



فصلية  
عالمية  
محكمة

# الشهاب

ALSHIHAB

مشخصصة في البحوث والدراسات الإسلامية  
تصدر عن معهد العلوم الإسلامية بجامعة الوادي - الجزائر

ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485

مجلة: 04 - عدد: 03 - محرر 1440 هـ / سبتمبر 2018 م

مجلة الشهاب

معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي

12

مجلة: 04 - عدد: 03



# 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°.3 – Muharram 1440 – September 2018





منشورات جامعة الشهيد حمه لخضر - الوادي :



ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485

مجلة: 04 - عدد: 03 - محرر 1440 هـ / سبتمبر 2018 م

المدير الشرفي  
أ.د. عمر فرحاتي

مدير المجلة مسؤول النشر  
أ.د. إبراهيم رحمانى

#### هيئة التحرير

رئيس التحرير : أ.د. مصطفى حميدانو (جامعة الوادي)  
نائب رئيس التحرير: د. حسن 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](mailto:alshahab@univ-eloued.dz) الموقع الإلكتروني: [www.univ-eloued.dz](http://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 زغبية (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: 03 - محرر 1440 هـ / سبتمبر 2018 م

الموضوع	رقم الصفحة
- بين يدي هذا العدد	08
● النزعة الإصلاحية في تفسير الشيخ محمد الحواس بوسنة .	
كـ هـ أ. نبيل بوراس (جامعة باقنة 1 ، جامعة الوادي)	
09 أد. منصور كافي (جامعة باقنة 1)	
● جهود علماء الوقف والابتداء حتى القرن الخامس هجري في علم الدلالة .	
كـ هـ بلجيلالي الهواري (جامعة وهران 1)	
41 د خالد إسماعيل (جامعة وهران 1)	
● الهوية وجدل الخصوصية والكونية من خلال السنة النبوية .	
كـ هـ د. أكرم بلعمري (جامعة الوادي)	89
● التكيف الفقهي للوصية بالمعنى الإنساني .	
كـ هـ د. شادي قدومي (جامعة سكاريا - تركيا)	
109 د. فارس زاهر (جامعة سكاريا - تركيا)	
● أحكام نقل الأعضاء من الميت دماغياً بين الضرورة الطبية والضوابط الشرعية والقانونية.	
كـ هـ عبد العالي قزي (جامعة الوادي)	
151 أد. إبراهيم رحمانى (جامعة الوادي)	
● تطور الفقه عند الإباضية من خلال آراء المستشرق الإنكليزي جون كرافن ويلكنسون John Craven Wilkinson .	
كـ هـ مصطفى بن دريسو (جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة)	
187 أد. مصطفى وينتن (جامعة غرداية)	
● الأحكام الفقهية والآثار الاقتصادية للصكوك الوقفية.	
كـ هـ د. علي باللموشي (جامعة الوادي)	227
● رؤية شرعية في اختلال الميزانية.	
كـ هـ أسامية شرفة (جامعة باقنة 1 ، جامعة المسيلة)	261

- 
- أوضاع اليهود اليمنيين في عهد الإمام يحيى بن حميد الدين .  
كـ د. عرفات أحمد مقبل السهيلي  
285 (جامعة تعز باليمن، وجامعة الملك خالد بالسعودية)

---

  - الآخر في الفكر الديني اليهودي .  
كـ بوجناح بوسعد  
319 د. ليليا شنتوح (جامعة الجزائر1)

---

  - مصطلح العُلمانية وخيانة الترجمة . قراء دلالية نقدية .  
كـ أ. عمر بوقمرة (جامعة الشلف)  
339
- 

● 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 نرفِّ إلى جمهور الباحثين والمتابعين للدراسات الإسلامية العدد التسلسلي الثاني عشر (المجلد الرابع، العدد الثالث) من مجلة الشهاب، وقد ضمناه 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

## النزعة الإصلاحية في تفسير الشيخ محمد الحواس بوسنة

بقلم

أ / نبيل بوراس (\*)، أ د / منصور كافي (\*\*)



### ملخص

تسلط هذه الدراسة الضوء عن أحد علماء الجزائر، وكذا جهوده في خدمة كتاب الله جلّ وعلا، وقد جاءت موسومة بـ: "النزعة الإصلاحية في تفسير الشيخ محمد الحواس بوسنة"، وأصالة الموضوع وأهميته مستمدة من كون الشيخ أحد أئمة الجزائر ودعاتها المصلحين المخضرمين، الذين سعوا - بالقلم واللسان - ربط الأمة بكتاب رب العالمين، فالقارئ في تفسير الشيخ تبرز له بجلاء ذلك البعد الواقعي في تعاطيه لنصوص الوحي واستجلاء هداياته وأحكامه، مما ينقذ في الذهن إشكال حول ملامح النزعة الإصلاحية عند الشيخ، وكذلك أهم القضايا التي كانت محط اهتمامه في تفسيره.

وإجمالاً قد حاول البحث التعريف بشخصية الشيخ محمد الحواس بوسنة و أيضاً بتفسيره "الفيض الرباني في بيان معاني القرآن الكريم"، حيث استعرض منهجه العام، وكذلك آراؤه في بعض قضايا في التفسير.

وقد خلصت الدراسة إلى نتائج جوهرية أبرزها أنّ تفسيره يعكس شخصيته

(\*) طالب دكتوراه العلوم في التفسير وعلوم القرآن بجامعة باتنة 1؛ وأستاذ مساعد "أ" بقسم أصول الدين - معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي - الجزائر. bourasnabil35@gmail.com

(\*\*) أستاذ التعليم العالي، كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1.

تاريخ الإرسال: 2018-06-11 / تاريخ القبول: 2018/01/23

• معهد العلوم الإسلامية ..... جامعة الوادي •

الإصلاحية وفكره الذي هو امتداد لجمعية العلماء المسلمين، حيث جاء مواكبا لروح العصر وانشغالاته، وأيضا الطابع التجديدي الملموس في طرحه لدرس التفسير، والذي كان بعيدا عن العبارة المتكلفة، والمقتصر على إبراز جواهر معاني القرآن الكريم.

### الكلمات المفتاحية:

التفسير؛ المأثور؛ الإسرائيليات؛ ترجمة؛ مصادر؛ المنهج؛ الدراية؛ الدعوة.

### مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، الملك الحق المبين، والصلاة والسلام على المبعوث بالقرآن هداية ورحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

أما بعد:

فقد علمت الأمة أن طريق الفلاح والنجاح هو القرآن الكريم، فأقبلت عليه قراءة وحفظا ومدارسة وتفسيرا، تستهدي به في المدلهات التي تعترها على مرّ الأيام والليالي، فجاء ذلك المتوج التفسيري متعدد الألوان والمناهج.

ولئن كانت جهود العلماء المغاربة في تفسير القرآن الكريم قد تأخرت عن نظيرتها في المشرق؛ نظرا للخصوصية التاريخية؛ إلا أنها قد شهدت نهضة علمية منقطعة النظير، منذ أن بزغ فجره مع وارث علم المدرسة البصرية في التفسير، وهو الإمام يحيى بن سلام البصري، ومنذ ذلك الحين لا زالت قرائح العلماء المغاربة تجود بها فتح الله عليها إلى عصرنا الراهن.

وقد حفلت بلاد المغرب عموما، والقطر الجزائري خصوصا بجملة من الأئمة الأعلام الأفذاذ الذين وهبوا أعمارهم، وبذلوا كل غال ونفيس في سبيل ربط الأمة بكتاب ربها، فكان ذلك ديدنهم وشغلهم الشاغل، فجاء تفسيرهم مواكبا لروح العصر بكل المعايير.

النزعة الإصلاحية في تفسير الشيخ محمد الحواس بوسنة ..... أ. نبيل بوراس، أد. منصور كافي

ومن بين أولئك العلماء الشيخ محمد الحواس بوسنة الجزائري الذي كان تفسيره ثمرة سنوات طويلة في مجال الإمامة والتدريس.

#### • موضوع الدراسة:

موضوع هذه الدراسة هو تفسير " الفيض الرباني في بيان معاني القرآن"، و الذي أتحدثنا به الشيخ محمد الحواس بوسنة عليه رحمة الله.

فالمصنّف يعتبر من جملة التفاسير المعاصرة، والذي سعى من خلاله المؤلّف إعادة طرح درس التفسير بصورة مغايرة من حيث المضمون والمنهج، فكانت السّمة التي تترأى بارزة فيه تلكم النزعة الإصلاحية في تعاطي مضامين الآيات الكريمة و استجلاء مكانها، فالقارئ فيه يتشوّف إلى التعرف على أهم ملامح تلكم النزعة، وكذلك المجالات التي كانت محطّ اهتمام الشيخ في سياق إسقاطه لمضامين الآيات الكريمة على الواقع.

#### • أهداف الدراسة:

إجمالاً تهدف هذه الدراسة إلى خدمة تراث هذه الأمة، وإمادة للثام عن سيرة أحد أعلامها الأجلاء الذين كرّسوا حياتهم لخدمة الدين عموماً والقرآن الكريم خصوصاً؛ غير أنهم تواروا بالحجاب في صمت رهيب فلم تتعرف عليهم إلا خاصة الخاصة، و جهل بحالهم و علمهم العامة؛ بل بقيت نفائس مصنفاتهم حبيسة الرفوف والخزائن، والأدهى والأمرُّ أنهم بنوا عصرنا، وما هم عن ظهرنا يبعيد.

#### • الإشكالية:

وتأسيساً على ما سبق بيانه، فالدراسة تهدف إلى الإجابة عن إشكال رئيس مفاده:

ما ملامح النزعة الإصلاحية في تفسير الشيخ محمد الحواس بوسنة؟.

كما تجيب عن تساؤلات أخرى. تأتي تباعاً. أصوغها كالآتي:

من هو الشيخ محمد الحواس بوسنة؟ وما هي الطريقة التي سلكها في تفسيره؟ وما المصادر التي اعتمد عليها؟ وما المحاور الأساسية التي يدور عليها منهجه في التفسير؟

هذا ما سأحاول الإجابة عنه في هذه الصفحات من خلال اعتماد المنهج الوصفي التحليلي، وكذلك طريقة الاستقراء في تتبع كلام الشيخ في تفسيره لاستجلاء مناحي نزعته الإصلاحية، لترجي تحقيق أهم هدف من هذه الدراسة. وللإجابة عن هذه التساؤلات جاءت خطة هذه الدراسة مشتملة على: مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة.

مقدمة: وفيها تقديم للموضوع و بيان لأهميته .

المبحث الأول: سيرة الشيخ محمد الحواس بوسنة.

المبحث الثاني: التعريف بتفسير الشيخ ومصادره فيه.

المبحث الثالث: ملامح النزعة الإصلاحية في تفسيره.

الخاتمة : وبها أهم النتائج والتوصيات.

والله أسأل التوفيق والسداد، فهو الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

### المبحث الأول: سيرة الشيخ محمد الحواس

سأتناول في هذا المبحث التعريف بشخصية الشيخ محمد الحواس بوسنة، مبرزاً في ذلك أهم المحطات في حياة هذه الشخصية.

#### المطلب الأول: نسبه و مولده وأسرته

هو العلامة الشيخ محمد الحواس بن محمد الطيب بن أحمد بن الحسن بوسنة، من مواليد السابع والعشرين من شهر مارس 1932م، ببلدية الرُصفة ، دائرة صالح باي، ولاية سطيف<sup>(1)</sup>.

النزعة الإصلاحية في تفسير الشيخ محمد الحواس بوسنة ..... أ. نبيل بوراس، أد. منصور كافي

نشأ الشيخ محمد الحواس في أسرة اشتهرت -في تلك المنطقة - بالصَّلاح والعكوف على العلم الشرعي طلباً وتأصيلاً وتديساً وتأليفاً.

فهذا جدّه الشيخ سيدي الحسن<sup>(2)</sup> أحد أعيان وأبرز أقطاب الطريقة الرحمانية بالمنطقة<sup>(3)</sup>، وقد شهد له بالعلم والفضل<sup>(4)</sup>، كما حظي الشيخ محمد الحواس بعناية فائقة من قبل هذا الجد الفاضل، يوجزها لنا بقوله: "وقد وجدت بغيتي في جدي لأبي الذي كان حريصاً على فهمي لكل ما أحفظه من القرآن"<sup>(5)</sup>.

أمّا أبوه فهو الشيخ الشهيد الأستاذ محمد الطيب بوسنة، فهو عالم فقيه مؤلّف<sup>(6)</sup>، واسع الاطلاع، عُرف بخدمته للعلم وبثه بين أبناء وطنه، وكذلك جهاده المستميت ضد الاستعمار الفرنسي، وكان اشتهر حينها بالاسم الثوري "الشيخ بو حلفاية"<sup>(7)</sup>.  
بهذه التنشئة الأسرية المتميزة، التي كان ملؤها التحفيز المتقطع النظير، تطلعت همّة الشيخ الحواس للمضي قدماً في طريق طلب العلم والاستزادة منه.

### المطلب الثاني: طلبه للعلم ووظائفه

استهّل الشيخ . رحمه الله . طلبه للعلم بحفظ كتاب الله عز وجل بمسقط رأسه وتحديدًا بزاوية جدّه الولي الصالح الشيخ سيدي الحسن على يد الشيخ الشريف السّماقي السّباعي<sup>(8)</sup>، كما أنه أخذ وقتئذ جملة من العلوم والمعارف عن شيوخ أفاضل؛ منهم والده الإمام محمد الطيب، وجدّه الشيخ أحمد بن الحسن<sup>(9)</sup>.

ومع بلوغه سنّ الرُّشد يَمّم الشيخ وجهه إلى جامع الزيتونة بتونس؛ أين تتلمذ على مشاهير شيوخها؛ فكان منهم شيخ الأزهر . لاحقاً . عبد الحلیم محمود<sup>(10)</sup>، والشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وابنه محمد الفاضل ابن عاشور<sup>(11)</sup>، وغيرهم من العلماء آنذاك، ويحدثنا الشيخ في مقدمته تفسيره عن رحلته العلمية المباركة، فيقول: "... قلت: منذ ريعان شبابي كنت أهتم بفهم الآيات القرآنية إلى أن جاء الإمام العلامة

شيخ زهاد العصر وعباده، الأستاذ الفاضل الدكتور عبد الحليم محمود فوجدت في شخصيته المتكاملة بغيتي... فشجعني على السير في هذا الطريق؛ طريق فهم معاني القرآن، كما أسعفني الحظ فتعلمت على يد شيخ علماء تونس الإمام محمد الفاضل بن عاشور فاهتم بي هو الآخر وقدم لي نصائح ثمينة في مجال فهم القرآن وتفسيره<sup>(12)</sup>.

ومع بزوغ فجر الاستقلال عاد الشيخ محمد الحواس إلى أرض الوطن، حينها التقى بالشيخ البشير الإبراهيمي<sup>(13)</sup> الذي أخذ عنه الكثير في مجال التفسير وعلوم القرآن الكريم.

أما عن دراسته النظامية الأكاديمية فقد التحق. رحمه الله. بجامعة الجزائر العاصمة، وفيها تحصّل على شهادة الليسانس في الفلسفة<sup>(14)</sup>.

وبخصوص الوظائف الرسمية التي شغلها الشيخ محمد الحواس خلال مسيرته المهنية، فقد تقلّب في وظائف شتى كانت أولها في سلك التربية والتعليم، إذ شغل منصب معلم ضمن الطور الابتدائي، ثم أستاذا للفلسفة بثانوية "الإدريسي" بالعاصمة، ثم أستاذا للتربية وعلم النفس بالمعهد التكنولوجي للتربية "مصطفى خالف" بحي ابن عكنون بالعاصمة؛ ورغم كثرة انشغالاته فلم ينقطع يوما عن دروس الوعظ والإرشاد سواء في مساجد العاصمة، أو الندوات العلمية والتي كانت تقام هنا وهناك من حين لآخر وفي مناسبات شتى، حيث يقول: "واستمرت في تعاطي الوعظ والإرشاد، ولا تخرج تلك الدروس عن تفسير آية قرآنية أو حديث نبوي شريف منذ الاستقلال إلى اليوم"<sup>(15)</sup>.

ومع حلول سنة 1981م تحوّل الشيخ بصفة رسمية إلى سلك الإمامة والتدريس، حيث شغل منصب إمام بمسجد "ابن باديس"، ثم إماما بمسجد حي "الرويسو" بالعاصمة حتى التقاعد<sup>(16)</sup>.

أمّا عن علاقته بالقرآن الكريم وتفسيره، فقد أجزى. رحمه الله. في تفسير القرآن من قبل ثلاثة من كبار العلماء وهم: الشيخ عبد الحلیم محمود، و الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور، وكذا الشيخ البشير الإبراهيمي، حيث يقول في مقدمة تفسيره: "وقد أثر فيّ وشجّعني على كتابة تفسير بعض الآيات القرآنية الشيوخ: عبد الحلیم محمود، البشير الإبراهيمي و الفاضل ابن عاشور، ثم حاولت تفسير القرآن كله عبر 37 سنة" (17).

### المطلب الثالث: مؤلفاته ووفاته

. مؤلفاته (18):

لقد وجد الابن محمد الحواس في أبيه محمد الطيب بوسنة الأسوة الحسنة في هذا الجانب، فكان التصنيف والتأليف شغله الشاغل، حيث دوّن يراعه مصنفات عديدة في فنون شتى - لازال أغلبها في عداد المخطوط -، أذكر منها:

#### ❖ في مجال التربية والتعليم:

. التربية عند ابن خلدون (مطبوع).

. خواطر في التربية والتعليم، "مطبوع" ضمن منشورات مهدي، 2003م.

#### ❖ في مجال التراث والتاريخ:

. المنعرجات الحاسمة في تاريخ الجزائر المعاصرة (مخطوط).

. فهرست أعلام ومتصوفة الجزائر وزواياهم عبر العصور (مخطوط).

. المعلى والمدلى في ذكر فقهاء منطقة "عين ولمان" (مخطوط).

. جمع وتحقيق مقالات "صوت العلم يناديكم فهل من مجيب"، للإمام العلامة

المولود الحافظي (19) (مخطوط).

. أعلام من الجزائر (مخطوط).

#### ❖ في مجال العلوم الشرعية:

. فهرست أعلام المفسرين للقرآن الكريم عبر العصور الإسلامية، "مطبوع" صدر



- عن منشورات مؤسسة الشروق للإعلام والنشر .  
 الإسلام دين العدل والإحسان والإطعام (مطبوع).  
 الفيض الرباني في تفسير بعض معاني سور القرآن (مطبوع).  
 عجالة في مقاصد التشريع (مخطوط).

#### وفاته:

ظلَّ الشيخ محمد الحواس طوال تلك السنوات شعلةً متقدِّمةً من علو همة وبذل وعطاء على مستوى الساحة العلمية آنذاك إلى أن وافته المنية يوم الأربعاء في السادس من شهر أبريل سنة 2011م بالجزائر العاصمة بعد مرض عضال ألمَّ به، وأقعدته الفراش ردحا من الزمن، فرحم الله الشيخ رحمةً واسعة وأدخله فسيح جناته.

#### المبحث الثاني: التعريف بالمصنّف ومنهجه فيه

سأتعرض في هذا المبحث للتعريف بتفسير الشيخ مبرزا أهم مصادره فيه، وكذلك منهجه العام في تفسير آي القرآن الكريم.

#### المطلب الأول: التعريف بالمصنّف ومصادره فيه

##### الفرع الأول: التعريف بالمصنّف

وهو تفسير مطبوع في مجلدين، تناول فيه الشيخ تفسير كلا من سورة الفاتحة والبقرة وآل عمران والنساء والمائدة، والأنعام، وبخصوص تسميته ومسوغه فيها يقول: "وسميته على بركة الله وتوفيقه [الفيض الرباني في ذكر بعض معاني الذكر الحكيم]؛ لأن الإحاطة بكل معاني القرآن تكاد تكون مستحيلا على شخص بعينه مهما بلغ من العلم" (20).

والتسمية المذكورة آنفا - في الحقيقة - هي التسمية الأصلية، التي أطلقها الشيخ على تفسيره ضمن المخطوط؛ أمّا التسمية المثبتة ضمن ما هو مطبوع (21)، فهي:

النزعة الإطلاعية في تفسير الشيخ محمد الحواس بوسنة ..... أ. نبيل بوراس، أد. منصور كايف

"الفيض الرباني في بيان معاني القرآن". وقد غيرَ التسمية الأصلية الدكتور عبد الكريم حامدي؛ الذي عمل إخراج هذا المخطوط إلى حيز النور؛ وعلل ذلك في المقدمة بقوله: "قمت بتغيير اسمه إلى: [الفيض الرباني في بيان معاني القرآن]؛ لأن من سمات العناوين أن تكون مختصرة وجامعة" (22).

وهذا التفسير هو آخر ما صنّف الشيخ محمد الحوَّاس - رحمه الله -، وإن كان قد عقد العزم على إتمامه إلا أن يُكتب له ذلك؛ نظرا للمرض العضال الذي ألمَّ بالشيخ الحوَّاس، وحاله دون إكماله.

### الفرع الثاني: مصادره فيه

اعتمد الشيخ الحوَّاس في تفسيره عدّة مصادر، وقد تنوعت تلكم المصادر تنوعا ملحوظا مما أضفى على تفسيره طابعا مميزا من حيث امتزاج هذه المصادر وترباطها، كما أنها أنبأت على مدى موسوعية الشيخ وأمانته العلمية، وفيما يلي أستعرض أهمها. على سبيل الإيجاز، والتي اعتمد عليها الشيخ وشكّلت مادته العلمية.

#### أولا: أهم مصادره من كتب التفسير:

تأثر الشيخ الحوَّاس بمن سبقه ممن كانت لهم اليد الطولى من المفسرين، ونقل عنهم في تفسيره نقولا متفاوتة قلة وكثرة، تصريحاً وإشارةً، وأكثر ممن نقل عنهم من المفسرين، مُقدِّمهم الإمام ابن جرير الطبري والذي أكثر من النقل عنه في غير ما موضع (23)، فمثلا في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: 29]، يقول الشيخ: "قال ابن جرير في معنى الآية: «ولا يقتل بعضكم بعضا، وأنتم أهل ملة واحدة ودين واحد فجعل . جلّ ثناؤه . أهل الإسلام كلهم بعضهم من بعض، وجعل القاتل منهم قتيلًا، في قتله إياه منهم، بمنزلة قتله نفسه»." (24).

كما أنه نقل عن الإمام ابن كثير في مواضع عدة<sup>(25)</sup>، ففي سياق تفسيره لقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ﴾ [آل عمران: 78]، يقول: "قال ابن كثير في معنى الآية: «أي: ما ينبغي لبشر آتاه الله الكتاب والحكم والنبوة أن يقول للناس اعبدوني من دون الله؛ أي مع الله، فإذا كان هذا لا يصلح لني ولا المرسل، فلأن لا يصلح لأحد من الناس غيرهم بطريق أولى».."<sup>(26)</sup>.

ومن مصادره أيضا تفسير زاد المسير للإمام أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، والذي أكثر أيضا من النقل عليه<sup>(27)</sup>، ففي معرض بيانه لمعنى كلمة الربية في قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ [النساء: 23]، يقول: "... ويقول ابن الجوزي: «ومعنى الربية مربية؛ لأن الرجل يربيهها، وخرج الكلام على الأعم من كون التربية في حجر الرجل، لا على الشرط».."<sup>(28)</sup>.

وكذلك من التفاسير التي كانت عمدة لدى الشيخ هو تفسير فتح القدير للإمام محمد بن علي الشوكاني فقد أكثر كذلك من النقل عليه<sup>(29)</sup>، ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 81]، يقول: "قال الشوكاني: «والمعنى أنهم لو تدبروه حق تدبره لوجدوه مؤتلفا غير مختلف، صحيح المعاني قوي المباني، بالغا في البلاغة إلى أعلى درجاتها».."<sup>(30)</sup>.

كما يُعدُّ كتاب "معاني القرآن" للزجاج من جملة المصادر التي أكثر الشيخ النقل عنها<sup>(31)</sup>، حيث يقول في سياق تفسيره لأواخر<sup>(32)</sup> سورة البقرة: "ثم ختم السورة الكريمة بأيتين عظيمتين، قال الزجاج - رحمه الله - : (لما ذكر ما تشتمل عليه هذه السورة من القصص والأحكام ختمها بتصديق نبيّه والمؤمنين)."<sup>(33)</sup>.

ولما كانت المسائل الفقهية محط نظر الإمام في ثنايا تفسيره لأي القرآن، فنجد أقوال الإمام القرطبي مبثوثة فيه<sup>(34)</sup> مما يعطينا انطبعا كون تفسير الإمام القرطبي أحد

المصادر المهمة لدى الشيخ خصوصا في عرضه للمسائل الفقهية المختلفة.

ففي معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾ [آل عمران:65]، يقول: "قال القرطبي: (في الآية دليل على المنع من الجدل لمن لا علم له، والحظر على من لا تحقيق عنده)".<sup>(35)</sup>.

هذا كما يذكر الشيخ أقوال غيرهم<sup>(36)</sup> إلا أن هؤلاء - السالف ذكرهم - أكثر من ينقل عنهم.

### ثانيا: أهم مصادره من كتب أسباب النزول:

لم يترك الشيخ آية نازلة على سبب إلا وذكر سبب نزولها متعقبا إياه بالشرح والبيان، والقبول أو الرد<sup>(37)</sup>، وعمدته في ذلك كلا من: كتاب أسباب النزول للإمام النيسابوري، ولباب النقول لجلال الدين السيوطي، هذا بالإضافة إلى التفاسير المذكورة آنفا، وأخص بالذكر تفسير الطبري وابن كثير.

لكن الأمر الملاحظ أن الشيخ في سياق ذكره لأسباب النزول في تفسيره لا يُشر - في غالب الأحيان - بصريح العبارة إلى النقل عن تلك المصادر، وعلى النقيض من ذلك فهو يوثق أسباب النزول - بصريح العبارة -، حيث ينقلها عن البخاري<sup>(38)</sup> أو مسلم<sup>(39)</sup> في صحيحهما.

مثال ذلك: عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هُمْ قَوْمٌ أَنْ يَسْطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ﴾ [المائدة:12]، يقول: "جاء في الصحيحين عن سنان ابن أبي سنان الدؤلي عن جابر بن عبد الله الأنصاري - رضي الله عنه - أخبر أنه غزا مع رسول الله ﷺ..."<sup>(40)</sup>.

### ثالثا: مصادره في الأحاديث والآثار:

أولى الشيخ التفسير بالمأثور اهتماما خاصا نظرا للمنهج الذي أقره وسار على وفقه

في تفسيره؛ لذلك فهو يهتم بذكر الأحاديث النبوية الواردة في الصحيحين بدرجة أولى وكذلك الأحاديث الواردة في السنن والمسانيد.

وهو في إيراده للأحاديث لا يصرح في أغلب الأحيان بذكر الراوي مكتفياً بقوله: "كما قال رسول الله ﷺ.."، وغيرها من العبارات الأخرى، كما أن غالب الأحاديث التي يوردها الشيخ في تفسيره إما صحيحة<sup>(41)</sup> أو حسنة؛ إلا أنه أحياناً يورد بعض الأحاديث الضعيفة<sup>(42)</sup>.

### الفرع الثالث: طريقة إفادته من المصادر

وبعد أن ذكرنا أهم المصادر التي أفاد منها الشيخ، لابد لنا من أن نتعرف على طريقته في الإفادة منها، فقد كانت على طرائق مختلفة:

**الطريقة الأولى:** ذكر المؤلف أو صاحب القول دون الإشارة إلى اسم المصدر<sup>(43)</sup>.

ومن أمثلة ذلك قوله في تفسير الآية: ﴿فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ﴾ [المائدة: 47]: "ومسألة عموم هذا الحكم، وإمكانيات تطبيقه على المسلمين، قال البعض به..، وقال الإمام البصري: هي عليهم وعلى الناس عامة"<sup>(44)</sup>.

**الطريقة الثانية:** ينقل عن المصدر ولا يعزو إليه<sup>(45)</sup>. أحياناً نجد الشيخ يورد في تفسيره بعض الأقوال دون عزو إلى المصدر بذكر اسم المؤلف أو المؤلف، حيث يقول في سياق تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ﴾ [النساء: 113]: "قال مقاتل في معنى الآية: لولا فضل الله عليك حيث بين لك أمر طعمة<sup>(46)</sup>، وحوالك بالقرآن عن تصديق الخائن؛ لهمت طائفة منهم أن يضلوك"<sup>(47)</sup>.

وقول مقاتل في بيان معنى هذه الآية ذكره الإمام ابن الجوزي في تفسيره "زاد المسير"، والحقيقة هذا الصنيع من الشيخ - أحياناً - يجعل القارئ يبحث في المصادر

العديدة لأجل توثيق النقل، كما لم يتضح سبب ذلك؛ أي الاختصار.

. الطريقة الثالثة: ينقل نقلا حرفيا دون تصرف<sup>(48)</sup>. ومن ذلك ما ذكره عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ خُذْ هَذَا الصِّبْغَ وَارْتَدِيهِ إِلَى السَّمَاءِ مِنْ غَيْرِ وَفَاةٍ وَلَا نَوْمٍ﴾. (49).

### المطلب الثاني: منهجه في تفسيره

#### الفرع الأول: طريقة عرضه للتفسير

1. الميل إلى الاختصار وعدم الاستطراد: إنَّ السَّمة البارزة في تفسير الشيخ هي عدم الاستطراد في تفسير آي القرآن، حيث يعتبر تفسيره من التفسير الجملي؛ أعني أنه لا يأتي بالآية كاملة ثم يشرع في تفسيرها، وبيان ما فيها من الغريب والمشكل إلى غير ذلك من التفاصيل، كما يفعل غيره من بعض المفسرين أصحاب المطولات مثل الإمام الرازي والإمام القرطبي والإمام الطبري؛ بل يجزئ الآية منذ البداية حسب جملها المتعددة، فيقوم بتفسير أهم الجمل والكلمات الواردة فيها تاركاً الواضح منها دون تفسير، فمثلا عند قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا﴾ [المائدة: 48]، يأتي على تفسيرها فيقول: "يخاطب المولى رسوله الكريم ﷺ، فيقول له: أنزلنا عليك القرآن بالصدق الذي لا شك في نسبة مصدره إلى الله، ولا ريب في مضمون ما جاء به من الأحكام أو العقيدة أو غيرها"<sup>(50)</sup>، ثم يسترسل في تفسيرها بقوله: "وقوله: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا﴾، تأمر الآية الرسول بأن يحكم بين الناس، بمن فيهم أهل الكتاب، بما أنزل الله عليه، ويحذره من الخضوع لليهود"<sup>(51)</sup>، وهكذا نفس النسق حتى يأتي على تفسيرها بتامها.

2. عدم التقيد بنمط معين في التفسير: لم يتقيد الشيخ بنمط معين في تفسيره، فهو أحيانا يتناول بالتفسير مقطعا دفعة واحدة؛ مكتفيا فقط بالمعنى الإجمالي، وأحيانا يذكر

الطائفة من الآيات ثم يأتي على تفسيرها آية آية، وفق ما ذكرت آنفاً.

ومما يلاحظ في هذا السياق أيضاً عدم تقيده بنمط معين في ذكره لسبب نزول الآية أو الآيات، فهو في الأغلب يذكره في آخر كلامه في تفسير الآية أو الآيات (52)، وأحياناً نجده يذكره في مستهل التفسير والبيان للآية أو الآيات (53).

كما أنه في كلا الحالتين السابقتين الذكر لم يلتزم بنسق واحد، حيث نجده أحياناً يحتتم تفسيره لجملة من الآيات بذكره الخلاصة؛ بينما في مواضع أخرى يعدل عنها فلا يذكرها، وأحياناً أخرى نجده يعقب ذكره للخلاصة بعد البيان بقوله: "العبرة من الآيات".

### الفرع الثاني: التفسير بالمأثور عند الشيخ:

#### أولاً: تفسير القرآن بالقرآن عند الشيخ:

إن أصح الطرق، وأحسنها في تفسير القرآن الكريم، أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان، فإنه قد فسر في موضع آخر، وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر (54).

ولقد أدرك الشيخ تلكم الصلة التي تربط الآيات بعضها ببعض، حيث نجده يتطلب معانيها مستحضراً في ذلك نظائرها؛ لتعينه على الوصول إلى المعنى المنشود، ومن الأمثلة التي توضح ما ذكرته:

1. عند قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ﴾ [البقرة: 281]، قال: "ختم الله سبحانه الحديث عن الربا بآية كلها تهديد ووعيد من ذلك اليوم الذي حذرت منه الرسل أممها السابقة، والذي يسميه القرآن باليوم العظيم، الذي ترجع فيه المخلوقات كلها إلى رب العالمين: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق]، ففي هذا اليوم يلقي كل مخلوق جزاء ما عمل في الدنيا من خير أو شر" (55).

2. عند قوله تعالى: ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ﴾ [آل عمران: 64] قال: "استعمل القرآن مع أهل الكتاب أسلوب المودة والتشويق لاستمالة المخاطبين، فالقرآن لم يقل لهم: يا من حرّفتم التوراة والإنجيل وعبدتهم، العجل وقتلتم عيسى؛ بل خاطبهم بأهل الكتاب، بأسلوب سمح ليّن لطيف محبوب إلى النفس كقوله تعالى: ﴿ اذْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ﴾ [فصلت: 34]" (56).

ومما نلاحظه عن منهج الشيخ في تفسير القرآن بالقرآن:

أ- استشهاد بالقرآن لتوضيح المعنى:

لقد استطاع الشيخ أن يستحضر الآيات الموافقة لمعنى الآيات التي هو بصدد تفسيرها، فنجده يذكرها ويستشهد بها لتوضيح المعنى الذي يريد أن يصل إليه، ومن الأمثلة على ذلك:

1. عند قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ﴾ [النساء: 130]، قال: " يخاطب المولى عز وجل المعرضين عن الإيمان بالقرآن والرسول والإسلام، فيقول لهم: إن تكفروا فلن يضر كفركم الله؛ إذ يملك ما هو أعظم منكم، فله ملك السماوات والأرض، فهي مخلوقات لله وعبيد له تسبح بحمده بلسان حالها: ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾ [الإسراء: 44]" (57).

2. وعند قوله عز وجل: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أزدَادُوا كُفْرًا ﴾ [النساء: 137]، يقول: "ويمكن أن يكون المعنيون في الآية المنافقين، وهم الذين قال فيهم القرآن ﴿ مُدْبِئِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ ﴾ [النساء: 143]، والآية تعم كل من تلبس بهذه الرذيلة" (58).

ب- استشهاد في تفسيره للآية بما يشابهها أو ما يدل على معناها في مواضع أخرى،



وهذا كثير جدا في تفسيره، ومن الأمثلة على ذلك:

1. قال عند قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ ثَوَابُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ [النساء: 134]: "في هذه الآية الكريمة يؤثب المولى جلّ وعلا من لا خلاق لهم، ممن لا همة لهم والذين يكتفون في تطلعاتهم ومساعيهم على الأدنى دون الأسمى... وأمثال هؤلاء يصدق عليهم قول الحق: ﴿فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ﴾ [البقرة: 199]، وقوله: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا﴾ [الإسراء: 18]" (59).

2. وفي سياق تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [المائدة: 113]، يقول: "ومن امتنانه تعالى على عيسى بن مريم أنه ألهم مجموعة من بني إسرائيل إلى الإيمان به وتصديقه فيما جاءهم به، وهذا الوحي وحي إلهام لقوله عز وجل: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ [القصص: 6]، وقوله: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾ [النحل: 68]، مع العلم أنّ الوحي أصناف" (60).

### ثانيا. تفسير القرآن بالسنة عند الشيخ

السنة هي المصدر الثاني الذي يتعين المصير إليه، ويعول عليه بعد القرآن الكريم في فهمه، فقد جاء تفسير الشيخ حافلا بذلك على شاكلة كبار أئمة التفسير كابن كثير وغيره.

ويتلخص منهج الشيخ في تفسير القرآن بالسنة في الآتي:

أ. الاستدلال بالحديث لتأكيد المعنى المراد:

ففي سياق تفسيره لقوله تعالى: ﴿قُلْ أَعْيَرَ اللَّهُ اتَّخِذْ وَلِيًّا فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأنعام: 15]، يقول: "فهو الخالق لها المبدع لها بقدرته المطلقة التي تسمو على الزمان والمكان، يؤكد هذا المعنى الحديث الذي رواه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة

رضي الله عنه : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه أو ينصرانه » (61). " (62).

ب. ذكره الحديث لتوضيح الحكم الوارد في الآية:

ف عند قوله سبحانه وتعالى : ﴿ لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ ﴾ [النساء: 114]، يذكر لنا الشيخ في سياق تفسيره للآية حديثاً للنبي ﷺ لتوضيح الحكم الوارد فيها، فيقول: "وروى ابن مردويه عن أم جبيبة، قالت: قال رسول الله ﷺ: « كلام ابن آدم كلّه عليه لا له ؛ إلا ذكر الله عز وجل وأمر بمعروف، أو نهي عن منكر » (63)... " (64).

ج. ذكره الحديث لتخصيص عموم الآية:

قال الشيخ بعد تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ [النساء: 24]: "ومما يجدر التنبيه إليه أنّ عامة العلماء ذهبوا إلى أنّ قوله: ﴿ وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ ﴾ تحليل ورد بلفظ العموم وأنه عموم دخله التخصيص، والمخصّص له نهي النبي ﷺ: « أن تنكح المرأة على عمّتها أو خالتها » (65)... " (66).

د. ذكره الحديث لبيان المجمل:

ففي سياق تفسير قوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴾ [البقرة: 02] يقول: "وهم الذين يؤدون الصلاة أداء كاملاً على الصفة التي جاء بها رسول الله ﷺ: « صلّوا كما رأيتموني أصلي » (67)... " (68).

### ثالثاً. تفسيره القرآن بأقوال الصحابة والتابعين:

آراء الصحابة والتابعين كثيرة جدّاً في تفسير الشيخ، فهي متنوعة تنوع القضايا المنوطة بالتفسير؛ فهي إما لتوضيح معنى (69)، أو لتفسير لفظ (70)، أو إعطاء حكم فقهي (71) أو تبين سبب نزول فقد اعتنى الشيخ بذكر أسباب النزول في معظم تفسيره، ويرى أنها السبيل الأصوب لفهم كتاب الله جلّ وعلا؛ حيث يقول في مقدمة

تفسيره: "وإن كان المفسر في حاجة إلى معرفة أسباب النزول؛ لأن هذا العلم يجعل المهتم بتفسير القرآن يعيش الحادثة، فيساعده على فهم معاني القرآن الكريم" (72). وفي ختام الكلام عن مسلكه في التفسير بالرواية أنوّه بموقفه من الإسرائيليات، حيث انتقد الكثير منها في المواضع التي فسرها، كما انتقد - رحمه الله - بعض المفسرين الذين ساقوها في تفاسيرهم، واعتبر أن ذلك يخلُّ من قدر القرآن وجلاله، وهذا نصٌّ في ردّه على الإمام ابن كثير حيث يقول فيه: "وهذا الإمام العظيم والمفسر الكبير ينقل في تفسيره من هذه الإسرائيليات والنصرانيات التي ما أنزل الله بها من سلطان... (73)".

### الفرع الثالث: التفسير بالدراية عند الشيخ

لقد زواج الشيخ - رحمه الله - بين المنهجين الأثري والاجتهادي في التفسير، ومن خلال القراءة الفاحصة في مصنّفه يتبيّن لنا معالم منهجه في التفسير بالدراية والتي نوجزها في النقاط الآتية:

\* لم يكن مكثرا من ذكر الجوانب البلاغية<sup>(74)</sup> والنحوية في تفسيره؛ إذ يرى أنه لا فائدة منها كما بيّن ذلك في مقدمة تفسيره حيث يقول: "ويبتعد عن الاجترار والتكرار مع البعد بمعاني القرآن عن النحو والبلاغة" (75).

ويضيف في نفس السياق: "فالكشاف للإمام محمود الزمخشري تفسير جليل، وفي آراء فذة لو خلا من تلك الاستطرادات البلاغية، وما قيل عن الكشاف هذا التفسير القيم، يقال في حق تفسير أبي حيان الذي حوّل مؤلفه من تفسير إلى كتاب في النحو" (76).

\* ضرب الشيخ صفحا في تفسيره عن الجدل الفقهي والكلامي والفلسفي الذي غصّت به كتب التفسير؛ بل انتقد ذلك في مقدمته<sup>(77)</sup>، وجعله ممّا يخرج بالمفسر عن

رسالته.

\* انصبَّ جهد الشيخ على بيان جواهر معاني الآيات والنصوص القرآنية وتقريبها لدارس كتاب الله عزَّ وجلَّ، وهذا ليس تقصيرا منه؛ لأنه يرى أن ذلك هو المقصد الأعظم من نزول القرآن.

\* اهتم الشيخ ببيان مقاصد السور والآيات القرآنية في الكثير من المواضيع، وقد تأثر في ذلك كثيرا بالإمام ابن عاشور، حيث استشهد به في كثير من الآراء.

\* الاستعانة ببعض العلوم الحديثة كعلم النفس والتربية في إدراك حقيقة النفس البشرية، ومشاعرها التي جاء القرآن مخاطبا إياها من أجل الامتثال والطاعة.

\* يشير إلى الآيات التي تضمنت إشكالا (فقهيا، عقدي...)، فيصوغه في شكل تساؤل، ثم يستفيض في شرحه وبيانه.

\* اهتم الشيخ ببيان طريقة القرآن في مخاطبة العقول واستمالة النفوس.

\* اعتنى بذكر العبر والخلاصة في ختام بيانه للآيات، مبرزاً بأسلوب مختصر وشيق أهم المعاني والدلالات.

\* اهتم بربط معاني نصوص الآيات القرآنية بواقع المسلمين المعاصر، فجاء هذا التفسير ذو صبغة دعوية إصلاحية تربوية، وهذا ما سيأتي بيانه.

### المبحث الثالث: ملامح النزعة الإصلاحية في تفسيره

يُعتبر الشيخ محمد الحواس بوسنة من زمرة أعلام الجزائر وأئمتها المخضرمين، الذين عايشوا تلكم التحولات والتطورات التي شهدتها القطر الجزائري على كل المستويات وفي شتى الميادين، سواءً أن كان على المستوى السياسي أو الاجتماعي أو الثقافي أو الاقتصادي، بدءاً بالحقبة الاستعمارية. التي أَلقت بظلالها على الجزائر وطنا وشعبا.، إلى عصرنا الحالي وما طرأ فيه من تغيرات.

فمن منطلق مبدأ يقرره الشيخ بقوله: "أنَّ المسلم بالقرآن يساوي كل شيء، ومن دونه لا يساوي أي شيء" (78)؛ نجد النزعة الإصلاحية قد كانت بارزة في ثنانيا تفسيره لآيات الذكر الحكيم، فالقرآن من منظور الشيخ الحواس كتاب هداية وإصلاح بالدرجة الأساس، كما أنَّ النهوض بالأمة من سباتها وتخلفها لا يكون إلا بربط معاني نصوصه وتفسيرها بواقع المسلمين المعاصر - سواءً كان في بلده الجزائر أو في سائر بلدان العالم الإسلامي -، كي يخاطب العقل والضمير معا.

وفيما يلي أستعرض بعض ملامح تلكم النزعة الإصلاحية في تفسيره.

### المطلب الأول: في الجانب الإصلاحي الاجتماعي

وهو أحد الجوانب التي أولاها الشيخ اهتماما كبيرا، فالقارئ في تفسيره تتراءى له ماثلة في ثناياه، وهذا في الحقيقة نتيجة حتمية لطبيعة عمله؛ كونه قد شغل منصب الإمامة والتدريس مدة من الزمن، لذلك كانت القضايا الاجتماعية المختلفة محطَّ اهتمامه ضمن العملية التفسيرية، وفيما يلي أسوق بعض النماذج منها:

ففي تفسيره لقوله عز وجل: ﴿ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَلَا أُمَّةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ﴾ [البقرة: 221].

نجد الشيخ يحاول معالجة ظاهرة اجتماعية أصبحت فاشية في المجتمع الجزائري، فيقول: "على المسلم أن يفكر مليا في أمر الزواج؛ لأن الزوجين شريكان في العمر فلا ينبغي للمسلم أن يتهور ويندفع للزواج بامرأة غير مسلمة... وكثير من الجزائريين تزوجوا بيهوديات ومسيحيات فتاهوا وضلوا، فخرسوا الدنيا والآخرة" (79).

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَاخْرَأُوا نَكُمْ ﴾ [البقرة: 219].

نجده يذكر بالحقوق المنوطة بهذه الفئة من قبل المجتمع، فيقرر أن: "اليتامى كأنهم

أمانات عند الكفيل فينصحه المولى عز وجل بفعل الخير والصلاح، ويحذره من أكل مال اليتيم... والله في كل ذلك يذكر بالسُّلوكات والأخلاقيات التي يجب أن يكون عليها كافل اليتيم" (80).

وفي تفسير قوله: ﴿ وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِّنْ نَّفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِّنْ نَّذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ ﴾ [البقرة: 269]. ينوّه بسلوك هو من الأهمية بمكان في حياة المجتمع، ألا وهو الأخذ بيد الفقير، حيث يقول: " فالصدقة بما فيها من إحسان ورحمة وعطف، تنعكس آثارها على النفس البشرية، فيزداد التماسك الاجتماعي وترتقي الأمة بروح التعاون والتكافل، وهل هناك عمل أفضل من إنقاذ النفوس البشرية من مخالب الجوع وآلام الفقر، ولا يمكن لإنسان أن يدرك مرارة الجوع والفاقة إلا إذا أصابه بأنيباه ولهذا الحكمة أوجب الله الصيام فبالإضافة إلى أنه ركن من أركان الإسلام، وعبادة مالية وقربى، فإنه درس للأغنياء لإدراك خطر الجوع وآلامه ومتاعبه" (81).

### المطلب الثاني : في جانب التعليم والدعوة

يعتبر الشيخ الحواس هذا الجانب الركن الركين في النهوض بالأمة من كبوتها وغفلتها لالتحاق بركب الأمم، شريطة أن يكون على المنهج الأصيل، كون هذه الأمة لهذا مزيد خصوصية عن باقي الأمم الأخرى، لذا نجد الشيخ لم يدخر جهداً أثناء تفسيره لكتاب الله سبحانه في بيان هذا الجانب الذي دعا إليه القرآن الكريم، ولا غرابة في ذلك لاسيما إذا علمنا تلكم الوظائف النبيلة التي شغلها الشيخ كما أشرت سابقاً.

#### الفرع الأول: في جانب التعليم

ففي تفسير قوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ ﴾ [البقرة: 163].

نجد الشيخ يستنكر الحال الذي وصلت إليه الأمة في مجال العلم والمعرفة، حيث يقول: "ولكن للأسف نصيب الأمة الإسلامية من العلم لا يكاد يذكر بالنسبة للأمم والنحل الأخرى، وقد قال ابن خلدون: «إذا قال العلم فصدق، فإن العلم أبو العجائب»؛ ولكن هذه الصيحة من هذا العالم الفدّ ذهبت أدراج الرياح بسبب تزمت المسلمين منذ نهاية القرن الرابع الهجري... لتتجه بالإسلام والمسلمين في الاتجاه السلبي والعياذ بالله" (82).

وفي تفسيره - رحمه الله - لآية الدين من سورة البقرة نجده يُوصّل لما يعرف بـ "علم التوثيق" ثم يخلص إلى: "أن المسلمين في عهود الانحطاط، وحتى قبل ذلك لم يهتموا بالتوثيق ولم يجعلوه علماً مستقلاً بذاته... وما هو موجود الآن في الجزائر قبل الاحتلال الفرنسي وما قبله من الوثائق لا يسمن ولا يغني إذا لم يكن هناك أناس متخصصون في علم التوثيق.

فعلى الجامعات الإسلامية وكليات الحقوق أن يهتموا بهذا العلم وينهضوا به، ويقننوا له القوانين" (83).

وفي ختامه تفسيره للوصايا العشر من سورة الأنعام (84)، نجد الشيخ ينعي المناهج التعليمية المتداعية في البلدان الإسلامية، والمنسلخة عن المنهاج الأصيل، وانقياد مسؤولي بلاد الإسلام لما يمليه الغرب من مناهج زائفة، حيث يقول: "فها هي الدول القوية تعمل جاهدة من أجل فرض سيطرتها على الأمم والشعوب في مشارق الأرض ومغاربها، ولم تسلم الشعوب الإسلامية من عدوانها، فتطالبها في وقاحة تغيير مناهج التربية في مدارسها؛ لتمحو كل ارتباط بالإسلام والمسلمين والقرآن" (85).

### الفرع الثاني: في جانب الدعوة

ففي تفسيره لقوله جلّ وعلا: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ

بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴿ [آل عمران، الآية: 104].

نجد الشيخ يؤكد على أهمية الدعوة في نهضة الأمة، حيث يقرر ذلك بقوله: "أما العبرة من الآيات فإن الله تبارك وتعالى لا يريد للمسلمين أن يعيشوا كما مُهملاً؛ بل يريد أن يكون للدين من ينهض به، وللدعوة من يقوم بها بعيداً عن الحسابات الظرفية والمصلحية" (86).

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿ هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ مُحَاجِّجُونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [آل عمران، الآية: 65].

ينوّه بشأن الأسلوب الصحيح في الدعوة، وأنه السبب الرئيس في نجاح الداعية في أدائه لتلك المأمورية العظيمة، فيقول: "دلّت الآيات على الترغيب في استعمال اللين والسماحة في الدعوة إلى الله بواسطة الآليات التي لا تختلف العقول في نجاعتها" (87).

وفي تفسير قوله سبحانه: ﴿ فِيمَا رَحِمَهُ مِّنَ اللَّهِ لَئِن لَّمْ يَكُنِ اللَّهُ غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ﴾ [آل عمران، الآية: 159].

يتطرق الشيخ إلى مسألة هي من الأهمية بمكان في منهج الدعوة، وتحديد الأسلوب السّوي في النصح للحكام من قبل الدعاة، حيث يقرر: "وعلى العلماء والفقهاء والمصلحين أن يمثّلوا بهذه الآية وبسلوك الرسول والسلف الصالح من الصحابة والتابعين... في إرشاد الحكام في غير هرج ولا مرج ولا فتنة ولا عنف ولا مصالح شخصية" (88).

### المطلب الثالث: جانب السلوك وتزكية النفوس

يرى الشيخ أن صلاح حال الأمة لا يتأتى إلا بصلاح حال أفرادها، فمن هذا التصور كانت له مزيد عناية ببيان هذا الجانب عند تفسيره لآيات الذكر الحكيم، وفيما يلي أسوق نُتفا من ذلك:



## الفرع الأول: في جانب السلوك

ف عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَهُمْ عَذَابُ أَلِيمٌ﴾ [آل عمران: 77].

ينبه الشيخ على سلوك هو من الخطورة بمكان قد تقع فيه الصّفوة من الأمة، فيقول: "العبرة من الآيات السابقة أنّ الله ينهى عن الاتجار بالدين والإفناء للناس مقابل المال، فمثل هذا السلوك يأباه الشرع ويحرّمه" (89).

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلالًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنزَلَ التَّوْرَةُ﴾ [آل عمران، الآيات: 93-95].

يبين أثر العادة السيئة في سجيّة الإنسان فيقرر: "أنّ العادة إذا تأصلت في النفوس، وطال عليها الأمر تحولت إلى ملكة ثابتة وطبيعة ثانية في الإنسان وفي المجتمع، وأدخلت في الدين... وهو منها بريء" (90).

وفي معرض بيانه لقوله جلّ وعلا: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُصَدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ تَبِعَوْنَهَا عِوَجًا وَأَنْتُمْ شُهَدَاءُ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [آل عمران: 99].

ينعى الشيخ سلوكا له أثر وخيم على الأفراد والجماعات، فيقول: "أما العبرة من الآيات، فإنّ الحسد مصدر كل الانحرافات والمصائب" (91).

## الفرع الثاني: في جانب تزكية النفوس

لقد اعتنى الشيخ - رحمه الله - بهذا الجانب أيّما عناية، فتجده يعظ بالقرآن ويذكر بآياته، وفيما يلي أذكر بعض النماذج من تفسيره، ففي تفسير قوله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ﴾ [المائدة: 12].

يختتم تفسيرها بقوله: "وفي الآية درس وعبرة لأمة محمد، ليتَّعظوا بما حدث للأمم السابقة، فقد بيّن الله كيف أخذ العهد والميثاق على أهل الكتاب من اليهود والنصارى" (92).

### المطلب الرابع: الجانب السياسي والاقتصادي

لما كان الشيخ الحواس من الأئمة المخضرمين الذين عايشوا الأطوار والأحوال التي مرت بها الجزائر والعالم الإسلامي على الصعيد الاقتصادي وكذا السياسي على وجه الخصوص، لذا فقد خصّ هذا الجانب بشيء من الاهتمام؛ كونه يرتبط بأهم مرتكزات الأمة على المستويين الداخلي والخارجي.

#### الفرع الأول: في الجانب السياسي:

ف عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [الأنعام: 160].

نجده ينتقد الحال التي آلت إليها البلاد الإسلامية من التهافت والصراع على السلطة دون نظر في العواقب، حيث يقول: "فالآية تبين أن الله تبرا من مسلك هؤلاء الذين يفرقون بين المسلمين شيعة وأحزابا، وهذه البراءة من الله تدل على خطورة التمزق والتشتت، وزاد الأمر سوءاً في هذا العصر؛ عصر الأنانية العمياء والتهافت على الكراسي، والتضحية بوحدة المسلمين في سبيل الوصول إلى المناصب - والعياذ بالله - وما نراه يجري في الجزائر لدى الفتنائين لأكبر برهان" (93).

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهِ﴾ [النساء: 82].

ينبه الشيخ على خطر الدعاية المغرضة خصوصا في الشؤون السياسية، كما يلح على دور السياسة في مثل هذه المواقف لحماية كيان الدولة، حيث يقرر: "فعلى المسلم عندما

يسمع خبراً، وخاصة إذا كان ذا أهمية سياسية أو عسكرية، أن يرجع أمر تفسيره وتحليله وتعليقه والتعليق عليه إلى أولي الأمر من العلماء والأمرأء... حتى لا يستغله المرجفون للإساءة إلى الدولة والشعب" (94).

### الفرع الثاني: في الجانب الاقتصادي

لم يكن هذا الجانب بمنأى عن ذهن الشيخ و تصوراته، وهنا في الحقيقة تتبلور لنا شخصية الشيخ الحواس بفكره الثاقب ونظرته الموسوعية لأحوال أمته.

ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ ﴾ [البقرة: 184].

يطرق الشيخ ظاهرة اجتماعية دينية ذات طابع اقتصادي ألا وهي تسعير البضائع، وتلك الحال التي تشهدها أسواقنا خلال شهر رمضان، فيقول: "والصيام في الإسلام شهر الإخاء والإحسان والتكافل الاجتماعي لا كما هو الشأن عندنا اليوم... فالأسعار تكون قبل رمضان قارة فإذا جاء شهر الصيام هاج التجار وحلت الكارثة بالمحاويج، وكان على الدولة أن تكون لهم بالمرصاد" (95).

وعند تفسير قوله سبحانه: ﴿ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيُبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ﴾ [الأنعام: 164].

يشير الشيخ إلى الوضع الاقتصادي المتردي الذي تعرفه جُل بلدان العام الإسلامي، وكذا آثاره السلبية عليها كياناً وشعباً، فيقول: "وما آل إليه أمر المسلمين اليوم من مهانة ومذلة من قبل الدول القوية لأكبر برهان على ما ذهبنا إليه بالنسبة من أهمية القوة المادية" (96).

### الخاتمة

وفي الختام أستعرض أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال هذا البحث، كما أوصي ببعض التوصيات.

#### أولا. النتائج:

- أثر البيئة وطبيعة النشأة العلمية والمهنية قد بدا جليا في تفسير الشيخ محمد الحواس.  
- المكانة العلمية المتميزة للشيخ، والتي اتّصفت بالموسوعية والموضوعية في طرح القضايا المختلفة.

- روح النقد التي ظهرت ماثلة في شخصية الشيخ العلمية.  
- الطابع التجديدي الملموس في طرحه لدرس التفسير، والذي كان بعيدا عن العبارة المتكلفة، والمقتصر على إبراز جواهر معاني القرآن الكريم.

#### • نزعه الإصلاحية

- يمكن القول أنّ فكر الشيخ هو امتداد لجمعية العلماء المسلمين.  
- يمكن القول أن منهجه التفسيري قد جمع بين الأصالة والمعاصرة في تفسيره للقرآن الكريم.

#### ثانيا. التوصيات:

- كتابة سيرة مفصلة عن حياة الشيخ الحواس وكذا والده، حتى تطلع عليها الناشئة من طلبة العلم.  
- توجيه أنظار طلبة العلوم الشرعية إلى إجراء دراسات مفصلة عن هذا التفسير من الناحية المنهجية، وكذلك الفقهية.

- السعي إلى تحقيق مخطوطات الشيخ وكذا والده، وإخراجها إلى حيز النور.  
- إعادة تحقيق هذا التفسير تحقيقا علميا يستوفي كل المسائل العلمية الواردة فيه.  
- وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا إلى يوم الدين.

ـ الحواشي والإحالات:

- (1). مقدمة تفسيره الفيض الرباني، للدكتور عبد الكريم حامدي، ج 1، ص: 05.
- (2). لم أقف له على ترجمة.
- (3). وهو مؤسس الزاوية المشهورة في المنطقة باسم " زاوية بوحلفاية ".
- (4). ينظر: جريدة الشعب، بتاريخ 15 أبريل 2009م.
- (5). مقدمة تفسيره الفيض الرباني، (13/1)
- (6). وهو أحد تلاميذ الإمام الطاهر ابن عاشور، ومن مصنفاته: الفضائل والآداب (مخطوط)، توضيح الدين على المرشد المعين (مطبوع)، شرح ألفية ابن مالك (مخطوط)، وغيرها من المصنفات التي لازالت مخطوط، استشهد . رحمه الله . في العاشر من شهر جويلية سنة 1961م، إذ كان آخر مشاريعه تأسيس مدرسة باسكال الثورية. ينظر: مقدمة كتاب توضيح الدين على المرشد المعين، تحقيق عبد الكريم حامدي، ط1، دار ابن حزم ، 2008م. ص: 13، 14.
- (7). ينظر: مقدمة كتاب توضيح الدين على المرشد المعين، ص: 13.
- (8). لم أقف له على ترجمة.
- (9). انظر: مقدمة الفيض الرباني، للدكتور عبد الكريم حامدي، (6.5/1).
- (10). هو: الشيخ عبد الحليم محمود من مواليد 12 ماي 1910م، بعزبة أبو أحمد قرية السلام بالمحافظة الشرقية، عين عميدا لكلية أصول الدين بالأزهر سنة 1964، ووزيرا للأوقاف وشؤون الأزهر سنة 1970م، توفي . رحمه الله . في 17 أكتوبر 1978 . عن عمر يناهز 68 سنة. ينظر: النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين، محمد رجب البيومي، ط1، الدار الشامية، بيروت، 1995م، (1/234.217).
- (11). هو من أشهر علماء تونس وأكثرهم تضلعا في العلوم العربية والإسلامية، حصل على شهرة كبيرة في المشرق والمغرب، كان عميدا لكلية الشريعة وأصول الدين في تونس، وعضوا في المجمع اللغوي بمصر ورابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة إلى غير ذلك. ينظر: إتخاف المطالع بوفيات أعلام القرن الثالث عشر والرابع، عبد السلام بن عبد القادر ابن سودة، تحقيق محمد حجي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997م، (2/604).
- (12). مقدمة الفيض الرباني، (14/1).
- (13). هو محمد البشير بن محمد السعدي بن عمر الإبراهيمي، ولد 13 جوان 1889 الموافق ل: 14 شوال 1306 هـ ، بأولاد براهم ببرج بوغرييج، وهو أحد علماء الجزائر المناضلين المجددين، كان عالماً باللغة وفنونها، والقرآن وعلومه، وكذا الحديث وروايته، صاحب تصانيف، من بينها: الاطراد والشذوذ في العربية، أسرار الضمائر في العربية، وغيرها من المصنفات، توفي رحمه الله سنة 1965. أنظر: آثار البشير الإبراهيمي، أحمد طالب الإبراهيمي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997م، (5/163).
- (14). ينظر: مقدمة الفيض الرباني، للدكتور عبد الكريم حامدي، (6/1).
- (15). ينظر: مقدمة الفيض الرباني، المؤلف، (14/1).

- (16). ينظر: نفس المصدر (6/1).
- (17). ينظر: المصدر السابق، مقدمة المؤلف (14/1).
- (18). ينظر: مقدمة الفيض الرباني، عبد الكريم حامدي، (7.6/1).
- (19). هو: المولود بن الصديق بن العربي، من مواليد سنة 1880م وقيل 1895م بقرية بني حافظ الجبلية الواقعة ببلدية عين لقراج دائرة بني ورتيلان ولاية سطيف، عرف الشيخ بكثرة ترحاله في سبيل طلب حيث انتقل من مسقط رأسه إلى جامع الزيتونة، وكذلك إلى مصر أين تتلمذ على العديد من علماء الأزهر آنذاك، كما عرف رحمه الله بنضاله المستميت في سبيل إصلاح العقيدة، توفي الشيخ الحافظي. رحمه الله. في فجر يوم الثلاثاء 23 ربيع الأول الموافق ل: 08 فبراير سنة 1948. ينظر: أعلام من المغرب العربي، محمد الصالح الصديق، دط، موفم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2000م، (331/1).
- (20). ينظر: مقدمة الفيض الرباني، المؤلف، (14/1).
- (21) طبعة دار كنوز الرشيد، برعاية وزارة الثقافة، في إطار تظاهرة قسنطينة عاصمة الثقافة، نسخة: 2015م.
- (22). ينظر: مقدمة الفيض الرباني، عبد الكريم حامدي، ج 1، ص: 14.
- (23). ينظر على سبيل المثال: الفيض الرباني (266/2)، (377/2)، (379/2)، (439/2).
- (24). المصدر نفسه (39/2).
- (25). ينظر على سبيل المثال: الفيض الرباني (317/1)، (402/1)، (38/2)، (434/2).
- (26). المصدر نفسه (463/1).
- (27). ينظر على سبيل المثال: الفيض الرباني (215/1)، (223/1)، (436/2)، (250/2).
- (28). المصدر نفسه (30/2).
- (29). ينظر على سبيل المثال: الفيض الرباني (232/1)، (300/1)، (414/2)، (125/2).
- (30). المصدر نفسه (98/2).
- (31). ينظر على سبيل المثال: الفيض الرباني (459/1)، (323/2)، (406/2).
- (32). سورة البقرة الآيات: 284. 286.
- (33). الفيض الرباني (385/1).
- (34). ينظر على سبيل المثال: الفيض الرباني (296/1)، (395/1)، (459/1).
- (35). المصدر نفسه (452/1).
- (36). ومن هذه التفاسير: الجواهر الحسان للثعالبي، انظر: الفيض الرباني (369/2).
- تفسير البيضاوي، انظر: الفيض الرباني (429/2)، (2532/).
  - التسهيل لعلوم التنزيل، لابن جزي، انظر: الفيض الرباني (47/2)، (410/2).
  - التفسير الكبير للرازي، انظر: الفيض الرباني (275/2)، (429/2).
  - الكشاف للزمخشري، انظر: الفيض الرباني (275/2)، (429/2).
  - النكت والعيون في وجوه الأقاويل للماوردي (239/2).

- (37). ينظر على سبيل المثال مناقشته لسبب النزول للآية 104 من سورة النساء، (2/130. 131)
- (38). ينظر: الفيض الرباني (2/198).
- (39). ينظر: الفيض الرباني (2/211).
- (40). أخرجه البخاري في كتاب الجهاد، باب تفرق الناس عن الإمام عند القائلة والاستظلال بالشجر، حديث رقم: 2756. ينظر: صحيح البخاري، محمد إسماعيل البخاري، ط3، ت: مصطفى ديب البغا، دار بن كثير بيروت، (3/1066). والإمام مسلم في كتاب الجهاد، باب توكله على الله وعصمة الله له، حديث رقم: 6090. ينظر: صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، دط، دار الجليل، بيروت، (7/62).
- (41). وهي إما واردة في البخاري أو مسلم أو كليهما.
- (42). انظر على سبيل المثال: الفيض الرباني (1/159)، (1/162).
- (43). انظر على سبيل المثال: الفيض الرباني (2/281)، (2/284).
- (44). انظر على سبيل المثال: الفيض الرباني (2/281).
- (45). انظر على سبيل المثال: الفيض الرباني (2/260)، (2/267)، (2/270).
- (46). هو طُعْمَة بن أبيرق بن عمرو بن حارثة بن ظفر بن الخزرج بن عمرو، شهد المشاهد كلها مع رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إلاً بدراً، وقيل: هو أَبُو طُعْمَة بشير بن أبيرق الأنصاري. ينظر: أسد الغابة في معرفة الصحابة، عز الدين بن الأثير، تح: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود، ط1، دار الكتب العلمية، 1994م، (3/73).
- (47). الفيض الرباني (2/135).
- (48). ينظر على سبيل المثال: الفيض الرباني (1/31)، (1/312)، (2/369)، (2/420).
- (49). المصدر نفسه: (2/442).
- (50). المصدر نفسه: (2/284).
- (51). المصدر نفسه: (2/285).
- (52). ينظر: على سبيل المثال المصدر نفسه: (2/290).
- (53). ينظر: على سبيل المثال المصدر نفسه: (1/472)، (2/235).
- (54). مقدمة في أصول التفسير، بن تيمية،
- (55). تفسير الفيض الرباني (1/375).
- (56). تفسير الفيض الرباني (1/450).
- (57). تفسير الفيض الرباني (2/191).
- (58). تفسير الفيض الرباني (2/162. 163).
- (59). تفسير الفيض الرباني (2/156. 157)، وانظر أيضا على سبيل المثال (2/403).
- (60). تفسير الفيض الرباني (2/156. 157).
- (61). أخرجه البخاري، كتاب القدر، باب ما قيل في أولاد المشركين، حديث رقم: 1385، (5/321).
- (62). تفسير الفيض الرباني (2/405).

- (63). أخرجه البيهقي في شعب الإيمان، باب في إدامة ذكر الله، حديث رقم: 514، ينظر: شعب الإيمان، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، ت: محمد السعيد بسيوني زغلول، ط1، دار الكتب العلمية، (1/392).
- (64). تفسير الفيض الرباني (137/2).
- (65). أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمّتها، حديث رقم: 4819، (5/1965).
- (66). تفسير الفيض الرباني (34/2).
- (67). أخرجه البخاري، كتاب الأذان، باب الأذان للمسافر، حديث رقم: 605، (1/226).
- (68). المصدر نفسه (28/1).
- (69). ينظر: المصدر نفسه (202/2).
- (70). ينظر: المصدر نفسه (300/1).
- (71). ينظر: المصدر نفسه (258/1).
- (72). مقدمة الفيض الرباني، محمد الحواس، (15/1).
- (73). الفيض الرباني، (232/2).
- (74). وإن كان قد أشار الشيخ إلى بعض منها، أنظر على سبيل المثال (1/293)، (2/565).
- (75). الفيض الرباني، (14/1).
- (76). المصدر نفسه، (15/1).
- (77). ينظر: مقدمة الفيض الرباني، (15/1).
- (78). مقدمة الفيض الرباني، محمد الحواس بوسنة (16/1).
- (79). الفيض الرباني، محمد الحواس بوسنة (1/268).
- (80). المصدر نفسه، (1/265).
- (81). المصدر نفسه (1/357.356).
- (82). المصدر نفسه (1/180).
- (83). المصدر نفسه (1/384).
- (84). سورة الأنعام، الآيات: 151. 152.
- (85). الفيض الرباني، محمد الحواس بوسنة (2/564).
- (86). المصدر نفسه، (2/490).
- (87). المصدر السابق، (2/451.450).
- (88). المصدر السابق، (2/536).
- (89). المصدر السابق، (1/464).
- (90). المصدر السابق، (1/476).
- (91). المصدر السابق، (1/484).
- (92). المصدر السابق، (2/225).



(93). المصدر السابق، (2/559)

(94). المصدر السابق، (2/98)

(95). المصدر السابق، (1/209)

(96). المصدر السابق، (2/564)

## The reformist trend in interpretation Sheikh Mohammed el-Houas Bousenna

Nabil Bouras / Pr: Mansour Kafi  
Batna 1 university & El-oued university



### Abstract:

This study shed light on one of the Algerian scholars in religion and his efforts in the service of the book of Allah Almighty (the Holy Quran). This study is marked by the " Reformist trend in Sheikh Mohammed el-Houas Bousenna's interpretation of Quran", the originality and importance of the subject derived from the fact that the sheikh is one of the Algerian Imams and advocates and veteran reformers, who sought through writing and preaching to relate the nation to the book of Allah the Lord of the Worlds, The realistic dimension in dealing with the scriptures of the revelation and exploring its guidance and its ordinances, which rose vagueness on the features of the reformist trend in the sheikh's interpretation, besides the most important issues of concern in it.

In brief the research tried to give a biography of Sheikh Mohammed el-Houas Bousenna and a presentation to his interpretation of Quran " The Divine Fluctuation in Explaining the Meanings of the Qur'an", in which he reviewed his approach, as well as his views on some issues of interpretation.

The study led to substantial results, the most prominent of these results is that the Sheikh's interpretation reflects his own personality and concept of reform which was an extension to that of the Muslim Scholars Association, where it matched with the essence of the epoch and its concerns, besides the concrete innovative aspect in the study of the interpretation, which was far from Mannerism and limited in showing the jewels of the meanings of the Noble Qur'an.

### Keywords:

Interpretation - the Adage -Isra'iliyyat- Translation - Sources- Dawah.

النزعة الإصلاحية في تفسير الشيخ محمد الحواس بوسنة ..... أ. نبيل بوراس، أ. د. منصور كافي

## جهود علماء الوقف والابتداء حتى القرن الخامس هجري في علم الدلالة

بقلم

ط د / بلجيجاللي الهواري (\*) د / خالد إسماعيل (\*\*)



### ملخص

لعلماء الوقف والابتداء إسهامات كبيرة في علم الدلالة، يظهر ذلك من خلال أن الباحث على تأليفهم كتباً في الوقف والابتداء، هو ضبط معاني القرآن للمفسر ولإفهام السامع والمتدبر، ويظهر كذلك من خلال ربط المفردة القرآنية بالمعنى الموقوف عليه، والأثر المترتب على ذلك باعتبار السياق السابق أو اللاحق، أو باعتبار نظائر تلك المفردة في القرآن الكريم، أو باعتبار الدلالة النحوية والصرفية، وهذا ما يمكن اعتباره دراسة دلالية أنتجت لنا الكثير من المباحث التي يتطرق لها اللغويون في العصر الحديث تحت عنوان علم الدلالة اللغوي.

**الكلمات المفتاحية:** الدلالة؛ تغير المعنى؛ الوقف الحسن؛ المعنى اللغوي؛ عود الضمير؛ السياق.

(\*) طالب دكتوراه في اللغة والدراسات القرآنية بقسم الحضارة الإسلامية كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، مخبر الدراسات القرآنية والمقاصدية، جامعة وهران 1. beldjilali\_houari@yahoo.fr  
(\*\*) أستاذ محاضر "أ" بقسم الحضارة الإسلامية، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، مخبر الدراسات القرآنية والمقاصدية، جامعة وهران 1. elkassid62or1@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018-03-18 / تاريخ القبول: 2018/05/17

• معهد العلوم الإسلامية ..... جامعة الوادي •

### مقدمة

الاهتمام بالدلالة شغل الفكر الإنساني منذ القدم، والفكر العربي على وجه الخصوص، فقد كان للعرب إسهامات كبيرة في مجال دراسة المعنى، حيث ارتبطت دراستهم للغة في بادئ الأمر، بالمحافظة على لغة القرآن، لتصحيح تلاوته، واستخراج معانيه، واستنباط الأحكام الشرعية منه، ثم توسع البحث الدلالي عند العرب ليشمل مجالات معرفية مختلفة، دون أن يحمل عنوانا خاصا به، كاللغة والأصول والمنطق، حيث خلفوا تراثا دلاليا كبيرا يضرب بجذوره إلى القرون الهجرية الخمس الأولى، مما يعكس النضج المبكر الذي أحرزه العرب في الدراسات اللغوية والدلالية على وجه الخصوص.

### إشكالية البحث:

ذهب بعض الكتاب المعاصرين إلى الظن بأن علم الدلالة نما وترعرع في أحضان الدراسات اللسانية الغربية الحديثة، ولم يكن للعرب أي معرفة به، وهم بذلك غمطوا الكثير مما أنجزه علماء العرب في هذا العلم على اختلاف تخصصاتهم. وقد قدّم بعض الباحثين نظير ذلك مجهودات في إبراز دور العرب في مجال علم الدلالة، وهي مجهودات مشكورة، غير أنها اقتصرت على الدراسات اللغوية، والأصولية في بعض الأحيان، كالدراسات التي تناولت جهود المعجميين العرب، أو النحويين أو البلاغيين أو الأصوليين في علم الدلالة، بينما نجد إهمالا لمجهودات العرب الدلالية في الدراسات القرآنية. وهذا ما نوّد بيانه من خلال عرض هذه الدراسة التي تتناول جهود علماء الوقف حتى القرن الخامس هجري في علم الدلالة، والتي تعتبر حلقة من حلقات جهود كثيرة ومتنوعة قام بها العلماء العرب في هذا مجال علم الدلالة.

**أسئلة البحث:**

- 1- ما مفهوم الدلالة عند العرب؟
- 2- ما الباعث على التأليف في علم الوقف والابتداء؟
- 3- ما هي أهم المؤلفات المطبوعة في علم الوقف والابتداء حتى القرن الخامس؟
- 4- ما هي المباحث الدلالية التي تطرق لها علماء الوقف والابتداء؟

**أهمية البحث:**

تتجلى أهمية هذا البحث من خلال موضوعه -جهود وإسهامات العرب- علماء الوقف نموذجاً- حتى القرن الخامس هجري في علم الدلالة- والذي يعتبر خدمة لكتاب الله، ببيان جمال معانيه، من حيث إن الباعث على الوقف الابتداء مراعاة المعنى، إضافة إلى استخراج التراث الدلالي العربي، الذي شمل مجالات متعددة ومتنوعة، خاصة ما تعلق منها بالدراسات اللغوية والقرآنية،

**أهداف البحث:**

- 1- إبراز جهود وإسهامات العرب- علماء الوقف أنموذجاً- حتى القرن الخامس هجري في علم الدلالة.
- 2- استثمار مباحث علم الدلالة في علوم القرآن.
- 3- إبراز المباحث الدلالية التي تطرق لها علماء الوقف وكيف استخدموها.

**المنهج المستخدم في الدراسة.**

سأعتمد في الجانب النظري من الدراسة على المنهج الوصفي لأنه الأنسب لعرض التعريفات والتقسيمات والفروع، أما في الجانب التطبيقي فسأعتمد على المنهج الاستقرائي لأنه الأنسب في تتبع آراء علماء الوقف والابتداء، مع بيان المباحث الدلالية التي اعتمدها في وقوفهم.

### الدراسات السابقة:

لم أقف بحسب اطلاعي، على بحث مستقل تناول موضوع (جهود علماء الوقف والابتداء حتى القرن الخامس هجري في علم الدلالة) على وجه الخصوص، وإنما الدراسات السابقة ذات الصلة على حسب علمي تمثلت في:

1- الوقف وأثره في المعنى لسر الختم حسن عمر، وهو عبارة عن مقال في مجلة العلوم التربوية والدراسات الإسلامية، بجامعة الملك سعود بالرياض، يتحدث فيه صاحبه عن أثر وقوف القرآن في المعنى وفي الحكم الشرعي.

2- أثر الوقف على الدلالة التركيبية لمحمد يوسف حبلص، يتحدث فيه عن مفهوم الدلالة التركيبية (النحوية و الصرفية)، وعن التأثير الذي يلعبه الوقف في توجيهها.

3- الوقف والابتداء في ضوء علم اللسانيات الحديثة، لأحمد عارف حجازي، تحدث فيه الباحث عن كيفية تعامل اللغويين العرب الوقف والابتداء، وأثر ذلك على استنباط بعض الأحكام الفقهية، في إطار النظرة اللسانية الحديثة.

### خطة البحث:

قسّم الباحث هذه الدراسة إلى قسمين:

قسم نظري تضمن مبحثين، الأول: يتحدث عن الدلالة من حيث الماهية والمفهوم، والثاني: يتحدث عن علم الوقف وعلاقته بالمعنى.

قسم تطبيقي تضمن المباحث الدلالية التي تناولها علماء الوقف، والتي تمثلت في: السياق، الدلالة النحوية والصرفية، تعدد المعنى، العموم والخصوص، الحقيقة والمجاز.

الجانب النظري: علم الدلالة والوقف المفهوم والماهية  
المبحث الأول: الدلالة (المفهوم والماهية)

1- الدلالة لغة واصطلاحاً:

-الدَّلالة لغة: مصدر دَلَّ يَدُلُّ دلالةً، يقال: دَلَّه على الطريق يَدُلُّه دِلالةً ودلالةً ودلالةً، والفتح أعلى: أَي أَرشده،<sup>(1)</sup> فَيَدُلُّ فلاناً إذا هداه، ودَلَّته على الطريق أَي عرفته به، ودَلَّه على الشيء سَدَّه إليه،<sup>(2)</sup>

فهي بمعنى الإرشاد والتسديد والهداية إلى الشيء والتعريف به. وقد ذهب ابن فارس (ت: 395هـ) إلى أن (الدال واللام) أصلان:

الأول: إبانة الشيء بأمانة تتعلمها، كقولهم دَلَّته على الطريق، والآخر: اضطراب في الشيء، ومنه دلال المرأة، وهو جرأتها في تغنج كأنها مخالفة، وليس بها خلاف، وذلك لا يكون إلا بتمايل واضطراب.

والمرأة تتخذ من الدلال أمانة تتبين بها مكانتها عند الرجل، لذا قد يختلف الدلال من امرأة لأخرى، فيكون عند امرأة بتمايلها واضطراب في مشيتها.<sup>(3)</sup> وقد يكون عند أخرى بحسن الحديث وحسن المزح والهيئة.<sup>(4)</sup>

فالأصل الثاني الذي ذكره ابن فارس (الاضطراب في الشيء) يرجع في حقيقته إلى الأصل الأول، باعتبار أن الاضطراب في الشيء هو أمانة كذلك.

ويامعان النظر في هذه المعاني اللغوية للدلالة نجدها ترد بمعنى الهداية والإرشاد والتسديد والتوجيه إلى المعنى المراد، والإبانة عن الشيء الغامض.

قال عبد الجليل منقور في: "وتُجمع قواميس اللغة على أن الدلالة، تعني الهدي والإرشاد."<sup>(5)</sup>

تعريف الدلالة اصطلاحاً: عرفها الجرجاني (ت: 816هـ) بأنها "كون الشيء بحالة يلزم من العلم به، العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول."<sup>(6)</sup>

## 2- أقسام الدلالة:

تقسم الدلالة باعتبار كون الدال لفظاً أو غير لفظ، إلى:  
لفظية: وهي ما كانت دلالتها مستندة على وجود لفظ. ودلالة غير لفظية: إذا ما كان الدال غير لفظي.

وباعتبار وسيلة فهم المدلول (الوضع، العقل، العادة)، فتقسم إلى وضعية، عقلية، وطبيعية، فأصبحت الأقسام ستة:

**الأول:** دلالة لفظية وضعية، وهي ما إذا كان التلازم بين الدال والمدلول بسبب التواضع، كدلالة لفظ الرجل على الإنسان الكبير الذكر، وهي على ثلاثة أقسام: مطابقة، تضمن، والتزام.

1- دلالة المطابقة: وهي دلالة اللفظ على تمام مسماه، نحو دلالة البيت على مجموع (الحائط والأساس والسقف).

2- دلالة التضمن: وهي دلالة اللفظ على جزء المعنى، نحو دلالة البيت على السقف وحده أو الحائط.

3- دلالة الإلتزام: وهي دلالة اللفظ على خارج لا ينفك، نحو: دلالة السقف على الحائط، ودلالة الأسد على الشجاعة.<sup>(7)</sup>

**الثاني:** دلالة لفظية عقلية وهي ما إذا كان التلازم بين الدال والمدلول بإيجاب العقل الصّرف، كدلالة الصوت على حياة صاحبه وحضوره.

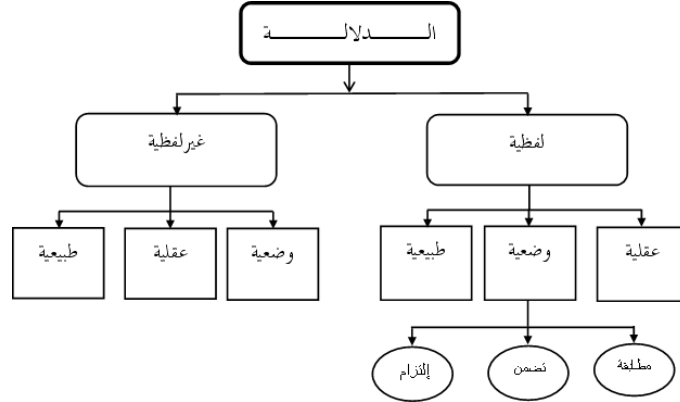
**الثالث:** دلالة لفظية طبيعية وهي ما اقتضى التلفظ بملزومها الذي هو اللفظ طبع اللافظ عند عروض المعنى له، كدلالة لفظ (أح) على وجع الصدر ودلالة الأنين على التألم.

**الرابع:** دلالة غير لفظية وضعية كدلالة الخطوط والعقود والنصب، ومنه: دلالة الخرائط الجغرافية على البلاد.

الخامس: دلالة عقلية غير لفظية كدلالة الدخان على النار.

السادس: دلالة غير لفظية طبيعية كدلالة حمرة الوجه على الخجل، وصفرتة على

الخوف. (8)



والمعتبر في هذه البحث هو الدلالة اللفظية الوضعية، لأنها الأنسب في الدراسات القرآنية واللغوية، كما أنها حظيت بعناية خاصة من طرف الأصوليين والمناطق واللغويين، وهذا لا يعني إهمالهم للدلالات الأخرى، قال ابن تيمية (ت: 728هـ): "ولهذا كانت دلالة الكلام (اللفظ) على مقصود المتكلم... أكمل من جميع أنواع الأدلة على مراده، وهو البيان الذي علمه الله الإنسان، وامتن بذلك على عباده." (9)

وللدلالة اللفظية الوضعية إطلاقات مختلفة، ومدار الخلاف فيها يكمن تحت إشكالية هل الدلالة هي فهم السامع من كلام المتكلم، أو هي إطلاق المتكلم؟ (10) فهي باعتبار المخاطب: "كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالما بالوضع" (11)، أي دون النظر إلى الإرادة.

وباعتبار المخاطب هي: فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمى أو جزأه أو لازمه، لمن كان عالما بالوضع، أما باعتبار إرادة المتكلم فهي: هي: إلهام السامع لا



فهمه (12)

**3- العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للدلالة.**

ويمكن أن نلاحظ العلاقة بين المعنى اللغوي للدلالة والمعنى الاصطلاحي لها، ذلك أن أصل الدلالة في اللغة الهداية إلى الشيء، وهي كذلك في الاصطلاح هداية الدال لفهم المدلول.

**4- الدلالة عند الغربيين.**

وأما من حيث اصطلاح الغربيين فنجد أن كلمة دلالة (sémantique) مشتقة من (séma) وقد كانت في الأصل صفة تدل على كلمة (معنى) ثم استعملها (MICHEL BREAL. 1852م 1915م) في كتابه (مقالات في الدلالة)، لتدل على علم سماه بعلم الدلالة، (13)

والذي عرّف فيما بعد بأنه "العلم الذي يدرس المعنى". (14)

ويرى أحمد مختار أن هذا العلم رغم أن مباحثه قد أثرت من طرف قدماء اللغويين، ولكن لا يمكن أن يقال إنه قديم في نشأته قدم الدراسات اللغوية، بل إن بعض مباحثه أثرت للمناقشة دون تمييز لغيره من علوم اللغة، ولم يظهر هذا العلم كعلم مستقل بمناهج بحثية خاصة إلا في العصر الحديث على يدي لغويين متخصصين (15).

**5- مباحث علم الدلالة: بعد النظر في بعض كتب علم الدلالة (16)، يمكن القول**

بأن بحوثه هي:

**1- نظريات دراسة المعنى** وتتمثل في: النظرية الإشارية، النظرية التصويرية، النظرية التحليلية، النظرية السياقية، النظرية السلوكية، نظرية الحقول الدلالية، اشتهر منها عند اللغويين اثنان:

- النظرية السياقية: معنى الكلمة من خلال النظرية، هو معناها في الجملة، فلن ينكشف معنى الكلمة عند أصحاب النظرية إلا من خلال سياقاتها المختلفة.

-نظرية الحقول الدلالية: الحقل الدلالي هو مجموعة من الكلمات ترتبط دلالاتها، وتوضع تحت لفظ عام يجمعها، فمعنى هذه النظرية أنك إن أردت أن تفهم كلمة يجب أن تفهم كذلك مجموعة الكلمات المتصلة بها دلالياً. (17)

## 2- الاشتقاق اللغوي.

3- أنواع الدلالة: الصوتية، الصرفية، النحوية، المعجمية.

4- تعدد المعنى: (الترادف، الاشتراك، التضاد).

5- تغير المعنى: (العموم والخصوص، رقي الدلالة، انحطاط الدلالة، الحقيقة والمجاز).

وقد ذكرت هذه المباحث بهذا الإيجاز، لأبين كيف استثمرها علماء الوقف والابتداء

### المبحث الثاني: علم الوقف وعلاقتها بالمعنى.

لقد ارتبطت الدراسات الدلالية عند العرب بمجيء الإسلام ونزول القرآن الكريم، فإليه يعود الفضل في نشأة الأبحاث اللغوية عموماً والدلالية على وجه الخصوص، كما اعتنى المسلمون في تلك الفترة بتفسير كتاب الله وبيان معانيه وتوضيح غريبه، وكذا الاعتناء بتدقيق الكتابة العربية كتابة، وتقييد حروفها بالشكل، صونا لكتاب الله عن أن يصيبه التحريف. (18)

وظهر في تلك الفترة الاعتناء بعلم الوقف والابتداء، الذي يعتبر من بين أجمل علوم القرآن الكريم، باعتباره وسيلة يُستعان بها على فهم أي الكتاب.

## 1- الباعث على التأليف في علم الوقف:

من أجل ضبط معاني القرآن أَلَّف علماء الوقف والابتداء كتبهم، فوضعوا وقوفهم وفصلوها وبيَّنوا وجوهها بعد نظرهم في معاني الآيات، وقد نُقل عنهم ما يدل على اهتمامهم البالغ بالمعنى، من ذلك:

قال محمد بن سعدان (ت: 231هـ): "إن من تمام الإعراب معرفة الوقف

والابتداء." (19) وقال ابن الأنباري (ت: 328هـ): "ومن تمام معرفة إعراب القرآن ومعانيه وغريبه معرفة الوقف والابتداء فيه" (20)

فَيُنْبَهنا ابن الأنباري على أن محور دراسة المعنى، قد جمع بين علم الوقف والابتداء وعلوم الأخرى، فعلم إعراب القرآن، وعلم التفسير وغريب القرآن، علوم تشترك كلها في بيان معاني القرآن الكريم، ولن يكتمل علم الوقف والابتداء عند أحد إلا إذا أحاط بتلك العلوم كلها، وقد نقل ابن النحاس (ت: 416هـ) عن ابن مجاهد (ت: 324هـ) قوله: "لا يقوم بالتمام في الوقف إلا نحوي، عالم بالقراءات، عالم بالتفسير، والقصاص، وتلخيص بعضها من بعض، عالمٌ باللغة التي نزل بها القرآن، وكذا علم الفقه." (21)

فالاهتمام بمعاني القرآن الكريم، وبيانها والتفريق بينها هو الباعث على التأليف في علم الوقف والابتداء، يقول ابن النحاس: "...قد صار في معرفة الوقف والالتفاف التفريق بين المعاني، فينبغي لمن قرأ القرآن أن يفهم ما يقرأه ويشغل قلبه به، ويتفقد القطع والالتفاف، ويحرص على أن يفهم المستمعين في الصلاة وغيرها، وأن يكون وقفه عند كلام مستغن أو شبيهه، وأن يكون ابتدائه حسناً" (22) وفي كلام ابن النحاس إشارة إلى أمرين مهمين هما:

**الأول مراعاة المعنى للمفسر:** وذلك مأخوذ من قوله "قد صار في معرفة الوقف والالتفاف التفريق بين المعاني" فيتبين لنا أن الوقف والابتداء له علاقة بالتفسير الذي يهتم ببيان معاني آي القرآن، ذلك أن المفسر إذا اختار وقفاً، فإنه يعتمد على المعنى ثم يضع الوقف، فبوقفه على موضع دون غيره، يُبين وجه المعنى الذي يراه ويختاره. وذلك مبني على المعنى الذي يرتضيه أو ترجّح عنده، والوقف تبع لذلك.

**الثاني مراعاة المعنى لإفهام المستمع:** من خلال قوله: "...فينبغي لمن قرأ القرآن أن يفهم ما يقرأه ويشغل قلبه به، ويتفقد القطع والالتفاف، ويحرص على أن يفهم

المستمعين في الصلاة وغيرها... " يتبين لنا أن القارئ للقرآن مطالب بتفهمه وتدبر معانيه، وإفهامها مستمعيه سواء كان في الصلاة أو في غيرها، ولا يتأتى له ذلك إلا بالوقف على ما تمّ معناه من آي القرآن أو حَسُن، لذا أَلَّف القدماء والمتأخرون في هذا الفن لتظهر معاني القرآن على أكمل وجه وأتمه، وليتضح وجه الإعجاز فيه.

## 2- المؤلفات في علم الوقف حتى القرن الخامس هجري.

وصلت المؤلفات الخاصة بهذا الفن حتى القرن الخامس هجري إلى العشرات، وقد فُقد أكثرها،<sup>(23)</sup> ومّا وصل إلينا حتى القرن الخامس هجري من تلك الكتب مما هو مطبوع من تلك الكتب:

- 1- كتاب (الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل) لمحمد بن سعدان<sup>(24)</sup>.
- 2- كتاب (إيضاح الوقف والابتداء) لابن الأنباري<sup>(25)</sup>.
- 3- كتاب (القطع والائتناف) لابن النحاس<sup>(26)</sup>.
- 4- كتاب (الوقف على كلا وبلى في القرآن) لمكي بن أبي طالب<sup>(27)</sup>.
- 5- كتاب (المكتفى في الوقف والابتداء) لأبي عمرو الداني<sup>(28)</sup>.

### الجانب التطبيقي: المسائل الدلالية في كتب الوقف والابتداء.

الناظر في ترجمة من أَلَّفوا في علم الوقف والابتداء، يجد إمامهم الواسع بطائفة من العلوم، كعلم العربية والقراءات والتفسير والغريب، مما يجعل كتبهم في الوقف غنيّة بالمباحث التي يتلاقح فيها علم الوقف والابتداء بعلم التفسير والنحو والقراءات... وغيرها، ولما كان من مقاصد الكتابة في هذا الفن بيان معاني القرآن، أردت أن أتطرق لجهودهم في علم الدلالة والتي تمثلت في مباحث دلالية امتلأت بها كتبهم ومن أهمها: مراعاة السياق، الدلالة النحوية والصرفية، تعدد المعنى المتمثل في المشترك والتضاد، توسع المعنى وتضييقه، والحقيقة والمجاز.

### المبحث الأول: السياق.

تعتبر النظرية السياقية من أبرز النظريات التي أفرزها الدرس اللغوي الحديث، لما امتاز به السياق من توضيح وبيان للمعنى، إذ "أن معنى الكلمة في المعجم متعدد ومحتمل، ولكن معنى اللفظ في السياق واحد لا يتعدد"، بسبب ما في السياق من قرائن تُعين على تحديد معنى اللفظ، وكذا ارتباط كل سياق بمقام معين يحدّد في ضوء القرائن الحالية. (29)

ويُعرّف السياق بأنه "المحيط اللغوي الذي تقع فيه الوحدة اللغوية سواء أكانت كلمة أو جملة في إطار من العناصر اللغوية وغير اللغوية". (30)

ويتضح من خلال هذا التفريق بين نوعين من السياق، وهما السياق اللغوي، والسياق غير اللغوي الذي يتمثل في السياق العاطفي، وسياق الموقف والسياق الثقافي. ويتكون سياق الموقف أو الحال كما يرى فيرث (FIRTH)، من مجموع العناصر المكونة للحدث الكلامي، وتشمل هذه العناصر ثلاث مجالات:

- التكوين الثقافي للمشاركين في هذا الحدث،

- والظروف الاجتماعية المحيطة به،

- والأثر الذي يتركه على المشتركين.

وقد قدّم علماء الوقف والابتداء مجهودات معتبرة في دراسة السياق، من خلال حديثهم عن أنواع الوقف، وكذلك من خلال مناقشة مسألة الوقف على رؤوس الآي.

**1- أقسام الوقف:** اختلف العلماء في تقسيم الوقوف تبعاً لاختلافهم في تحديد معاني مفردات القرآن ومدى ارتباطها ببعضها البعض، مع مراعاة مناسبتها لسياقاتها السابقة واللاحقة، فابن الأنباري جعلها ثلاثة: تام وحسن وقبيح.

الوقف التام: "هو الذي يحسن الوقف عليه والابتداء بما بعده ولا يكون بعده ما

يتعلق به"، كقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: 5] فالوقف على (الْمُفْلِحُونَ) تام، لحسن الوقف عليه وعدم تعلق ما بعده به. أما الحسن عنده فهو "الذي يحسن الوقف عليه ولا يحسن الابتداء بما بعده"، كقوله تعالى ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ فالوقف على (الْحَمْدُ لِلَّهِ) حسن، لأنك إذا قلت: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ عَقَلَ عنك ما أردت، وغير تام لأنك إذا ابتدأت (رَبِّ الْعَالَمِينَ) قُبِحَ الابتداء بالمخفوض.

أما القبيح فكالوقف على ﴿مَلِكٍ﴾ والابتداء بـ ﴿يَوْمَ الدِّينِ﴾ [الفاتحة: 4] لأنك لا تعلم إلى أي شيء أضيف (31) أما عند ابن النحاس فالوقف عنده: تام وكاف وصالح وحسن، والذي يظهر من عبارته: "وما كان الوقف عليه كافياً أو صالحاً".

أن الكافي والصالح عنده بمعنى واحد، وقد ذكر قسماً آخر في تطبيقاته وهو: ما لا يجوز الوقف عليه، وقد يعبر عنه أحياناً بما لا يوقف عليه، كالوقف على قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: 3]، فقال: "(الَّذِينَ) لا يوقف عليه لأنه اسم ناقص، ولا على (يُؤْمِنُونَ)". (32)

والوقف عند الداني تام وحسن وكاف وقبيح، ويوافق ابن الأنباري في تعريفه لقسمي التام والحسن وكذلك القبيح الذي يقول: عنه هو "الذي لا يعرف المراد منه" أما عن الكافي فيقول: "هو الذي يحسن الوقف عليه أيضاً والابتداء بما بعده، غير أن الذي بعده متعلق به من جهة المعنى دون اللفظ" كالوقف ﴿أَلْيَوْمَ أَجَلَ لَكُمْ أَنْظَيْتُ﴾ [المائدة: 5] والابتداء بما بعد ذلك. (33)

والناظر في هذه التقسيمات يجدها متقاربة المعنى وإن اختلفت العبارات والمسميات، لأنهم تحدثوا عن نوعين من التعلق، وهما التعلق اللفظي أي النحوي،

والتعلق من جهة المعنى (السياق اللغوي)، فالضابط في التفريق بين أنواع الوقف هو النظر إلى العبارة السابقة واللاحقة، ومعنى كلٍ منهما مع ملاحظة وجود رابط لفظي بينهما من عدمه، فبالمجموع هي ثلاثة روابط:

1- المعنى الخاص لكل عبارة.

2- الروابط اللفظية.

3- السياق اللغوي السابق واللاحق.

فالبحث يكون حول هذه الروابط الثلاث، وبحسب وجود بعضها أو كلها يتم تحديد الوقف، "... فإذا لم يوجد أي رابط لفظي بين العبارتين، وكان المعنى الخاص بكل عبارة كاملاً بنفسه ولا يحتاج إلى العبارة الأخرى ليكمل ويصير معنى مفيداً، وكانت العبارة الثانية بداية موضوع وسياق جديد فهذا هو التام، أما إن كان السياق لا يزال واحد فهذا الكافي، وإن وجد بين العبارتين رابط لفظي ورابط في المعنى والسياق العام إلا أن العبارة الأولى بنفسها تشكل معنى مفيداً فهذا هو الحسن، فإن كان كل من العبارتين محتاجاً إلى الآخر بحيث لا يكون بنفسه معنى مفيداً إلا بالعبارة الأخرى فالوقف حينئذٍ بينهما قبيح." (34)

فقبل الحكم على أي وقف بالحسن أو القبح أو التمام، لا بد من إجراء دراسة دلالية تشمل معاني المفردات والآيات القرآنية مع الانتباه إلى الروابط اللفظية بينها، ودراسة السياقات الواردة فيها. والاختلاف في تحديد هذه الضوابط يورث بالضرورة اختلافاً في الحكم على الوقف، فما يوقف عليه عند أحدهم قد لا يوقف عليه عند الآخر، وهذه الدراسة الدلالية التي طبقها علماءنا لتحديد الوقف والحكم عليه، وحازوا قَدَمَ السبق في ذلك، يعبر عنها فيرث (FIRTH) بقوله: أن "معظم الوحدات الدلالية تقع في مجاورة وحدات أخرى، وإن معاني هذه الوحدات لا يمكن وصفها أو تحديدها إلا بملاحظة الوحدات الأخرى التي تقع مجاورة لها" (35)

2- مسألة الوقف على رؤوس الآي: اتفق علماء الوقف على جواز الوقف على رأس الآية إذا لم تتعلق بما بعدها لفظاً ولا معنى، واختلفوا فيما سوى ذلك، فذهب بعضهم إلى جواز الوقف عليها مطلقاً، ومنع آخرون مراعاة للتعلم اللفظي والمعنوي، وقال البعض يوقف عليها ثم يُبتدأ بما قبلها، وسلك آخرون مسلك السكت بينها، فهذه أربعة مذاهب في المسألة.

وسبب الخلاف في المسألة تعارض المقصود من الوقف وهو دفع توهم المعنى الباطل وبيان المعنى المراد، مع الأثر الوارد عن أم سلمة رضي الله تعالى عنها، تصف قراءة النبي ﷺ، " كان يُقَطِّعُ قراءته آية آية" (36)

فمن عمل بأثر أم سلمة أجاز الوقف على رؤوس الآي مطلقاً، وقال غيرهم أن المراد بالتقطيع والوقف الواردان في الأثر هو السكت المعمول به عند بعض القراء، ومن قال بالوقف على الآية التي تتعلق بما بعدها، ثم الابتداء بما قبلها، أراد أن يجمع بين الأثر والمقصد من الوقف، فيعمل بالأثر ويقف، ثم يبتدأ بما قبلها من الكلام دفعا لتوهم المعنى الباطل، وتنبهها على المعنى المراد، ومنع غيرهم الوقف عليها لضعف الأثر عندهم، أو لخصوصيته بسورة الفاتحة، وهم أغلب من أُلِّفَ في الوقف والابتداء، فهذا مختصر ما ورد في المسألة من أقوال وأدلة. (37)

ومنع الوقف لدفع توهم المعنى الباطل والتنبيه على المعنى المراد ولو كان رأس آية، إذا ما وجد التعلق بما بعد ذلك من جهة اللفظ أو المعنى مذهب سلكه ابن الأنباري وابن النحاس وأبو عمرو الداني في الوقف، فنجد أن ابن الأنباري كان يصرح بأن مذهب النبي ﷺ، كان تقطيع القراءة آية آية، (38) إلا أن تطبيقاته تدل على مراعاته لتعلم اللفظي والمعنوي دون الوقف على رؤوس الآي، ففي قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لِمَلَّكُمْ تَنَفُّونَ ﴾ (١٨٣) آيَاتًا مَّعْدُودَاتٍ ﴿ [البقرة: 183-184]، اعتبر الوقف على رأس الآية (تنفون) قبيح، وعلل ذلك



بقوله "لأن (أيامًا معدودات) منصوبة ب(كُتِب) وهو الذي يسميه بعض النحويين خبر ما لم يسم فاعله"، ولا يجوز الفصل بينهما. (39)

وكذلك الوقف على ﴿لَا يَلْفِ قَرِيْشٍ﴾ [قريش: 1] قبيح "لأن (الإيلاف) الثاني مخفوض على الإتياع ل(الإيلاف) الأول." (40)

أما ابن النحاس فاعتبر أن الوقوف على رؤوس الآيات سنة تُتبع في أغلب آي القرآن الكريم، فقال شارحا لأثر أم سلمة السابق: "...ومعنى هذا، الوقوف على رؤوس الآيات، وأكثر ذلك في السور القصار الآي نحو الواقعة والشعراء وما أشبهها." (41)

والمفهوم من كلام ابن النحاس أنه قد يُحکم بعدم الوقف على بعض رؤوس الآيات التي يُقبح المعنى بالوقف عليها، ومن ذلك منعه الوقف على ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ [الغاشية: 22]، وقال: "ليس بوقف لأن بعده استثناء..." (42)

واعتبر الوقف التام على ﴿وَبِالْأَيْلِ﴾ في قوله تعالى ﴿وَلَا تَكْفُرُوا لَهُمْ عَلَيْهِمْ مُّصِحِّينَ ﴿٣٧﴾ وَبِالْأَيْلِ﴾ [الصفات: 137 - 138] لأن المعنى "وتمرون بالليل" (43)

مع أن رأس الآية عند قوله تعالى: ﴿مُصِحِّينَ﴾ إلا أن تعلق مفردة ﴿وَبِالْأَيْلِ﴾ بالسياق السابق لها جعل التمام عندها.

أما ابن عمرو الداني فقد وَصَّح موقفه من الوقف على رؤوس الآيات، فقال: "...ومما ينبغي له أن يُقَطع عليه رؤوس الآي، لأنهن في أنفسهن مقاطع، وأكثر ما يوجد التام فيهن لاقتضائهن تمام الجمل، واستيفاء أكثرهن انقضاء القصص، وقد كان جماعة من الأئمة السالفين والقراء الماضين يستحبون القطع عليهن، وإن تعلق كلام بعضهن ببعض، لما ذكرناه من كونهن مقاطع" (44)

وقد علل أبو عمرو الداني ترجيحه الوقف على رؤوس الآي وإن تعلق كلام بعضهن ببعض بما يلي:

- بأن كل آية تمثل مقطعا مستقلا بنفسه،

- وأكثر ما يوجد التمام وانقضاء القصص عندهن،  
- ولاستحباب قراءة السلف القطع عليهن، لكونهن مقاطع.  
وهذه النقاط الثلاثة كلها تدور في فلك السياق، فعَلَّل بأن للآية الواحدة سياق خاص بها يضاف إلى سياق الآيات الأخرى ليشكل سياق المقطع القرآني، ثم السياق الذي وردت السورة لأجله. (45)

كما أُخبر بأن أكثر التمام عندهن، والتمام كما سبق تعريفه، هو انقطاع تعلق الآية بما بعدها لفظاً ومعنى، ثم علَّل بأن انقضاء القصص عندهن، أي أن سياق القصة القرآنية تتمتها عند رؤوس الآي.

ويضيف أبو عمرو الداني مؤكداً على استقلالية الآية القرآنية بسياق خاص يُحكم على الوقف عندها بالتمام، أن السلف لم يستندوا على أثر أم سلمة فحسب عند استحبابهم الوقوف على رؤوس الآي، بل يضاف إلى ذلك الأثر أن الآية تمثل **مقطعاً مستقلاً**.

ولكن ما ذكره أبو عمرو الداني في استحباب الوقف على رؤوس الآي يبقى حكماً أغلبياً، فهناك بعض المواضع التي خالف فيها ذلك، لشدة تعلق الآية بما بعدها لفظاً ومعنى، ومن ذلك أنه مثَّل للوقف القبيح، بالوقف على ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ﴾ [الماعون: 4] وقال: "لأن المصلين اسم ممدوح محمود لا يليق به الويل، وإنما خرج من جملة الممدوحين بنعته المتصل به وهو قوله ﴿الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ [الماعون: 5]". (46)  
فتبين بهذا المثال أن موقف أبي عمرو الداني في مسألة الوقف على رؤوس الآي، هو جواز الوقف عندهن في الغالب مراعاة للتعلق اللفظي والمعنوي، وهو كموقف ابن النحاس وابن الأنباري.

### 3- أنواع السياق:

قد يُستدل في بيان حكم الوقف أو ترجيح وقف على آخر، على السياق اللغوي كما مر سابقاً، وقد يجمع بين السياق اللغوي وغير اللغوي في الاستدلال على موضع

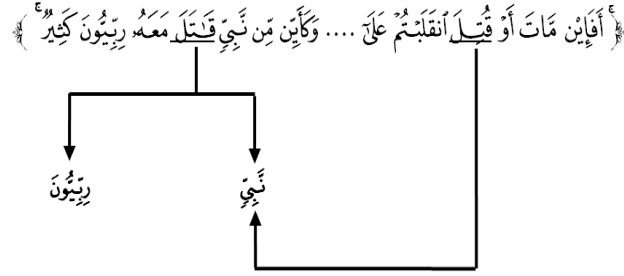
الوقف، كما في قوله تعالى: ﴿وَكَايْنٍ مِّن نَّبِيٍّ قَتَلَ مَعَهُ رِيثُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا﴾ [آل عمران: 146] قرئت (قَتَلَ) و(قُتِلَ)، قيل بأن (رِيثُونَ) مرفوعون ب(قُتِلَ)، أو (قَتَلَ)، على معنى أن القتل واقع بهم، كأنه قال: "قُتِلَ بعضهم فما وهن الباقون لقتل من قُتِلَ منهم ولا ضعفوا ولا استكانوا."

والقول الثاني أن الوقف على (قَتَلَ) وعلى القراءة الثانية (قُتِلَ)، ثم تبتدىء: (مَعَهُ رِيثُونَ) على معنى: قاتل النبي ﷺ، ومعه جموع كثيرة فما ضعفوا لقتل نبيهم ولا استكانوا، والدليل على هذا المعنى قوله تعالى: ﴿أَفَأَيْنَ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ﴾ [آل عمران: 144]، ويترجح هذا المعنى كذلك بسبب نزول الآية حيث أشيع بأن رسول الله ﷺ قد قتل. (47)

وقد استخدم في ترجيحه المعنى الذي يؤديه الوقف على (قُتِلَ)، نوعين من السياق هما:

أ - السياق اللغوي والذي تمثل في استدلاله بسابق تلك الآية بقوله تعالى: ﴿أَفَأَيْنَ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ﴾  
 ب - سياق الموقف<sup>48</sup> والذي تمثل في استدلاله أن الآية نزلت عقب أحداث غزوة أحد، والتي أشيع فيها بأن رسول الله قد قتل.  
 فسبب الخلاف في موضع الوقف هو في متعلق الفعل (مات)، هل يتعلق ب(م) أم ب(ك)؟

فمن قال بتعلقه بـ(مات) كان الوقف عنده على (قَتَلَ)، ورجح قوله بالسياق اللغوي وسياق الموقف كما سبق بيانه، ومن رأى أن تعلقه بـ(رِيثُونَ)، اعتبر الوقف التام على (رِيثُونَ كَثِيرٌ).  
 ويمكن أن نبين ذلك بالمخطط الآتي:



ومثله قوله تعالى: ﴿ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ [العلق: 5-6]، فالوقوف على (ك) قبيح، لأنك تنفي أن الله تعالى علمنا ما لم نعلم، ونفي ذلك لا ينبغي، "ويقوي ذلك ما قدمناه من أن الوحي انقطع عند(مالم يعلم)، وهو تمام الخمس الآيات التي نزلت على الرسول ﷺ، أول ما نزل "(49)

#### المبحث الثاني: الدلالة النحوية والصرفية

يرى اللغويون المحدثون أن من عوامل تغير الدلالة، تغير البنية النحوية أو الصرفية لها، وأن الدلالة إنما تُستمد من خلالها، فيطلقون على الأولى الدلالة النحوية، وعلى الثانية الدلالة الصرفية، والتغيرات الصرفية أو النحوية التي تعترى صيغ الكلمات، تُحدث معاني جديدة. (50)

فكل صيغة صرفية تحمل دلالة معينة، لذا يميز علماء العربية بين صيغة (فعل) التي تدل على التكثير، و(أفعل) التي تدل على الدخول في الشيء، و(فاعل) على المشاركة، أما عن الدلالة النحوية فيقول كاتز: "أن معنى الجملة لا يتأتى من معاني مفرداتها المعجمية فقط، ولكن من العلاقات النحوية القائمة بين هذه المواد." (51)

وقد كان العرب أسبق وأوضح في بيان هذه الحقيقة حيث بينوا أن الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها. (52)

كما اعتنى علماء الوقف بهاتين الدالتين، عند حديثهم على اختلاف القراءات من حيث تعريف الكلمة أو إعرابها، وما ينتج عن ذلك الاختلاف من المعاني، والتي لا

تتضح إلا بوصل الكلام في قراءة وقطعه في قراءة أخرى، وهذا ما سأيته بالأمثلة الآتية:

1- قال تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنَا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ﴾ [البقرة: 125] قرئت (وَاتَّخِذُوا) بفتح الخاء وبكسرها، فالوقف على (وَأَمْنَا) تام على قراءة من قرأها بكسر الخاء على الأمر بالاتخاذ، لأنه أمر جديد، ومن قرأ (وَاتَّخِذُوا) بفتح الخاء على الخبر عن الناس، لم يقف على (وَأَمْنَا) لأن (وَاتَّخِذُوا) معطوف على ما قبله. (53)

فالمعنى في الآية تغير بتغير البنية الصرفية للمفردة (وَاتَّخِذُوا)، فقرئت بفتح الخاء على الخبر، أي أن الناس جُعل لهم البيت مثابة، واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى، وعلى هذه القراءة لا يوقف على (وَأَمْنَا) لأن الكلام متعلق بما قبله.

وقرئت بكسر الخاء على الأمر بالاتخاذ، وحينئذ يصح الوقف على (وَأَمْنَا)، والابتداء بـ (وَاتَّخِذُوا)، لأنه أمر جديد.

2- ومن أمثلة تغير المعنى بتغير البنية النحوية قوله تعالى: ﴿وَأَنْبِئُوا الْحَاجِّ وَالْعُمْرَةَ أَنَّ الْبَيْتَ كَانَ لَكُمْ مَسْجِدًا مَّذْهُبًا مِّنَ الْأَمْثَلِ وَالْأَمْثَلُ الْحَجُّ عَلَى الْبَيْتِ وَمَنْ جَاءَهُ فَسُكِّنَ إِلَيْهِ وَرَوَّىٰ لَهُ خَبْرَهُ لِيُنْذِرَ الْبَشَرَ لَعَلَّ هُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [البقرة: 196]، قرئت (وَالْعُمْرَةَ) بنصب التاء وبرفعها، فمن نصبها لم يقف على (الْحَجِّ) لأن (وَالْعُمْرَةَ) منسوقة عليه، ومن رفع (وَالْعُمْرَةَ) كان وقفه على (الْحَجِّ) حسناً، لأن (وَالْعُمْرَةَ) مرفوعة باللام، وهي استئناف. (54)

3- قال تعالى: ﴿فَلَمَّا وَصَّعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَصَّعْتُهَا أَنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَصَّعْتُ﴾ [ال عمران: 36] الوقف على (أَنْثَىٰ) كاف على قراءة (وَصَّعْتُ) بفتح العين وإسكان التاء على وجه الإخبار، وقرأت كذلك بإسكان العين وضم التاء على المتكلم، فعلى القراءة الأولى الوقف على (أَنْثَىٰ) كاف لأن ذلك إخبار من الله عن ذلك فهو مستأنف، أما على القراءة الثانية فلا يجوز الوقف على (أَنْثَىٰ) لأن ما بعده متعلق به إذ كان كلاماً متصلاً. (55)

تغير الوقف في هذه الآية تبعاً لتغير المعنى بسبب تغير البنية النحوية للمفردة (وَضَعَتْ)، فمن قرأها بفتح العين وإسكان التاء على وجه الإخبار، جاز له الوقف على (أُنْثَى) ، لأن كلام امرأة عمران تمّ عندها، وما بعدها إخبار من الله بذلك، أما من قرأ بإسكان العين وضمّ التاء على المتكلم، لا يقف على (أُنْثَى) لأنه من كلام امرأة عمران.

والأمثلة في باب تغيّر الوقف بتغاير القراءات كثيرة، وإنما أوردت هذه الأمثلة الثلاثة لبيان أن المعنى يتغير بتغير البنية الصرفية أو النحوية للمفردة القرآنية، ويتغير مواضع الوقف تبعاً لذلك، وهو منهج وضح علماء الوقف والابتداء من خلال تطبيقات كثيرة في كتبهم.

وفي الحقيقة أن مراعاة تغير مواضع الوقف لتغير القراءة، جهد دلالي كبير بذله أئمتنا في هذا المجال، فعند تغاير القراءات يضاف إلى الضوابط الثلاثة في تحديد الوقف والتي ذكرت سابقاً، تحديد معنى المفردة القرآنية في كل قراءة، مع مراعاة التغيرات الصرفية والنحوية عليها، ومدى تأثيرها على معنى الآية، وهو ما يمكن أن نعتبره الضابط الرابع في تحديد نوع الوقف عند تغاير القراءة.

#### المبحث الثالث: تعدد المعنى

1-المشترك اللفظي: هو أن يدل اللفظ الواحد على أكثر من معنى، وهي ظاهرة واقعة في اللغة وفي القرآن الكريم، إذ قد فرضته قوانين التطور الدلالي.<sup>(56)</sup> ويميز الغربيون بين نوعين من الاشتراك:

(بوليزيمي polysemy) وهي الكلمة الواحدة التي تكتسب معاني متعددة نتيجة الاستعمال. (هومونيمي homonymy) وهي كلمتان تدل كل منهما على معنى، ثم يحدث عن طريق التطور الصوتي أن تتحد أصوات الكلمتين وتصبحان في النطق كلمة واحدة.<sup>(57)</sup>

وهذا الأخير لا يوجد في اللغة العربية إلا نادرا، ففي اللغة العربية إذا تطابقت الكتابة تطابق اللفظ، فحيثما يوجد اشتراك لفظي يوجد اشتراك كتابي غالبا، وهناك حالات قليلة جدا من الاشتراك اللفظي غير المصحوب بالاشتراك الكتابي: ك(يجبي، يجيا) فهذا اشتراك لفظي، ولكن الأولى اسم لشخص، والثانية فعل. (58)

والاشتراك يقع في حائتي الأفراد والتركيب، فمن المفرد: (الاسم والفعل وكذلك حروف المعاني)، وهذه الأخيرة-حروف المعاني- الاشتراك فيها كثير جدا لأن الحروف أكثرها وضع لمعان متعددة، ومثال المركب: الضمائر المتصلة والمنفصلة، والسياق بنوعيه اللغوي وغير اللغوي، هو الوسيلة الوحيدة لتحديد معنى المشترك اللفظي. (59)

وقد اهتم علماء الوقف والابتداء بظاهرة المشترك اللفظي، فتعاملوا معها من خلال بيان معاني اللفظ المشترك، ومن ثم بيان نوع الوقف مع تقدير المعنى المراد من معاني ذلك اللفظ المشترك، وسنذكر نموذجين من الأمثلة في هذا الباب.

#### النموذج الأول: الاشتراك في حروف المعاني.

أ- قال تعالى: ﴿يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هُنُوتَ وَمُرُوتَ﴾ [البقرة: 102]

يرى ابن الأنباريان في إعراب قوله تعالى: (وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ) وجهان: فإما أن تكون (ما) معطوفة على (السِّحْرَ) فيكون التقدير (ويعلمونهم ما أنزل على الملكين)، وعليه لا يوقف على (السِّحْرَ) حينئذ لأنها إذا عطفت على (السِّحْرَ) كانت متعلقة به من جهة اللفظ والمعنى، وإذا كانت (ما) نافية فيجوز الوقف على (السِّحْرَ) لأنها متعلقة به من جهة المعنى لا من جهة اللفظ. (60)

فيشير ابن الأنباري في كلامه السابق إلى الخلاف الوارد في تفسير الآية، وذلك أن من المفسرين من يرى أن المراد بالملكين هما هاروت وماروت أنزلها ربنا فتنة للناس،

جهود علماء الوقف والابتداء حتى القرن الخامس هجري..... ط. د. الهواري، د. خالد إسماعيل

و على هذا تكون (ما) موصولة بمعنى الذي، ومن رأى بأن الملكين بدل من جبريل وميكائيل، فعلى هذا تكون (ما) نافية لا موصولة، وهاروت وماروت بدل من الشياطين، وفي الكلام تقديم وتأخير، (وما كفر سليمان، وما أنزل على الملكين، ولكن الشياطين كفروا ببابل هاروت وماروت) (61)

ج- قال تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ [القصص: 68]

ذكر ابن الأنباري جواز الوقف على (وَيَخْتَارُ) إذا كانت (مَا) نافية، ويكون التقدير: (ليس لهم الخيرة)، أي ليس لهم أن يختاروا إنما الخيرة لله تعالى، وإن كانت (مَا) موصولة لم يحسن الوقف على (وَيَخْتَارُ) من أجل أن المعنى (ويختار الذي كان لهم الخيرة)، أي كان لهم خيرته. (62)

ورجح ابن النحاس الوقف على (وَيَخْتَارُ)، "لأن أكثر أهل التمام والتفسير والقراء على أنه تمام"، ويستبعد أن تكون (مَا) في موضع نصب (وَيَخْتَارُ) أي بمعنى الذي، لأنه لو كان كذلك لكانت (الْخَيْرَةُ) في موضع نصب خبر (ي) وهذا لم يقرأ به أحد. (63)

فاختيار ابن النحاس الوقف على (وَيَخْتَارُ) يرجع لسببين:

**الأول:** لأنه اختيار أكثر أهل الوقف والتفسير والقراءة، وهو يشير بذلك أن اختيارهم مستند على الرواية، وعلى الدراية بلغة العرب.

**الثاني:** استبعاد أن تكون (مَا) موصولة وفي موضع نصب (وَيَخْتَارُ) مراعاة للسياق النحوي في مفردة (الْخَيْرَةُ)، والتي قرئت بالضم فقط، فلو كانت (ي) موصولة، لكانت لكانت (الْخَيْرَةُ) في موضع نصب خبر (كَانَ) وهذا لم يقرأ به أحد.

وسبب الخلاف حول تحديد الوقف في الآية هو الإشتراك اللفظي في معنى (مَا) فمن



جعلها نافية وقف على (وَيَحْتَكِرُ)، ومن قال بأنها موصولة بمعنى الذي فالتام عند قوله تعالى (الْحَيْرَةُ).

وهذا الخلاف مائل كذلك عند أهل التفسير، فابن جرير الطبري (310هـ) اختار أن تكون (مَا) موصولة على معنى (يخلق ما يشاء أن يخلقه ويختار لولايته الخير من خلقه، ومن سبقت له منه السعادة)، واستبعد أن تكون (ي) نافية لفساد المعنى حينئذ، وهو امتناع أن تكون لهم الخير فيها مضى قبل نزول هذه الآية، فأما فيما يستقبلونه فلهم الخير. (64)

ويرد القرطبي على اعتراض الطبري بأن " (ما) تنفي الحال والاستقبال كلياً ولذلك عملت عملها، ولأن الآي كانت تنزل على النبي ﷺ على ما يسأل عنه، وعلى ما هم مصررون عليه من الأعمال وإن لم يكن ذلك في النص. " (65)

والخلاصة أن سبب الخلاف في تحديد موضع الوقف على الآيات المذكورة منشأه الاشتراك الواقع في (مَا)، والتي تأتي بمعنى النفي وبمعنى الصلة.

كما يتبين لنا كيفية تعامل علماء الوقف مع معني (ما)، فمنهم من لم يرجح أو يختار كابن الأنباري، الذي اكتفى بتوجيه الوقف عند تقدير كل معنى من المعنيين، أما ابن النحاس فنجد في المثال الثاني يختار أن تكون (ما) نافية، ويستبعد المعنى الثاني وهو الصلة، ويحتج على ذلك بحجتين كما تقدم.

أحدهما تمثل في احتجائه ب(السياق) و الذي يعتبره المعاصرون وسيلة لترجيح معنى من معاني المشترك اللفظي، إذ أن للسياق "الدور الحاسم في تحديد دلالة الكلمة تحديداً دقيقاً، ويزيل أي تعمية وتغطية أو التباس قد يحدثها وجود المعاني المتكاثرة التي تتوارد على اللفظة المشتركة وهي في معزل عن السياق الذي يمكن أن تستعمل فيه" (66)

وتمثل ذلك في احتجاج ابن النحاس بالسياق اللاحق للمفردة التي وقع فيها الاشتراك (مَا)، حيث يبين أن (الْحَيْرَةَ) قرئت عند الجميع بالرفع، ما يدل أن المعنى الذي يحدده السياق لـ(ما) هو النفي.

﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ﴾ [النقص: 68]

وما ذكر في هذه الأمثلة عن الاشتراك اللفظي للحرف (مَا)، يقال في الواو التي من معانيها العطف أو الاستئناف، وهذا الاشتراك لحرف الواو يورث تغييرا في المعنى،  
ومن الأمثلة في ذلك:

أ- قال تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي ﴾ [المائدة: 25].

ذكر ابن الأنباري: أن الوقف يكون على قوله تعالى: (وَأَخِي)، وردّ على من زعم أن الوقف على (نَفْسِي) ثم تبتدأ على معنى وأخي كذلك لا يملك إلا نفسه، فقال: "وهذا قول فاسد لأنه لو كان كذا، كان الكلام يدل على أن موسى لا يملك أخاه، والقرآن لا يدل على هذا، ولو كان كذا لقال: (لا أملك إلا نفسي وأخي وقومي) لأنه غير مالك لقومه كما أنه غير مالك لأخيه، فلاي معنى خصّ أخاه بالذكر وهو لا يملكه ولا يملك قومه، ولم يقل بها أحد يعرف من المفسرين." (67)

فابن الأنباري لا يميز الوقف على (نَفْسِي) لأن ما بعدها معطوف عليها، وأنكر على من يقف عليها ليتبدأ بـ(وَأَخِي)، بحجة أن القرآن يدل على أن موسى كان يملك أخاه، وأن أقوال أهل التفسير وردت بهذا المعنى دون غيره.

ولكن عند التحقيق وجدنا أن المعنى الذي أنكره ابن الأنباري كان معروفا عند المفسرين، فقال ابن أبي الزمين (399هـ) في تفسير الآية: المعنى "وأخي لا يملك إلا

نفسه" (68)

وهذا المعنى لا يعارض القرآن كما زعم ابن الأنباري، فهارون كان نبياً كموسى، وهو كذلك لا يملك إلا نفسه، كأخيه موسى عليهما السلام.

أما الداني فصَّح بأن الوقف على (نَفْسِي)، ثم تبدئ (وَأَخِي) بتأويل: وأخي لا يملك إلا نفسه، وأخبر بأن له مستند من التفسير، ورجح أن يكون الوقف على (وَأَخِي) كاف، ليعطف على قوله (نَفْسِي) أو على ما في قوله (لَا أَمْلِكُ)، والتقدير: لا أملك أنا وأخي إلا أنفسنا، وأكثر أهل التأويل على ذلك. (69)

والذي يتضح من خلال هذا المثال أن سبب الخلاف في معنى الآية ومن ثم في موضع الوقف هو الاشتراك اللفظي في حرف الواو عند قوله تعالى (وَأَخِي)، فمن اعتبرها عاطفة لم يجز الوقف على (نَفْسِي)، ومن اعتبرها دالة على الاستئناف أجاز ذلك.

ب- قال تعالى: ﴿وَمَا يَسْكُم تَأْوِيلَهُ: إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ [آل

عمران: 7]

اختلف العلماء في الوقف على هذه الآية، فمنهم من اختار الوقف على قوله تعالى: (تَأْوِيلَهُ: إِلَّا اللَّهُ)، والابتداء بقوله تعالى: (وَالرَّاسِخُونَ) على معنى أن الراسخين لا يعلمون تأويله، ومن العلماء من اختار عطف (تَأْوِيلَهُ: إِلَّا اللَّهُ) بقوله تعالى: (وَالرَّاسِخُونَ)، على اعتبار أن الراسخين في العلم كذلك يعلمون تأويله، فعلى الأول يُرفع الراسخون بالابتداء، وعلى الثاني يُرفع الراسخون على النسق بما عاد بها سبق ذكره. (إيضاح الوقف والابتداء: 566/2). والواو في قوله تعالى: (وَالرَّاسِخُونَ)، تراوحت معانيها بين العطف والاستئناف.

النموذج الثاني: الاشتراك في عود الضمير.

أ- قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَتْ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَتْ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾

[الأنفال: 33].

جهود علماء الوقف والابتداء حتى القرن الخامس هجري..... ط. د. الهواري، د. خالد إسماعيل

اختلف قول العلماء حول حكم الوقف على قوله تعالى (وَأَنْتَ فِيهِمْ) بين الحسن والتمام، ومنشأ الخلاف هو الاشتراك في عود الضمير، فمن قال أن الضمائر في قوله تعالى: (يُعَذِّبُهُمْ - فِيهِمْ - مُعَذِّبُهُمْ وَهُمْ) كلها عائدة على الكفار اعتبر القطع على (وَأَنْتَ فِيهِمْ) حسن لاتصال الكلام، ورجح ابن النحاس و أبو عمرو الداني هذا القول. ومن قال بأن الضمائر في قوله تعالى (وَمَا كَانَتْ اللَّهُ يُعَذِّبُهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ) عائدة على الكفار، وما بعدها من الضمائر، في قوله تعالى، (وَمَا كَانَتْ اللَّهُ مُعَذِّبُهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ) عائدة على المؤمنين المستضعفين بمكة، قال بأن الوقف على (فيهم) تام، لانقطاع الكلام. (70)

واعتمد ابن النحاس في ترجيحه لذلك على:

- السياق اللاحق الذي تمثل في قوله تعالى: ﴿وَمَا لَهُمْ آلَا يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ وَهُمْ يَصُدُّونَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَا كَانُوا أَوْلِيَاءَهُ﴾ [الأنفال: 34]، حيث ابتدأت الآية بضمير عائد على ما قبلها وهو للكفار.

- اختيار جُلِّ المفسرين على أن الضمائر كلها عائدة على الكفار، وأن معنى (يَسْتَغْفِرُونَ) أي: ما كان الله ليعذبهم لو استغفروا، ومعنى (وَمَا لَهُمْ آلَا يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ) أي يوم بدر بالقتل والأسر. (71)

وهذا المعنى اختاره جُلِّ المفسرين كما صرح بذلك ابن النحاس، هو اختيار ابن جرير الطبري الذي استبعد رجوع شيء من تلك الضمائر على المؤمنين، واعتبر عودها على الكفار هو الذي يرجحه السياق اللاحق الذي تمثل في قوله تعالى: ﴿وَمَا لَهُمْ آلَا يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ...﴾ كما سبق بيانه.

وعلى السياق السابق وذلك في قوله تعالى ﴿وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِن كَانَتْ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَابًا مِنَ السَّمَاءِ أَوْ اقْتُلْنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الأنفال: 32]

فحينما استعجلوا العذاب أعلم ربنا نبيه، أنه لن يعذبهم وهو بين أظهرهم، ولكن

لما أخرجوه عَجَلَّ اللهُ لهم ذلك العذاب يوم بدر. (72)

ب- قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ قَوْلَهُ أَتَيْكُمْ لِتُزَيِّمَهُ هُوَ سَمَنَكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا يَكُونُ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ﴾ [الحج: 78]

ذكر أبو عمرو الداني<sup>(73)</sup> خلافا للعلماء في حكم الوقف على (قَوْلَهُ أَتَيْكُمْ لِتُزَيِّمَهُ) فممنهم من أجاز ومنهم منع، بناء على الاشتراك في عود الضمير (و)، فمن قال بعودته على الله، أجاز الوقف لانقطاع الكلام، ومن اعتبره عائدا على (لِتُزَيِّمَهُ) منع الوقف لاتصال الكلام، ويتأثر تبعا لذلك الوقف على (مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا)، فمن اعتبر عود الضمير (هُوَ) على الله، قال بأن الوقف يكون على (مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا)، على معنى: الله سماكم المسلمين من قبل - أي قبل هذا القرآن في الكتب كلها - وفي هذا القرآن، ومن قال بأن الضمير عائد على إبراهيم، اعتبر التمام عند قوله تعالى (مِنْ قَبْلُ)، أي أن إبراهيم سماكم المسلمين من قبل، وتبتدا (وَفِي هَذَا).

واستدل أصحاب هذا الرأي بقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ﴾ [البقرة: 127]

أما الداني فقد اختار عود الضمير على الله لأنه اختيار جل المفسرين وعلماء الوقف، ولأن:

- 1- أن آية البقرة ليس فيها تسمية وإنما هي دعاء من إبراهيم عليه السلام.
- 2- حديث رسول الله ﷺ: " فادعوا بدعوة الله التي سماكم بها المسلمين المؤمنين عباد الله." (74)

لما وقع الاشتراك في عود الضمير (هو)، احتاج أنصار كل قول إلى قرائن تُقوي ما ذهبوا إليه لإزالة الإشكال والغموض.

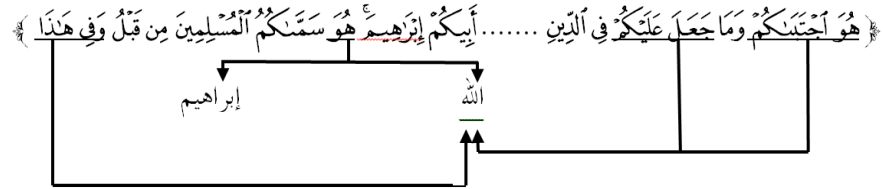
والناظر في السياق السابق للآية يجد تقدمها بضمائر تعود على الله كقوله تعالى ﴿هُوَ أَحَبُّكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78]، وكذلك السياق اللاحق وهو قوله

جهود علماء الوقف والابتداء حتى القرن الخامس هجري..... ط. د. الهواري، د. خالد إسماعيل

تعالى: ﴿وَفِي هَذَا﴾

وهذه القرائن هي سبب اختيار المفسرين وعلماء الوقف في أن الضمير (هو) يعود على الله تعالى.

والمخطط الآتي يوضح كيف استعمل علماء الوقف السياق اللغوي كآلية في ترجيح عود الضمير (هو) على الله تعالى:



ج- قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ أُجْرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمُ الْكَاذِبِينَ ءَامِنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ

سَوَاءٌ نَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ﴾ [الجنابة: 21]

اشتركت الضمائر في قوله تعالى: (نَحْيَاهُمْ، وَمَمَاتُهُمْ)، فكان لها تقديران:

أحدهما: أن تعود على المؤمنين والكافرين، فعلى هذا لا يوقف على قوله (وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ) لأن ما بعد ذلك متعلق بقوله (كَالَّذِينَ ءَامَنُوا). والثاني: أن قوله تعالى: (نَحْيَاهُمْ، وَمَمَاتُهُمْ) مستأنف، فيجعل الضمير للكافرين خاصة، وعلى هذا يوقف على (وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ) لأن ما بعد ذلك منقطع منه، والتقدير: يحيا الكافرين سواء، ومماتهم كذلك. (75)

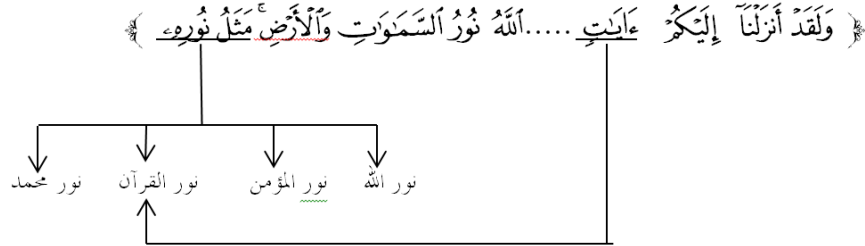
د- ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ [النور: 35]

اختلف في الضمير في قوله تعالى (نُورِهِ)، هل يعود على الله، أم على غيره، أي: نور محمد، أو نور المؤمن، أو نور القرآن، فمن قال بعودته على الله، كان المعنى: مثل نور الله، ولا يتم الوقف على هذا التقدير إلا على (فِيهَا مِصْبَاحٌ) لاتصال الكلام، أما إن قُدرت عودته على المؤمن، كان المعنى مثل نور المؤمن كمشكاة...، وعليه يكون

الوقف على (وَالْأَرْضِ)، ورجح ابن الأباري وابن النحاس هذا الرأي لأن: - نور الله لا حد له، ونور المؤمن بالتمثيل أشبهه،  
- وقد ورد عن أهل التفسير أن الله ذكر نوره الذي وسع السماوات والأرض، ثم ذكر نور المؤمن، وجاء في مصحف ابن مسعود رضي الله عنه قوله تعالى: (مثل نور المؤمن) وهي قراءة على التفسير. (76)

ورجح الطبري عودة الضمير في (نُورِهِ) على نور القرآن، لأن سياق الآيات السابق تحدث عن القرآن (77)، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ ءَايَاتٍ مُّبِينَاتٍ وَمَثَلًا مِّنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكَ وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [النور: 34]

ويمكن أن نفصل ترجيح الطبري بالمخطط الآتي:



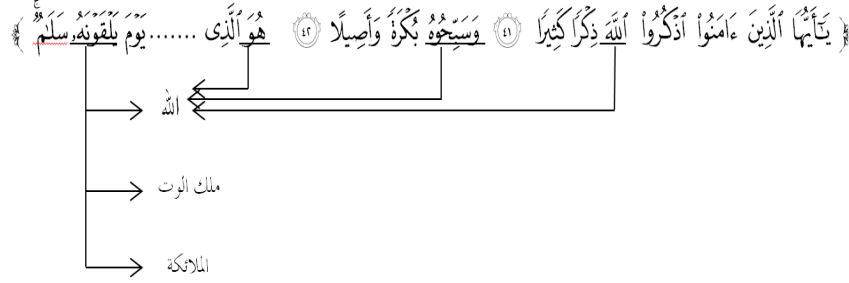
هـ- ﴿يَحْيِيهِمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ، سَلَّمَ وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا﴾ [الأحزاب: 44]

الوقف تام على قوله تعالى (يَلْقَوْنَهُ، سَلَّمَ) إذا جعلت الهاء في (يَلْقَوْنَهُ) ملك الموت لانقطاع الكلام، وكذلك إن جعلت للمؤمن بمعنى أن الملائكة تحييه وتبشره عند الموت، وكذلك إن جعلت للمؤمنين في الجنة تحييه الملائكة كقوله: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ﴾ (٣١) سَلَّمَ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ ﴿ [الرعد: 23-24]

فإن جعلت الهاء في (يَلْقَوْنَهُ) لله عز وجل كان الوقف على (يَلْقَوْنَهُ، سَلَّمَ)، كاف لاتصال الكلام والتام عند قوله تعالى: (أَجْرًا كَرِيمًا)، (المكتفى ص 167)  
ورجح الطبري في تفسيره (20 / 280) عودة الضمير في (يَلْقَوْنَهُ) على الله، لأن الضمائر

قبل هذه الآية عائدة على الله، قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا أَذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا ﴿٤١﴾ وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿٤٢﴾ هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا ﴿٤٣﴾﴾ [الأحزاب: 41-43]

وهذا مخطط تفصيلي لترجيح الطبري:



**2- التضاد:** يتحدث اللغويون عن التضاد باعتباره مظهراً من مظاهر تعدد المعنى ويعرفونه بأنه "هو اللفظ المستعمل في معنيين متضادين"، وهو قسم من أقسام المشترك اللفظي لدلالة اللفظ الواحد على أكثر من معنى (78)

ومن علماء اللغة المحدثين الذين تناولوا ظاهرة التضاد بالدراسة والتحليل إبراهيم أنيس الذي صرح بأن التضاد في اللغة العربية قليل جداً، بل لا يربو عن عشرين كلمة، وما ذكره الأقدمون من أمثلة عن التضاد هو ضرب من التكلف والتعسف. (79)

وقد أولى العرب الاهتمام بدراسة ظاهرة التضاد وكذا علماء الوقف والابتداء، حيث أشاروا إلى بعض المفردات المتضادة ووضعوا لها أحكاماً وضوابط لبيان دلالتها، وهو ما وجدناه من خلال حديثهم عن الوقف على كلا وبلي، فهاتان الكلمتان لما تعددت معانيهما وتضادت، اختلف حكم الوقف عليهما من موضع لآخر، ومنشأ الخلاف في الوقف عليهما هو الاختلاف في تحديد معاني كل منهما، والتي تختلف من موضع لآخر، مع تحديد تلك المعاني في كل سياق قرآني، لذا فدراسة الوقف على (كلا وبلي) هي في الحقيقة دراسة دلالية لظاهرة التضاد في القرآن الكريم.



أ- كلا: اختلف الأئمة في الوقف على كلا والابتداء بها، فذهبت طائفة إلى أنها افتتاح كلام فلا يوقف عليها وإنما يوقف على ما قبلها، ومنعت طائفة الوقف عليها والابتداء بها، لأنها جواب والفائدة فيما بعدها، بينما رأى فريق آخر جواز الابتداء بها إذا كانت رأس آية، كقوله تعالى: ﴿ كَلَّا سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا ﴾ [مریم: 82]، وذهبت طائفة إلى جواز الوقف عليها في كل موضع، فإن كان ما قبلها يُرَدُّ ويُنكر كان معناها: (ليس الأمر كذلك)، كقوله تعالى: ﴿ أَطَّلَعَ الْغَيْبَ أَمِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا كَلَّا ﴾ [مریم: 68-69]، وإن كان ما قبلها مما لا يُرَدُّ ويُنكر كان معناها (حقاً) كقوله تعالى: ﴿ تَنْظُرُونَ أَنْ نُفَعِّلَ بِهَا فَافِرَةٌ ﴾ [القيامة: 25-26]. وذهبت طائفة إلى التفصيل في ذلك:

فيوقف عليها إذا كان قبلها مما يُرَدُّ ويُنكر، ويبتدأ بها إذا كان ما قبلها لا يُرَدُّ ويُنكر، وتُوصَلُ بها قبلها وما بعدها إذا لم يكن قبلها كلام تام، قال مكّي: "وهذا المذهب أليق بمذاهب القراء وحذاق أهل النظر، وهو الاختيار وبه أخذ." (80)

فهي ثلاث قواعد تضبط الوقف على (كلا) في القرآن:

1- يوقف عليها إذا كان قبلها مما يُرَدُّ ويُنكر.

2- يبتدأ بها إذا كان ما قبلها لا يُرَدُّ ويُنكر.

3- وتُوصَلُ بها قبلها وما بعدها إذا لم يكن قبلها كلام تام.

وما اختاره مكّي بن أبي طالب هو ما وجدته في تطبيقات ابن الأنباري وابن النحاس والداني، يقول الداني: "والوقف على (كلا) في جميع القرآن إذا قُدرت رداً ونفيًا، فإن قُدرت تنبيهاً بمعنى (ألا)، أو قُدرت بمعنى قولك: حقاً، لم يوقف عليها، ووقف دونها، وابتدئ بها." (81)

فالتضاد الواقع لمفردة (كلا) في القرآن الكريم، هو أنها تأتي بمعنيين متضادين هما:

الأول: ترد بمعنى (الرد والنفي) ليس الأمر كذلك.

الثاني: ترد بمعنى حقا. (المكتفى ص222)

يقول ابن الأنباري (إيضاح الوقف والابتداء: 1/ 766) في قوله تعالى: ﴿أَطَّلَعَ الْغَيْبَ أَمِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا﴾ (٧٨) كَلَّا سَنَكْتُبُ مَا يَقُولُ وَنَمُدُّ لَهُ مِنَ الْعَذَابِ مَدًّا ﴿٧٩﴾ [مريم: 78-79] وقف التهام، على معنى (لا لم يتخذوا)، ويجوز أن تقف على (عَهْدًا) ثم تبتدىء: (كَلَّا سَنَكْتُبُ) على معنى (حقا سنكتب).

واختار الطبري أن تكون (كلا) في هذا الموضع بمعنى (ليس الأمر كذلك)، فهي جواب للاستفهام الذي تقدمها، قال: "يعني تعالى ذكره بقوله (كلا) : ليس الأمر كذلك، ما اطلع الغيب، فعلم صدق ما يقول، وحقيقة ما يذكر، ولا اتخذ عند الرحمن عهدا بالإيمان بالله ورسوله، والعمل بطاعته، بل كذب وكفر." (82)

كذلك في قوله تعالى: ﴿أَيُّطَعُ كُلُّ امْرِئٍ مِّنْهُمُ أَنْ يُدْخَلَ جَنَّةً نَّيْمًا﴾ (٧٨) كَلَّا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِمَّا يَعْلَمُونَ ﴿٣٨﴾ [المارج: 38-39]، الوقف الجيد على (كَلَّا) لأن معناها (لا يدخلها)، ويجوز أن تبتدىء (كَلَّا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ) على معنى (حقا) والأول أجود. (83)

ففي هذين المثالين نجد أن ابن الأنباري وقف على (كَلَّا) بتقدير معنى (ليس الأمر كذلك)، وابتدأ بها بتقدير معنى (حقا)، فلما كان المعنيين متضادين، جاز الوقف عليها بتقدير معنى (ليس الأمر كذلك)، وجاز الوقف على ما قبلها والابتداء بها، على تقدير (حقا).

وهذا المثال تنطبق عليه القاعدة الأولى، لأن ما قبل (كلا) مما يُرَدُّ ويُنكَرُ، ورغم ذلك جاز الابتداء بها على تقدير معنى (حقا)، لذا يمكن أن نضيف قيда على القاعدة فنقول: يوقف عليها إذا كان قبلها مما يُرَدُّ ويُنكَرُ، ويجوز الابتداء بها على تقدير معنى (حقا).

وقد اختار الطبري أن تكون بمعنى (ليس الأمر كذلك) لأنها رد وجواب على

الاستفهام قبلها. (84)

وهناك مواضع لا يجوز الوقف عليها، ويجوز الابتداء بها منها:  
كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتِهِ﴾ (١٩) ﴿كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ﴾ (٢٠) ﴿وَتَذُرُونَ الْآخِرَةَ﴾ [القيامة: 19-20]،  
فالوقف على (الآخرة) حسن، والوقف على (كَلَّا) قبيح لأن الفائدة فيها بعدها، وهو  
قوله: ﴿بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ﴾. ويجوز الابتداء بـ(كَلَّا) على معنى (حقاً بل تحبون العاجلة) (85)  
وهذا المثال تنطبق عليه القاعدة الثانية، لأن ما قبل (كَلَّا) مما لا يُرد ويُنكر، فلا يمكن  
أن تنكر قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتِهِ﴾.

ويرى الطبري أن (كَلَّا) نفت ما تقدمها من كلام حول قضية نفي البعث، فقال "ليس الأمر كما تقولون أيها الناس من أنكم لا تبعثون بعد مماتكم، ولا تجازون بأعمالكم" (86)

ومن أمثلة المواضع التي لا يجوز الوقف عليها ولا الابتداء بها، قوله تعالى: ﴿فَوَكَّلَا سَيِّئُونَ﴾ [البأ: 5]، وكذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ [التكوير: 4]، لأن حرف العطف لا يوقف عليه دون المعطوف. (87)

وهذا المثال تنطبق عليه القاعدة الثالثة فتُوصل (كَلَّا) بما قبلها وما بعدها لأن ما قبلها ليس بكلام تام.

ب- بلى: بلى في القرآن والكلام لها معنيان متضادين:

الأول: ردّ نفي يقع قبلها، فينفي بها ما قبلها من النفي ويحقق، ومن هذا قوله تعالى: ﴿مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ بَلَى إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: 28]، أي بلى عملتم السوء.

الثاني: أن تكون جواباً لاستفهام دخل على نفي ليُحقق، فيصير معناها التصديق لما قبلها، كقوله تعالى: ﴿قَالَ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾ [الأعراف: 172]، أي بلى أنت ربنا، ففي هذا

تصديق لما قبلها، وفي الموضع الأول ردُّ لما قبلها وتكذيب له. (88)

وقال أبو عمرو الداني: ومن العلماء من اعتبر الوقف على (بلى) كاف في جميع القرآن، لأنه ردُّ للنفي الذي تقدمه، إلا إذا اتصل به قسم كقوله ﴿قَالُوا بَلَىٰ وَرَبِّنَا﴾ [الأنعام: 30]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي﴾ [التغابن: 7]، فإنه لا يوقف عليها دونه. (89)

فيمكن أن نلخص ما سبق فنقول أن (بلى) في القرآن، تأتي بمعنيين متضادين هما:

**الأول:** نفي ما قبلها من النفي لتحقيقه، بمعنى (ليس الأمر كذلك)

**الثاني:** بمعنى (نعم وأجل الأمر كذلك).

وفي كلا الموضعين يجوز الوقف عليها والابتداء بما بعدها، مع تقدير كل معنى في موضعه، أما إذا اتصل بها قسم، فلا يجوز الوقف عليها ولا الابتداء بها.

ومن أمثلة الوقف على (بلى)، التي تنازعت فيها آراء العلماء واختلفت:

أ- قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: 172]

كان نافع بن أبي نعيم (169هـ) يرى الوقف على (بلى) ويصفه بالتمام، ويوافق ابن الأنباري في ذلك، أما السجستاني (320هـ) وأبي عمرو الداني فكانا يريان أن الوقف على (شَهِدْنَا)،

والأثر المترتب على هذا الخلاف، هو أن من وقف على (بلى) يرى بأن قوله تعالى (شَهِدْنَا) من مقول الملائكة فالمعنى: أن الملائكة تقول شهدنا على إقراركم، ومن وقف على (شَهِدْنَا)، فينسب القول إلى بني آدم، والمعنى: من أجل أن يقولوا شهدنا، أما ابن النحاس فيرجع الخلاف في الوقف على هذه الآية إلى اختلاف القراءة، فمن قرأ (أن تقولوا) بالتاء، فعلى قراءته يتم الوقف على (قالوا بلى) لأن (أن) متعلقة بما قبل (بلى) من قول (شَهِدْنَا)، ومن قرأ ذلك بالياء لم يتم الوقف على قراءته على

(قالوا بلى) لأن (أن) متعلقة بما قبل (بلى) من قوله (وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ).<sup>(90)</sup>  
 ب- قوله تعالى ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَىٰ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 38]

الوقف على (بلى) في الآية وصفه نافع بالتهام على معنى: (بلى يبعثهم الله)، وهو مالم يرتضيه أبو عمرو والداني وكذا ابن النحاس الذي يرى أنه ليس بوقف من وجهين:  
**الأول:** انقضاء الكلام الذي قبل (بلى)، وهو قسم الكفار على استحالة بعثهم من جديد.

**الثاني:** حديث رسول الله ﷺ: "قال الله: كذّبي عبدي ولم يكن ينبغي له أن يكذّبي (وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ)"<sup>(91)</sup>  
**الثالث:** أن المعنى عند أهل التفسير (بلى يبعث الله الرسول ﷺ) ليين لهم الذي يختلفون فيه).<sup>(92)</sup>

وفي رأيي أن هذا الأوجه الثلاثة كلها تقوي اختيار ابن النحاس عدم الوقف على (بلى)، لاعتماده في الوجه الأول على سياق الآيات والذي تمثل في أن ما قبل (بلى) هو انقضاء سياق قسم على عدم قدرة الله على بعثهم، وأنها وما بعدها بداية سياق ردّ الله على قسمهم وتفنيدهم، أما الوجه الثاني فقد اعتمد فيه على سياق الموقف الذي ذكر فيه رسولنا ﷺ الآية وفصله بين القسم والرد، أما الوجه الأخير فهو أقوى من الأولين، حيث اعتمد فيه على المعنى التفسيري للآية والذي ارتضاه جُلُّ المفسرين<sup>(93)</sup>، وعلى السياق الذي يُبين لنا المعنى المراد من الكلمة التي وقع فيها التضاد، وأقصد به السياق اللاحق وهو قوله تعالى: ﴿لِيُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي يُخْتَلَفُونَ فِيهِ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ كَانُوا كَاذِبِينَ﴾ [النحل: 39]، على أن الضمير في (ليبين) راجع على الرسول ﷺ الذي أقسم الكفار بين يديه أن الله لن يبعثهم بعد موتهم.

## المبحث الرابع: تغير المعنى

## 1- العموم والخصوص.

من أشكال تغير المعنى ظاهرة توسيع المعنى وتضييقه، ويطلق عليه البعض بتعميم المعنى وتخصيصه، والمراد بتوسيع المعنى: "أن يصبح عدد ما تشير إليه الكلمة أكثر من السابق، أو يصبح مجال استعمالها أوسع من قبل"، وتضييقه يكون بتحويل "الدلالة من المعنى الكلي إلى المعنى الجزئي أو تضييق مجالها." (94)

وقد اعتنى علماء الوقف بظاهرة تضييق المعنى وتوسيعه، ومن خلال الأمثلة الآتية يتبين لنا تأثر المعنى بتغير مواضع الوقف تضييقاً وتوسيعاً:

أ- قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَكِ رُسُلًا أُولَئِكَ أَجْتَحِدُ مَنَىٰ وَتَلَكَ ۖ وَرَبِّعٌ ۚ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾ [فاطر: 1]

التهام عند نافع على قوله تعالى (وَرَبِّعٌ)، لأنه ارتضى أن يكون معنى قوله تعالى: (يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ) حسن الصوت والخط، لتعم كل الخلق، أما من اختار تخصيص الزيادة في الخلق بالملائكة، فإنه اعتبر الوقف على (وَرَبِّعٌ) كاف وليس بتهام لاتصال الكلام. (95)

واختار الطبري عموم قوله تعالى: (يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ) جميع الخلق، ويدخل في ذلك الملائكة قطعاً. (96)

ب- قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شَهَادَةٍ فَأُولَئِكَ جُلْدُهُمْ وَلَا يُقْبَلُ لَهُمْ شَهَادَةٌ أَبَدًا ۖ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: 4-5]

من قال بأن شهادة القاذف لا تقبل وإن تاب، كان التهام عنده على قوله تعالى (شَهَادَةٌ أَبَدًا)، ومن قال بقبولها كان التهام عنده على قوله تعالى: (عَفُورٌ رَّحِيمٌ)، وسبب الخلاف هو الاستثناء الذي في قوله (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا)، هل هو استثناء عام من وصف الفسق وعدم قبول الشهادة، أم هو من الفسق خاص به لا غير؟

يجيب ابن النحاس على ذلك فيقول: " (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا ) فهو راجع في اللغة إلى ما تقدم ذكره إلا أن يأتي خبر يدل على الخصوص "، واختار الرأي القائل بأن الاستثناء عام، وهو استثناء من وصف الفسق وعدم قبول الشهادة، لدلالة اللغة على ذلك، ولعدم وجود دليل على خلافه، وهو اختيار الداني كذلك. (97)

ج- قال تعالى: ﴿ قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ ﴾ [المائدة: 26]

الوقف على (أَرْبَعِينَ سَنَةً) يدل على أنها حرمت عليهم هذه المدة فقط، أما الوقف على (مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ) فيوسع المعنى ويدل على أنها محرمة عليهم على التأييد، يقول ابن النحاس: " فيرجع في هذا إلى التفسير ويكون الوقوف بحسب ذلك " (98).

ويرى ابن جرير الطبري، أن منشأ الخلاف في الآية هو الضمير (عليهم)، فإما أنه يعود على الذين أمرهم موسى عليه السلام بدخول الأرض فامتنعوا فهي محرمة عليهم على التأييد لأن التحريم خاص بهم، أو يعود على عامة بني إسرائيل ممن كانوا مع موسى، فإنها في هذه الحالة محرمة عليهم زمن التيه، ثم دخلوها بعد ذلك،

وقد رجح الطبري هذا المعنى حيث يقول في عود الضمير (عليهم): " معنيُّ به جميع قوم موسى، لا بعض دون بعض منهم، لأن الله عز ذكره عمَّ بذلك القوم، ولم يخص منهم بعضاً دون بعض،... فتَيَّههم أربعين سنة، وحرَّم على جميعهم في الأربعين سنة التي مكثوا فيها تائهين دخولَ الأرض المقدَّسة، فلم يدخلها منهم أحد، ... حتى انقضت السنون التي حرَّم الله عز وجل عليهم فيها دخولها، أذن لمن بقي منهم وذراريهم بدخولها مع نبي الله موسى والرجلين اللذين أنعم الله عليهما. " (99)

أما ابن الأنباري فيرجع الخلاف في تحديد الموقوف عليه في الآية إلى اختلاف العوامل، فيقول: أن (أَرْبَعِينَ سَنَةً) ينصب من وجهين:

الأول: بـ (مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ) فلا يتم الوقف على (عليهم)،

الثاني: نصبها بـ (يَتِيهُونَ) فعلى هذا يتم الوقف على (عليهم). (100)

د- ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالشَّهَادَةُ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْمَجِيزِ﴾ [الحديد: 19]

الوقف على (الصَّادِقُونَ) تام على قول من جعل قوله تعالى: (وَالشَّهَادَةُ عِنْدَ رَبِّهِمْ) ابتداء وخبره في قوله (لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ)، وبهذا يكون الأجر والنور في الآية مختص بالشهداء دون غيرهم، ومن جعل ذلك نسقاً على (الصَّادِقُونَ) فالتام (وَالشَّهَادَةُ عِنْدَ رَبِّهِمْ)، وترجع الضمائر التي في قوله تعالى: (لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ)، على الشهداء والصادقين. وحجة أنصار القول الأول أن الغالب في استعمال مفردة الشهداء في القرآن الكريم، على الذين هلكوا أو قتلوا في سبيل الله، أما أنصار القول الثاني فحجتهم حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم "مؤمنوا أمتي شهداء، ثم تلا هذه الآية ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالشَّهَادَةُ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ﴾ (101) وعلى هذا فالشهداء وصف لأهل الإيمان. (102)

## 2- الحقيقة والمجاز.

من مباحث علم الدلالة الحقيقة والمجاز، والمراد بالحقيقة هي الدلالة بالوضع الأول، أما الدلالة بالوضع الطارئ فهي الدلالة المجازية التي تعتبر دلالة منقولة ومحولة. (103)

ومن أنواع المجاز الدلالة بالحذف، يقول محمد صدقي البورنو تحت القاعدة السابعة والعشرون: "الكلام إذا تضمن حذفاً، أو إضماراً، قُدِّرَ فيه ما دلَّ عليه السِّياق... ولكن إذا كان الكلام ليس ظاهراً بل اشتمل على إضمار أو حذف، فإنها يعمل فيه بدلالة السِّياق للعبارة، وبها يصحّ تقدير ما حذف أو أضمر. وهذا يعتبر من المجاز بالحذف أو الإضمار" (104)

وقد اشتهر علماء الوقف في تقدير المحذوف من الكلام وتوجيهه، وما يدل عليه من معاني، وهذه النماذج فيها بيان لذلك:



أ- قال تعالى: ﴿ قَالُوا يَا بُولَاقًا مِّنْ بَعَثْنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ ﴾ [يس: 52]

الوقف على (مَرَقَدِنَا) عند ابن الأنباري حسن لتعلق الكلام بها بعده، إذ أن قوله تعالى (هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ ...) هو من كلام الكفار، ثم ذكر ابن الأنباري الخلاف الحاصل بين أهل التفسير، هل هو كلام الكفار أم من مقول أهل الإيثار؟ أما أبو عمرو الداني فقد اعتبر أن الوقف على (مَرَقَدِنَا) تام، لأن ما بعده من الكلام هو من مقول الملائكة أو المؤمنون، على تقدير محذوف في الآية، وهو قالت الملائكة أو قال المؤمنون هذا ما وعد الرحمن. (105)

وقد رجح الطبري أن يكون من كلام أهل الإيثار، بدلالة السياق اللغوي، فقال بعد عرضه للأقوال الواردة في تفسير الآية: "والقول الأول أشبه بظاهر التنزيل، وهو أن يكون من كلام المؤمنين، لأن الكفار في قيلهم (مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَّرَقَدِنَا) دليل على أنهم كانوا بمن بعثهم من مَرَقَدِهِمْ جُهَّالًا، ولذلك من جهلهم استثبتوا، ومحال أن يكونوا استثبتوا ذلك إلا من غيرهم، ممن خالفت صفته صفتهم في ذلك." (106)

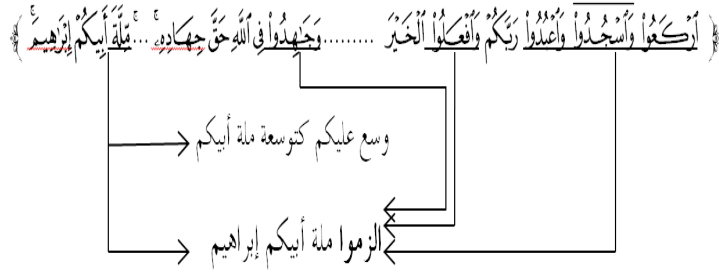
ب- ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّثْلَ مِثْلِ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ ﴾ [الحج: 78]

اختلف في المقدر الناصب ل (مِثْلَ)، على قولين:

الأول: تقدير محذوف بمعنى (الزموا ملة أبيكم إبراهيم)، الثاني: (وسع عليكم كتوسعة ملة أبيكم)، فمن أخذ بالتقدير الأول، وقف على (مِنْ حَرَجٍ)، ب: (مِثْلَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ)، لانقطاع الكلام، ومن أخذ بالتقدير الثاني لم يقف لاتصاله الكلام بها قبله. (107)

وقد ذكر الطبري القولين معا ولم يرجح، بل اعتبر أن التقدير الأول: (الزموا ملة أبيكم إبراهيم)، والذي جاء بصيغة الأمر، يدل على سياق الآية الذي تضمن مجموعة من الأوامر (ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَعَبُدُوا وَأَقْعُلُوا، وَجَاهِدُوا) فكانه قال: والزموا ملة

أبيكم إبراهيم. (108)



ج- ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالشُّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ وَالَّذِينَ

كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْمَجِيمِ ﴿ [الحديد: 19]

هذا المثال يعالج فيه علماء الوقف أقسام الحقيقة (109)، فقد ترددت مفردة (وَالشُّهَدَاءُ) بين الحقيقة اللغوية والحقيقة الشرعية، وقد اختلف العلماء في الوقف على (الصَّادِقُونَ)، بناء على اختلافهم في تحديد المراد من الشهداء في الآية، فقيل هم الذين قتلوا في سبيل الله على الحقيقة الشرعية، وقيل هم الأنبياء، وقيل كل مؤمن شهيد، وقيل المراد بهم كل مؤمن شهيد وصدق، على الحقيقة اللغوية، فعلى القول الأول التمام عند (الصَّادِقُونَ)، لأن الصديق على هذا القول غير الشهيد، وعلى الأقوال الأخرى التمام عند (وَالشُّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ)، واختار ابن النحاس ما اختاره المفسرون وعلى رأسهم ابن جرير الطبري، بأن كون الشهداء في الآية هم الذين قتلوا في سبيل الله، لأنه الغالب في الاستعمال القرآني، وليس بمعروف أن يطلق على كل مؤمن شهيد. (110)

### الخاتمة

يتبين للقارئ من خلال هذه الدراسة، التفات علماء الوقف والابتداء إلى الكثير من المباحث المطروحة في علم الدلالة، وما زعم الغرب ابتداعه من تلك المباحث، يتنفي وحقيقة الجهود الدلالية التي عرفها علماء الوقف والابتداء، مما يعكس أصالة هذا العلم في تراثنا العربي.

من خلال المباحث الدلالية الكثيرة التي تطرق لها علماء الوقف والابتداء، يجعلنا نجزم أن علم الدلالة قديم باعتبار تناول العلماء العرب وعلماء الوقف والابتداء على وجه الخصوص لمباحثه، حديث باعتبار أن موضوعاته ومناهجه وأسسهُ سُطِّرت وُحِّدَت على يد اللغويين الغربيين في العصر الحديث.

وبعد إتمام هذه الدراسة يمكن أن نستخلص النتائج الآتية:

- 1- ضبط معاني القرآن كان الباعث على التأليف في علم الوقف والابتداء.
- 2- اشتهر علماء الوقف والابتداء حتى القرن الخامس، هجري بإلمامهم الواسع بعلوم العربية والتفسير والقراءات، والفقه، وانعكس ذلك على مؤلفاتهم في علم الوقف والابتداء من خلال المباحث التي تطرقوا لها.
- 3- يعتبر السياق اللغوي دعامة أساسية في تحديد نوع الوقف وما يجوز الوقف عليه مما لا يجوز.
- 4- استعمل علماء الوقف السياق اللغوي وسياق الموقف لترجيح بعض الوقوف على أخرى.
- 5- يتأثر الوقف ببعض التغيرات التي تعترى البنية الصرفية أو النحوية للمفردة القرآنية.
- 6- تختلف مواضع الوقف تبعاً للاختلاف في توجيه الاشتراك الواقع في حروف المعاني وفي عود الضمير.
- 7- مبحث الوقف على (كلا، وبلى)، يعتبر دراسة دلالية لظاهرة التضاد في القرآن الكريم.
- 8- تغير مواضع الوقف قد يؤثر في معنى الآية القرآنية تعميماً أو تخصيصاً.
- 9- قد تختلف مواضع الوقف تبعاً لتقدير المحذوفات في الآية وتوجيهها، وهذا ما يمكن اعتباره دراسة دلالية لظاهرة المجاز في القرآن الكريم.

10- تردّد معاني بعض المفردات القرآنية بين الحقيقة اللغوية أو الحقيقة الشرعية، فتختلف مواضع الوقف تبعاً لذلك.

وفي الأخير نوصي بالمزيد من البحث في التراث العربي والإسلامي، في مختلف العلوم وكافة المستويات، لاستكشاف واستخراج الكثير من مجهودات العلماء العرب في علم الدلالة.

#### - الحواشي والإحالات:

- 1- الصحاح تاج اللغة للفراي، بيروت، دار العلم، الطبعة الرابعة 1987 م، (4/1699).
- 2- تهذيب اللغة لأبي منصور الأزهري، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الأولى، 2001م، 14/48، والمحكم والمحيط الأعظم لابن سيده المرسبي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1421هـ - 2000م، (9/270).
- 3- معجم مقاييس لأحمد بن فارس (395هـ) دار الفكر، عام النشر: 1979م، (02/259).
- 4- تهذيب اللغة (48/14).
- 5- علم الدلالة أصوله ومباحثه لمنقور عبد الجليل، دمشق، منشورات إتحاد الكتاب العرب، 2001م، (ص 27).
- 3- التعريفات للجرجاني، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى 1403هـ - 1983م، (ص: 104).
- 7- المستصفي لأبي حامد الغزالي، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1993م، (ص 25).
- 8- المهذب في علم أصول الفقه المقارن لعبد الكريم النملة، الرياض، مكتبة الرشد - ط: الأولى، 1999 م، (3/1062).
- 9- النبوات لابن تيمية، الرياض، أضواء السلف الطبعة: الأولى، 1420م، (1/539).
- 10- كشاف اصطلاحات الفنون لمحمد الحنفي التهانوي، بيروت لبنان، مكتبة ناشرون، الطبعة الأولى: 1996م، (1/790).
- 11- الإبهاج في شرح المنهاج لتقي الدين السبكي، بيروت، (785هـ)، دار الكتب العلمية، 1995 م، (205/1).
- 12- شرح تنقيح الفصول للقرافي، شركة الطباعة الفنية، ط: الأولى، 1973 م، (ص: 23).
- 13- علم الدلالة بين القديم والحديث، أحمد معزوز ص: 38، 39، جامعة وهران.
- 14- علم الدلالة لمختار عمر، القاهرة، عالم الكتب، الطبعة الخامسة: 1998، (ص: 11).

- 15- علم الدلالة لمختار عمر (ص: 22).
- 16- علم الدلالة لأحمد مختار، في علم الدلالة لعبد الكريم جبل، علم الدلالة أصوله ومباحثه لمنقور، دلالة الألفاظ لإبراهيم أنيس.
- 17- علم الدلالة أحمد مختار (ص: 54 إلى 138)
- 18- البحث اللغوي عند العرب لأحمد مختار، عالم الكتب، الطبعة الثامنة: 2003م، (ص: 79)
- 19- الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل لابن سعدان، دبي، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، ط: الأولى، 2002م، (ص: 76).
- 20- إيضاح الوقف والابتداء لابن الأنباري، دمشق، مطبوعات مجمع اللغة العربية، الطبعة الأولى: 1971م. (108 / 1)
- 21- القطع والانتفاف لابن النحاس، بيروت-لبنان، دار عالم الكتب، الطبعة الأولى: 1996م، (ص: 18).
- 22- القطع والانتفاف (ص: 20).
- 23- وقوف القرآن وأثرها في التفسير لمساعد الطيار، المدينة المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف: 1431هـ، (ص: 67 إلى 78).
- 24- هو أبو جعفر الكوفي النحوي المقرئ، ولد سنة (161هـ)، له كتاب في (القراءات)، وكتاب (المختصر في النحو)، وكتاب (الوقف والابتداء)، مات سنة (231هـ). (ياقوت الحموي، 626هـ، 6 / 2537)
- 25- هو الحافظ اللغوي المقرئ النحوي ذو الفنون، أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار بن الأنباري، ولد سنة (272هـ)، من كتبه كتاب (إيضاح الوقف والابتداء)، و(غريب الحديث النبوي)، و(شرح المفضليات)، وله أمالي وكتب كثيرة، توفي ليلة ببغداد سنة (328هـ). (الذهبي 489/11)
- 26- هو أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس من أهل مصر، يحكى أن تصانيفه تزيد على الخمسين مصنفاً، منها وكتاب (الاشتقاق لأسماء الله عز وجل)، وكتاب (معاني القرآن)، وله كتاب (أخبار الشعراء)، توفي سنة (416هـ) (ياقوت الحموي، 626هـ، 1 / 468)
- 27- هو أبو محمد مكّي بن أبي طالب بن حيوس بن محمد بن مختار القيسي القيرواني ثم الأندلسي القرطبي، المقرئ المحقق، ولد سنة (350هـ) بالقيروان، مؤلفاته تزيد على الثمانين، منها: كتاب في التفسير، وكتاب (الوقف على كلا وبلى في القرآن)، وكتاب (مشكل إعراب القرآن)، وكتاب (الموجز في القراءات)، مات (437هـ) (ياقوت الحموي، 626هـ، 6 / 2713)
- 28- هو الإمام الحافظ الموجود المقرئ الحاذق عالم الأندلس أبو عمرو؛ عثمان بن سعيد بن عثمان بن سعيد بن عمر الداني، ولد سنة إحدى وسبعين وثلاث مائة، بلغت مؤلفاته أبي عمرو الداني مائة وعشرين كتاباً، كتاب (جامع البيان في السبع) وكتاب (التيسير) في القراءات وكتاب (الاقتصاد في السبع)، وله تأليف كثيرة صغار في جزء وجزئين، مات أبو عمرو يوم نصف شوال سنة (444هـ) (عبد الفتاح المرصفي، 1409، 2 / 731).
- 29- اللغة العربية معناها ومبناها لتمام حسان، عالم الكتب ط: الخامسة، 2006م، (ص: 316).

- 29- دلالة السياق لردة الله بن ردة طلحي، رسالة دكتوراه، تخصص: علوم القرآن، جامعة أم القرى، مكة، ط الأولى، 1421هـ، ص: 51.
- 30- في علم الدلالة لعبد الكريم حسن جبل، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، جامعة طنطا، (ص: 22).
- 31- إيضاح الوقف والابتداء (1/ 149، 150)
- 32- القطع والائتناف ص: 34
- 33- المكتفى في الوقف والابتداء لأبي عمرو الداني (ص: 07 إلى 13) تحقيق محيي الدين رمضان، دار عمار، الطبعة الأولى: 2001 م
- 34- الأثر النحوي لظاهرة الوقف في النص القرآني، هالة عثمان عبد الواحد، جامعة المنيا، 1994. (ص: 09).
- 35- علم الدلالة لمختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الخامسة: 1998. (ص: 69).
- 36- أخرجه (أحمد، 241هـ، 352/6) و(أبو داود، 275هـ، رقم: 4001) و(الترمذي، 279هـ، رقم: 2927) وصححه ابن خزيمة (311هـ، رقم: 493) والنووي (676هـ، 333/3)، والألباني (بدون، 2/ 893)
- 37- ينظر تفصيل تلك المذاهب وأدلتها في: معالم الاهتداء في معرفة الوقف والابتداء لمحمود خليل الحصري، المكتبة السنة، القاهرة، الطبعة الأولى 2002، من (ص: 49 إلى ص: 53)
- 38- إيضاح الوقف والابتداء (1/ 453)
- 39- إيضاح الوقف والابتداء (1/ 543)
- 40- إيضاح الوقف والابتداء: (1/ 986)
- 41- القطع والائتناف (ص: 12).
- 42- القطع والائتناف (ص: 802).
- 43- القطع والائتناف (ص: 592)
- 44- المكتفى (ص: 11)
- 45- للاطلاع على أنواع السياقات القرآنية ينظر: الدلالات السياقية للقصص القرآني، رسالة ماجستير، اللغة والدراسات القرآنية، جامعة سطيف، 2011، (ص: 14).
- 46- المكتفى (ص: 15)
- 47- إيضاح الوقف والابتداء (2/ 585)، والمكتفى (45)
- 48- فرق المحدثون بين أنواع أربعة للسياق، منها السياق اللغوي، وسياق الموقف الذي يعرفونه بقولهم: "الموقف الخارجي الذي يمكن أن تقع فيه الكلمة." ينظر: علم الدلالة أحمد مختار (ص: 71).
- 49- الوقف على كلا وبلى لمكي بن أبي طالب مكتبة الثقافة الدينية، ط: الأولى، 2003 م، (ص: 65-69).
- 50- دلالة الألفاظ إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الخامسة، 1985، ص: 47، وعلم الدلالة لأحمد مختار ص: 13.
- 51- علم الدلالة بين النظر والتطبيق لأحمد كراعين، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،

- ط: الأولى، 1993م، (ص: 99، 100)
- 52- دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، مطبعة المدني بالقاهرة، ط: الثالثة، 1992، (ص: 27)
- 53- إيضاح الوقف والابتداء (1/ 532)
- 54- القطع والائتناف ص: 93، وإيضاح الوقف والابتداء (1/ 532)
- 55- المكتفى (ص: 31)
- 56- علم الدلالة مختار عمر (ص: 145).
- 57- علم الدلالة مختار عمر (ص: 137).
- 58- علم الدلالة (علم المعنى) محمد علي الخولي، دار الفلاح للنشر والتوزيع، الأردن، طبعة 2001، (ص: 142).
- 59- أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، لعبد الوهاب عبد السلام طويلة، دار السلام للطباعة والنشر. (ص: 90، 91، 137)
- 60- إيضاح الوقف والابتداء، 1 (526 /)
- 61- تفسير الطبري: (2/ 419)
- 62- إيضاح الوقف والابتداء: (2/ 824)
- 63- القطع والائتناف (ص: 515)
- 64- تفسير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن للطبري، مؤسسة الرسالة، ط: الأولى، 2000 م، (19/ 610).
- 65- تفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط: الثانية، 1964 م، (13/ 306).
- 66- علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، لهادي نهر، دار الأمل للنشر والتوزيع، الأردن، ط: الأولى، 2007، (ص: 398).
- 67- إيضاح الوقف والابتداء (2/ 615)
- 68- المكتفى (ص: 59)
- 69- المكتفى (ص: 59)
- 70- القطع والائتناف ص: 275، والمكتفى (ص: 45)
- 71- القطع والائتناف ص: 275.
- 72- تفسير الطبري (13/ 518)
- 73- المكتفى (ص: 140)
- 74- أخرجه الترمذي وصححه (1998م، 2863)، والنسائي (2001م، 8815)، وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته (بدون، 1/ 356)
- 75- المكتفى (ص: 140)

- 76- إيضاح الوقف والابتداء: 2/ (797)، والقطع والائتناف (ص: 469)
- 77- تفسير الطبري: (178 / 19)
- 78- علم الدلالة لمختار عمر (ص: 191).
- 79- دلالة الألفاظ (ص: 185)
- 80- القطع والائتناف ص: 405، الوقف على كلا وبلى لمكي بن أبي طالب (ص: 50)
- 81- المكتفى (ص: 222)
- 82- تفسير الطبري (18 / 248)
- 83- إيضاح الوقف والابتداء (1 / 428)
- 84- تفسير الطبري (23 / 621)
- 85- إيضاح الوقف والابتداء (1 / 429)
- 86- تفسير الطبري (24 / 70)
- 87- القطع والائتناف (ص: 408).
- 88- الوقف على كلا وبلى (ص: 73).
- 89- المكتفى (ص: 23)
- 90- (القطع والائتناف ص: 266) و(المكتفى ص: 80)
- 91- عزا محقق كتاب القطع والائتناف هذه الرواية لصحيح البخاري، ينظر: صحيح البخاري (6 / 180) رقم الحديث: 4579، ولا أظن أن ابن النحاس قصد هذه الرواية، وإنما قصد الرواية الذي ذكرها ابن جرير الطبري بسنده والتي فيها " وكذَّبني ولم يكن ينبغي له أن يكذَّبني فأما تكذيبه إياي، فقال (وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ) قال: قلت (بَلَى وَعَدَا عَلَيْهِ حَقًّا) " تفسير الطبري 17 ( / 204)، لأن هذه الرواية فيها دليل على اختيار ابن النحاس عدم الوقف على (بلى)، ولم أجد لرواية ابن جرير الطبري تحريجا.
- 92- القطع والائتناف (ص: 366)، والمكتفى في الوقف والابتداء لأبي عمرو الداني (ص: 117)
- 93- تفسير الطبري (17 / 204)
- 94- علم الدلالة مختار عمر (ص: 243، 245)
- 95- القطع والائتناف (ص: 567)، والمكتفى (ص: 171)
- 96- تفسير الطبري 20 ( / 436)
- 97- القطع والائتناف (ص: 464)، والمكتفى (ص: 143).
- 98- القطع والائتناف (ص: 19)
- 99- تفسير الطبري: (10 / 197)
- 100- إيضاح الوقف والابتداء: (2 / 616)
- 101- ذكره الطبري في تفسيره (23 / 192)، ولم أجده بهذا اللفظ، وإنما ورد عند البخاري تحت لفظ (شهادة



- القوم المؤمنون شهداء الله في الأرض) صحيح البخاري (2642)
- 102- القطع والائتناف (ص: 719) والمكتفى (ص: 212)
- 103- علم الدلالة أصوله ومباحثه (ص73).
- 104- موسوعة القواعد الفقهية لمحمد صدقي البورنو ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الأولى، 2003 م، (304/08)
- 105- إيضاح الوقف والابتداء (2/ 853)المكتفى (ص: 175)
- 106- تفسير الطبري (20/ 533).
- 107- إيضاح الوقف والابتداء: (2/ 787)
- 108- تفسير الطبري (18/ 691)
- 109- وهي تنقسم إلى حقيقة لغوية، وعرفية وشرعية، ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه الزركشي، دار الكتبي، ط: الأولى، 1994م. (8/3)
- 110- القطع والائتناف ص: 718، 719.

## The efforts of the scholars of the Waqf and the beginning until the fifth century Hijri in the semantics

Beldjilali Lahouari / Khaled Smail

Faculty of Humanities and Islamic Sciences- Oran 1 University



### Abstract:

The scholars of the “wakf” and the “beginning” have great contributions in semantic. This is shown by the fact that the motivation to write books in “wakf” and the “beginning” is adjust the meaning of the “kuran” to the interpreter and for understanding the hearer and the master, it also appears attached by liking the Qur'an meaning to the meaning of the term and the consequent effect (impact) on the previous and subsequent context, or considering the isotopes of that individual in the holy “Qur'an”, this is what can be considered a semantic study has produced a lot of words that it is addressed by linguists in modern times under the title of semantics.

Keywords:

Significance; change of meaning; the good pause; the linguistic meaning; return of pronoun; context.

جهود علماء الوقف والابتداء حتى القرن الخامس هجري..... ط. د. الهواري، د. خالد إسماعيل

## الهوية وجدل الخصوصية والكونية من خلال السنة النبوية

بقلم

د/ أكرم بلعمري (\*)



### ملخص

يستجلي هذا الموضوع معالم الهوية الإسلامية من خلال تتبع نصوص السنة النبوية المشرفة، وبيان معالمها من خلال الانتماء إلى الإسلام عقيدة وشريعة، والتميز بالخصوصية التاريخية للمجتمع المسلم، وكذا وحدته الثقافية، وهي عوامل كفيلة بضمان خصوصية الهوية الإسلامية، ووحدة المجتمع وتكافله.

### الكلمات المفتاحية:

السنة النبوية؛ الهوية الإسلامية؛ الكونية؛ الخصوصية.

### مقدمة

جرت حكمة الله ﷻ أن تكون رسالة الإسلام هي الخاتمة والمهيمنة على الرسالات السابقة، واقتضت حكمته تعالى خلق الناس مختلفين متباينين، يتمايزون فيما بينهم بالانتماء للإسلام عقيدة وشريعة، ومعيار التفاوت مرتبط بالتقوى، وجعل القرآن الكريم التعارف مبدأ عاما تنبني عليه العلاقات الإنسانية، والتعايش بين المسلمين وغيرهم حتمية حضارية، بيد أن الشريعة الإسلامية قد خصت هذه الأمة بخصائص تميزها وتسمح لها بالاندماج مع غير

(\*) أستاذ محاضر قسم "أ" بقسم أصول الدين، معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي - الجزائر.

akrambell19@hotmail.fr

تاريخ الإرسال: 2018-04-15 / تاريخ القبول: 2018/07/23

المسلمين وفق مقتضيات الشريعة. وفي الوقت ذاته تبقى محافظة على خصوصياتها الدينية، بحيث يمكنها أن تتوافق مع غير المسلمين، وفي الآن ذاته يمكنها التميز بخصوصيتها، وقد كان للسنة النبوية - بعد القرآن الكريم - تقرير وتبيين كثير من معالم الخصوصية التي تُميّز الشخصية الإسلامية، حيث تكسبها هوية ذاتية إيمانية لها خصوصيتها التي تعرف بها، وتمكنها من الاندماج الكوني مع مختلف الثقافات الأخرى غير الإسلامية.

من هنا نقف أمام إشكالية مفادها: كيف حافظت السنة النبوية على خصوصية هوية المجتمع المسلم، وما أثر ذلك على العلاقات الإنسانية؟ وما أثر عالمية المجتمع الإنساني على خصوصية الهوية الإسلامية؟ وما هي أهم معالم الهوية في المجتمع الإسلامي من خلال الهدي النبوي؟

لذا تأتي هذه المحاولة قصد استجلاء معالم الهوية الإسلامية، وبيان العلاقة الجدلية بين خصوصية هذه المعالم المشكلة للهوية الإسلامية وكونية المجتمع الإنساني، من خلال التالي:

### المبحث الأول: دلالة الهوية والهوية الإسلامية.

يجري الحديث في هذا المبحث عن تعريف الهوية كمصطلح حادث، ومعرفة دلالاته اللغوية في كلام العرب، ثم بيان مدلوله الاصطلاحي، لنستخلص معنى الهوية الإسلامية كمصطلح مركب.

#### المطلب الأول: مفهوم الهوية

ينبغي تحرير هذا المصطلح ابتداء من كلام العرب، وبيان معناه.

أولاً: الهوية لغة: الهوية بفتح الهاء هي موضع السقوط كما ورد في لسان العرب لابن

الهوية وجدل الخصوصية والكونية من خلال السنة النبوية ..... د. أكرم بلعمري

منظور قوله: "الهوية: موضع يهوي من عليه أي يسقط؛ يصف فوت الأمر وصعوبته بقوله عرش هوية"<sup>1</sup>،... وهوية تصغير هوة، وقيل: الهوية بئر بعيدة المهواة.<sup>2</sup>

أما الهوية بضم الهاء فهي من الضمير (هو)، وهي مصطلح حادث لم تعرفه العرب في لغتها.

وقد ورد هذا اللفظ (هو هو) في حديث صفية بنت حيي بن أخطب رضي الله عنها قالت: "كنتُ أحب ولد أبي إليه وإلى عمي أبي ياسر، لم ألقهما قط مع ولدهما إلا أخذاني دونه، فلما قدّم رسول الله ﷺ المدينة ونزل قباء غدا عليه أبي وعمي مغلسين، فلم يرجعا حتى كان مع غروب الشمس، فأتيا كالين ساقطين، يمشان الهوية، فهششت إليهما كما كنتُ أصنع فو الله ما التفت إليّ واحد منهما مع ما بهما من الغم، وسمعتُ عمي أبا ياسر وهو يقول لأبي: أهو هو؟. قال: نعم والله، قال عمي: أتعرفه وتثبته؟ قال: فما في نفسك؟ أجاب: عداوته والله ما بقيت.<sup>3</sup>

وفي حديث عتبة بن عبد السلمي، أن رجلا، سأل رسول الله ﷺ كيف كان أول شأنك يا رسول الله؟. قال: "كانت حاضتي من بني سعد بن بكر فانطلقت أنا، وابن لها في بهم لنا، ولم نأخذ معنا زادا فقلت: يا أخي اذهب فأتنا بزاد من عند أمنا فانطلق أخي، وكنت عند البهم، فأقبل طيران أبيضان كأنهما نسران. فقال أحدهما لصاحبه: أهو هو؟ قال: نعم...<sup>4</sup>" والشاهد من الخبرين السابقين هو قوله "أهو هو"، أي هو المقصود بجملة الصفات والميزات المذكورة عنه.

إذن فمصطلح الهوية من المصطلحات الحديثة في اللغة العربية، وهو مصطلح أفرزته الظروف الاجتماعية العالمية، والعلاقات الحديثة بين المجتمعات المختلفة، ولذا لا نجد ذكرا له في كتب المتقدمين، وخاصة أصحاب القواميس والمعاجم المتوسطة في اللغة العربية، ومصطلح الهوية يقابل في اللغة الأجنبية كلا من مصطلح Nationalité

ومصطلح *Identité*<sup>5</sup>، اللذان لهما نفس المدلول، والهوية في اللغة العربية؛ اسم منقول من المصدر الصناعي هوية المأخوذ من كلمة "هو"<sup>6</sup>، وتعني الحقيقة المطلقة في الأشياء والأحياء، المشتمة على الحقائق والصفات الجوهرية والثابتة.<sup>7</sup>

**ثانيا: الهوية اصطلاحا:** عرف الجرجاني الهوية في كتابه (التعريفات) بالقول هي: "الحقيقة المطلقة المشتمة على الحقائق اشتغال النواة على الشجرة في الغيب المطلق"<sup>8</sup>.

فهناك علاقة وطيدة بين التعريف اللغوي لكلمة هوية، والتعريف الاصطلاحي، والذي نقصد به؛ هوية الفرد، أو ما يميّزه عن الآخر سواء كان فردا ينتمي لحضارة غربية أم شرقية أم لحضارة عربية إسلامية، تتميز عن الأخرى بجملة من القيم تنفي التطابق مع غيرها.

فإذا كانت الهوية في اللغة هي الحقائق الثابتة في الأشياء والأحياء، فهي في الاصطلاح الشفرة التي يمكن للفرد عن طريقها أن يعرف نفسه في علاقته بالجماعة الاجتماعية التي ينتمي إليها، والتي عن طريقها يتعرف عليه الآخرون باعتباره منتميا إلى تلك الجماعة.<sup>9</sup>

وهذه الشفرة هي نتيجة عملية تفاعل مركبة بين الإنسان الفرد من جهة، وبين مجتمعه وثقافته وتاريخه والبيئة الطبيعية والاجتماعية من جهة أخرى، على مدى زمني معقول،<sup>10</sup> ومن خلال عملية التفاعل هذه، تتشكل هوية مجتمع ما، وتتكون الملامح الحقيقية له، التي تنتقل في الغالب بالوراثة الاجتماعية داخل الجماعة وتظل محتفظة بوجودها وحيويتها بينهم<sup>11</sup>، حيث تمثل في نهاية الأمر هذه الهوية الوقود الذي تنصهر فيه النفوس، وتنسبك به السجايا، وتتبلور فيه الشخصية الهوية.

ومن خلال هذا التعريف للهوية، يمكن أن نستنتج عدة عناصر، لابد منها في

تكوين هوية الإنسان أو الجماعة، ليحصل بها فيما بعد التميّز والاختلاف، وهذه العناصر تتمثل في:

- إن العناصر المكونة للهوية لا بدّ لها من فترة زمنية معقولة، لكي تتبلور وتتفاعل فيما بينها، فالتاريخ المشترك للأفراد والجماعات سمة أساسية وجوهرية في تحديد معالم الهوية، وتحديد نقاط تميزها واختلافها.

- من العناصر المهمّة في تكوين الهوية، التراث الإبداعي للجماعة<sup>12</sup>، أو ما يصطلح عليه بالتراث الثقافي، الذي يشتمل بدوره على عدة عناصر منها: العادات والتقاليد والدين أو الأساطير، والمنظومة القيمية والأخلاقية.

- يعتبر كذلك الواقع الاجتماعي للجماعة، والذي هو في مجمله الطّابع الذي تتخذه الجماعة في حياتها نتيجة تفاعلها مع ما حولها من الواقع الطبيعي والديني والقيمي والتراثي، من أهمّ عناصر الهوية.

- إن الواقع الطبيعي، أو الحيز الجغرافي للجماعة، من أهمّ العناصر الضرورية في تشكيل هوية الجماعة، إذ يعتبر بمثابة الإناء الذي تتفاعل فيه كلّ العناصر السابقة، بالإضافة إلى أنّه يلعب دورا كبيرا في صبغ طابع حياة الجماعة وفق ما تقتضيه تشكيلاته الجغرافية والطبيعية.<sup>13</sup>

#### المطلب الثاني: معنى الهوية الإسلامية

إذا كانت الهوية كما عرفها ابن حزم: "وَحَدُّ الهويّة هو أن كل ما لم يكن غير الشيء فهو هو بعينه، إذ ليس بين الهوية والغيرية وسيطة يعقلها أحد البتة، فما خرج عن أحدهما دخل في الآخر".<sup>14</sup>

تعني حقيقة الشخص أو الجماعة، وجملة ما يميزهما عن الآخرين من الصفات الجسميّة والحلّقيّة والحلّقيّة والعقلية والنفسيّة، فما المقصود بالهوية الإسلامية؟ إن المعنى المراد بالهوية الإسلامية انطلاقاً من تعريف الهوية السابق هو جملة

المحددات التي تميز الشخصية الإسلامية عن غيرها كالمعتقد الذي يمثل الخلفية الفكرية للمجتمع، والقيم التي ينضبط بها ذلك المجتمع من حيث الآداب والسلوك والأخلاق وغيرها.

ف" الهوية انتساب ثقافي... والهوية انتساب إلى معتقدات وقيم ومعايير معينة".<sup>15</sup> وبالنظر إلى جملة ما يتميز به المجتمع الإسلامي من معتقدات وقيم ولغة وتاريخ، يمكن أن نستلهم معنى الهوية الإسلامية، أنها محصلة تفاعل الدين واللغة والتاريخ، وتأثر الفرد المسلم والجماعة المسلمة بهذه المقومات لتشكّل بذلك هوية إسلامية متميزة بخصوصيتها من حيث الإسلام كدين وأساس تنصهر فيه سائر المحددات الأخرى.

وعليه فالهوية الإسلامية هي كل ما يميز المسلمين عن غيرهم من الأمم الأخرى، وقوام هويتهم هو الإسلام بعقيدته وشريعته وآدابه ولغته وتاريخه وحضارته المشتركة بين كل شعوبه على اختلاف قومياتها.<sup>16</sup>

### المبحث الثاني: معالم الهوية الإسلامية من خلال السنة النبوية.

نعالج في هذا المبحث أهم المقومات التي تقوم عليها الهوية الإسلامية، متمثلة في الانتماء إلى الإسلام بعقيدته وشريعته، وكذا خصوصيته التاريخية المرتبطة بالإسلام، والوحدة الثقافية ونعني بها الارتباط بلغة القرآن والعادات الاجتماعية التي تنبثق من عمق هذه الشريعة.

#### المطلب الأول: الانتماء الإسلامي: العقيدة، الشريعة.

الهوية ترتكز أساساً على معتقدات الفرد ومسلّماته الفكرية، بغض النظر عن مدى صدق هذه العقيدة أو خطئها، والهوية الإسلامية كغيرها تقوم على عقيدة توحيد الله تعالى، وهي الأساس الأول الذي يجمع بين كل المسلمين ويوحّدهم على هوية واحدة،

ولا عبرة باختلاف الانتماء القومي أو الوطني أو اللغوي، فكل من يعتقد بوحدانية الله تعالى ورسولية محمد ﷺ ويلتزم بمقتضيات التوحيد، فهو متم إلى الهوية الإسلامية مهما كان عرقه ونسبه ونسبته، لقوله ﷺ كما في الحديث عن أبي نضرة، قال: حدثني من سمع خطبة رسول الله ﷺ في وسط أيام التشريق فقال: "يا أيها الناس، ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أحمري على أسود، ولا أسود على أحمري، إلا بالتقوى" 17.

فأساس المفاضلة بين من ينتسب للهوية الإسلامية يقوم على معيار مدى الإيمان بالله تعالى وتحقيقه على مستوى الفكر والسلوك.

ومن منظور السنة النبوية على صاحبها أزكى الصلاة وأتم التسليم فإن الانتماء إلى أي هوية أخرى غير هذه الهوية يعد أمراً لاغياً بحكم عالمية هذا الدين، فقد روى مسلم بسنده عن أبي هريرة ؓ قال: قال رسول الله: "والذي نفس محمد بيده، لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به، إلا كان من أصحاب النار" 18.

وقد حذر النبي ﷺ مرات عدة من خطورة الانسلاخ الحضاري والبعد عن الهوية الإسلامية وذلك بتقليد الهويات الأخرى، نظراً لتأثير الثقافات الوافدة على المجتمعات الإسلامية، بحكم الانفتاح الإعلامي على مختلف الهويات، مما يقتضي ضرورة التمسك بخصوصية الهوية الإسلامية والمحافظة عليها من الذوبان في الهويات الأخرى بدعوى العولمة وإزالة ما تتميز به الهوية الإسلامية، خاصة في ظل ضعف المجتمعات الإسلامية ونزعتها نحو تقليد الآخر، ففي حديث أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ قال: "لتتبعن سنن من كان قبلكم شبرا بشبر وذراعاً بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب تبعتموهم". قلنا: يا رسول الله اليهود والنصارى؟



قال: " فمن " 19.

ومن مرتكزات الانتماء إلى الهوية الإسلامية الانتماء لشريعة هذا الدين والالتزام بها يميز الهوية الإسلامية من عبادات ومعاملات وقيم، لذا أولت السنة النبوية خصوصية للجانب التعبدي عند الشخصية الإسلامية من خلال تشريعات مخصوصة تعطي الخصوصية لهوية المسلم، ومن ذلك تشريع صفة الصلاة والصوم والحج، وغيرها من سائر المعاملات المالية المختلفة وتحريم كل ما يشوبها.

ولأجل ذلك نهى المصطفى ﷺ عن التشبه لأجل الحفاظ على الهوية الإسلامية في أبسط الأحوال، فعنه ﷺ قال: " ليس منا من تشبه بغيرنا، لا تشبهوا باليهود ولا بالنصارى، فإن تسليم اليهود الإشارة بالأصابع، وتسليم النصارى الإشارة بالأكف " 20.

ومن أمثلة الجانب التشريعي التي تبدي معالم الهوية الإسلامية في هذا الجانب، لما اهتم النبي ﷺ بما يجمع به المؤمنين للصلاة، ذكر له أمر اليهود والنصارى فامتنع عن ذلك لخصوصية المجتمع المسلم، فعن أبي عمير بن أنس عن عمومة له من الأنصار قال: اهتم النبي ﷺ للصلاة كيف يجمع الناس لها، فقيل له: انصب راية عند حضور الصلاة، فإذا رأوها آذن بعضهم بعضاً، فلم يعجبه ذلك، قال: فذكر له القنع، يعنى شبور اليهود، فلم يعجبه ذلك. وقال: " هو من أمر اليهود "، قال: فذكر له الناقوس. فقال: " هو من أمر النصارى ". فانصرف عبد الله بن زيد وهو مهتم لهم رسول الله ﷺ، فأري الأذان في منامه، قال: فغدا على رسول الله ﷺ فأخبره، فقال: يا رسول الله، إني لبين نائم ويقظان إذ أتاني آت فأراني الأذان، قال: وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد رآه قبل ذلك، فكتمه عشرين يوماً، قال: ثم أخبر النبي ﷺ، فقال له: " ما منعك أن تخبرني؟ فقال: سبقني عبد الله بن زيد، فاستحييت، فقال رسول الله ﷺ: " يا بلال، قم فانظر ما يأمرك به عبد الله بن زيد فافعله ". قال: فأذن بلال. 21

فكان الأذان بذلك سمة المجتمع الإسلامي، وميزة من مزاياه، يختلف عن بوق اليهود وناقوس النصارى.

ومن أمثلة الخصوصية التشريعية التي تحمل معنى المخالفة لما كان عليه اليهود والنصارى في تشريعاتهم، الصلاة في الخفاف والنعال، عن يعلى بن شداد بن أوس عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: "خالفوا اليهود فإنهم لا يصلون في نعالهم ولا خفافهم".<sup>22</sup>

ومن الأمثلة أيضا على هذه الخصوصية: النهي عن الاشتغال في الثوب في الصلاة<sup>23</sup>، والفصل في الصوم<sup>24</sup>، وتعجيل الفطر.<sup>25</sup> وكل هذه الشواهد الحديثية وغيرها تروم إلى بيان ميزات الانتماء للهوية الإسلامية في جانبها العقدي والتشريعي، وهذه الميزات تضيء على هويتنا التميز ما يحفظ لنا جانب الخصوصية الدينية في الانتماء إلى الإسلام كأعظم دين وأبلغ شريعة، قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ (33)﴾. (سورة فصلت).

#### المطلب الثاني : لخطوية التاريخية.

الانتماء إلى الهوية الإسلامية يعني الانتماء إلى التاريخ الإسلامي بأمجاده وبطولاته، ويعني أيضا الانتماء إلى التاريخ الإنساني "كلكم لآدم و آدم من تراب"، غير أن الخصوصية التي تمتاز بها الهوية الإسلامية منفردة بذلك عن جميع الهويات والثقافات، هي الانتساب للنبي ﷺ، والانتساب إلى الرسول الكريم كقائد لهذه الأمة هو انتساب للإسلام مرجعية، تاريخا وحاضرا ومستقبلا، وأن الانتساب للتاريخ الإسلامي لا يعني مجرد الانتساب إلى تاريخ الأوطان فقط، إنما تاريخ الأوطان في ظل الإسلام جزء هويتنا الإسلامية، وقد بقي حين النبي ﷺ إلى مكة موطنه يسري في عروقه وهو يشيد حضارة في المدينة المنورة وفي كل شبه الجزيرة العربية، وفي كل امتداد للإسلام.

إن أحداث السيرة النبوية بكل تفاصيلها، ابتداءً ببعثته ﷺ، ودعوته السرية، ومروراً بالجهر بالدعوة والصدع بالحق، وصولاً إلى الهجرة النبوية، وبداية التأريخ للإسلام من قبل ومن بعد، كلها محطات دالة على عظمة الإسلام، وعظمة الانتباء إليه، والاصطبغ بهويته.

كما أن الخصوصية التاريخية للهوية الإسلامية تستمدّها من كون تاريخ الإسلام مرتبط بالدين عقيدة وشريعة، قبل أن يكون تاريخ دول ومعارك ونظم سياسية، لأن العقيدة هي التي أنشأت تلك الكيانات من الدول والمجتمعات<sup>26</sup>، فهو لا يتعلق بالشخصيات والأوطان فقط، بقدر ما هو متعلق بتاريخ الأفكار، وعليه إن المحور الأساس الذي يدور عليه انتهاؤنا هو شخصية النبي ﷺ كونه المبلغ عن الله تعالى أصول العقيدة وتفاصيل الشريعة، وعلى الهوية الإسلامية أن تتمثل شخصية النبي ﷺ بحكم منزلته في الرسالة الخاتمة، وكذا موقعه بين سائر النبوات السابقة، كونه الرسول الخاتم ذي الشريعة المصدّقة والمهيمنة، مصداقاً لقوله ﷺ: "مثلي في النبيين كمثل رجل بنى داراً فأحسنها وأكملها وأجملها وترك منها موضع لبنة، فجعل الناس يطوفون بالبناء ويعجبون منه، ويقولون: لو تم موضع تلك اللبنة، وأنا في النبيين موضع تلك اللبنة".<sup>27</sup>

### المطلب الثالث: الوحدة الثقافية.

من سمات الوحدة الثقافية للأمة الإسلامية الارتباط بروابط العقيدة في التصور والقيم الحضارية، كما أن من سماتها الانفتاح على كل الثقافات مع عدم الارتباط بأي جنس أو لون أو طائفة أو قومية أو لغة، ما دام الولاء للعقيدة الإسلامية.

ومع ذلك فإن السنة النبوية قد دعت إلى التمسك باللغة العربية ودعت إلى تعلمها وإتقانها كونها لغة القرآن الكريم ولسانه، إلى جنب إتقان سائر اللغات الأخرى ما دام المقصد هو تبليغ رسالة الإسلام، قال ابن تيمية: "اللغة العربية من الدين، ومعرفتها

فرض واجب، فإن فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يفهمان إلا بفهم اللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب".<sup>28</sup>

ومن أدلة وجوب تعلمها ما روي عن أبي عثمان قال: كان في كتاب عمر رضي الله عنه: "تعلموا العربية" <sup>29</sup>، وعن أبي بن كعب رضي الله عنه قال: "تعلموا العربية كما تعلمون حفظ القرآن".<sup>30</sup>

وفي ذلك بيان صريح بضرورة تعلم اللغة العربية وإتقانها، والحث عليها والمحافظة عليها، بل إن انحسارها لحساب أي لغة أخرى انسلاخ من الهوية الإسلامية، كونها تشكل اللسان الثقافي لهذه الهوية، بل إنه قد ورد النهي عن التشبه بالأعاجم في لغتهم وهجر لغة القرآن، فعن عمر رضي الله عنه: "لا تعلموا رطانة الأعاجم".<sup>31</sup>

قال الإبراهيمي وهو يذكر برسالة الجمعية وسعيها للحفاظ على اللغة العربية لغة الهوية الإسلامية، ويبيّن مخاطر ضياع اللسان العربي على الأمة، قال: "إن جمعيتكم هذه أُسست لغايتين شريفتين، هما في قلب كل عربي مسلم بهذا الوطن مكانة لا تساويها مكانة، وهما إحياء مجد الدين الإسلامي وإحياء مجد اللغة العربية. فأما إحياء مجد الدين الإسلامي فبإقامته كما أمر الله... وأما إحياء مجد اللسان العربي فلأنه لسان هذا الدين والمترجم عن أسرارهِ ومكنوناته، لأنه لسان القرآن الذي هو مستودع الهداية الإلهية العامة للبشر كلهم، لأنه لسان محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم صفوة الله من خلقه، والمثل الأعلى لهذا النوع الإنساني الذي هو أشرف مخلوقات الله، ولأنه لسان تاريخ هذا الدين ومجلىّ مواقع العبر منه، ولأنه قبل ذلك وبعد ذلك لسان أمة شغلت حيزاً من التاريخ بفطرتها وأدابها وأخلاقها وحكمها وأطوارها وتصارينها في الحياة، ودورها في الدول، وخيالها اللامع الخاطف الذي هو أساس فنّها وآرائها في عالمي الكون والفساد.

وكلكم يعلم أن هذا اللسان ضاع من بيننا فأضعنا بضياعه كل ذلك التراث الغالي النفيس من دين وتاريخ، وأن اللغة هي المقوم الأكبر من مقومات الاجتماع البشري، وما من أمة أضاعت لغتها إلا وأضاعت وجودها، واستتبع ضياع اللغة ضياع المقومات الأخرى".<sup>32</sup>

كما أن للمعطى الثقافي للهوية الإسلامية انعكاس وامتداد على مستوى الجانب العملي من حياة الفرد المسلم وفق آليات ثابتة ودائمة، أسستها الشريعة لتبقى عناصر الوحدة وقوة الروابط والصلات بين الأفراد داخل الأمة الإسلامية، ومن ذلك دعوة السنة النبوية إلى المحافظة على الهوية الإسلامية على مستوى العادات والتقاليد ما لم تكن مخالفة للشريعة، وعدم التأثير السلبي والانغماس في هوية الآخر، فنهت السنة عن لباس المشركين مما هو خصيصة لهم دفعا للتشبه بهم

فعن أبي عثمان النهدي قال: كتب إلينا عمر ونحن بأذربيجان: يا عتبة بن فرقد! إنه ليس من كدك، ولا من كد أبيك، ولا من كد أمك، فأشبع المسلمين في رحالهم مما تشبع منه في رحلك، وإياكم والتنعم وزى أهل الشرك، ولبوس الحرير، فإن رسول الله ﷺ نهى عن لبوس الحرير.<sup>33</sup>

وفي لفظ: أتانا كتاب عمر ونحن بأذربيجان مع عتبة بن فرقد: "أما بعد فاتزروا وارعدوا، وانتعلوا وارموا بالخفاف، واقطعوا السراويلات، وعليكم بلباس أبيكم إسماعيل وإياكم والتنعم وزى العجم".<sup>34</sup>

فإذا كانت العلاقات الإنسانية هي التي تؤسس المجتمع، فإنه لا يتكون على الحقيقة بالأعداد الكبيرة من الأفراد مهما بلغوا، إلا في ظل شبكة العلاقات المعقدة بينهم، والتي تمثل شرط بناء المجتمع وحقيقته في آن. وبناء على هذا الأساس مثلت جملة الأحكام الشرعية المتصلة بالجانب الاجتماعي والمؤسسة لاستمرار ودوام الصلات

بين الفرد المسلم وبين غيره من أفراد المجتمع الإسلامي الذي يوحد الإيمان المشترك بالمقومات الأساسية للإسلام<sup>35</sup>، فشَرَّع بذلك لزوم التحية وإلقاء السلام بين أفراده ومبينا أحكامه، كونه جزءا من التعبد، ودعا إلى مخالفة غير المسلمين في صفة السلام وطريقته، كونه شعارا للهوية الإسلامية يتميز به المسلم عن غيره من بني أتباع الملل الأخرى، كما دعت إلى المحافظة على المحيط والبيئة ونظافتها، لارتباط ذلك بثقافة المجتمع المسلم، وانعكاس البعد القيمي التوحيدي على المستوى الثقافي للفرد وسلوكه الاجتماعي. روى عبد الله بن عمرو أن رسول الله ﷺ قال: "ليس منا من تشبه بغيرنا، لا تشبهوا باليهود ولا بالنصارى، فإن تسليم اليهود الإشارة بالأصابع، وتسليم النصارى الإشارة بالأكف".<sup>36</sup>

قال المباركفوري عن هذا الحديث: "والمعنى لا تشبهوا بهم جميعا في جميع أفعالهم خصوصا في هاتين الخصلتين ولعلمهم كانوا يكتفون في السلام أو رده أو فيهما بالإشارتين من غير نطق بلفظ السلام الذي هو سنة آدم وذريته من الأنبياء والأولياء".<sup>37</sup>

أما بخصوص المحافظة على نظافة البيوت وتعطيرها روى الترمذي عن النبي ﷺ قال: "إن الله طيب يحب الطيب، نظيف يحب النظافة، كريم يحب الكرم، جواد يحب الجود، فنظفوا -أراه قال- أفنيتكم ولا تشبهوا باليهود".<sup>38</sup>

### المبحث الثالث: ثنائية الكونية والخصوصية في الهوية الإسلامية.

نحاول في هذا المبحث بيان معنى الخصوصية والكونية للهوية الإسلامية، مع تحديد الاعتبار الذي تتسم به بالخصوصية والذي تتسم فيه بالكونية.

#### المطلب الأول: كونية الهوية الإسلامية من عالمية رسالة الإسلام.

تعني الهوية الانتماء الثقافي والحضاري للإسلام كدين بعقيدته وشريعته، ولقد اقتضت حكمة الله تعالى أن يكون الإسلام خاتما ومصدقا ومهيما على سائر الأديان

الأخرى، وجرت حكمته أن يدعى إليه بالحكمة والموعظة الحسنة، ولما كانت رسالة النبي ﷺ لا تقتصر على بيئة محددة ولا طائفة مخصوصة، بل هي رسالة عالمية، لقوله ﷺ: " أعطيت خمسا لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلي: نصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا، وأيا رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل، وأحلت لي الغنائم، وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى الناس كافة، وأعطيت الشفاعة "39، ويقول ﷺ: " والذي نفس محمد بيده لا يسمع بي رجل من هذه الأمة يهودي ولا نصراني ثم لم يؤمن بي وبما أرسلت به إلا كان من أصحاب النار "40.

والشاهد منها بعثته إلى الناس كافة، فكل من انتسب إلى الإسلام بقيمه وأحكامه، مطلوب منه شرعا أن يلتزم مقتضيات الإيمان ولوازمه، وبالتالي يتمثل الهوية الإسلامية ويدعو إليها، قولا وعملا وسلوكا، فالكونية تقتضي المنافاة مع أي شكل من أشكال التعصب، عرقيا كان أم قوميا أم لغويا، ف" الإسلام (كانتباء) هو القاسم المشترك الوحيد لأمة متكاملة كبرى، ولا شيء غيره... وإذا ما نحينا الإسلام جانبا، فمن المستحيل أن نجد قاسما مشتركا آخر نتفق عليه وتلتقي عنده الأمة الإسلامية، فلا الأرض ولا اللغة ولا التاريخ يمكن أن تكون القاسم المشترك لأمتنا، وذلك لأن الأرض واللغة والتاريخ تعتبر امتدادا للإسلام "41.

فبمقتضى كونية رسالة الإسلام وعالميتها تكون الهوية الإسلامية كونية عالمية متميزة بخصوصيتها من حيث الانتماء للدين كمعيار أول لتحديد معالم هذه الهوية، ولا فرق بين المتتبعين إلى هذه الهوية مهما كانت لغاتهم أو أعراقهم أو ألوانهم، فالفارق يقدر بمدى تقوى الله تعالى والتعلق بتوحيده وعبوديته، فعن أبي نضرة قال حدثني من سمع خطبة رسول الله ﷺ في وسط أيام التشريق فقال: " يا أيها الناس ألا إن ربكم واحد وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على أعجمي ولا لعجمي على

عربي ولا لأحمر على أسود ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى".<sup>42</sup>

#### المطلب الثاني: خصوصية الهوية الإسلامية، تميز للشخصية الإسلامية

تعني الخصوصية في الهوية التفرد والتميز بجملة من الخصائص المادية أو البشرية، تجعل من الهوية الإسلامية تفترق عن باقي الخصوصيات لدى الهويات الأخرى، ولعل ما يميز الهوية الإسلامية ارتباطها بخصائصها السالف ذكرها، وأول خصوصية تتسم بها الهوية الإسلامية هو الارتباط بعقيدة توحيد الله تعالى، والارتباط بالإسلام خاتم الأديان السماوية، وهذا الذي يعتبر الميزة الأساسية التي تجلي الخصوصية للهوية الإسلامية، وإن كانت الهويات الأخرى قد يكون منطلقها مرجعية دينية، إلا أن الهوية الإسلامية تتميز بإلهية وسماوية المرجعية لارتباطها بالإسلام. والارتباط بمقام التوحيد في تشكيل الهوية الإسلامية يولد فيها الحصانة الذاتية لمواجهة أي من المتغيرات الحاصلة في المجتمعات، والمؤثرة على الشخصية السوية، ومن ثم دعت الضرورة تنمية الشعور بالرقابة الإلهية للهوية الإسلامية واستحضار تعلق النفع والضرر بالله الواحد الأحد، لتكون هذه الهوية في المحصلة مهية لتقبل أي نوع من البلاء بنفس مؤمنة مخلصه للخالق سبحانه وتعالى، وهذا ما يميز الهوية الإسلامية عن غيرها، عن ابن عباس قال: كنت خلف رسول الله ﷺ يوماً، فقال: "يا غلام إني أعلمك كلمات؛ احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجده تجاهك، إذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله، واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، ولو اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك، رفعت الأقلام وجفت الصحف".<sup>43</sup>

وبما أن الهوية الإسلامية ترتبط وتتميز بمقام التوحيد، فإن ما يضمن خصوصية هذه الهوية هو الارتباط بالقيم والأخلاق من منطلق توحيدي إيماني، عكس الهويات الأخرى التي ترتبط بالقيمة المادية بالدرجة الأولى، وتجسيد المنفعة كمعيار قيمي، بينما



الهوية الإسلامية أساس اعتبار القيمة فيها هو الإيمان ابتداءً، فالنبي ﷺ اعتبر أن الحياء وهو قيمة حضارية في المجتمع من شعب الإيمان، "الإيمان بضع وستون شعبة، والحياء شعبة من الإيمان"<sup>44</sup>، والأحاديث التي تجعل من القيم الأخلاقية والسلوكية مرتبطة بالإيمان أكثر من أن تحصى، ولعل ارتباط الهوية الإسلامية بالقيم يجسد معنى كونيتها بحكم أن القيم والمبادئ من المشترك الإنساني، ولا يعني ذلك احتقار هوية المختلف أو رفضه، بل إن قيم الهوية الإسلامية تقبل الآخر وتحفظ له حقوقه وانتماءه الحضاري في ظل أحكام الشريعة الإسلامية.

وعليه يمكن القول إن العلاقة التي تربط بين خصوصية الهوية الإسلامية وكونية الهوية الإنسانية، هي علاقة تكاملية، مبنية على مبدأ التسامح، فهي في ظل الاختلاف والتنوع الحضاري تضمن التواصل بين الهويات الإنسانية.

### الخاتمة

الهوية الإسلامية هي جملة الخصائص والمزايا التي تتميز بها الشخصية الإسلامية، ولقد بينت السنة الشريفة أهم معالم الهوية الإسلامية من خلال ارتباطها بأعظم الأديان وآخرها، ومن ثم كان لها من الخصوصية ما تتميز به عن سائر الهويات، ولعل ما تتميز نذكر ما يلي:

- ارتباط الهوية الإسلامية بعبقيرة التوحيد، وجعل ذلك أهم ميزة لها، تفرد بها، ولا تماثلها أي هوية أخرى، سواء خضعت لمرجعية دينية، أو أي مرجعية أخرى.
- ارتباطها بأحكام الشريعة الإسلامية في العبادات والمعاملات، والنهي عن التشبه بالهويات الأخرى حفاظاً على تميز وخصوصية الهوية الإسلامية، فوردت الكثير من النصوص في النهي عن ذلك.
- ارتباطها بالقيم والمبادئ المنبثقة عن الشريعة الإسلامية، والتي تضمن لها الكونية

بحكم أن الكثير منها - أي القيم - مما يدخل ضمن المشتركات الإنسانية بين الهويات. - تتميز الهوية الإسلامية بتعدد اللغات المنتمية إليها كونها لا تتعصب لأي لغة من اللغات مهما كان نوعها أو جنس من يتكلم بها، بما أن الأساس التي تشترك فيه كل اللغات هو الارتباط بمقام التوحيد والعبودية لله تعالى، وفي الوقت ذاته حافظت على اللغة العربية كونها اللغة الأم، ولغة الوحي، وهي الجامع المشترك بين جميع الثقافات المنتسبة للإسلام بعقيدته وشريعته.

- المحافظة على خصوصيات العادات الثقافية لكل المنتمين للإسلام طالما لا تخالف الشريعة، وهي بذلك تحافظ على الخصوصية في ظل الكونية، وهذا ما لم تصله هوية أخرى.

- كونية الهوية الإسلامية تنبثق عن عالمية الإسلام، وعليه فإن الدعوة إلى الإسلام دعوة إلى الهوية الإسلامية.

- تتأتى خصوصية الهوية الإسلامية من خلال ما تتميز به من خصائص، الانتماء للإسلام والوحدة الثقافية والخصوصية التاريخية.

وصلّى الله وسلم على سيّدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، والحمد لله ربّ العالمين.

#### - الحواشي والإحالات:

1 - ابن منظور: لسان العرب، ط 3، 1414 هـ، دار صادر، بيروت، 316/6.

2 - المصدر نفسه: 374/15.

3 - ابن هشام: السيرة النبوية، ت طه عبد الرؤوف سعد، دط، شركة الطباعة الفنية المتحدة، 119/2.

4 - الحاكم: المستدرک على الصحيحين، ت مصطفى عبد القادر عطا، ط 1، (1411 هـ - 1990 م)، دار الكتب العلمية، بيروت، 673/2، قال عقبه: " هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه "، ووافقه الذهبي.

5 - عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة الغربية للدراسات، بيروت، ط 1، 1984، ج 2، ص 529.

6 - عبد الوهاب المسيري، من هو اليهودي، دار الشروق القاهرة، الطبعة الثانية، 2001 ص 9.

7 - جبران مسعود، الرائد معجم لغوي عصري، دار العلم للملايين بيروت، ط 5، 1986، ج 2، ص 1580.

- 8 - الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات، ت جماعة من العلماء بإشراف الناشر، ط1 (1403هـ - 1983م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص 257.
- 9- رشاد عبد الله الشامي: إشكالية الهوية في إسرائيل، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، أغسطس 1997، ص 07.
- 10- عبد الوهاب المسيري: من هو اليهودي، ص 09-11.
- 11- رشاد الشامي: إشكالية الهوية في إسرائيل، ص 07.
- 12- رشاد الشامي: المرجع السابق، ص 7.
- 13- يوسف العايب: إشكالية الهوية، مذكرة ليسانس، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 2004م.
- 14- ابن حزم الأندلسي: الفصل في الملل والأهواء والنحل، دط، مكتبة الخانجي، القاهرة، 107/2.
- 15- جعفر شيخ إدريس: المواطنة والهوية، مجلة البيان، ع 211، ص 09، نسخة المكتبة الشاملة.
- 16- حاكم المطيري: المحافظة على الهوية الإسلامية في ضوء السنة النبوية  
<http://www.dr-hakem.com/portals/Content/?info=TmpJM0psTjzFZbEJoWjJVbUIRPT0rdQ==.jsp>
- 17- أحمد بن حنبل: المسند، ت شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، إشراف عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، (1421هـ - 2001م)، مؤسسة الرسالة، 474/38.
- 18- مسلم: الصحيح، ت محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد ﷺ إلى جميع الناس، ونسخ الملل بملته، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1/134.
- 19- البخاري: الجامع الصحيح، ت مصطفى ديب البغا، ط3، (1407هـ - 1987م)، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، 2669/6.
- 20- الترمذي: السنن، ت إبراهيم عطوة عوض، ط2، (1395هـ - 1975م)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 57/5.
- 21- أبو داود: السنن، ت شعيب الأرنؤوط، محمد كامل قره بللي، كتاب الصلاة، باب بدء الأذان، دار الرسالة العالمية، ط1، (1430هـ - 2009م)، 369/1.
- 22- المصدر نفسه: كتاب الصلاة، باب الصلاة في النعل، 486/1.
- 23- روى ابن خزيمة في الصحيح عن نافع قال: رأني ابن عمر وأنا أصلي في ثوب واحد، فقال: ألم أكن أكسك ثوبين؟ قال، قلت: بلى، قال: رأيت لو أرسلتلك في حاجة أكنت منطلقا في ثوب واحد؟ قلت: لا. قال: فإله أحق أن تزين له. ثم قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إذا لم يكن لأحدكم إلا ثوب واحد فليشد به حقوه، ولا يشتمل به اشتمال اليهود". - صحيح ابن خزيمة: ابن خزيمة، ت محمد مصطفى الأعظمي، كتاب الصلاة، باب الرخصة في الصلاة في بعض الثوب الواحد يكون بعضه على المصلي، وبعضه على غيره، ط3، 2003م، المكتب الإسلامي، 398/1.
- 24- في الحديث عن عمرو بن العاص، أن رسول الله ﷺ قال: "فصل ما بين صيامنا وصيام أهل الكتاب،

- أكلة السحر". - مسلم: الصحيح، كتاب الصيام، باب فضل السحور وتأكيده استحبابه، واستحباب تأخيره وتعجيل الفطر، المصدر السابق، 770/2.
- 25 - في الحديث عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: " لا يزال الدين ظاهرا ما عجل الناس الفطر، إن اليهود يؤخرون". - النسائي: السنن الكبرى، ت حسن عبد المنعم شلبي، كتاب الصيام، الترغيب في تعجيل الفطر، ط1، (1421 هـ - 2001 م)، مؤسسة الرسالة، بيروت، 370/3.
- 26 - محمد أحزون: منهج دراسة التاريخ الإسلامي، ط1، (2011م)، دار السلام، القاهرة، ص 24.
- 27 - الترمذي: السنن، أبواب المناقب، المصدر السابق، 586/5. قال الترمذي عقبه: " هذا حديث حسن صحيح غريب".
- 28 - ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم، ت ناصر عبد الكريم العقل، ط7، (1419 هـ - 1999 م)، دار عالم الكتب، بيروت، 527/1.
- 29 - ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله، ت أبي الأشبال الزهيري، ط1، (1414 هـ - 1994)، دار ابن الجوزي، السعودية، 1132/2.
- 30 - ابن أبي شيبة: المصنف، ت كمال يوسف الحوت، ط1، 1409 هـ، مكتبة الرشد، الرياض، 116/6.
- 31 - عبد الرزاق الصنعاني: المصنف، ت حبيب الرحمن الأعظمي، ط2، 1403 هـ، المكتب الإسلامي، بيروت، 411/1.
- 32 - آثار محمد البشير الإبراهيمي: جمع وتقديم، أحمد طالب الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1997 م، 134/1.
- 33 - مسلم: الصحيح، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم استعمال إناء الذهب والفضة على الرجال والنساء، وخاتم الذهب والحرير على الرجل، وإباحته للنساء، وإباحة العلم ونحوه للرجل ما لم يزد على أربع أصابع، 1642/3.
- 34 - ابن حبان: صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، ت شعيب الأرنؤوط، كتاب اللباس وآدابه، ذكر الإباحة للمرء أن يكون مطلق الإزار في الأحوال، ط2، (1414 هـ - 1993 م)، مؤسسة الرسالة، بيروت، 268/12.
- 35 - سمير بو دينار: الأمة الإسلامية، مفهوما وخصائص، مجلة حراء، السنة الأولى، ع01، السنة 2005م، ص 49.
- 36 - الترمذي: السنن، أبواب الاستئذان والآداب، باب ما جاء في كراهية إشارة اليد بالسلام، 56/5، قال الترمذي: " هذا حديث إسناده ضعيف"، وحسنه الألباني.
- 37 - المباركفوري: تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، دط، دار الكتب العلمية، بيروت، 392/7.
- 38 - الترمذي: السنن، أبواب الآداب، باب ما جاء في النظافة، 111/5.
- 39 - البخاري: الصحيح، أبواب المساجد، باب قول النبي ﷺ (جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا)، 168/1.
- 40 - مسلم: الصحيح، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد ﷺ إلى جميع الناس، ونسخ الملل بملته، 134/1.

41 - عمر عبيد حسنة: فقه الدعوة - ملامح وآفاق، سلسلة كتاب الامة، 1408هـ، 1/ 72.

42 - أحمد: المسند، 474/38.

43 - الترمذي: السنن، أبواب صفة القيامة، 667/4، وقال عقبه: هذا حديث حسن صحيح. قال الألباني في تعليقاته (سنن الترمذي: تعليق الألباني، عناية مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، دار المعارف، الرياض، ص 567): صحيح.

44 - البخاري: الصحيح، كتاب الإيمان، باب أمور الإيمان، 12/1.

## Identity, And Argument privacy, and Cosmic

**Dr. Akram Belamri**

*Echahid Hama Lakhdar University, El-Oued-Algeria*



### Abstract:

This topic talks about the features of Islamic identity through the texts of the Sunnah , and shows its relevance to Islam; Akuda and Sharia. And distinguish between the historical privacy of the Muslim community and its cultural unity.

These factors guarantee the privacy of the Islamic identity, the unity and cohesion of society.

Keywords:

The Sunnah of the Prophet; Islamic Identity; Cosmic; Privacy.

## التكييف الفقهي للوصية بالعضو الإنساني

بقلم

د/ شادي قدومي (\*) / د/ فارس زاهر (\*\*)



### ملخص

إن موضوع التبرع بالأعضاء الأدمية بأبعاده المعاصرة من أجل غرسها، موضوع حساس لأنه يتصل بالأحياء والأموات، خاصة مع الطفرة النوعية التي عرفها الطب وعلم الجراحة في العشرين عامًا الماضية مما فتح آفاقاً جديدة في هذا الميدان، والتي منها مسألة الوصية من أجل التبرع بالعضو البشري، وهي مسألة مستجدة ولا يتوقع أن يكون الفقهاء قديماً قد تعرضوا لبحث حكمها الشرعي، ومن هذا المنطلق ارتأينا أن نعرض موقف فقهاء المسلمين حول مسألة الوصية بأعضاء الأدمي حال حياته لما بعد مماته.

### الكلمات المفتاحية:

الوصية؛ التبرع؛ العضو الإنساني؛ زرع الأعضاء.

(\*) الباحث شادي قدومي، كلية الشريعة، قسم العلوم الإسلامية الأساسية، دكتوراه الفقه الإسلامي، جامعة

سكارييا - تركيا. shadi.nablus@hotmail.com

(\*\*) الباحث فارس زاهر، كلية الشريعة، قسم العلوم الإسلامية الأساسية، دكتوراه الفقه الإسلامي، جامعة

سكارييا - تركيا. eufiras@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018-06-25 / تاريخ القبول: 2018/07/16

• معهد العلوم الإسلامية ..... جامعة الوادي •

### مقدمة

تعدد في وقتنا الحالي المستجدات والنوازل يوماً بعد يوم، ومن خصائص الشريعة الإسلامية الغراء هو الصلاحية والشمول لكل زمان ومكان، لذلك كان لزاماً على المتخصصين في العلم الشرعي من الباحثين والفقهاء، دراسة هذه المسائل المستجدة وبيان حكمها وتكييفها بما تنص عليه قواعد الشرع ونصوصه المختلفة. ومن أهم المسائل التي تعتبر وليدة وقتنا المعاصر هي مسألة الإيذاء بالأعضاء الأدمية من أجل التبرع بها عند وفاة صاحبها، ومن هذا المنطلق نسعى للتعرض لهذه المسألة عن طريق محاولة تكييفها بما يتناسب مع قواعد الشرع ومقاصده، وما أثار عن فقهاء الاسلام من آثار ونصوص فقهية حول مسألة التصرف بالأعضاء الأدمية والإيذاء بها.

وتأتي دراستنا هذه لتجيب عن مجموعة من الأسئلة والإشكاليات والتي منها: هل يجوز للإنسان التصرف -ضمن المعقول- بالوصية في بعض الأعضاء، أم أنّ ذلك يعتبر غير جائز؟ وبناء على ذلك هل إيذاء الإنسان بعضو من أعضائه بعد موته ليستفيد منها من وقع في ضرر، يعتبر جائزاً من حيث الشرع أم لا؟ ومن أجل بحث هذه المسألة والجواب عن إشكالياتها المطروحة اعتمدنا على مجموعة متنوعة من المصادر والمراجع المختلفة، مع استعمال المنهج الاستقرائي التحليلي النقدي من خلال المباحث التالية:

-المبحث الأول: مقدمة تمهيدية حول الموضوع.

المطلب 1: التعريف بالوصية لغة واصطلاحاً ومشروعيتها ومدى تعلقها بالجسد.

المطلب 2: التعريف بموضوع الوصية بالعضو الإنساني وتحديد نطاقه.

- المبحث الثاني: مدى مشروعية الوصية بالعضو الإنساني في الشرع والقانون.

المطلب 1: التعريف بالحق وأنواعه ومدى تعلقه بجسم الإنسان.

- المطلب 2: مدى مشروعية الوصية بالعضو الإنساني في الشرع.  
المطلب 3: مدى مشروعية الوصية بالعضو الإنساني في القانون.  
المطلب 4: ضوابط الوصية بالعضو الإنساني.  
-خاتمة.

## المبحث الأول

### مقدمة تمهيدية حول الموضوع

المطلب الأول: التعريف بالوصية لغة واصطلاحاً  
ومشروعيتها ومدى تعلقها بالجسد:

الفرع الأول: تعريف الوصية لغة واصطلاحاً:

✓ تعريف الوصية لغةً: "وصى إليه وله بشيء: جعله له، ووصى فلاناً وإليه: عهد إليه، ووصى فلاناً: جعله وصية يتصرف في أمره وماله وعياله بعد موته، ووصى فلاناً بالشيء: أمره به وفرضه عليه، يقال وصى الله الناس بكذا وكذا، وتواصى القوم: أوصى بعضهم بعضاً، واستوصى به: قبل الوصية به، ويقال استوصى به خيراً: أراد له الخير" (1).

✓ تعريف الوصية اصطلاحاً: "تمليك مضاف إلى ما بعد الموت" (2)، يعني بطريق التبرع، سواء كان عيناً أو منفعة (3)، كالوصية بمبلغ من المال أو بمنفعة دار لفلان أو لجهة خير بعد وفاة الموصي، وبالتالي فهي عقد يتم بإرادة واحدة هي الموصي وتتحقق بإيجابه، وهي من العقود الجائزة غير اللازمة التي يصح الرجوع فيها من الموصي (4).

✓ مشروعية الوصية وحكمها ومجالاتها: الأصل في الوصية القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع.



-القرآن الكريم: قال الله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ﴾ [سورة البقرة، آية رقم 180].

وجه الدلالة: في هذه الآية الكريمة يُبَيِّنُ اللهُ سبحانه وتعالى بعض الأحكام التي تربط بين الأسرة فيما بينها بعد الوفاة، فهو يُبَيِّنُ وجوب تنفيذ الوصية بعد الوفاة في شروط معينة ذكرتها الآية (5).

-السنة النبوية: عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، قَالَ: عَادَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي حَجَّةِ الْوُدَّاعِ مِنْ وَجَعِ أَشْفَيْتُ مِنْهُ عَلَى الْمَوْتِ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، بَلَّغْنِي مَا تَرَى مِنَ الْوَجَعِ، وَأَنَا ذُو مَالٍ، وَلَا يَرِثُنِي إِلَّا ابْنَتِي لِوَاحِدَةٍ، أَفَأَتَصَدَّقُ بِثُلُثِي مَالِي؟ قَالَ: «لَا»، قَالَ: قُلْتُ: أَفَأَتَصَدَّقُ بِشَطْرِهِ؟ قَالَ: «لَا، الثُّلُثُ، وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ إِنَّكَ أَنْ تَذَرَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ، خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَذَرَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ» (6).

وجه الدلالة: في الحديث دلالة على أن من مات وقد ترك مالا كثيرا يجعل ورثته يتكففون عن سؤال الناس، فإن له أن يوصي بالثلث (7).

-الإجماع: أجمع العلماء على أن الوصية إلى المسلم الحر الثقة العدل جائزة (8).  
✓الحكم الشرعي: فالوصية أربعة أنواع بحسب صفة الحكم الشرعي: فقد تكون الوصية واجبة إذا كانت تتعلق برد الودائع والديون أو إعطاء الزكاة التي لم يتم إخراجها من قبل، وقد تكون مستحبة فلإنسان أن يوصي للأقارب غير الوارثين وجهات البر والخير والمحتاجين، كما قد تكون مباحة جائزة إذا كانت للأقارب أو الأجانب الأغنياء (9).

✓شروط أركان الوصية: لأركان الوصية شروط تتوقف عليها، وهذه الشروط تكون في الموصي أو في الموصى له، أو في الموصى به، أو حتى في الصيغة، وهذه الشروط هي (10):

○ **شروط الموصي:** فلا بد أن يكون أهلاً للتبرع حراً بالغاً عاقلاً، وأن يكون مختاراً غير مكره، وليس عليه حق للغير كالدين مثلاً.

○ **شروط الموصى له:** فيشترط فيه أن يكون موجوداً، معلوماً، أهلاً للاستحقاق والتملك، غير حربي عند المالكية، وغير وارث.

○ **شروط الصيغة:** والصيغة تتكون من الإيجاب والقبول، ويتم الإيجاب بكل لفظ يدل على التملك بعد الموت كقول الموصي: وصيت لك بكذا، أو وصيت لزيد بكذا، أو أعطوه من مالي بعد موتي كذا، أو ادفعوه إليه بعد موتي، أو جعلته له بعد موتي، أو هو له بعد موتي، أو هو له من مالي بعد موتي، ونحو ذلك مما يؤدي معنى الوصية، وتنعقد الوصية بالكتابة كاللفظ باتفاق<sup>(11)</sup>.

○ **شروط الموصى به:** والذي يشترط له أربعة شروط وهي: (1- أن يكون مالا، لأن الوصية تمليك ولا يملك غير المال، والأموال تشمل العينية والنقدية والديون والحقوق المقدرة بهال كحق الارتفاق والمنافع 2- متقوماً: أي يباح الانتفاع به شرعاً، 3- قابلاً للتمليك: أي يصح تملكه بعقد من العقود الشرعية أو الارث، 4- مملوكاً للموصي عند إنشاء الوصية إذا كان معيناً، 5- ألا يكون بمعصية).

وبتمعنا في شروط الموصى به وتنزيلها على محل بحثنا والذي يتمثل في التبرع بالجنة وأعضائها، نجد أكبر نقطة تتعارض مع الوصية للتبرع بالعضو الانساني، هي من حيث التساؤل المطروح إن كانت أعضاء الجنة تعتبر ملكاً للمتبرع أم لا، يعني هل هي حق من حقوق الانسان الغالبة أو هي حق غالب لله تعالى، ومن جهة أخرى هل تعتبر هذه الأعضاء مالا أم لا تعتبر كذلك، فالوصية تمليك ولا يصلح تمليك غير المال كما هو معلوم، لأن محل الحقوق هي الأموال وليس الأشياء، فالشيء لا يصلح محلاً للعقد ما لم يكن من الأموال المتقومة، وأن جسد الإنسان وأعضائه ليست مالا على اعتقاد البعض من الباحثين حتى تصلح للتعامل، فقد كرم الخالق الإنسان ولم

يعامله معاملة الأموال، كل هذه الإشكاليات والتساؤلات وغيرها سنحاول بحثها والإجابة عنها في ما سيأتي من هذا البحث إن شاء الله تعالى.

### الفرع الثاني: الوصية بالجنة وعلاقتها بمصطلح الوصية:

أولا مفهوم الوصية بالجنة<sup>(12)</sup>: "هي صورة من صور تعبير المتوفى عن إرادته الصريحة بإعطاء الإذن للطبيب الجراح باستئصال أي عضو من أعضائه، أو التصرف التام بكل الجثة، وهي من التصرفات القانونية التي تنشأ بإرادة منفردة، بحيث تتجه إرادة الموصي بإنشاء التزام، فتكون الوصية تصرفاً أحادياً".

ثانيا الوصية بالجنة وعلاقتها بمصطلح الوصية: ويظهر مما سبق في تعريف الوصية شرعا أنّها تجري في الأموال والمنافع والديون، وقد عرفها القانون بأنها: تصرف في التركة مضاف إلى ما بعد الموت، وبالتالي فإنّ الإيصال بالجنة أو ببعضها لا يدخل في التعريف الاصطلاحي للوصية؛ لأن جسم الإنسان ليس بتركة، ولكنه يدخل في المعنى اللغوي للوصية في الظاهر؛ إذ يتضمن العهد إلى الغير بالقيام بفعل معين بعد وفاته، فالإنسان لا يملك جسمه على قول بعض من الفقهاء لأنه وديعة من الله تعالى لكنه -عز وجل- مكن الإنسان من الانتفاع والتصرف به ضمن حدود وضوابط شرعية معينة، ولكن في حالة الوصية بالتبرع في عضو من أعضائه فإنه يبذل جزءاً من جسده لينتفع به الآخرون ولينتقد أرواحاً من الآلام والمعاناة والهلاك، فما حكم الشريعة في قضية الوصية بالأعضاء على اعتبار أنها من باب المنافع المتبرع بها، وكيف تتم هذه الوصية وما هي ضوابطها، كل هذه التساؤلات سنجيب عنها في المباحث والمطالب القادمة<sup>(13)</sup>.

## المطلب الثاني

## التعريف بموضوع الوصية بالعضو الإنساني وتحديد نطاقه

## الفرع الأول: التعريف بموضوع الوصية بالعضو الإنساني:

يبحث موضوعنا المسمى بـ: "الوصية بالعضو الإنساني" حول إمكانية أن يوصي بعض الناس حال حياته باستئصال بعض أعضاء جسده أو جميع جثته في حال وفاته من أجل زرعها في جسم انسان آخر محتاج إليها، والمقصود بعد الوفاة أي موت الإنسان بأن يتوقف قلبه وتنفسه توقفاً تاماً لا رجعة فيه طبيًا، وليس المقصود الإنسان الميت دماغياً مع استمرار رثتيه وقلبه في العمل، بل الموت الذي نتحدث عنه في هذا الصدد، هو الموت ذاته الذي تترتب عليه جملة الأحكام الشرعية من ميراث وانقسام لعرى الزوجية وعدة وفاة وانقطاع عهد التكليف، ووجوب التجهيز والدفن، وغير ذلك<sup>(14)</sup>.

والمقصود من الإيذاء بالعضو هو ما يتم عن طريق الوصية المعروفة في الفقه الإسلامي والتي تكون في حالة حياة الشخص الذي يريد الإيذاء بعضوه، وتصح الوصية كما هو معلوم من كل بالغ عاقل وحر، ولكن عند النظر في ارتباط هذه المسألة بجسد الإنسان نجد أنها تعترضها مجموعة من التساؤلات والإشكاليات التي يجب حلها، وأول هذه المسائل هو هل يجوز التبرع بالعضو الإنساني في حد ذاته؟ وثانيها من حيث تعلق المسألة بقضية مدى حرمة الجسد في حالة الحياة والموت من حيث الكرامة الإنسانية، ومدى إمكانية التصرف فيه في الشريعة الإسلامية بقطع عضو منه ونقله لآخر، فإن بعض الفقهاء أقر بوجوب التعزير على قطع الأعضاء من الجسد تمثيلاً بالميت<sup>(15)</sup>، تماماً كما أقرت دية على قطع أعضاء الإنسان الحي أو قتله، وحينئذ يعترضنا تساؤل مفاده هل الوصية بالجثة تعتبر حقاً محضاً من حقوق الله تعالى التي لا

يجوز التصرف فيها، أم تعتبر من حقوق الأدمي التي يجوز التصرف فيها؟.

ونحن بدورنا سنبحث هذا الموضوع ونبين حكمه على وجه ما تقتضيه قواعد الشرع ومقاصده السامية ونصوصه المتنوعة، انطلاقاً من الحاجة والضرورة الملحة التي تستدعي حفظ حياة الإنسان من خلال أخذ عضو من أعضاء المتوفى، ونقله وزراعته في جسد شخص آخر مما يمكننا من إنقاذ حياته أو المحافظة على وظيفة أساسية من وظائف جسمه، وبالتالي فهل تجوز الوصية بقطع بعض الأعضاء من جسد الإنسان أو التبرع بها؟.

### الفرع الثاني: نطاق موضوع الوصية بالعضو الإنساني:

وقبل الدخول في بحث هذا الموضوع أي "الوصية بالعضو الإنساني" فإننا نوضح ونؤكد على استنادنا إلى قرارات المجمع الفقهي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في قضية حكم التبرع بالعضو الإنساني، والتي قضت بجواز التبرع بالعضو الإنساني وفق ضوابط وشروط محددة إذا لم يكن التبرع بها يؤدي إلى وفاة صاحبها، والمدعومة ببحوث مطولة من مجموعة من الفقهاء والأطباء والمختصين، فقد جاء في القرار رقم (26) بشأن انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر، حياً كان أو ميتاً ما يلي: «...[بعد الإطلاع] على الأبحاث الفقهية والطبية الواردة إلى المجمع، بخصوص موضوع انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً أو ميتاً، وفي ضوء المناقشات التي وجهت الأنظار إلى أن هذا الموضوع أمر واقع فرضه التقدم العلمي والطبي، وظهرت نتائجه الإيجابية المفيدة، والمشوبة في كثير من الأحيان بالأضرار النفسية والاجتماعية الناجمة عن ممارسته من دون الضوابط والقيود الشرعية التي تصان بها كرامة الإنسان، مع إعمال مقاصد الشريعة الإسلامية الكفيلة بتحقيق كل ما هو خير ومصلحة غالبية للفرد والجماعة، والداعية إلى التعاون والتراحم والإيثار، وبعد حصر

هذا الموضوع في النقاط التي يتحرر فيها محل البحث وتنضبط تقسيماته وصوره وحالاته التي يختلف الحكم تبعاً لها، قرر ما يلي:

من حيث التعريف والتقسيم:

أولاً: يقصد هنا بالعضو، أي: جزء من الإنسان، من أنسجة وخلايا ودماء ونحوها، كقرنية العين، سواء أكان متصلاً به، أم انفصل عنه.

ثانياً: الانتفاع الذي هو محل البحث، هو الاستفادة دعت إليها ضرورة الاستفادة لاستبقاء أصل الحياة، أو المحافظة على وظيفة أساسية من وظائف الجسم: كالبصر ونحوه، على أن يكون الاستفادة يتمتع بحياة محترمة شرعاً.

ثالثاً: تنقسم صور الانتفاع هذه إلى الأقسام التالية:

1- نقل العضو من حي، 2- نقل العضو من ميت، 3- النقل من الأجنة... الصورة

الثانية: وهي نقل العضو من ميت: ويلاحظ أن الموت يشمل حالتين:

الحالة الأولى: موت الدماغ بتعطل جميع وظائفه تعطلاً نهائياً لا رجعة فيه طبيًا.

الحالة الثانية: توقف القلب والتنفس توقفاً تاماً لا رجعة فيه طبيًا، فقد روعي في

كلتا الحالتين قرار المجمع في دورته الثالثة<sup>(16)</sup>... من حيث الأحكام الشرعية:

أولاً: يجوز نقل العضو من مكان من جسم الإنسان إلى مكان آخر من جسمه، مع مراعاة التأكد من أن النفع المتوقع من هذه العملية أرجح من الضرر المترتب عليها، وبشرط أن يكون ذلك لإيجاد عضو مفقود، أو لإعادة شكله أو وظيفته المعهودة له، أو لإصلاح عيب، أو إزالة دمامة تسبب للشخص أذى نفسياً أو عضوياً.

ثانياً: يجوز نقل العضو من جسم إنسان إلى جسم إنسان آخر، إن كان هذا العضو يتجدد تلقائياً، كالدم والجلد، ويراعى في ذلك اشتراط كون البازل كامل الأهلية،

وتحقق الشروط الشرعية المعتمدة.

ثالثاً: تجوز الاستفادة من جزء من العضو الذي استؤصل من الجسم لعدة مرضية لشخص آخر، كأخذ قرنية العين لإنسان ما عند استئصال العين لعدة مرضية. رابعاً: يحرم نقل عضو تتوقف عليه الحياة كالقلب من إنسان حي إلى إنسان آخر. خامساً: يحرم نقل عضو من إنسان حي يعطل زواله وظيفة أساسية في حياته وإن لم تتوقف سلامة أصل الحياة عليها: كتنقل قرنية العين كليهما، أما إن كان النقل يعطل جزءاً من وظيفة أساسية، فهو محل بحث ونظر كما يأتي في الفقرة الثامنة. سادساً: يجوز نقل عضو من ميت إلى حي تتوقف حياته على ذلك العضو، أو تتوقف سلامة وظيفة أساسية فيه على ذلك، بشرط أن يأذن الميت قبل موته أو ورثته بعد موته<sup>(17)</sup>، أو بشرط موافقة ولي أمر المسلمين إن كان المتوفى مجهول الهوية أو لا ورثة له.

سابعاً: وينبغي ملاحظة: أن الاتفاق على جواز نقل العضو في الحالات التي تم بيانها، مشروط بأن لا يتم ذلك بواسطة بيع العضو؛ إذ لا يجوز إخضاع أعضاء الإنسان للبيع بحال ما، أما بذل المال من المستفيد، ابتغاء الحصول على العضو المطلوب عند الضرورة أو مكافأة وتكريماً، فمحل اجتهاد ونظر.

ثامناً: كل ما عدا الحالات والصور المذكورة، مما يدخل في أصل الموضوع، فهو محل بحث ونظر، ويجب طرحه للدراسة والبحث في دورة قادمة، على ضوء المعطيات الطبية والأحكام الشرعية، والله أعلم<sup>(18)</sup>.

## المبحث الثاني

### مدى مشروعية الوصية بالعضو الإنساني في الشرع والقانون

لا تزال قضية زراعة ونقل الأعضاء البشرية تشهد جدلاً واسعاً من الناحية الشرعية والطبية، وزاد من رقعة هذا الجدل والخلاف غياب رؤية واحدة قائمة على أحكام فقهية واضحة اتجاه هذه القضية، وتعود أسباب الخلاف إلى سببين رئيسيين؛ الأول طبي يتعلق بكيفية تحديد الوفاة<sup>(19)</sup>، والثاني سبب فقهي بحت يتعلق بملكية هذه الأعضاء، هل هي للإنسان أم أنها وديعة الله عز وجل لا يجوز التصرف فيها، لذلك فإنه قبل الخوض في مشروعية الوصية بالجلثة من عدم مشروعيتها؛ لا بد أن نتفق أولاً حول النقطة الثانية أي قضية ملكية الجسد، فإذا كشفنا تحت أي نوع من الحقوق تنضوي، وإذا استطعنا معرفة مجالات الوصية ومحلها وتكييف شروط أركانها مع العضو الإنساني وجسده، حينها سيسهل علينا الخروج بحكم معين ينسجم كلياً مع الأدلة الشرعية والقواعد الإسلامية العامة، لذلك في البداية سوف نشرع في بيان أنواع الحق التي ذكرها الأصوليون والفقهاء في كتبهم ومدى تعلق الجسد بهذه الحقوق.

#### المطلب الأول: التعريف بالحق وأنواعه ومدى تعلقه بجسم الإنسان

##### الفرع الأول - تعريف الحق لغة واصطلاحاً<sup>(20)</sup>:

أ- الحق لغةً: تتعدد معانيه وتنوع ولكن معظمها تتمحور حول الثبوت والوجوب، كما في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَىٰ أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [يس:107]، أي ثبت ووجب، وقوله تعالى: ﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾، [الإسراء:81]، أي الأمر الموجود الثابت، كما يعني الوجوب، مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَىٰ الْمُتَّقِينَ﴾، [البقرة:241]، ولها معانٍ أخرى كالنصيب المحدد، والعدل في مقابلة الظلم.



ب- الحق اصطلاحاً: عرفه مصطفى الزرقاء بقوله: "الحق هو اختصاص يقرر به الشرع سلطة أو تكليفاً"<sup>(21)</sup>، وتميز تعريف الزرقاء بالشمولية للحقوق الدينية والمدنية والأدبية والعامة والمالية وغير المالية.

### الفرع الثاني: أقسام الحق:

ذكر الفقهاء رحمهم الله أن الحقوق باعتبار عموم النفع وخصوصه تنقسم إلى أربعة أقسام، وتفصيل هذه الحقوق كما يأتي<sup>(22)</sup>:

- **القسم الأول: حقوق الله تعالى الخالصة:** وهي الحقوق التي يتعلق بها النفع العام لجميع الناس ولا يختص بها أحد دون أحد، كحرمة الزنا لما يتعلق بها من عموم النفع في سلامة الأنساب، والفائدة من نسبة مثل هذه الحقوق لله تعالى لبيان ما عظم خطره وقوي نفعه وشاع فضله بأن ينتفع فيه كافة الناس<sup>(23)</sup>، ومن أنواع هذه الحقوق عند الحنفية: العبادات الخالصة؛ كالإيمان وفروعه؛ وعقوبات كاملة كالحدود وعقوبات قاصرة كحرمان القاتل -الوارث- مورثه من الميراث، وحقوق دائرة كالكفارات، وغير ذلك من الحقوق المثورة في كتبهم<sup>(24)</sup>.

وغاية كونه حقاً لله بمعنى أنه ليس للعباد اختياراً في تطبيقه أو إسقاطه، بل ينبغي عليهم تنفيذه إذا وقع بأن تمت شروط تحريمه أو وجوبه<sup>(25)</sup>.

- **القسم الثاني: حقوق العبد الخالصة:** هي الحقوق التي يتعلق نفعها بشخص مُعيّن بحفظ مصلحته؛ مثل حقوق الأشخاص المالية أو المتعلقة بالمال، مثل: حق الوراثة، حق استيفاء الدين، حق استرداد المغصوب إن كان موجوداً، وغير ذلك مما هو متعلق بنقل الأموال نقلاً وبقاءً، فكل إنسان له ملكيته على ماله ولا يجوز لأحد أن يتعدي على هذه الملكية، وهذا الحق يقبل الإسقاط والتعويض ممن له الحق في بعض الأحوال، كحق النفقة في الزواج<sup>(26)</sup>.

-القسم الثالث: ما اجتمع فيه الحقان وحقَّ الله غالب: وهي الحقوق التي تكون مشتركة بين حق الله وحق العباد؛ لكن غُلب فيها حق الله تعالى على عبادته، كحد القذف، وتغليب حق الله تعالى فيه بكونه زاجراً يعود نفعه إلى عامة العباد، وكونه حقاً للعبد في جزءٍ منه فيما يكون فيه من دفع الأذى والضرر عن المقدوف مما وُسم به (27)، إلا أن الإمام الشافعي يرى أن حدَّ القذف حقٌّ للمقدوف وبالتالي يسقط بالعفو ويورث، وهو ما مال إليه الإمام الكاساني فاشترط فيه الدعوى كالشافعي (28).

-القسم الرابع: ما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب: وهي الحقوق التي تكون مشتركة بين حق الله وحق العباد؛ كعقوبة القصاص وعقوبات الدماء كلها بشكل عام، وذلك بأنَّ لله حق الاستعباد في نفس العبد، وللعبد حق الاستمتاع، لكن غُلب فيها حقُّ العبد على حقِّ الله؛ لأنَّ له الحق في أن يعفو بل حَبَّ الإسلام في العفو، وحقُّ الله يكون بمنع الاعتداء على النفس البشرية المعصومة، وسلامتها من كل مكروه قد يُطالها (29).

الفرع الثالث: الحقوق المشتركة ومدى تعلقها بجسم الإنسان في حالة الحياة والموت:

إنه من خلال تمعننا في الأحكام المتعلقة بجسد الإنسان ثم نَظَرنا في القسمين الأخيرين من أقسام الحقوق المشتركة وهي الحقوق التي يكون فيها أحد الحقيين غالباً على الآخر مطالبة وإسقاطاً، نجد أن جسد الإنسان الحي أو الميت يندرج ضمن الحقوق المشتركة، باعتبار أن الخالق والمخلوق مشتركان في هذا الحق، ولذلك شواهد كثيرة ومتعددة ومتناثرة في كتب أهل العلم وتصانيفهم، فالإسلام أوضح وبين من خلال مجموعة من الشواهد أن كل ملكية غير ملكية الله هي ملكية مشروطة محدودة ومقيدة بحدود معينة مبينة، والله عز وجل هو الذي يبين تلك الحدود ويعطيهم حق

التصرّف فيها أيضاً، لكن الاختلاف يكون في مسألة تغليبه لأحدهما دون الآخر لمعرفة ما إذا كان تبرع الإنسان بعضو من أعضائه يُعدُّ حقاً غالباً لله، وبالتالي لا تجوز وصيته بأي عضو من أعضائه، أو أنّ تلك الوصية تُعدُّ حقاً غالباً للعبد، وبالتالي تجوز وصيته بعضو أو بأعضاء من جسده -بعد موته-، وهو ما سنتعرض له بالشرح والبيان في النقطة التالية من بحثنا هذا.

**أولاً: مدى تعلق حق الله وحق العبد بجسد الإنسان الحي:** إن تعلق الحقوق بجسد الإنسان الحي له شواهد كثيرة ومتعددة، متناثرة في كتب أهل العلم وتصانيفهم، وقد دل على تعلق حق الله تعالى بجسد الإنسان كثير من الأحكام الفقهية؛ من أبرزها:

#### أ- تحريم الانتحار وقتل النفس:

ورد النهي عن الانتحار في كل من القرآن الكريم والسنة النبوية أشد النهي وتُوعد صاحبه بنار جهنم، واعتبار ذلك من أكبر الكبائر قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصَلِّيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾ [النساء: 29، 30]، قال القرطبي: «أجمع أهل التأويل على أنّ المراد بهذه الآية، النهي أن يقتل بعض الناس بعضاً، ثم لفظها يتناول أن يقتل الرجل نفسه بقصد منه للقتل: في الحرص على الدنيا وطلب المال، بأن يحمل نفسه على الغرر المؤدّي إلى التلف... أو في حال ضجر أو غضب، فهذا كله يتناوله النهي»<sup>(30)</sup>.

كما حرم الله تعالى قتل النفس إلا بالحق فقال تعالى ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾، [الإسراء: 33]، بل شمل النهي أيضاً حتى النهي عن الإذن بالقتل لمن في يده ذلك، وقوله عليه الصلاة والسلام: «من قتل نفسه بحديدة، فحديده في يده يجأ بها بطنه يوم القيامة في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً...»<sup>(31)</sup>، ويستفاد من قوله عليه السلام «...من قتل نفسه بحديدة...»، تصريحاً بأن الاعتداء على النفس إنّما هو تعد

على حق من حقوق الله تعالى، فلو كانت هذه النفس من حقه لاغتفر ذنبه وعفي عنه، ولاعتبر من التصرف في ما يملك.

### ب- تحريم شرب الخمر:

فمع أنّ شارب الخمر قد اعتدى على عضو من جسده وهو عقله، فقد حرم الله تعالى الخمر وأوجب الحد فيه، قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [المائدة: 90]، ما رواه مسلم عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال: "كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام" (32).

ج- تحريم تعذيب النفس وإيذائها: فيحرم على الإنسان أن يلقي بنفسه إل التهلكة أو أن يؤذي نفسه وجسده بأي ذريعة كانت حتى لو في سبيل ابتغاء مرضاة الله قال تعالى: ﴿ لَا يَكْفُرُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾، [البقرة: 286]، فالله تعالى كلفنا بما يتناسب مع طاقة الإنسان ووسعه.

وأما تعلق حق العبد بجسمه وأعضائه، فيظهر جليا في مجموعة من الأحكام الشرعية، أهمها:

### 1- القصاص:

فقد أوجب الله عز وجل القصاص على من اعتدى على عضو من أعضاء الإنسان أو جسده، ولورثته القصاص من القاتل إذا قتل عمدا عدواناً ولهم إسقاط ذلك الحق أيضا، كما أوجب الله تعالى التعويض عن الأعضاء المتضررة من العدوان وللمتضرر الحق في إسقاطها، كما أنه لم يترك القاتل بدون عقوبة مالية، فإنه في حالة ما إذا قرر الورثة إسقاط القصاص فإنه أوجب الدية لورثته وخيرهم في الأخذ بها أو تركها، ولو لم يكن كذلك لما كان العفو من حق الأفراد لأن حقوق الله تعالى لا تسقط بالعفو.

## 2- الأمر بالجناية على نفس الأمر:

قال صاحب الفتاوى الهندية: «رجل أمر غيره بأن يقتله فقتله بسيف فلا قصاص فيه، ولا تلزمه الدية في أصح الروايتين عن أبي حنيفة -رحمه الله تعالى- وهو قول أبي يوسف ومحمد -رحمهما الله تعالى- ولو أمره أن يقطع يده، أو يفتق عينه ففعل فلا ضمان في الوجهين كذا في الظهيرية؛ وفي المنتقى: رجل قال لغيره اقطع يدي على أن تعطيني هذا الثوب، أو هذه الدراهم ففعل لا قصاص عليه، وعليه خمسة آلاف درهم كذا في المحيط، ولو قال: بعت دمي منك بفلس فقتله يجب القصاص كذا في الظهيرية»<sup>(33)</sup>، فالمعروف عند الفقهاء أن رضا القتل بالقتل يُسقط القصاص، وكذلك في الأطراف، وهكذا فإن جمهور الفقهاء قد رأوا أن إذن الإنسان في قطع عضو من أعضائه يمنع العقاب الديني.

**ثانيا: الحقوق المشتركة ومدى تعلقها بجسد الإنسان الميت:** فالإسلام يرى أن كل ملكية غير ملكية الله هي ملكية مشروطة محدودة ومقيدة بحدود معينة معينة، والله عز وجل هو الذي يبين تلك الحدود ويعطيهم حق التصرف فيها أيضا، فجميع الموجودات في هذه الحياة الدنيا هي ملك لله تعالى، يقول الله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ [المائدة: 17]، وقوله تعالى: ﴿وَتَبَارَكَ الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ [الزخرف: 85]، ولكن الله عز وجل جعل الإنسان مستخلفا في هذه الأرض من أجل العيش ودوام النسل فقال عز من قائل: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ﴾، [النمل: 62]، ولكن استخلاف الإنسان وتصرفه محدود ضمن قواعد وضوابط معينة كحق سلطة الإنسان على الشؤون المالية مثلا قال الله تعالى: ﴿آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ﴾، [الحديد: 17].

وقد قررت الشريعة الإسلامية الغراء مبدأ وجوب تكريم جثة المتوفى وعدم

إهانتها، وصونها من كل ما يلحقها من أذى ومثلة، فإنَّ جسم الإنسان مكرم في حال الممات كما في حالة الحياة تماما، فلا يتعدى عليه بشق أو كسر أو جرح أو قطع أو تشويه أو إحراق أو استئصال عضو منه، فقال عليه الصلاة والسلام: «إن كسر عظم الميت ككسره حيًّا»<sup>(34)</sup>، قال المباركفوري: «قال الزرقاني: الاتفاق على حرمة فعل ذلك به في الحياة والموت لا في القصاص والدية»<sup>(35)</sup>، وروي عن السيدة عائشة أم المؤمنين ل: «سارق أمواتنا كسارق أحيائنا»<sup>(36)</sup>، ومن مظاهر تكريم الإنسان ميتاً أيضا التغسيل والتكفين والدفن قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ﴾ [عبس: 21]، وعدم سب الأموات وشتيمهم أيضا، قاله: «لا تسبوا الأموات فتؤذوا الأحياء»<sup>(37)</sup>، وكذلك حق الأولياء في الدفاع عن جثة الميت، ولأن في ذلك انتهاكاً لحرمة القبور وإهانة تؤذي أحياء الأموات، فعن عمر بن حزم قال: رأني رسول الله متكئاً على قبر فقال عليه الصلاة والسلام: «لا تؤذ صاحب هذا القبر أو لا تؤذوه»<sup>(38)</sup>، وقال أيضا: «لا تجلسوا على القبور...»<sup>(39)</sup>، وفي حديث آخر: «فلأن يجلس أحدكم على جمرة فتحرق ثيابه فتخلص إلى جلده خير له من أن يجلس على قبر»<sup>(40)</sup>، فإذا كان يحرم أن يتعدى على تراب القبر، وأن ذلك يؤذي صاحب القبر، فإن تحريم بدنه من باب أولى، لما أخرجه الشيخان عن ابن أبي شيبه عن ابن مسعود مرفوعاً، قوله عليه الصلاة والسلام: «أذى المؤمن في موته كأذاه في حياته»<sup>(41)</sup>، فلا يجوز التعدي على الميت أو على عضو من أعضائه، لقوله ﷺ: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده»<sup>(42)</sup>، فبموت الانسان ينقطع عن جميع الحقوق التي مبنها على الحياة، ويبقى له حق الإكرام بالغسل والتكفين والحمل والدفن وغير ذلك، وهذه الحقوق وإن كانت حقوقاً خاصة بصاحبها، لكن فيها حقاً لله عز وجل حتى لا يصح إسقاطها بالإسقاط<sup>(43)</sup>.

إن جميع هذه الحقوق التي رأيناها في هذه الفقرة إنما هي نابعة من تكريم الله عز وجل للإنسان في حال حياته ومماته، وقد عرفنا بعض ما أكرم الله به الإنسان عند

وفاته، وهذا التكريم فيه مجموعة من الحقوق المشتركة بين الله عز وجل وبين الإنسان، ولكن السؤال المطروح هل يغلب حق العبد أم حق الله عز وجل في ملكية الجسد؟ اتفق جميع علماء الشريعة على أن جسم الإنسان ليس حقاً له وحده، ولكنهم اختلفوا إلى فريقين حول ما إذا كان حق الله غالباً أو حق العبد غالباً؟<sup>(44)</sup>.

**-الفريق الأول:** أن الله هو المالك الحقيقي لجسم الانسان وليس للإنسان ولاية على جسمه إلا في حدود ما رسمه الشرع وأباحه<sup>(45)</sup>، ولذلك لا يحق للإنسان أن يقوم بقتل نفسه، أو أن يحدث ضرراً في جسمه، أو يطلب من شخص أن يعرض جسمه للخطر، ولذلك يقول هذا الفريق من الفقهاء: ليس هناك حقٌّ مهما كان نوعه أو شكله إلا يعود من حيث الأصل لله سبحانه، وتُستفاد هذه النتيجة من كلام الإمام الشاطبي الذي يقول: «ونفس المكلف أيضاً داخلة في هذا الحق؛ إذ ليس له التسليط على نفسه ولا على عضو من أعضائه بالإتلاف»<sup>(46)</sup>، وأدلة تعلق حق الله بالجسد قد ذكرناها منذ قليل فلا مجال لإعادة ذكرها هنا.

**-الفريق الثاني:** أن جسم الانسان حق مشترك، ولكن حق العبد غالب فيه كحق العبادة والقصاص، فيقبل بملكية الإنسان لجسمه<sup>(47)</sup>، لكنّه لا يراها مماثلة لملكيتة للأشياء، إنما كل ذلك يجب أن يكون بضوابط الشرع وحدوده، يقول الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: «ولقد علمنا فيما سبق أن الله لم يأذن لأحد من عباده بالتصرف في أصل الحياة، بأن يتسبب في إنهاؤها عندما يشاء، وإنما أمره وعزم عليه أن يراها في كيانه ويحافظ عليها ضد كل ما يتهدها من الأخطار، ولذا فهي من أبرز حقوق الله عز وجل، أما أعضاؤه ودمه وعظامه وجلده، وسائر أجزاء جسده، فإن التصرف فيها من شأنه أن يؤول إلى أحد قسمين:

القسم الأول: تصرف يسري بصاحبه إلى الموت يقيناً أو ظناً ولو ظنا غير راجح،

فهذا القسم من التصرفات متعلق بحقوق الله عز وجل بالتبعية واللزوم، ومن ثم فلا يجوز للإنسان أن يقدم على هذا النوع من التصرف بأعضائه مهما كانت الأسباب.

القسم الثاني: تصرف ليس من شأنه أن يسري بصاحبه إلى الموت، لا يقيناً ولا ظناً، بل الشأن فيه أن لا يعقب أي ضرر بأصل الحياة، بل تبقى سالمة مستقرة، فهذا التصرف ضمن هذا القيد من حق العبد، أو بتعبير أدق حق العبد متغلب فيه على حق الله.

وبمقتضى هذا الحق، يسوغ للإنسان أن يذهب في استخدام عينيه لقراءة، أو يديه في صناعة أو قدميه في قطع مفاوز، مذهباً قد يلحق به عطباً كلياً أو جزئياً بهذه الأعضاء أو بعض منها، دون أن يكون ذلك منه عدواناً على حق الله أو تجاوزاً لحدود الشرع، ما دام أنه كان يتوخى في استخدامه لتلك الأطراف مصلحة مشروعة، ولم يكن يهدف إلى مجرد الإضرار بنفسه؛ ولكن قد يقول أحدنا: ولكن ما لا ريب فيه أن الإنسان لا يملك أن يتلف شيئاً من أطرافه أو أن يعطب شيئاً من جسمه، قل العطب أو كثر، أفليس ذلك دليلاً على أن لا حق للإنسان في شيء من أطرافه وأعضائه، وأنه كحق الحياة عائد إلى الله عز وجل؟ والجواب أن سائر حقوق العباد مقيدة بنظام الشرع، نظراً إلى أن جذور هذه الحقوق كلها، إنما هي ملك لله وحده، فالمالك هو الله، والعبد مخول بالتصرف في كل ما جعله الله حقاً له، لا بشكل كيفي، وعلى النحو الذي يشاء، بل طبق النظم والضوابط التي شرعها الله له... وهذه الضوابط والنظم لا تعدو في جملتها أن تكون توجيهاً للعبد إلى الطريق الأمثل لرعاية المصالح الإنسانية، المتمثلة في المقاصد الكلية التي سبق بيانها، وتحذيراً من الانزلاق في مهاوي الضرر والفساد بين العباد»<sup>(48)</sup>.

-مخرّج المسألة: تندرج هذه المسألة تحت تبرع المانح بعضوه على هذا التقسيم بين



حق الله وحق العبد، فمن رأى أن حق الله غالب فسيقول بالمنع وعدم الجواز، ومن قال بأن حق العبد غالب فسيقول بالإباحة والجواز، وصراحة الجزم بشيء معين مما سبق أمر صعب ويتطلب اجتهادا جماعيا، ولكن أقول ممكن أن ننظر إلى التصرف في حد ذاته وعلى ما ينبني وما هو دافعه وما يمكن أن يقدمه للبشرية وللعلم، فالمتبرع بعضو من أعضائه يهدف إلى فعل الخير ومساعدة الآخرين، وإنقاذ الأرواح وخاصة أنه قد جاءت النصوص الكثيرة التي تؤكد على تكافل المسلمين وتراحمهم ومساعدة بعضهم بعضاً فبذلك يكثر نسلهم ويتقوون على عدوهم وفي ذلك تكثير لأمة الإسلام أمة محمده.

ومن جهة أخرى فجثة الإنسان الميت آيلة للتفسخ والانحلال بينما ضرر منع التبرع بالعضو هو زيادة عدد الوفيات، والإذن في موت الشخص مع القدرة على إنقاذ حياته واستمراره في العيش يعد جريمة في حق الشخص، و"الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف"، و"يختار أهون الشرين" وأخف الضررين وأهون الشرين هو التبرع بالعضو على الإذن بقتل نفس مؤمنة مسلمة، فإذا فتحنا باب لكل نفس أجل والاحتساب والصبر على الأمراض وإن كان بالإمكان إنقاذ تلك الأنفس، فحيث أن نكون قد أذنا في فتح باب القضاء على النسل البشري من هذا الوجود، ونكون أيضا قد أثبتنا بشكل غير مباشر أن شريعة الإسلام هي ضد طلب العلم وتنميته وتطويره والسعي للبحث وإيجاد الأدوية والعلاجات، وهذا يتنافى مع أغراض الشريعة السامية ومقاصدها النبيلة من حفظ النسل البشري من الاندثار والانقراض، ومن جهة أخرى فقد أقر النبيه بأن لكل داء دواء، فعن جابر أن النبي ﷺ قال: «لكل داء دواء فإذا أصيب دواء الداء برأ بإذن الله»<sup>(49)</sup>، يقول القاضي عياض: «...ونحن نبدأ بقوله في الحديث الأول: " لكل داء دواء، فإذا أصيب..."، فهذا فيه تنبيه حسن بين، وذلك أنه قد علم أن الأطباء يقولون: إن المرض خروج الجسم عن المجرى الطبيعي، والمداواة

رده إليه، وحفظ الصحة بقاءه عليه...»<sup>(50)</sup>، وهذا حديث عظيم يفتح باب العلاج على مصراعيه، ويمهد السبيل أمام الباحثين لاستكشاف الأدوية والعلاجات، وحتى بدون هذا الحديث فهذا شيء بديهي فطري أن يهرع الإنسان إلى العلاج والمداواة ما دام الحل بين يديه موجودا متوفرا، والإسلام جاء لعلاج الأرواح والنفوس من مرض الكفر والفسق والفجور وغيرها، كما سعى أيضا لعلاج أمراض الأجساد والأبدان<sup>(51)</sup>.

كما أن المتمعن في الأحاديث السابقة التي ذكرناها في مسألة تعلق الحقوق المشتركة بجسد الإنسان، يجد أن أغلبها قد بينت أن الأذى الموجه للميت عائد على الإنسان الميت، أو إلى أهل الميت في حد ذاتهم مثل قوله: «...فتؤذوا الأحياء»، «لا تؤذ صاحب القبر أو لا تؤذوه»، «أذى المؤمن في موته كأذاه في حياته»، فلو وصل هذا الأذى إلى عائلة المتوفي ثم عفت عائلته عن الأذى الذي لحقه، فإن المعروف أن الحكم يسقط عنه مباشرة ويعفى عنه ولا يتعلق به حكم آخر كقصاص أو غيره، إلا ما كان تعزيرا من القاضي، يقول المباركفوري: « وحاصله أن عظم الميت له حرمة مثل ما لعظم الحي من الحرمة، فكان كاسره في انتهاك الحرمة ككاسر عظم الحي لكن لا حياة فيه، فينتفى القصاص والأرش لانعدام المعنى الذي يوجبه وهو الحياة»<sup>(52)</sup>، وهنا نؤكد على أنه لا يجب المساس بالميت احتراماً له ولأهله، والإنسان في حد ذاته يعرف هذا الحقوق قبل وفاته أصلاً سواء فيما يتعلق بنفسه أو حتى بغيره، جاء في الفتاوى الهندية: «الانتفاع بأجزاء الآدمي لم يجز، قيل للنجاسة، وقيل للكرامة هو الصحيح كذا في جواهر الأخلاطي»<sup>(53)</sup>، ولكنه في حالة وصيته بقطع العضو الانساني فهو يسقط ذلك الحق المتعلق بجثته ابتداء قبل مماته، ولا منافاة مع الكرامة حينئذ، لما تكون بإذن من صاحب الحق أو الوريث له بإذن من صاحب الحق ضمن الحدود والضوابط التي وضعها الله تعالى؛ ولقد علمنا فيما سبق أن الله لم يأذن لأحد من عباده بالتصرف في

أصل الحياة، لأنّها من أبرز حقوقه التي استأمننا عليها، أمّا مكانة هذه الأعضاء والدم والعظام والجلد، وسائر أجزاء جسده من الكرامة، فهو بحسب تصرفه فيها، فإن كان تصرفا يسري بصاحبه إلى الموت يقيناً أو ظناً ولو ظنا غير راجح، فهنا يكون تعديا على حق الله وهذا لا يجوز، وفي حالة الميت هنا فأصل الحياة منعدم ابتداء فلا تعد هنا من حق الله أصلا، أما إن كان تصرفا لا يسري بصاحبه إلى الموت، وهذا أكيد لانعدام الحياة في الميت أصلا فهذا التصرف حق العبد متغلب فيه على حق الله، وبمقتضى هذا الحق، يسوغ للإنسان أن يتصرف في أجزاء جسمه، ما دام أنه كان يسعى في استخدام تلك الأطراف من أجل مصلحة مشروعة، وكل ما يفعل من قطع أو جرح أو استئصال بدون إذن الموصي بعد وفاته يعتبر من الأذية وتمثيلا بجسده وتعديا على حرمة الموتى والكرامة التي منحت لهم.

ومن ناحية أخرى فإنّ القائل بأنّ التبرع بالعضو الإنساني فيه مثلة، فإنّما يقال له إنّما هي تشبه المثلة من حيث الشكل والصورة فقط، ومبنى هذه الشريعة الغراء إنّما هو على المقاصد والغايات لا على الصور والأشكال قال النبي ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات» (54).

وهذا التبرع بعضو من أعضاء الجسد إنّما يندرج تحت الإيثار المحمود والصدقة الجارية وإنقاذ الناس من التهلكة التي وردت في الأحاديث والآيات العامة، وقد امتدح الله تعالى صفة الإيثار في القرآن الكريم فقال عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُقْلِحُونَ﴾، [الحشر: 09].

ثالثا: مدى قابلية حق الله وحق العبد والحقوق المشتركة للنقل والإسقاط: (55)

الأصل في حقوق العباد أن الخيرة لصاحبها يتصرف فيه بالنقل والإسقاط وغيرهما من أنواع التصرفات، لأن هذا الحق المقصود منه أصلاً هو حماية مصلحة الشخص كحق الزوجة في النفقة على زوجها مثلاً، لذلك يجوز إسقاط هذه الحق، أو نقله عن طريق الميراث مثلاً، كما لا يجري فيه التداخل، لذلك تتكرر العقوبة بقدر تكرار الظلم من الظالم، واستيفاء الحق وإسقاطه إنما هو منوط بصاحبه أو وليه، والأصل أن جميع الحقوق الشخصية تقبل الإسقاط سواء كان بعوض أو بدونه، لكن هناك استثناءات لهذه الحقوق من الأصل العام فبعضها يقبل الإسقاط ويلزمه إسقاط الحقوق التي لم تثبت بعد: كإسقاط الزوجة حقها من النفقة المستقبلية، وهذا يرجع إلى أن الحق في أصله منحة من الله عز وجل لعبده، فإذا كان التصرف العبد متعارضاً مع ما جاء به الشرع، فإنه قطعاً سيكون محرماً، لأن ذلك سيؤدي إلى إسقاط حق الغير أو الإضرار به؛ يقول العز ابن عبد السلام: «... ما من حق للعبد يسقط بإسقاطهم أولاً يسقط بإسقاطهم إلا وفيه حق الله وهو حق الإجابة والطاعة...» (56).

أما حق الله عز وجل فالأصل أنه لا يجوز التصرف فيه بالنقل كما لا يجوز إسقاطه بعفو أو صلح أو تنازل، ولا يجوز تغييره، ومن خصائص هذا الحق أنه لا يورث ويجري فيه التداخل في عقوبة حقوق الله، واستيفاء عقوبة هذه الجرائم فهو للحاكم حصراً، لكن هناك استثناءات لحقوق الله من الأصل العام فيشرع حينئذ التصرف بحق الله بالنقل أو بالإسقاط، وهذا إنما يكون عادة عند تعارض الحقوق واجتماع ميزان المصالح والمفاسد، ولا يكون هناك مفر من إسقاط بعضها أو نقله وجب ذلك أو جاز على وفق قواعد معينة وضوابط محددة مبينة تحتاج للعلماء الراسخين في العلم من أجل تبينها، ومن أبرز وأجل هذه القواعد التي لم يختلف حولها الفقهاء نظرياً وإن اختلفوا في تطبيقاتها العملية هي قاعدة: "ارتكاب أخف الضررين لدفع أشدهما"، و"الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف"، و"يختار أهون الشرين".

وفي تقرير هذين الحقين أي حق الله وحق العباد يقول ابن قيم الجوزية: «والحقوق نوعان: حق الله، وحق آدمي؛ فحق الله لا مدخل للصلح فيه كالحودود والذكوات والكفارات ونحوها، وإنما الصلح بين العبد وبين ربه في إقامتها، لا في إهمالها، ولهذا لا يقبل بالحودود، وإذا بلغت السلطان فلعن الله الشافع والمشفع؛ وأما حقوق الآدميين فهي التي تقبل الصلح والإسقاط والمعاوضة عليها...» (57).

أما بالنسبة للحقوق المشتركة أو المتعارضة فهو تبع لما قلناه سابقاً، فإن كان موضوع الإسقاط هو الشق المتعلق بغلبة حق العبد فيه فيمكن إسقاطه، وإن كان متعلقاً بالشق المتعلق بغلبة حق الله فيه فالأصل أنه لا يجوز التصرف فيه بالنقل والإسقاط، إلا لمسوغات شرعية، وعلى وفق قواعد معينة وضوابط محددة مبينة، وهذا الكلام نجد أنه يدور حول موضوعنا هذا من حيث أن الجسد وأعضاء الإنسان إنما هي من حق العبد التي غلبت على حق الله فيها وهو أصل الحياة، وبالتالي فيجوز فيها النقل والإسقاط.

رابعاً: هل ملكية الإنسان لجسده مماثلة لملكيته للأشياء؟ وخلاصة المسألة أن الفريق القائل بأن الإنسان لا يملك جسده بل هو ملك لله؛ يقول بعدم مالية جسم الإنسان وأعضائه أصلاً، يقول حسن الشاذلي بعد ذكر بعض التعريفات للأموال: «...بيننا أنفأ حرمة بيع إنسان لعضو من أعضائه لينتفع به شخص آخر، ونوضح هنا رأي الفقه الإسلامي في حكم التبرع بأي عضو من أعضائه... [فقواعد] الفقه الإسلامي... [أن] "ما جاز بيعه جازت هبته، وما لا فلا"، وأصل هذه القاعدة واضح أن البيع هو مبادلة مال بهال، وأن الذي يجوز بيعه هو ما يدخل تحت ملك الإنسان، أي ما يكون مملوكاً له، وما يكون مالا، أي ما يدخل تحت سلطته، والإنسان ليس مالاً وليس مملوكاً للإنسان، بل لله تعالى، فليس لأحد سواه حق التصرف فيه ببيع أو غيره...» (58).

وفريق آخر من الفقهاء يقبل بملكية الإنسان لجسمة، لكنّه لا يراها مماثلة للملكية للأشياء، فجميع حقوق العباد مقيدة بنظام الشرع، نظرًا إلى أنّ أصل هذه الحقوق كلها إنّما هي ملك لله وحده، فالمالك هو الله: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾، [البقرة: 284]، ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، [آل عمران: 189]، فهذا الفريق من الفقهاء لا يستتج من ملكية الإنسان لجسمة حق الإنسان في تعريض كرامته للأذى، بل يقولون إن ملكية الإنسان تدلّ في حد ذاتها على الكرامة الإنسانية، والعبد مخول بالتصرف في كل ما جعله الله حقًا له، والشيء الذي لا يملكه الإنسان إنّما هو حياته والروح الساكنة لجسده، أما من حيث أعضائه المادية فهو مالکها وله حق التصرف فيها، ولكن الإنسان لا يجوز له أن يستفيد من هذه الملكية بنحو غير مشروع، فمن أصول الشرع وقواعده أنّه لا ضرر ولا ضرار. (59).

والملاحظ كذلك أنّ المال كذلك مال الله ومع ذلك يقول الله تعالى: ﴿وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾، [النور: 33]، ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ﴾، [آل عمران: 180]، فالمال فضل الله وورقه ومع ذلك نزكي بالمال وتبرع به، فلماذا لا نتبرع بجزء من الجسم؟ ألم يجز العلماء من غير نكير إباحة التبرع بالدم، والدم جزء من الجسم، كما أنّ المرأة تتبرع بلبنها فقد ترضع امرأة طفلا لامرأة أخرى وهذا اللبن جزء منها، إضافة إلى ذلك لا يوجد دليل على التحريم فالأصل في الأشياء الإباحة ما لم يرد من النصوص ما يمنع، ونحن مأمورون أن ندفع قدر الله بقدر الله كما قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «... إنّما أفر من قدر الله إلى قدر الله...» (60)؛ فإذا كانت روح الإنسان في خطر بسبب مرض معين في عضو من الأعضاء، جاز لإنسان آخر أن يهديه ذلك العضو ويتبرع به إحياء للنفس وصدقة جارية عليه.

ولذلك يرى هذا الفريق من الفقهاء أنّ تصرفات الإنسان مقيدة بضوابط وحدود

الشريعة، وبالتالي فإن القول بعدم مطابقة ومماثلة جسم الإنسان لملكية الأشياء يكون خاصاً بجانب ما هو غير مشروع من التصرفات الضارة التي تحققت مفسدتها وظهر ضررها، وناقت مقاصد التشريع وحكمه، فلا يمنع من التبرع به ذلك.

### المطلب الثاني: مدى مشروعية الوصية بالعضو الإنساني في الشرع

قد يقوم بعض الأشخاص بالإيحاء بأعضائهم أو ببعضها قبل وفاتهم للمصلحة الإنسانية، ونفع أفراد يعانون من العمى أو الفشل الكلوي، أو أي مرض آخر يتعذر علاجه إلا بعضو من أعضاء الإنسان الميت، فما حكم الوصية بتلك الأعضاء؟ وهل تعتبر نافذة وجائزة شرعاً؟

انقسم الفقهاء في هذه المسألة-أي مسألة مشروعية الوصية بالعضو الإنساني- إلى فريقين اثنين.

### الفرع الأول: الفريق الأول القائل بالجواز:

ويرى جواز الوصية بالجلثة أو بأجزاء منها وفق ضوابط ومعايير معينة، وهذا القول هو لجمهور الفقهاء المعاصرين، ومنهم: (د. القرة داغي، ود. محمد نعيم ياسين، ود. زهير السباعي، ود. محمد علي البار، ود. أحمد شرف الدين، ود. بلحاج العربي، ود. يوسف القرضاوي، ود. شاکر مهاجر الوحيدي، ود. عبد الله النجار، والشيخ جاد الحق علي جاد الحق، وهيئة التحرير في الكويت، ودار الإفتاء العام في المملكة الأردنية الهاشمية، وعلماء موقع إسلام ويب<sup>(61)</sup>، وغيرهم، واستدلوا بما يلي:

1. القرآن الكريم: أ- قوله تعالى: ﴿مَنْ أَجَلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رُسُلُنَا الْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾ [المائدة: 32].

وجه الدلالة: أنَّ الموصي بعد وفاته سيُدفن ويأكل الدودُ جسده، وبالتالي فإنَّ إيصاءه- في حياته- بجثته أو ببعضها لغيره -بعد وفاته- فيه نفعٌ كبيرٌ لهم، وما هذا إلا تطبيقاً لقول الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾<sup>(62)</sup>.

ب- قوله تعالى: ﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: 195]، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾ [النحل: 128].

وجهُ الدلالة: دلَّت الآيات السابقة على طلب الإحسان تارة، وعلى محبة الله للمحسنين تارة أخرى، وعلى دخول المُحسِن في معية الله تارة ثالثة، فأبي إحسان أعظم من أن يوصي الرجلُ إلى أخيه المسلم بعضوٍ أو بأعضاء من جسده بعد وفاته، بقصد حفظ حياة الحي، أو الرفع والتخفيف من أوجاعه وآلامه، وهذا -بلا شك- من أعظم صور الإحسان التي يُثاب عليها المُحسن في الدنيا والآخرة<sup>(63)</sup>.

2. السنَّة النبوية الشريفة: فعن أبي هريرة رضي الله عنه، أنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: «إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ: إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ»<sup>(64)</sup>.

وجه الدلالة: أنَّه إذا أوصى الإنسانُ بعضو من أعضائه بعد وفاته لينتفع به إنسان آخر، فالمرجو من فضل الله تعالى أن تعتبر تلك الوصية صدقة جارية بعد وفاته، له -بفضل الله- من الأجر كأجر من ترك ولدًا صالحًا، أو نهرًا فأجراه؛ وذلك لأنه سينتقد-بفضل الله- نفسًا أو أنفسًا مريضة من الهلاك المحقق أو الآلام والأوجاع<sup>(65)</sup>.

3. دليلهم من القياس: قاس أصحابُ هذا الفريق الوصية بالعضو، على الجهاد بالنفس وتعريضها للخطر، حيث شرع الإسلامُ الجهاد والتضحية عند مواجهة العدو، في مقابل الحفاظ على الدين والوطن، وكذلك في مقابل الحفاظ على حياة الغير في نفسه وماله وعرضه، فيقاس على ذلك تضحية الإنسان بأن يوصي بعضو من أعضائه بعد



وفاته لإنقاذ حياة أخيه المؤمن، وهي تضحية أقل من التضحية بالنفس في الجهاد والدفاع، وإذا جازت التضحية بالأعظم فمن باب أولى أن تجوز بالأقل (66).

4. المعقول: ومن الأدلة العقلية التي استدلت بها ما يلي:

أ- أن الله امتدح وأثنى في كتابه من أثر أخاه على نفسه وماله، وذلك في قوله: ﴿وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾، [الحشر: 09]، وما هذا إلا مجرد إثارة في أمور يسيرة، فكيف بمن أثر أخاه بأن يُوصي له بعضوٍ من أعضائه لرعاية مصلحته على رعاية حرمة بعد موته، لا شك أنه أولى وأجدر بالمدح والثناء، وتعتبر وصيته صحيحة ولازمة شرعاً (67).

ب- كما أن المقصود بالوصية هو معناها العام والواسع، وليس خصوص الوصية التي يُشترط فيها أن يكون الموصى به مالا متقوماً، وبالتالي فهي أشبه بالتنازل عن حق الاختصاص في شيء أذن الشارع فيه بالتنازل (68).

ت- أن جسد الموصي يُعدُّ من الحقوق المشتركة بين العبد وخالقه؛ فإذا كان جسد الموصي حقاً لله تعالى، فإن جسد الموصى له حق لله تعالى كذلك، فالموصي بإسقاطه لعضو من أعضائه وصية، ما تمَّ إلا لإنقاذ حياة إنسان (69)، بل إن الباحث يعتبر أن حق الإيصال وإن كان فيه اشتراكاً بين العبد وخالقه لكن حق العبد فيه غالب؛ حيث إنه يُوصي بشيء مقصده إيجابي لا سلبي فلينبه إلى ذلك.

ث- أن عملية نقل العضو أو الأعضاء الموصى بها يتم من خلال عملية جراحية فيها تكريم وليس ابتذال وتشنيع، بل إن إيصال الإنسان قبل وفاته بعضو أو بأعضاء من جثته، فيه أجر وثواب عظيم، ويعتبر من قبيل الصدقة الجارية التي ينتفع بها الموصى له مدة حياته (70).

ج- أن جميع الأديان عندما قررت حرمة جسد الميت وجثته، إنما قصدت بذلك عدم السماح بالتمثيل بالجثة على سبيل الانتقام والوحشية لا على سبيل الانتفاع بها

لمصلحة الإنسانية<sup>(71)</sup>.

ح- أن الإنسان له ولاية على نفسه، ولا يوجد دليل يعتمد عليه في تحريم الوصية بالعضو<sup>(72)</sup>.

#### 5. القواعد الفقهية:

أ- "الضرر يزال": تتعلق هذه القاعدة الفقهية بالضرر من حيث حظر وقوعه، ووجوب إزالته بعد الوقوع<sup>(73)</sup>، ومما لا شك فيه أن الإنسان الذي يعاني من مشاكل جسدية يتعذر علاجها إلا من خلال الاستفادة بعضو من أعضاء ميت، فإنه لا بُدَّ من إزالة ما لحق به من ضرر بتلك الوسيلة طالما أن الميت لا يتضرر من ذلك أبداً، بل إنَّ جسده مع تعاقب السنين والأزمة سيُصبح عظماً.

ب- "الضرورات تُبيح المحظورات": فالضرورة هي الحد الذي إذا لم يُتناول الممنوع منه حصل الهلاك للمضطر أو ما هو قريب من الهلاك<sup>(74)</sup>، فإذا اعتبرنا مثلاً أن التصرف بالجنة بناء على أمر من أوصى هو محظور شرعاً، إلا أنه ينبغي أن يُباح خصوصاً ما إذا ترتب على ذلك رفع ما لحق بالمريض من حرج حقيقي.

#### الفرع الثاني: الفريق الثاني القائل بالمنع:

يرى عدم جواز الوصية بالجنة أو بأجزاء منها، وهذا القول ذهب إليه بعض المعاصرين<sup>(75)</sup>، منهم: الدكتور حسن الشاذلي، والشيخ عبد الله الغماري، والشيخ ابن باز، وغيرهم، واستدلوا بمجموعة من الأدلة أهمها:

1- قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ [الإسراء: 70].

وجه الدلالة: أن الآية الكريمة تدل على تكريم الله تعالى للآدمي حياً كان أو ميتاً<sup>(76)</sup>، والوصية بالجنة أو ببعضها فيه انتهاك لهذه الكرامة التي منحها الله تعالى للإنسان، وذكر صاحب كتاب الفتاوى الهندية أن الانتفاع بأجزاء الآدمي لم يجز

للكرامة<sup>(77)</sup>.

وأما جواز إيصاله بجزء من ماله، فذلك لأنّ الشارع أذن للإنسان أن يُوصي بماله إلى حد الثلث، وهذا الإذن من الشارع خاصٌّ بالمال، فلا يتعداه إلى جسده، وعليه فلا يجوز له الوصية بعضو من أعضائه بعد وفاته<sup>(78)</sup>.

## 2- القواعد الفقهية:

أ- "ما جاز بيعه جازت هبته، وما لا فلا": وأصل هذه القاعدة واضح أن البيع هو مبادلة مال بمال، وأنّ الذي يجوز بيعه هو ما يدخل تحت ملك الإنسان، أي ما يكون مملوكًا له، وما يكون مالا، أي ما يدخل تحت سلطته، والإنسان ليس مالا وليس مملوكًا للإنسان، بل لله تعالى، والهبة كما هو معلوم عبارة عن تملك مال بلا عوض، فمحل الهبة هو المال، ومالك هذا المال كما يملك بيعه، يملك هبته، فإذا لم يكن الشيء مالا فلا يجري عليه بيع ولا هبة ولا غيرهما من التصرفات الناقلة للملكية، والوصية لا تكون إلا على الأموال التي تصلح أن تكون محلًا للتركة، ولما كانت جنة الميت ليست من الأموال، فإن جنته لا تعتبر من ضمن التركة، ونظرًا لمخالفة الوصية بالجنة أو بأجزاء منها لشروط الوصية، فإن الوصية بها لا تصح ولا تصلح<sup>(79)</sup>.

ب- "من لا يملك التصرف لا يملك الإذن فيه": فمن ليست له ولاية على الشيء لا يملك التصرف فيه، وحينئذ لا يملك الإذن لغيره في التصرف فيه، فالعدم لا ينتج إلا العدم، فالإنسان لا يملك التصرف في الإنسان، لا نفسه، ولا غيره، وإذا لم يملك ذلك لا يملك أن يأذن لغيره في اقتطاع جزء منه لا على سبيل البيع ولا حتى على سبيل الهبة، والوصية تستلزم من صاحبها أن يكون مالكا للشيء وهو منعدم في حالة الوصية للتبرع بالعضو، حياة الإنسان ليست ملكًا له، بل هي ملك لله تعالى؛ فهو الذي خلقها وسوّاها، ولذلك كان له الحق وحده سبحانه وتعالى في التصرف فيها، ومن ثمّ فليس

للإنسان أن يوصي بشيء من أعضائه؛ لأن الحق ليس له (80).

**الترجيح:** يرى الباحثان أن القول الراجح هو القول الأول القائل بجواز الوصية بالعضو الإنساني؛ لقوة الأدلة التي استدلوها بها وردوا بها على المانعين وأن حق التصرف بالجسد يعتبر من الحقوق المشتركة بين العبد وخالقه وحق العبد فيها غالب ما دام أنه يتصرف فيه بوجه إنساني أشبه بالصدقة.

وقد عُرِضَ على علماء موقع إسلام ويب السؤال الآتي (81):

**السائل:** تركت أمي وصية لنا قبل موتها، وهي التبرع بكليتيها للمستشفى، لم نفعل ذلك لأسباب، فما حكم الشريعة في ذلك؟

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه أما بعد: فإن نقل الأعضاء من الأحياء والأموات مسألة اختلف فيها العلماء، فمنهم من أجازها، ومنهم من منعه، والراجح -والله أعلم- هو جواز نقل الأعضاء من الأحياء بشرط ألا يتضرر المتبرع، وأن يكون طالب العضو في حالة اضطرار له، بحيث يتحقق له نفع حقيقي بنقل هذا العضو، أما نقل العضو من الميت فالراجح جوازه أيضاً، لما فيه من المصالح الكثيرة التي راعتها الشريعة، وقد ثبت أن مصالح الأحياء مقدمة على المحافظة على حرمة الأموات، وبما أننا رجحنا جواز التبرع بها من الأحياء لمثلهم، كانت الوصية بها مباحة أيضاً، لأنه إذا جاز له التبرع به حال حياته، جازت له الوصية به بعد وفاته، وكان من الواجب عليكم أيها السائلون أن تنفذوا وصية أمكم لأنها وصية مشروعة، وبما أنكم لم تفعلوا ذلك.. فإن كان عدم فعلكم له لأسباب خارجة عن إرادتكم، فلا شيء عليكم -إن شاء الله- وإن كنتم تمكثتم من ذلك، ولكن لم تفعلوه، فإن عليكم التوبة، وعلى كل، فإنه لا يلزمكم تعويض المستشفى المذكور بشيء، لأن الأعضاء ليست محلاً قابلاً للمعاوضة. ونسأل الله تعالى لأمكم المغفرة

والرضوان، وأن يثيبها على قدر نيتها، والله أعلم.

وقد ذكر الدكتور محمد علي البار في كتابه "الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء" لفتة رائعة سمعها من الدكتور كريستوفر باليس (أخصائي الأعصاب وأحد أقطاب تشخيص موت الدماغ)، أنه قال: "إذا كان المتبرع بالكلية مسلماً فإني أقول له: إن الجنة ليس فيها بول ولا براز، والكلية إنما وظيفتها إفراز البول فإذا لم تكن لك بها حاجة في الآخرة مُطلقاً فلماذا لا تتبرع بها عند موتك؟ وقد ذكر أن كثيراً من المرضى الذين كانوا يوردون هذا السؤال يقتنعون بهذه الإجابة" (82).

### المطلب الثالث: مدى مشروعية الوصية بالعضو الإنساني في القانون

#### الفرع الأول: رأي القانون الوضعي في الوصية بالعضو الإنساني:

إن القوانين الوضعية الأجنبية والعربية تكاد تتفق على حرمة بيع الأعضاء البشرية والاتجار بها؛ لمخالفة ذلك للنظام العام والآداب العامة، وأن جسم الإنسان لا يمكن أن يكون محلاً للمعاملات المالية والتجارية، والوصية بالتبرع بالعضو أو الأعضاء هو الذي يحفظ لجسم الإنسان كرامته؛ لأنه يجعل جسم الإنسان خارجاً عن المعاملات المالية (83).

يقول الدكتور حسام الدين الأهواني: "حقاً أن الجثة لها وجود وكيان مادي، ولكن قيمتها وأهميتها تنحصر فيما تنطوي عليه من قيم معنوية كبيرة، فهي وإن كانت شيئاً إلا أنها ليست إلا شيئاً غير اقتصادي، ولهذا فلا تدخل في تركة الشخص، فإن كان حق الإنسان على جسمه أثناء الحياة من الحقوق اللصيقة بالشخصية فإن تلك الصفة لا بد أن تلحق الجسم بعد الوفاة" (84)، لذا فإنه لا مانع شرعاً من أن يوصي الشخص بجثته للأغراض العلمية أو الطبية (85).

الفرع الثاني: نماذج من بعض القوانين الوضعية في الوصية بالعضو الإنساني:

• في مصر، قررت المادة الثانية من القانون المصري رقم 103 لسنة 1962م: أنه يمكن الحصول على العيون من الأشخاص الذين يوصون بها"، فهذا النص يُبيح الإيضاء بالعين صراحة<sup>(86)</sup>.

• نصّت المادة الثانية من مشروع القانون العربي الموحد لعمليات زراعة الأعضاء البشرية: أنه يجوز للشخص أن يتبرّع أو يُوصي بأحد أعضاء جسمه ويشترط أن يكون كامل الأهلية"<sup>(87)</sup>.

• في الولايات المتحدة الأمريكية، وضع مشروع قانون موحد يسمح للشخص البالغ 18 سنة فأكثر أن يعطي كل جثته أو جزء منها، وإرادته التي يبديها قبل الوفاة يجب احترامها، والوضع الحالي في الولايات المتحدة الأمريكية هو أن هناك ثلاثون ولاية تسمح للشخص البالغ فقط بأن يتصرّف في جثته عن طريق الوصية، وأربع ولايات تسمح بالتصرف بالعين فقط<sup>(88)</sup>.

• ذهب الفقه الفرنسي إلى القول بأنّ الشخص يعتبر سيّد جسده بعد وفاته، ولهذا من حقّه أن يحدد كيفية التصرف في جثته، وإرادته تلزم الأقارب والمجتمع، والتصرف الذي بمقتضاه يتصرف الشخص في جثته أو في جزء منها يُعتبر مشروعاً طالما كان الغرض من التصرف هو توجيه الجثة إلى غرض مشروع<sup>(89)</sup>.

ولقد قررت المادة الرابعة من مشروع تعديل القانون المدني الفرنسي السماح للشخص بالتصرف في جثته لأغراض علمية أو أغراض طبية<sup>(90)</sup>.

يتضح من خلال سرد القوانين العربية والأجنبية المذكورة آنفاً، أن أغلب القوانين تجيز للشخص الإيضاء بكل جثته أو بجزء منها للأغراض العلمية أو الطبية؛ حيث إنّ الإنسان هو صاحب الحق الأول في التصرف في جسده<sup>(91)</sup>.

### المطلب الرابع: ضوابط الوصية بالعضو الإنساني

حتى تكون الوصية بالأعضاء جائزة شرعاً، لا بد من وجود ضوابط معينة للوصية بها، ومن هذه الضوابط:

1. أن يكون الموصي حرّاً مختاراً، غير متعرضٍ لضغطٍ أو إكراه<sup>(92)</sup>.
2. أن تكون الغاية من الوصية بالأعضاء هي المنفعة لأفراد المجتمع ورفع الضرر والأذى عنهم، بمعنى أن ينظر الموصي بعين الإنسانية لأفراد المجتمع، لا أن يكون الغرض من الوصية الاتجار والربح؛ لأنّ بيع الأدمي لعضوه أو جسده أو جثته باطلٌ شرعاً<sup>(93)</sup>.
3. أن لا يكون العضو الموصى به متعارضاً مع نص شرعي أو مقصد شرعي، كالوصية بالتبرع بالخصية أو المبيض، فإنّ ذلك لا يجوز شرعاً؛ لما لذلك من أثر كبير في اختلاط الأنساب<sup>(94)</sup>.
4. أن يغلب على الظنّ نجاح عملية زرع العضو، فإنه يُرجى في الوصية بالعضو الإبصار للإنسان بعد عدمه، والانتفاع بذلك في نفسه، ونفع الأمة به<sup>(95)</sup>.
5. ألا تُنفذ الوصية إلا بعد وفاة الموصي الوفاة الشرعية، وذلك يكون بالتأكد بالموت الوارد وصفه في قرار المجمع الفقهي<sup>(96)</sup>.

### الخاتمة

في ختام هذا البحث أذكر أهم نتائجه:

1. قسم الفقهاء الحق باعتبار عموم النفع والضرر إلى أنواع أربعة، منها ما كان الحق محضاً لله، ومنها ما كان الحق محضاً للعبد ومنها ما كان الحق مشتركاً بين الخالق والمخلوق لكن حق الخالق فيه غالب، والقسم الأخير ما كان الحق مشتركاً بينهما لكن حقّ المخلوق فيه غالب، وهذا القسم الأخير ينضوي تحته عدة صورٍ من ضمنها،

- موضوع بحثنا وهو الوصية بالعضو الإنساني.
2. الوصية في اللغة هي العهد إلى الغير بالقيام بفعل معين بعد وفاته، أما في الاصطلاح فهي تملك مضاف إلى ما بعد الموت.
3. يمكن تعريف الوصية بالجنة بأنها صورة من صور تعبير المتوفى عن إرادته الصريحة بإعطاء الإذن في استئصال أي عضو من أعضائه، أو التصرف التام بكل الجنة لأغراض صحية وعلمية.
4. إن الإيصال بالجنة أو ببعضها لا يدخل في التعريف الاصطلاحي للوصية؛ لأن جسم الإنسان ليس بتركة، ولكنه يدخل في المعنى اللغوي للوصية.
5. اختلف الفقهاء المعاصرون في الوصية بالجنة أو ببعضها بين مجيز ومانع، ورجح الباحث قول الفريق القائل بجواز الوصية بالعضو الإنساني وذلك ضمن ضوابط معينة متى تحققت جاز الإيصال بالجنة أو ببعضها.
6. تميز أغلب القوانين العربية والأجنبية للشخص الإيصال بكل جثته أو بجزء منها للأغراض العلمية أو الطبية؛ حيث إن الإنسان هو صاحب الحق الأول في التصرف في جسده.

#### - الحواشي والإحالات:

- (1) مختار الصحيح، الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، بيروت- صيدا: المكتبة العصرية، الدار النموذجية، ط5: 1420هـ- 1999م، (ج1، ص340)، المعجم الوسيط، مصطفى إبراهيم وآخرون، 2مج، دار الدعوة، (ج2، ص1038).
- (2) التوفيق على مهمات التعريف، المناوي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي، القاهرة: عالم الكتب، ط1: 1410هـ- 1990م، (ص338)؛ القاموس الفقهي، أبو جيب: سعدي: دمشق: دار الفكر، ط2: 1408هـ- 1988م، (ص381).
- (3) تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن، بولاق، المطبعة الكبرى الأميرية، ط1: 1313هـ. (ج6، ص182).
- (4) ينظر: موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة، وهبة الزحيلي، دمشق، دار الفكر، ط3: (ج4، ص20، 21).



- (5) زهرة التفاسير، أبو زهرة، محمد بن أحمد، 10 مج، دار الفكر العربي، (ج1، ص 541).
- (6) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الوصايا، باب: أن يترك ورثته أغنياء خير من أن يتكففوا الناس. حديث (2742)، أخرجه مسلم في صحيحه "واللفظ له"، كتاب: الوصية، باب: الوصية بالثلث. حديث (1628).
- (7) معالم السنن، الخطابي، حمد بن محمد، 4 مج، حلب، المطبعة العلمية، 1351هـ-1932م، (ج4، ص 83).
- (8) الإجماع: ابن المنذر، محمد بن إبراهيم، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار المسلم، ط1: -2004م. (ص 77)
- (9) موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة، وهبة الزحيلي، (ج4، ص 20، 21).
- (10) موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة، وهبة الزحيلي، (ج9، ص 33 وما بعدها).
- (11) الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 45 ج (ج 1-23، الكويت: دار السلاسل، ط2، ج 24-38، ط1، مصر: مطابع دار الصفوة/ ج 39-45، ط2، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية)، تم طبع هذه الأجزاء سنة 1404هـ-1427هـ، (ج43، ص 227).
- (12) مدى مشروعية نزع وزرع الأعضاء البشرية والتصرف فيها، الوحيد، شاكر مهاجر، مكتبة ومطبعة دار المنارة، ط1: 1425هـ-2004م، (ص 762).
- (13) أحكام التصرف بالجنة في الفقه الإسلامي، رقية أسعد صالح عرار، ماجستير فقه وتشريع، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين: 2010م، (ص 186)، قضايا إسلامية معاصرة "الفقه الإسلامي مرونته وتطوره"، جاد الحق، جاد الحق علي، مصر، مطبعة المصحف الشريف بالأزهر، ط3: 1416هـ-1995م، (ص 232).
- (14) انتفاع الإنسان بأعضاء إنسان آخر، محمد سعيد رمضان البوطي، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، منظمة التعاون الإسلامي، جدة، ع4، ج1، فبراير 1988م، (ص 205 وما بعدها).
- (15) وهذه الجريمة لم يرد عنها في القرآن الكريم سوى قوله تعالى: {وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ}، [الحجرات، 12].
- (16) جاء في القرار المتمحور حول أجهزة الإنعاش: «الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه: (القرار رقم (5) د 3 / 07 / 86)، بشأن " أجهزة الإنعاش"، إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره الثالث بعمان عاصمة المملكة الأردنية الهاشمية من 8 إلى 13 صفر هـ / 11 إلى 16 أكتوبر 1986م؛ بعد التداول في سائر النواحي التي أثيرت حول موضوع " أجهزة الإنعاش" واستماعه إلى شرح مستفيض من الأطباء المختصين، قرر ما يلي:
- يعتبر شرعاً أن الشخص قد مات وتترتب جميع الأحكام المقررة شرعاً للوفاة عند ذلك إذا تبينت فيه إحدى العلامتين التاليتين:
- 1- إذا توقف قلبه وتنفسه توقفاً تاماً وحكم الأطباء بأن هذا التوقف لا رجعة فيه.
- 2- إذا تعطلت جميع وظائف دماغه تعطلاً نهائياً، وحكم الأطباء الاختصاصيون الخبراء بأن هذا التعطل لا رجعة فيه. وأخذ دماغه في التحلل.

- وفي هذه الحالة يسوغ رفع أجهزة الإنعاش المركبة على الشخص وإن كان بعض الأعضاء كالقلب مثلاً لا يزال يعمل ألياً بفعل الأجهزة المركبة، والله أعلم، «أجهزة الإنعاش، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، منظمة التعاون الإسلامي، عمان، ع3، ج2، 1987م، (ص809 وما بعدها).
- (17) ونحن بدورنا سنبحث في هذه المسألة من حيث كون هذا الإذن عن طريق الوصية وما يتعلق بذلك من مسائل.
- (18) مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره الرابع بجدة في المملكة العربية السعودية، من 18-23 صفر 1408 هـ الموافق 6-11 شباط (فبراير) 1988 م، (ج4، ص83).
- (19) نقصد بالوفاة هنا كما قال الدكتور البوطي بأن يتوقف قلب الإنسان وتنفسه توقفاً تاماً لا رجعة فيه طبيياً، وهو الموت ذاته الذي تترتب عليه جملة الأحكام الشرعية من ميراث وانقسام لعري الزوجية وعدة وفاة وانقطاع عهد التكليف، ووجوب التجهيز والدفن، وغير ذلك وليس المقصود الإنسان الميت دماغياً مع استمرار رئيته وقلبه في العمل، «انتفاع الإنسان بأعضاء إنسان آخر، محمد سعيد رمضان البوطي، (ص205 وما بعدها).
- (20) موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة، وهبة الزحيلي، (ج10، ص18، 21).
- (21) الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، 10 ج، دمشق، دار الفكر، ط4، (ج4، ص2839).
- (22) شرح التلويح على التوضيح، التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، 2 مج، مصر، مكتبة صبيح، (ج2، ص303).
- (23) الموسوعة الفقهية الكويتية، (ج18، ص14)؛ أصول الفقه، أبو زهرة، دار الفكر العربي، (ص323-324).
- (24) الموسوعة الفقهية الكويتية، (ج18، ص14).
- (25) الموسوعة الفقهية الكويتية، (ج12، ص206).
- (26) الموسوعة الفقهية الكويتية، (ج18، ص18)؛ أبو زهرة، محمد: أصول الفقه، (ص324).
- (27) شرح التلويح على التوضيح، التفتازاني، (ج2، ص308).
- (28) البيان في مذهب الإمام الشافعي، العمراني، يحيى بن أبي الخير، تحقيق: قاسم محمد النوري، 13 مج، جدة: دار المنهاج، 1421 هـ-2000 م، (ج12، ص417)؛ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني، علاء الدين بن مسعود، 7 مج، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1406 هـ-1986 م، (ج7، ص52).
- (29) شرح التلويح على التوضيح، التفتازاني، (ج2، ص309)؛ أصول الفقه، أبو زهرة، (ص325).
- (30) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، أبو عبد الله محمد القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، 20 ج، القاهرة، دار الكتب المصرية، ط2: 1384 هـ - 1964 م، (ج5، ص156)؛ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني، علاء الدين بن مسعود، 7 مج، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1406 هـ-1986 م، (ج7، ص52).
- (31) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الطب، باب: شرب السم والدواء به وبها يخاف منه والخبيث. حديث (5778).
- (32) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الأثرية، باب: بيان أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام، حديث (2003).
- (33) الفتاوى الهندية، لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، (دمشق، دار الفكر، ط2: 1310 هـ)، (ج10، ص30).
- (34) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: الجنائز، باب: في الحفار يجد العظم هل يتكبد ذلك المكان، حديث (3207).

- (35) **مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، أبو الحسن المباركفوري، (الهند، إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء، - الجامعة السلفية- بنارس، ط3: 1984م)، (ج5، ص449).
- (36) **معرفة السنن والآثار**، أبو بكر البيهقي، المحقق: عبد المعطي أمين قلعجي، 15ج، جامعة الدراسات الإسلامية كراتشي - باكستان)، دار قتيبة (بيروت)، دار الوعي (دمشق)، دار الوفاء (المنصورة - القاهرة)، ط1: 1412هـ - 1991م، (ج12، ص409)، [حديث ضعيف].
- (37) **جامع الترمذي**، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في الشتم، حديث رقم: (1982).
- (38) **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مسند العشرة المبشرين بالجنة "مسند الأنصار"، مسند عمرو بن حزم الأنصاري، حديث رقم: (23412).
- (39) **أخرجه مسلم في صحيحه**، كتاب: الجنائز، باب: النهي الجلوس على القبر والصلاة عليه، حديث رقم (973).
- (40) المصدر نفسه.
- (41) **المصنف في الأحاديث والآثار**، أبو بكر بن أبي شيبة، المحقق: كمال يوسف الحوت، 7ج، الرياض، مكتبة الرشد، ط1: 1409هـ، (ج3، ص46).
- (42) **أخرجه البخاري في صحيحه**، كتاب: الإسلام، باب: أي الإسلام أفضل، حديث رقم (11).
- (43) **الأحكام الشرعية والطبية للمتوفى في الفقه الإسلامي**، بلحاج العربي بن أحمد، (السعودية، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة)، العدد 42، السنة 11، (ص8-160). **أحكام التصرف بالجنة في الفقه الإسلامي**، رقية أسعد صالح عرار، (ص42، 43).
- (44) **حقوق الإنسان في ضوء التحديات الاجتماعية والعلمية المعاصرة**، بلقاسم شتوان، (قسنطينة، الجزائر، مؤسسة حسين راس الجبل، ط1: 2018م)، (ص206، 207).
- (45) **ومن قال بهذا فضيلة الأستاذ الدكتور حسن علي الشاذلي، انتفاع الانسان بأعضاء إنسان آخر**، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، منظمة التعاون الإسلامي، جدة، ع4، ج1، فبراير 1988م، (ص317 وما بعدها).
- (46) **الموافقات**، الشاطبي، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، (الأردن، دار ابن عفان، ط1: 1997م)، (ج2، ص546).
- (47) **ومن قال بهذا فضيلة الأستاذ الدكتور سعيد البوطي، ينظر: "انتفاع الانسان بأعضاء إنسان آخر**، (ص200).
- (48) **انتفاع الانسان بأعضاء إنسان آخر**، محمد سعيد رمضان البوطي، (ص200 وما بعدها).
- (49) **أخرجه مسلم في صحيحه**، كتاب: السلام، باب: لكل داء دواء واستحباب التداوي، حديث رقم (2206).
- (50) **إكمال المعلم بفوائد مسلم**، القاضي عياض، المحقق: الدكتور يحيى إسماعيل، 8ج، (مصر، دار الوفاء، ط1: 1998م، (ج7، ص111).
- (51) **انتفاع الانسان بأعضاء إنسان آخر**، خليل محيي الدين الميس، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، منظمة التعاون الإسلامي، جدة، ع4، ج1، فبراير 1988م، (ص397).
- (52) **مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، أبو الحسن المباركفوري، (ج5، ص449).
- (53) **الفتاوى الهندية**، (ج5، ص354).

- (54) أخرجه البخاري في صحيحه، باب: بدء الوحي، حديث رقم (01).
- (55) أحكام التصرف بالجنة في الفقه الإسلامي، رقية أسعد صالح عرار، (ص 42، 43).
- (56) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز ابن عبد السلام، تع: طه سعد، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، طبعة: بدون: 1991م، (ج 1، ص 167).
- (57) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، تع: محمد إبراهيم، ج 4، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1: 1991م، (ج 1، ص 85).
- (58) انتفاع الانسان بأعضاء انسان آخر، حسن علي الشاذلي، (ص 317 وما بعدها).
- (59) انتفاع الانسان بأعضاء انسان آخر، محمد سعيد رمضان البوطي، (ص 201).
- (60) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: السلام، باب: الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها، حديث رقم (2221).
- (61) قضايا فقهية في نقل الأعضاء البشرية، القرعة داغي، عارف علي عارف، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1: 1433هـ-2012، (ص 162)؛ أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة، ياسين، محمد نعيم، الأردن: دار الفاتس، ط 5: 1434هـ-2013م، (ص 177)؛ الطيب أدبه وفقهه، السباعي، زهير أحمد، و محمد علي البار، دمشق: دار القلم، بيروت: الدار الشامية، ط 1: 1413هـ-1993م، (ص 225)؛ الأحكام الشرعية للأعمال الطيبة، شرف الدين، أحمد، ط 2: 1407هـ-1987م، (ص 151)؛ معصومية الجنة في الفقه الإسلامي، أحمد، بلحاج العربي، مجلة الحقوق (الكويت)، مج 23، ع 4، (1999)، (ص 236)؛ "حكم التبرع بالأعضاء"، القرضاوي، يوسف، حلقة بعنوان في برنامج: الشريعة والحياة، تاريخ بث الحلقة: 2008/3/30، نقلاً عن قناة الجزيرة على هذا الرابط: <http://www.aljazeera.net/programs/pages/14c54fdc-b60c-41fa-bb6e-d167f2232eab> مدى مشروعية نزع وزرع الأعضاء البشرية الوحيد، (ص 761)؛ "التبرع بالأعضاء بعد الوفاة حلال شرعاً، النجار، عبد الله، تم الاطلاع عليه على الموقع الإلكتروني التالي بتاريخ 2014/4/14. <http://www.vetogate.com/958308>
- الفقه الإسلامي مرونته وتطوره، جاد الحق، (ص 248)؛ فتوى بعنوان "ما هو رأي الشرع في شأن الأعضاء عامة والكل خاصة وذلك من الحي إلى الحي أو من الميت إلى الحي بوصية أو بدون وصية"، هيئة التحرير، فتوى رقم 79/132، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية (الكويت)، مج 1، ع 1، 1984، (ص 236)؛ ما حكم تبرع المواطنين بقرنيات عيونهم بعد الوفاة، لزرعها عند بعض المواطنين الكفيفي البصر، دار الإفتاء العام في المملكة الأردنية الهاشمية، فتوى رقم (2)، 1404/7/11هـ-1984/4/11م، تم الاطلاع عليه على موقع دار الإفتاء الإلكتروني التالي بتاريخ 2014/4/14 [http://aliftaa.jo/Decision.aspx?DecisionId=3#.U0v1VfV\\_u2c](http://aliftaa.jo/Decision.aspx?DecisionId=3#.U0v1VfV_u2c)
- فتوى بعنوان "الوصية بالتبرع بالأعضاء هل يجب تنفيذها؟"، موقع إسلام ويب: تم الاطلاع عليه على موقع إسلام ويب الإلكتروني التالي بتاريخ 2014/4/14. <http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=36345>
- (62) القرضاوي: حكم التبرع بالأعضاء.

- (63) حكم نقل الأعضاء من الميت إلى الحي (دراسة مقارنة)، علي، عبد الحليم محمد منصور، (ص336)، تم رفع الملف عن الموقع الإلكتروني التالي بتاريخ 2014/4/14.
- <http://pubcouncil.kuniv.edu.kw/jsis/homear.aspx?id=8&Root=yes&authid=1386>
- (64) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الوصية، باب: ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته. حديث (1631)..
- (65) قضايا فقهية في نقل الأعضاء البشرية، القرّة داغي: (ص162)؛ حكم نقل الأعضاء من الميت إلى الحي، علي، (ص337)..
- (66) مدى مشروعية نزع وزرع الأعضاء البشرية، الوحيددي: (ص720)، نقلاً عن مقال: مشروعية التصرف بالأعضاء في القانون الوضعي والفقه الإسلامي، سعيد عبد السلام، مجلة المحاماة-العددان 9، 10، السنة 70، القاهرة، (1990)، (ص149)، مع العلم أني قد بحثت عنه ولم أعثر عليه..
- (67) قضايا فقهية في نقل الأعضاء البشرية، القرّة داغي، (ص161)؛ أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، الشنقيطي: محمد بن محمد المختار، جدة، مكتبة الصحابة، ط2: 1415هـ-1994م، (ص376).
- (68) قضايا فقهية في نقل الأعضاء البشرية، القرّة داغي، (ص159)
- (69) أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة، ياسين، محمد نعيم، (ص180-181).
- (70) فتوى بعنوان: "حكم نقل القرنية من متوفى والتبرع بالأعضاء"، دار الإفتاء المصرية، تم الاطلاع عليه على موقع دار الإفتاء المصرية الإلكتروني التالي بتاريخ 2014/4/14،
- <http://dar-alifta.org/ViewFatwa.aspx?LangID=1&ID=6901>.
- (71) المشاكل القانونية التي تثيرها عمليات زرع الأعضاء البشرية: دراسة مقارنة، الأهواني، حسام الدين كامل، مجلة العلوم القانونية والاقتصادية (كلية الحقوق - جامعة عين شمس)، مصر، مج 17، ع 1، (1975)، (ص166).
- (72) قضايا فقهية في نقل الأعضاء البشرية، القرّة داغي، (ص161)، نقلاً عن: وزارة الشؤون الإسلامية: بيان للناس من الأزهر الشريف، 2ج، القاهرة: وزارة الشؤون الإسلامية، ط: بدون، 1984م، (ص313) مع العلم أني قد بحثت عنه ولم أعثر عليه.
- (73) شرح القواعد الفقهية، الزرقاء، أحمد محمد، تعليق: مصطفى الزرقاء، دمشق: دار القلم، ط2، 1409هـ-1989م، (ص179).
- (74) القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الفقهية الأربعة، الزحيلي، محمد مصطفى: 2مج، دمشق: دار الفكر، 1427هـ-2006م، (ج1، ص276).
- (75) حكم نقل الأعضاء في الفقه الإسلامي، د الشاذلي، حسن علي: دار التحرير، ص114؛ تعريف أهل الإسلام بأن نقل العضو حرام، الغاري، عبد الله بن محمد: ومعه أجوبة هامة في الطب، تحقيق: صفوت جودة أحمد. 1418هـ-1997م، القاهرة: الأهرام للنشر والتوزيع، (ص32)؛ فتوى بعنوان "إذا أوصى المتوفى بالتبرع بأعضائه هل تنفذ الوصية؟"، ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله: تم الاطلاع عليه على موقعه الإلكتروني التالي بتاريخ 2014/4/14.
- [http://www.binbaz.org.sa/mat/2752#\\_ftn1](http://www.binbaz.org.sa/mat/2752#_ftn1)
- (76) أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، الشنقيطي، (ص359).

- (77) الفتاوى الهندية، البلخي، نظام الدين، 6مج، دمشق، دار الفكر، ط2: 1310هـ، (ج5، ص354).
- (78) حكم الشرع في الاستنساخ وقضايا طبية أخرى، زلوم، عبد القديم: ط1. 1418هـ-1997م، ص10، تم رفع الملف عن الموقع الإلكتروني التالي بتاريخ 2014/4/14.
- <http://www.feqhweb.com/vb/t15505.html>.
- (79) انتفاع الانسان بأعضاء انسان آخر، حسن علي الشاذلي، (ص317)، قضايا فقهية في نقل الأعضاء البشرية، القرّة داغي، (ص159).
- (80) انتفاع الانسان بأعضاء انسان آخر، حسن علي الشاذلي، (ص317، 318)، قضايا فقهية في نقل الأعضاء البشرية، القرّة داغي، (ص159) حكم نقل أعضاء الإنسان، الشاذلي، (ص114).
- (81) فتوى بعنوان "الوصية بالتبرع بالأعضاء هل يجب تنفيذها؟" موقع إسلام ويب.
- (82) الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء، البار، محمد علي، دمشق: دار القلم، بيروت، الدار الشامية ط1: 1414هـ-1994م، (ص143).
- (83) المشاكل القانونية التي تثيرها عمليات زرع الأعضاء البشرية، الأهواني، (ص129-133)؛ عمليات نقل وزراعة الأعضاء البشرية، الديات، (ص185-189).
- (84) المشاكل القانونية التي تثيرها عمليات زرع الأعضاء البشرية، الأهواني: (ص194).
- (85) قضايا فقهية في نقل الأعضاء البشرية، القرّة ادغي: (ص162).
- (86) المشاكل القانونية التي تثيرها عمليات زرع الأعضاء البشرية، الأهواني: (ص161-162).
- (87) التصرف القانوني في الأعضاء البشرية، الفضل منذر، عمان: دار الثقافة، ط1: 2002م، (ص86).
- (88) المشاكل القانونية التي تثيرها عمليات زرع الأعضاء البشرية، الأهواني، (ص162-163).
- (89) المشاكل القانونية التي تثيرها عمليات زرع الأعضاء البشرية، الأهواني، (ص161-162).
- (90) المشاكل القانونية التي تثيرها عمليات زرع الأعضاء البشرية، الأهواني، (ص161-162).
- (91) المشاكل القانونية التي تثيرها عمليات زرع الأعضاء البشرية، الأهواني، (ص185).
- (92) الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء، البار، (ص173)؛ ملحوظة: ينبغي بل يجب احترام وصية الشخص سواء بالإيجاب أم بالسلب، ولا يحق للورثة أن يكونوا ضد رغبته، فلو أوصى بالتبرع بأعضائه يجب أن تُنفذ وصيته، ولو أوصى بعدم التبرع بأعضائه فلا يجوز للورثة أن يأتوا ويأخذوا من جسده ما لم يأذن هو به؛ ينظر: حكم التبرع بالأعضاء، القرضاوي.
- (93) معصومية الجثة، أحمد، (ص238).
- (94) معصومية الجثة، أحمد، ص238؛ أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة، ياسين، (ص177).
- (95) أبحاث هيئة كبار العلماء بالسعودية، (قرار رقم 62، 1398/10/25هـ)، 7مج، السعودية، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، ط4، 2014م، (37/7).
- (96): معصومية الجثة، أحمد، (ص293).

## Juristic Adaptation of The will to donate to the human organ

**Dr: Shadi Qaddoumi / Dr: Fares Zaher**

*Faculty of Sharia, Department of Basic Islamic Sciences, Islamic Jurisprudence PhD,  
University of Skarya, Turkey*



### ***Abstract:***

Human organs donation for transplantation (with its modern perspectives) is a very sensitive subject due to its direct relation with both the dead and the living, and especially with the revolutionary advancement that the medical science had achieved in the last twenty years. As a result, new subjects of discussion made appearance. The will to donate organs is one of these subjects, and it is not expected that old scholars had had a chance to make researches about it according to Islamic law. Starting from this, we wanted to present the views of different Muslim scholars about making a will to donate organs after the death of a person.

### **Keywords:**

Commandment; Donation; Humanitarian Member; organ transplant..

## أحكام نقل الأعضاء من الميت دماغياً بين الضرورة الطبية والصّوابط الشرعية والقانونية

بقلم

ط د / عبد العالي قزي (\*)، أ.د. إبراهيم رحمانى (\*\*)



### ملخص

يعالج البحث موضوع "نقل وزراعة الأعضاء من الميت دماغياً"، وهل يمكن اعتبار هذه الحالة موتاً حقيقياً للإنسان وتسري عليه عندها كافة أحكام الموت المعتبرة شرعاً وقانوناً، حيث يرى الأطباء أن تلف الدماغ وتوقفه عن أداء وظائفه توقفاً تاماً لا رجعة فيه يعد موتاً نهائياً، حتى لو كانت بعض أعضاء الجسد لا تزال حية بواسطة أجهزة الإنعاش، إذ تعدُّ هذه المرحلة هي الوقت المثالي لنقل الأعضاء التي تتوقف عليها الحياة من الميت دماغياً إلى من يحتاجها من المرضى، ومن هنا كان لا بد من الوقوف على هذه النازلة الطبية ومعرفة آراء فقهاء الشريعة الإسلامية والقانون الجزائري فيها، ولتحقيق ذلك تمّ تقسيم هذا البحث لمبحثين تطرق المبحث الأول لبيان حقيقة الموت الدماغي وعملية نقل الأعضاء، أمّا المبحث الثاني فتطرق للضوابط الشرعية والقانونية المقررة لنقل الأعضاء من الميت دماغياً، وقد اختتم

(\*) باحث في طور الدكتوراه، تخصص: التفسير والتشريع المقارن. بجامعة الشهيد حمه لخضر. قسم الشريعة،

معهد العلوم الإسلامية، الوادي / الجزائر guezeiabdellali39@gmail.com

(\*\*) أستاذ التعليم العالي في الفقه وأصوله، معهد العلوم الإسلامية - جامعة الشهيد حمه لخضر - الوادي.

Rahmani39000@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018-04-27 / تاريخ القبول: 2018/06/25

• معهد العلوم الإسلامية ..... جامعة الوادي •



البحث بخاتمة تضمنت أهمّ النتائج المتوصل إليها، وبعض التوصيات التي يرى الباحث بضرورة تفعيلها.

**الكلمات المفتاحية:** نقل الأعضاء؛ الميت دماغياً؛ الضرورة الطبية؛ الضوابط الشرعية؛ الضوابط القانونية.

### مقدمة

خلق الله الإنسان وكرّمه، وشرّع له من الأحكام ما يدعوه للمحافظة على حياته وعدم الإضرار بها، وأحاطه بجملة من الوسائل التي تحافظ على ذاته وحياته وصحته وتمنع عنه الأذى والضّرر؛ فأمره بالبعد عن المحرمات والمفسدات، والمهلكات، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُفْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: 195]، كما أوجب عليه عند المرض اتخاذ سبل العلاج والشفاء وتقصي كل طرق الحماية الصحيّة؛ ولعلّ من أبرز تلك الطّرق ما توصل إليه الطبّ الحديث وهو ما يسمى بنقل وزراعة الأعضاء من إنسان لآخر.

وبفضل التطور العلمي الهائل في مجال العلوم الطّبية، توصل العلماء إلى تحديد لحظة الوفاة بشكل دقيق؛ وهي تلك اللحظة التي تفارق فيها الروح الجسد، فمكتهم هذه الدّقة من التوصل إلى حالة طبية تقع للشخص كأنها غيبوبة لا رجعة منها وسميت بالموت الدماغية، فدعت هذه الحالة الأطباء إلى بذل جهودهم في إبقاء هذا المريض على هذه الحالة بغية الاستفادة من بعض أعضاء جسده والتي ما تزال على قيد الحياة.

وفي ظل التطور التكنولوجي الطبي الحديث، تم اختراع أجهزة تحافظ على أعضاء الميت دماغياً؛ أطلق عليها "أجهزة الانعاش الاصطناعي"، فأحدث هذا الاكتشاف نقلة نوعية في مجال الطبّ بعد أن كان في القديم يحكم على الشخص بالموت بالعلامات التقليدية من انقطاع للتنفس، وتوقف القلب ونحو ذلك... ونظراً لما

أحرزه التقدم الطبي في هذا المجال تمّ اكتشاف علامات أخرى للموت تمثلت في تلف جذع الدماغ، وحكم على صاحبها بالموت حقيقة، وقد أثارت هذه الحالة الطبية جدلاً طيباً وفقهياً وقانونياً واسعاً، ولعل ما يزيد الموضوع أهمية هو تعلقه بمسألة نقل وزراعة الأعضاء البشرية.

وعليه فمسألة نقل الأعضاء من الميت دماغياً تحتاج إلى مزيد من البيان والإيضاح والشرح ومعرفة كل ما يترتب عليها من آثار مصاحبة لها، فهذه النازلة ذات طابع مهم وحساس لتعلقها بالإنسان وسلامته الجسدية لذا فقد آثرت اختيار هذا الموضوع والموسوم بـ: "أحكام نقل الأعضاء من الميت دماغياً بين الضرورة الطبية والضوابط الشرعية والقانونية". وسعياً مني لمعالجة جوانب هذا البحث كان الإشكال الرئيسي الذي ينبغي عليّ الإجابة عليه هو: "ما هي الأحكام المتعلقة بالميت دماغياً في ظل الشريعة الإسلامية والقانون الجزائري؟"

وللإجابة على هذا الإشكال ارتأيت وضع الخطة الآتية:

**المبحث الأول: بيان حقيقة الموت الدماغية وعملية نقل الأعضاء.**

المطلب الأول: الحقيقة الطبيّة لموت الدماغ وبيان معاييرها.

المطلب الثاني: مفهوم عملية نقل الأعضاء البشرية.

**المبحث الثاني: الضوابط الشرعية والقانونية لنقل الأعضاء من الميت دماغياً.**

المطلب الأول: الضوابط الشرعية لنقل الأعضاء من الميت دماغياً.

المطلب الثاني: الضوابط القانونية للاستفادة من أعضاء الميت دماغياً في القانون

الجزائري.

### المبحث الأول

#### بيان حقيقة الموت الدماغى وعملية نقل الأعضاء

إنّه ومع التطور العلمي الحاصل في مجال الطبّ توصل الطبّ الحديث إلى ما يسمى بـ: "عملية نقل وزرع الأعضاء"، وقد لاقت هذه العمليات استحسان المجتمعات الغربية والعربية، وكانعكاس لذلك اتسعت ظاهرة "التبرّع بالأعضاء"، حيث انتشرت هذه الظاهرة في الآونة الأخيرة في مجتمعاتنا العربية بشكل واسع ومنها الجزائر، وقد كان لها أثر كبير في تغير حال الكثير من المرضى الذين يعانون الويلات مع الأمراض، ويترددون على المستشفيات لتلقي العلاج؛ بسبب تعطل أو فتور أحد أجهزتهم عن أداء وظائفه. ومجال نقل الأعضاء الذي سوف أتناوله بالدراسة من الأموات الذين حكم الأطباء عليهم بموت الدماغ؛ لأن أعضائهم تكون في مستوى الاستفادة للزرع بسبب وضعها على أجهزة الإنعاش، حيث يبقى القلب نابضاً والتنفس متحرّكاً بصورة آلية غير ذاتية، من أجل ذلك كان عليّ بيان حقيقة موت الدماغ والتعريف بعملية نقل الأعضاء وأهميتها، ومن ثمّ بيان حكم نقل الأعضاء من الميت دماغياً وفق المطلين الآتين:

### المطلب الأول

#### الحقيقة الطبّية لموت الدماغ وبيان مهاييره

إنّ الدماغ من الأجهزة العصبية الحساسة؛ إذ أنّه مركز الأحاسيس والمشاعر والقرارات والأفعال والمسؤول عن سلوكيات الفرد العامة، إذ أنّه يتحكم في جميع الوظائف الأساسية في جسم الإنسان، لذا فإنّ أيّ عطب يصيبه قد يؤثر في وظيفته، وأحياناً قد يؤدي إلى موته، وعليه فقبل التعرف على الحقيقة الطبّية لموت الدماغ عند الأطباء، لا بد من التعريف بالدماغ ومكوناته وبالموت وعلامات.

#### الفرع الأول: تعريف الموت الدماغى

موت الدماغ، مركب إضافي من: "موت" و"دماغ" لذا فقد آثرت التعريف بهذا

أحكام نقل الأعضاء من الميت دماغياً ..... ط.د. عبد العالى قزى، أد. إبراهيم رحمانى

العضو-الدماغ- أولاً، ثم أعرج إلى تعريف "الموت" وأخلص إلى التعريف الاصطلاحي للمركب الإضافي من خلال ما يلي:

**أولاً: تعريف الدماغ:** يطلق لفظ الدماغ على الجهاز العصبي المركزي في جسم الإنسان الذي يتكون من ثلاثة أجزاء، وهي على النحو الآتي:

1- **المخ:** إذ يحتوي على المراكز العليا، ومراكز التفكير والذاكرة، والحس والحركة الإرادية والوعي، وهو المسؤول أيضاً عن طباع الإنسان وشخصيته<sup>(1)</sup>.

2- **المخيخ:** وهو عبارة عن جسم بصلي الشكل، ووظيفته توازن الجسم<sup>(2)</sup>.

3- **جذع المخ:** وهو أهم أجزاء الدماغ، ويتألف من الدماغ المتوسط والجسر والبصلة وهو مكون أساساً من الألياف النخاعية الصاعدة والنازلة والمتصلة، فهو بذلك يشكل صلة الوصل الأساسية بين جميع المراكز العلوية، وبقيّة أجزاء الجسد، إضافة إلى ذلك فهو يحوي أهم المراكز العصبية حيث يعتبر المركز الأساسي لعملية التنفس، والتحكم في القلب، والدورة الدموية<sup>(3)</sup>.

ما يلاحظ من تعريف جذع المخ أنه يكتسي أهمية كبرى؛ لأنه المسؤول الأول على أداء الوظائف التي تمثل معنى الحياة الطبيعية للإنسان.

**ثانياً: تعريف الموت:** أتناول في هذا العنصر تعريف الموت في اللغة ثم في الاصطلاح على النحو الآتي:

1/ **تعريف الموت في اللغة:** ورد لفظ الموت بعدة أسماء، منها: الحتف والمنون، والحمام، والردى، والوفاة، والهلاك<sup>(4)</sup>. وأصل كلمة الموت الميم والواو والتاء، وهو أصل صحيح يدل على ذهاب القوة من الشيء، ويطلق على السكون، وكل ما سكن فقد مات<sup>(5)</sup>.

ما يلاحظ من التعريف اللغوي للموت أنه يرد في مقابل لفظ الحياة، وإذا كانت

الحياة تعني وجود الروح في الجسم فالموت يحدث بمفارقتها له.

ومنه قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ [المالك: 2] ، فالموت أمر وجودي لأنه مخلوق، ومعنى الآية: أنه أوجد الخلائق من العدم، ليبلوهم ويختبرهم أيهم أحسن عملاً؟<sup>(6)</sup>

**2/ تعريف الموت في الاصطلاح:** جاء ذكر الموت في كتاب التعريفات بمعنى: صفة وجودية خلقت ضدًا للحياة<sup>(7)</sup>. إذ ما يلاحظ على هذا التعريف أنه ذكر الموت بمعنى نقيض الحياة، وهو عبارة عن خروج الروح من الجسم البشري والانتقال من دار الدنيا إلى دار الآخرة.

**3/ التعريف الطبي للموت:** يعرف الموت من الناحية الطبيّة بأنه: "توقف الحياة"، أو "التوقف الدائم لكل وظائف الجسد"<sup>(8)</sup>.

**4/ التعريف الشرعي للموت:** يقصد بالموت عند فقهاء الشريعة الإسلامية بأنه: "صفة وجودية خلقت ضد الحياة"<sup>(9)</sup>. أو هو عبارة عن "مفارقة الروح الجسد"<sup>(10)</sup>.

**5/ التعريف القانوني للموت:** يثور نزاع بين فقهاء القانون الوضعي حول حقيقة الموت هل يمكن القول بأن الموت حالة طبية أم أنه واقعة قانونية؟

فالالتجاه الذي يرى بأنه حالة طبية فإنه طبعاً سيسند تعريفه لأهل الخبرة من الأطباء، وهذا ما ذهب إليه المشرع الجزائري، فبالرجوع لنص المادة 1/146 من قانون الصّحة رقم 90 - 17 اعتبر أن مسألة تحديد لحظة الوفاة مسألة طبية، فترك الأمر لوزارة الصّحة ليتكفل بتحديد معايير علمية في تحديد لحظة الوفاة وصدر عن وزير الصّحة القرار رقم 39 - 1989 المؤرخ في 26 مارس 1989 والذي حدد المعايير الطبيّة الواجب على الأطباء مراعاتها في إثبات الوفاة<sup>(11)</sup>. وعليه فيمكن القول أنّ المشرع الجزائري تبني المفهوم الطبيّ للموت وهو: "انتهاء الحياة والتوقف الدائم

لكل وظائف الجسم".

من خلال ما سبق يمكن القول بأن المفهوم الاصطلاحي للموت سواء عند الأطباء أم الفقهاء لا يعدوا أن يخرج من المفهوم اللغوي له، وهو ما يرد لفظه ضد الحياة، وهو "مفارقة الروح الجسد، وانخراط وظائف الجسم للأبد".

**الثالث: تعريف المركب الإضافي "موت الدماغ":** عرّف موت الدماغ على أنه تلف دائم في الدماغ، يؤدي إلى توقف دائم لجميع وظائفه، بما فيها وظائف جذع الدماغ<sup>(12)</sup>، أو هو توقف الدماغ عن العمل تماماً وعدم قابليته للحياة<sup>(13)</sup>.

ويرى الأطباء أن الموت الدماغى يحدث لمن تلفت خلايا دماغه، وتعطلت جميع وظائفه لاسيما وظائف جذع المخ، مما يعني توقفاً كاملاً على مستوى نشاط الجهاز العصبي المركزي كله، وعدم قابليته للاستجابة لأي مؤثر من مؤثرات الحياة. وموت جذع الدماغ هو الذي تصير به نهاية الحياة الإنسانية عند أكثر الأطباء<sup>(14)</sup>.

#### الفرع الثاني: معايير تحديد لحظة الموت الدماغى

لا بدّ من معرفة لحظة الوفاة معرفة دقيقة حتى يمكن للأطباء والقائمين على المستشفيات الاستفادة من أعضاء المتوفى بعد وفاته، وقبل تلف الأعضاء المقصودة بالنقل. ومع تطور الطّب الحديث ظهر ما يسمى بأجهزة الإنعاش الاصطناعي<sup>(15)</sup>، حيث يمكن الحفاظ على بعض الأعضاء القابلة للضياع بسرعة والإبقاء على قيمتها البيولوجية التشريحية لإعادة زراعتها، ويتم ذلك في حالة التوفيق واختيار المعيار الدقيق لتحديد الوفاة. ومن هنا زادت الحاجة لتبني المعيار الأفضل الذي يسمح بإجراء هذه العمليات بنجاح ودون خطر الوقوع في الحكم على المريض بوفاته قبل الأوان، ومن هنا يطرح السؤال: ما هي المعايير التي اعتمدها الطّب الحديث في تحديد لحظة الوفاة؟ وأيها أدق وأيقن؟ وهل هناك معايير خاصة بالموتى دماغياً؟ وعلى أي

معيار اعتمد فقهاء الشريعة الإسلامية والقانون الجزائري؟ هذا ما ستم الإجابة عليه من خلال ما يلي:

### أولاً: المعيار التقليدي:

اعتمد هذا المعيار على العلامات التقليدية للوفاة أي؛ توقف التنفس وتوقف القلب، وعليه توقف الدورة الدموية فالموت الحقيقي لا يكون إلا بتوقف جميع الأعضاء الحيوية عن أداء وظائفها بما في ذلك القلب<sup>(16)</sup>.

فأساس هذا المعيار توقف القلب والرئتين عن العمل، وبمجرد توقفها يصاب المخ بصورة تلقائية بالتوقف لبضعة دقائق، ويتحول جسم الإنسان الحي إلى جثة هامدة. حيث أشار بعض الأطباء إلى أن طريقة التثبيت من الوفاة تعتمد على تقرير التوقف النهائي التام للنشاط والأعمال الدورانية المستمرة لأكثر من عشرين دقيقة تصاب خلالها الخلايا العصبية وتتعرض لاختلالات تحريبية بحيث لا يعود هناك أية إمكانية لاستعادة الحياة"<sup>(17)</sup>. إلا أن هناك من انتقد هذا المعيار وقال بعدم دقته؛ ذلك لأن توقف القلب عن العمل وتوقف التنفس قد لا يدل إلا على الموت الظاهري وليس الموت الحقيقي<sup>(18)</sup>، فقد يستعمل الطبيب وسائل الإنعاش أو الصدمة الكهربائية وتديل القلب وإعادةه وفي هذه الحالة تبقى خلايا المخ حية نشطة حتى بعد توقف القلب والجهاز التنفسي وبالتالي يتم تزويدها صناعياً بالدم المحمل بالأوكسجين<sup>(19)</sup>.

وعليه فإن الأخذ بهذا المعيار يؤدي إلى استحالة الاستفادة من الأعضاء، ذلك لأن كل أعضاء الميت وخلاياه تكون قد تلفت عند إعلان لحظة الوفاة التي لا تتحقق إلا بالأخذ بالشروط التي جاء بها أصحاب هذا المعيار، ومن غير الممكن أبداً أن تجتمع تلك العلامات مع سلامة الأعضاء التي ينبغي الاستفادة منها.

أحكام نقل الأعضاء من الميت دماغياً ..... ط.د. عبد العالي قزي، أد. إبراهيم رحمانى

## ثانيا: المعيار الحديث:

اعتمد هذا المعيار على موت خلايا المخ، فموت خلايا المخ يدخل المريض في الغيبوبة الكبرى أو النهائية التي لا رجعة فيها<sup>(20)</sup>. وذلك عندما يصاب دماغ الإنسان إصابة بالغة بسبب الحوادث أو نتيجة ورم في الدماغ أو نزيف داخلي أو توقف القلب لفترة زمنية قبل الإنعاش، وقد يؤدي ذلك للتوقف الكامل الذي لا رجعة فيه لوظائف جذع المخ (التنفس، والتحكم في الدورة الدموية) وهنا يعتبر كثير من الأطباء أن الإنسان قد مات إذا تلف جذع دماغه؛ لأن الدماغ إذا تلف لا يمكن استبداله؛ وهذا التلف الكامل للدماغ هو ما يسمى طبياً بالوفاة الدماغية، وهنا يتدخل الأطباء لوضع المتوفي تحت أجهزة الإنعاش الاصطناعي بغرض المحافظة على القيمة التشريحية والبيولوجية لأعضائه قصد الاستفادة منها<sup>(21)</sup>.

ومن هنا يطرح السؤال: هل يعتبر من مات جذع مخه ميتاً حقيقةً وتترتب عليه جميع أحكام الوفاة من تغسيل وتكفين وسداد دين واستحقاق إرث وتنفيذ وصية، وبدء مدة العدة الزوجية وكذلك استئطاع الأعضاء البشرية التي تبرع بها من جسمه قبل رفع أجهزة الإنعاش عنه؟

لقد اتفق الأطباء وكذا غالبية فقهاء الشريعة الإسلامية على أن من مات دماغه حكم عليه بالموت؛ لأن هذه العلامة تدلّ على مفارقة الروح للجسد، وهذه هي حقيقة الموت التي لا رجعة فيها فإذا ثبت طبياً أن جذع المخ قد مات، فإن هذا الشخص يحكم عليه بالموت حقيقة، ولا يشترط توقف القلب عن النبض. وقد اختار هذا القول مجلس مجمع الفقه الإسلامي بجدة في قراره (رقم 5 لسنة، 1986م)، وقد ذهب إليه أيضا جمهور من الفقهاء والأطباء المعاصرين<sup>(22)</sup>.

كذلك المشرع الجزائري كان مواكبا للطب الحديث في تبنيه لهذا المعيار لاعتبار



الشخص قد مات وذلك من خلال القرار 39 الذي أصدره وزير الصّحة في 1989 م والمتعلق بنقل زراعة الأنسجة والأعضاء البشرية، والمؤرخ في: 26 مارس 1989 م. وقد نص هذا القرار على أن الموت المعتمد هو موت المخ، ووضع في المادة الأولى منه العلامات الواجب توافرها للقول بموت مخ الشخص، وفي المادة الثانية من القرار حدد عدد الأطباء الذين يجب أن يعاينوا الوفاة. ومن خلال تبني المشرع لهذا المعيار يمكن القول بأنه يميز عملية الاستفادة من أعضاء الميت دماغياً.

### ثالثاً: المعايير الطبية لموت الدماغ :

ذكرنا أنّ المعيار الحديث يعتد بموت الدماغ حتى يمكن الحكم على الشخص بأنه قد مات دون رجعة، وأنّ فقهاء الشريعة الإسلامية والقانون الجزائري يعتدون بموت الدماغ كأساس للموت النهائي، ولكن وفق معايير طبية خاصة لتشخيص موت الدماغ<sup>(23)</sup> وهي:

- 1/ الإغماء<sup>(24)</sup> الكامل وعدم الاستجابة لأي مؤثرات.
  - 2/ عدم الحركة حيث توضع الجثة أمام الملاحظة لمدة ساعة على الأقل.
  - 3/ عدم التنفس وذلك عند إيقاف المنفسة<sup>(25)</sup>، مع المراقبة لمدة ثلاثة دقائق على الأقل.
  - 4/ عدم وجود أي من الأفعال المنعكسة وخاصة منعكسات جذع الدماغ.
  - 5/ رسم المخ الكهربائي لا يوجد فيه أي نشاط<sup>(26)</sup>.
  - 6/ تكرار الفحوص السابقة بعد 24 ساعة مع عدم حدوث أي تغير فيها.
- الذي يظهر من خلال هذه المعايير التي وضعها الأطباء أن إصابة الإنسان بموت الدماغ يعني حصول الموت الحقيقي، والحكم عليه بنهاية الحياة. وقد فصل الأطباء

بين أجزاء الدماغ في حالة توقف أحدها دون الآخر، ومدى تأثير هذا التوقف على حياة إنسان دون آخر. فإذا مات المخ أو المخيخ من أجزاء الدماغ، يمكن أن يمينا الإنسان حياة غير طبيعية وهي ما تسمى عند الأطباء بالحياة النباتية<sup>(27)</sup>، المستمرة<sup>(28)</sup>، ويمكن أن يعيش فترة طويلة على هذا الوضع. لكن إذا مات جذع الدماغ فإنه يسبب الموت للدماغ كله، إلا أن بعض خلايا المخ قد تكون حية لفترة محدودة بعد موت جذع الدماغ. فموت جذع الدماغ لا يعني موت كل خلية من الدماغ على الفور، وإن كانت تلك الخلايا ستموت حتماً خلال ساعات، فتؤدي إلى موت كامل الدماغ<sup>(29)</sup>.

### المطلب الثاني

#### مفهوم عملية نقل الأعضاء البشرية

توصل الأطباء إلى تحقيق نتائج مذهلة في مجال نقل الأعضاء من الأحياء والأموات، وقد تمكنوا من زرعها في مرضى فقدوا أعضاءهم أو تلفت بسبب مرض أو غيره وقد شمل ذلك معظم أعضاء الجسد، سواء منها ما يتوقف عليه استمرار الحياة كالقلب، أو ما تتوقف عليه وظيفة أساسية في الجسم، أو غير ذلك، وسوف أتطرق في هذا المطلب لتعريف الأعضاء البشرية، بعد ذلك أبيت المقصود بعملية نقل الأعضاء من الناحية الاصطلاحية، وبيان أهميتها الطبية.

#### الفرع الأول: تعريف عملية نقل الأعضاء البشرية

أتطرق في هذا الفرع للتعريف اللغوي والطبي للعضو ثم الشرعي والقانوني:

##### أولاً: تعريف العضو البشري

1/ تعريف العضو البشري في اللغة: العضو بالضم والكسر وهو كل لحم وافر بعظمه<sup>(30)</sup>، والعضو الواحد من أعضاء الشاة وغيرها، وقيل: هو كل عظم وافر لحمه وجمعها أعضاء<sup>(31)</sup>.

2/ التعريف الطبي للعضو البشري: يعرف العضو البشري على أنه: "أي جزء من

الجسم البشري يتكون من الأنسجة" (32).

**3/ التعريف الشرعي للعضو البشري:** يعرف العضو عند فقهاء الشريعة الإسلامية بأنّه: " ذلك الجزء المتميز من مجموع الجسد، سواء أكان من إنسان أم حيوان؛ كاليد والرجل والأذن" (33).

**4/ التعريف القانوني للعضو البشري:** لم يتعرض المشرع الجزائري في قانون حماية الصّحة وترقيتها لتعريف العضو البشري أو الأنسجة، ولا المقصود حتى بالأجهزة البشرية، ولعلّ ذلك راجع إلى أن إيراد التعريفات ليس من اختصاص واضعي القوانين إنما هو من اختصاص رجال الفقه، وفي اعتقادي كذلك أنّ المشرع الجزائري يرى أنّه ليس من الصّور تعريف العضو البشري إذ أنّ الحماية المكفولة ليست مقصودة لذاته؛ إنما القصد للوظائف التي يؤديها، كما أنّ رجال الاختصاص والخبرة من الأطباء قد تكفلوا بتعريفه ولا حاجة للإضافة على ما أوردوه في معنى العضو (34). مع هذا إلاّ أنّ قد وردت تعريفات عدّة لبعض الباحثين وفقهاء القانون الجزائري، ولعلّ أفضل ما وقفت عليه في تعريف العضو البشري ما يلي: " هو عبارة عن مجموعة من العناصر الخلوية القادرة على أداء وظيفة معينة في الجسم البشري والتي يترتب على استئصالها انتقاصا في الجسم؛ مما يؤدي إلى إخلال في أداء وظيفته والمساس بسلامته" (35).

نلاحظ مما سبق أن المعنى الاصطلاحي للعضو البشري لا يخرج عن المعنى اللغوي، وهو ما يطلق على كل جزء متميز من الجسد والمنوط بأداء وظيفة معينة.

#### ثانيا: التعريف الاصطلاحي لعملية نقل الأعضاء البشرية

مصطلح "نقل الأعضاء" أو "نقل الأعضاء وزراعتها" هو من أشهر المصطلحات المستخدمة للتعبير عن المراد، إلا أن هناك من يعبر عنها "بغرس الأعضاء"، وانتفاع

أحكام نقل الأعضاء من الميت دماغياً ..... ط.د. عبد العالي قزي، أد. إبراهيم رحمانى

الإنسان بأعضاء الإنسان، و"ترقيع الأعضاء"<sup>(36)</sup>.

وإن استعمال كلمة غرس أولى؛ لأن الزرع طرح البذر<sup>(37)</sup>، والغرس إثبات الشجر في الأرض، ونقل الأعضاء هو إثبات للعضو المنقول في جسم المريض، فتكون كلمة غرس أدق وأنسب، إضافة إلى أن المستعمل في مجال نقل الأعضاء<sup>(38)</sup>، هو اشتقاقات كلمة غرس فيقال: غريسة وغرائس<sup>(39)</sup>.

وتعرّف عملية نقل الأعضاء بأنها: "عبارة عن عملية نقل عضو سليم، أو مجموعة من الأنسجة، أو الخلايا من متبرع إلى مستقبل ليقوم مقام العضو أو النسيج التالف"<sup>(40)</sup>.

#### \* شرح التعريف<sup>(41)</sup>:

1- نقل: ويعني زرع عضو حيوي يستلزم إعادة فورية لنشاط أوردته وشريانه كزرعة القلب والكلية والكبد.

2- الأنسجة: وهي خليط من مركبات عضوية كالخلايا والألياف التي تعطي في مجموعة ذاتية تشريحية تتفق وعمله.

3- المتبرع<sup>(42)</sup>: هو الشخص الذي تؤخذ منه الأعضاء، وبالتحديد الميت دماغياً حسب موضوع هذه الدراسة.

4- المستقبل: وهو الشخص المصاب صاحب العضو التالف، والذي يحتاج إلى زرع عضو سليم مكان العضو التالف لتعود حياته على نحو طبيعي.

5- الغريسة: ويقصد بها العضو المراد نقله، أي: العضو المغروس، وجمعها غرائس، والغريسة إما أن تكون عضواً كاملاً مثل الكلية والكبد والقلب، أو تكون جزءاً من عضو كقرنية العين، أو تكون نسيجاً أو خلايا كما هو الحال في نقل الدم ونقي العظام وغرس خلايا من البنكرياس.

### الفرع الثاني: أهمية نقل الأعضاء البشرية

تعتبر عمليات نقل الأعضاء البشرية من أهم الإنجازات الطبيّة الحديثة وتمثل هذه العملية أهمية كبرى ولعل أبرزها ما يلي (43):

- 1- تعد الوسيلة الوحيدة لإنقاذ آلاف المرضى من الموت المحقق أو القدرة على التخلص من آلامهم، خاصة في حالة النقل من الموت دماغياً؛ إذ أنّ ما يستخلص من أجسامهم بعد وفاتهم لا يمكن تعويضه بأي طريقة أخرى.
- 2- زراعة الأعضاء تحرر المرضى من الارتباط المستمر بالأجهزة، مثلاً مرضى الفشل الكلوي والذين يحتاجون إلى غسيل كلّي ثلاث مرات أسبوعياً ويمكنون في المستشفيات عند كل مرة فترات طويلة، أيضاً بالنسبة لمريض داء السكري، فبنجاح عملية زرع البنكرياس يتم الاستغناء عن حقن الأنسولين.
- 3- تماثل المصاب إلى الشفاء، مما يرفع من قدرته على العمل وهذا يبرز في مردوده الاجتماعي والاقتصادي والنفسي بالنسبة للمريض.
- 4- تسهم عمليات زرع بعض الأعضاء في استعادة الرجل لقدرته على الإنجاب، وكذا عودة الدورة الشهرية للمرأة، وذلك في بعض الأمراض التي قد تصيبها فتفقدهما ذلك.
- 5- كلفة الوسائل العلاجية الأخرى أعلى من كلفة عملية الزراعة وذلك إذا أخذ في الاعتبار أن عملية الزراعة تكون مرة واحدة، وأما الوسائل الأخرى فإنها تكون ممتدة لسنوات عديدة، سواء أكانت عقاقير أو أجهزة أو نقل دم أو غير ذلك، كما أنّ عملية التبرع بالعضو تكون مجانية من قبل المتبرع، يدفعه لذلك الضمير الاجتماعي واحتساب الأجر والثواب من الله تعالى.
- 6- زراعة الأعضاء أسلوب علاجي لأمراض مزمنة مستعصية على سبل العلاج الأخرى، وما أنزل الله من داء إلاّ وله دواء، وفي هذا يقول رسول الله ﷺ: « مَا أَنْزَلَ

أحكام نقل الأعضاء من الميت دماغياً ..... ط.د. عبد العالي قزي، أد. إبراهيم رحمانى

اللَّهُ دَاءٌ إِلَّا قَدْ أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً» (44).

- 7- نجاح عمليات زرع الأعضاء يُحسِّن مستوى الحياة عموماً، فيستطيع المريض العودة إلى حياته الطبيعية، وممارستها اليومية خاصة إن كان من أصحاب الكفاءات فإنَّ شفاؤه يعود بالنفع على جميع أفراد المجتمع.
- 8- نقل الأعضاء فيه إنقاذ للنفس البشرية من الهلاك، أو تفريج كربة مسلم وهو مقصود الشارع.

من خلال ما سبق بيانه في هذا المبحث يمكن القول بأن الطبَّ الحديث استطاع التوصل إلى حقيقة الموت الدماغي وأنه موت لا رجعة فيه؛ استطاع إثبات ذلك من خلال المعايير العلمية التي توصل إليها الأطباء والتي أثبتت صدقها مع تكرر الحالات ودقة النتائج، ونظير تلك الدقة وقع الاطمئنان في نفوس الفقهاء سواء فقهاء الشريعة الإسلامية أم القانون الوضعي وسارعوا إلى التأطير الفقهي والقانوني لهذه الاكتشافات الطبية؛ حيث أقروا بالموت الدماغي وبالمعايير الطبية الدالة عليه وتطورت نظرة المشرعين والفقهاء للموت، واتفقوا على أنَّ من مات دماغه حكم عليه بالموت؛ لأن هذه العلامة تدلُّ على مفارقة الروح للجسد، وهذه هي حقيقة الموت التي لا رجعة فيها ولا يشترط توقف القلب عن النبض ومنه إمكانية التصرف في أعضاء من مات جذع دماغه؛ لأنه قد أصبح في عداد الأموات ونشاط بقية أعضائه عدا المخ إنما يكون برحمة أجهزة الإنعاش الاصطناعي.

### المبحث الثاني

#### الضوابط الشرعية والقانونية لنقل الأعضاء من الميت دماغياً

بعد أن تعرفنا على حقيقة الموت الدماغي والرؤية الشرعية والقانونية والطبية للميت دماغياً، وأنَّ فقهاء الشريعة الإسلامية والقانون الجزائري يعتدون بموت الدماغ كأساس للقول بأنَّ الشخص قد مات ميتة حقيقة، وبذلك جواز الاستفادة من

أعضائه، وأنَّ لعملية نقل الأعضاء وزرعها أهمية بالغة في التنفيس عن المرضى والتخفيف من آلامهم.

من هنا يطرح السؤال هل أجازت الشريعة الإسلامية والقانون الجزائري عمليات نقل الأعضاء على إطلاقها ودون قيود؟ أم أنَّ هناك ضوابط محددة لإباحة ذلك؟ كل ذلك سيتم التطرق إليه من خلال هذا البحث والذي خصصته للضوابط الطَّبيَّة والشرعية والقانونية للاستفادة من أعضاء الميت دماغيا ونقلها للأحياء.

### المطلب الأول

#### الضوابط الشرعية لنقل الأعضاء من الميت دماغيا

يعتبر نقل الأعضاء من المواضيع المترتبة على الموت الدماغي، فإذا ما اعتبر موت الدماغ موتا حقيقياً لا رجعة فيه، وأن المصاب لا أمل في عودته، والحياة العضوية التي يكون فيها سببها أجهزة الإنعاش؛ لأنها تبقى القلب نابضاً والنفس متحرِّكاً بصورة آلية غير ذاتية، وهنا تكون أعضاء الإنسان صالحة للزرع. فما هو الحكم الشرعي لهذه العملية؟ وهل تتم هذه العملية وفق ضوابط شرعية محددة؟ وما هي تلك الضوابط؟

#### الفرع الأول: حكم الاستفادة من أعضاء الميت دماغيا في الشريعة الإسلامية

يرى غالبية فقهاء الشريعة الإسلامية جواز نقل الأعضاء<sup>(45)</sup>، التي تتوقف عليها الحياة مثل القلب والكبد والكلى؛ لأنه قد حكم على الميت دماغياً بالموت. وذهب إلى هذا القول أكثر العلماء<sup>(46)</sup>. واستدلوا بأدلة من الكتاب والسنة والقواعد الفقهية، أذكرها على النحو الآتي:

أولاً: من الكتاب: قوله تعالى:

﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُمْ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لُمُسْرِفُونَ﴾ [المائدة: 32].

أحكام نقل الأعضاء من الميت دماغياً ..... ط. د. عبد العالي قزي، أد. إبراهيم رحمانى

وجه الدلالة من الآية: في قول الله تعالى: (وَمَنْ أَحْيَاهَا) تجوُّز، فإنه عبارة عن الترك والإنقاذ من هلكة<sup>(47)</sup>، وفي نقل الأعضاء تفريج لكربات المريض وتأكيد مبدأ التراحم والتكافل بين أفراد المجتمع والإحسان إلى المحتاجين<sup>(48)</sup>.

ثانياً: من السنة: عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: « مَنْ نَفَسَ عَنْ مُؤْمِنٍ كُرْبَةً مِنْ كُرْبِ الدُّنْيَا، نَفَسَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرْبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ. وَمَنْ يَسَّرَ عَلَى مُعْسِرٍ يَسَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ. وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا، سَتَرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ. وَاللَّهُ فِي عَوْنِ الْعَبْدِ مَا كَانَ الْعَبْدُ فِي عَوْنِ أَخِيهِ. وَمَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَلْتَمِسُ فِيهِ عِلْمًا، سَهَّلَ اللَّهُ لَهُ بِهِ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ، وَمَا اجْتَمَعَ قَوْمٌ فِي بَيْتٍ مِنْ بُيُوتِ اللَّهِ، يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ، وَيَتَدَارَسُونَهُ بَيْنَهُمْ، إِلَّا نَزَلَتْ عَلَيْهِمُ السَّكِينَةُ، وَغَشِيَتْهُمُ الرَّحْمَةُ وَحَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ، وَذَكَرَهُمُ اللَّهُ فِيمَنْ عِنْدَهُ. وَمَنْ بَطَأَ بِهِ يُسْرَعُ بِهِ عَمَلُهُ، لَمْ يُسْرَعُ بِهِ نَسَبُهُ »<sup>(49)</sup>.

#### وجه الاستدلال من الحديث:

عندما يتبرع المسلم لأجل إنقاذ أخيه المسلم، كان الأمر مندوباً شرعاً، وكان الله في عونته، وهذا التبرع بجزء من الميت إنما ينتفع به إذا أخذ من الميت وأعضاؤه حية، صالحة للنقل إلى جسم حي، أي أن من مات دماغه يمكن أن ينقل ويوضع على أجهزة الإنعاش وتؤخذ منه الأعضاء المطلوبة، وهي ما تزال نابضة بالحياة<sup>(50)</sup>. فعملية التبرع إيثار، وعمل خير، ونقل الأعضاء يعبر عن أسمى معاني الأخوة الإيمانية وفيه تفريج لكرب المؤمنين وإنقاذ لحياتهم كما دل عليه هذا الحديث<sup>(51)</sup>.

#### ثالثاً: من القواعد الفقهية: أذكر أهمها:

1- الضرورات تبيح المحظورات<sup>(52)</sup>: ووجه الاستدلال من هذه القاعدة؛ أن إباحة المحظورات تقديراً للضرورات، قاعدة يقتضيها العقل والشَّرع، فالضرورة إنقاذ حياة المريض باستئصال عضو من أعضاء أحد الموتى لزرعها في جسم المريض، فهذا



مخضور لكن اقتضته ضرورة ملحة حيث هو السبيل الوحيد لإنقاذ هذه النفس أو العضو من الهلاك، فإن علاج الأحياء من الضرورات التي يباح فيها ارتكاب هذا المحظور<sup>(53)</sup>.

**2- الضرر يزال<sup>(54)</sup>:** وجه الاستدلال من هذه القاعدة؛ يشرع إغاثة المحتاج، وإسعاف الجريح، وإطعام الجائع، وفك الأسير، ومداواة المريض، وإنقاذ كل مشرف على هلاك في النفس أو ما دونها ومنه لا يجوز لمسلم أن يرى ضرراً يحل بغيره يستطيع إزالته ولا يزيله أو حتى يسعى في إزالته بحسب قدرته، وإزالة الضرر عن المريض المشرف على الهلاك يكون بنقل عضو أو أكثر من جسد الميت لأن أعضائه سوف تبلى وتدفن في التراب<sup>(55)</sup>.

### الفرع الثاني: الشروط الشرعية لنقل الأعضاء من الميت دماغياً

تتمثل الشروط الشرعية التي اعتمدها فقهاء الشريعة الإسلامية في تفعيل الشروط الطبية بحكم الطبية النازلة وأنها ذات صبغة طبية، وإضفاء طابع الشرعية عليها؛ لهذا فقد فصلت في "الشروط الشرعية لنقل وزراعة الأعضاء" من الميت دماغياً، منها ما هي فقهية بحث، ومنها ما هي طبية وقد قسّمتها على النحو التالي:

#### أولاً: شروط ذات طبيعة فقهية<sup>(56)</sup>

- 1/ موافقة الميت في حياته، أو موافقة ورثته بعد موته.
- 2/ موافقة ولي المسلمين أو من ينوب عنه في حالة الجثة المجهولة الهوية.
- 3/ كون ذلك ضرورة أو حاجة ماسة تنزل منزلة الضرورة.
- 4/ كون ذلك العلاج الوحيد للمريض.
- 5/ كون ذلك يكون بدون مقابل مالي احتساباً لوجه الله تعالى.

## ثانيا: شروط ذات طبيعة طبيّة (57)

- 1- أن يكون المتوفّي قد مات بموت الدماغ، حتى يتسنى الحصول على الأعضاء المهمة مثل: القلب والرئتين والكبد والبنكرياس والكلّى.
- 2- أن يكون المتوفّي خالياً من الأمراض المعدية مثل: الإيدز، التهاب الكبد الفيروسي، السل الزهري، وأن لا يكون هناك إنتان في الجسد أو في الدم. وأن يكون العضو المراد استئصاله سليماً.
- 4- يمكن أن يستخدم الموتى الذين توفوا نتيجة موت القلب وتوقف الدورة الدموية، في أغراض نقل القرنية والجلد والعظام والغضاريف.
- 5- أن لا يكون الميت مريضاً بضغط الدم وضيق الشرايين، ولا يكون مريضاً بالبول السكري الحاد.
- 6- أن لا يكون المتوفّي قد جاوز الخمسين عاماً بالنسبة لزرع القلب، وأن لا يكون قد جاوز الستين بالنسبة لزرع الكلّى، وكذلك بالنسبة للأعضاء الأخرى مثل الرئتين والكبد.
- 7- أن تكون فصيلة دم المتوفّي مطابقة لفصيلة دم الشخص الذي سينقل إليه العضو.
- 8- أن لا يكون هناك تضادّ بين أنسجة المتلقي، وهو ما يسمى فحص مطابقة الأنسجة.
- 9- ضرورة إجراء فحوصات تأكيدية لرسم المخ الكهربائي وينبغي أن يكون بدون أي ذبذبة، وعدم وجود دورة دموية بالدماغ وذلك بتصوير شرايين الدماغ أو بفحص المواد المشعّة (58).
- 10- أن يتم إتباع الطرق الطبية الحديثة للكشف عن الموت الدماغى: وتتوزع هذه الطرق على ثلاث مراحل وهي:

أ- المرحلة الأولى: وتتمثل في (59):

- وجود الشخص في حالة غيبوبة عميقة، وعدم القدرة على التنفس إلا بواسطة المنفسة.

- توفر تشخيص لسبب الإغماء يبين وجود مرض أو إصابة في جذع الدماغ أو في كامل الدماغ، وهذه الإصابة لا يمكن معالجتها والتخفيف منها.

ب- المرحلة الثانية: عدم وجود سبب من أسباب الإغماء المؤقت: مثل ذلك:

- تعاطي العقاقير (60)، المهذئة أو الكحول أو المخدرات بكميات كبيرة. وكذا حالات السكر الشديد، أو انخفاض في سكر الدم.

- حالات الفشل الكلوي أو فشل الكبد.

- وجود المريض في حالة صدمة قلبية وعائية لم تعالج.

- حدوث انخفاض شديد في درجة حرارة الجسم (61).

- حالات الإغماء بسبب إصابات الغدد الصماء بزيادة شديدة في الإفراز الهرموني أو نقص في إفراز الغدة الدرقية والغدة الكظرية والغدة النخامية.

ج- المرحلة الثالثة: الفحوصات السريرية لموت الدماغ، والتأكد من عدم وجود الأفعال المنعكسة من جذع المخ، والمتمثلة في (62):

- عدم حركة بؤبؤ العين للضوء الشديد.

- عدم رمش المصاب رغم وضع قطعة من القطن على قرنية العين.

- عدم تحريك مقلة العين رغم إدخال ماء بارد في الأذن.

- لا يقطب المريض جبينه رغم الضغط على الجبين بالإبهام.

- عدم القدرة على التحكم أو الحكمة عند لمس الحنك وباطن الحلق بالإبهام.

- الانعدام الكلي والتام للتنفس التلقائي عند إيقاف المنفسة لمدة عشرة دقائق (63).

- عدم الاستجابة لجميع المؤثرات والمنبهات الخارجية خلال ساعة من المتابعة.

- السكون الكلي وعدم الحركة للجسم.  
 - عدم وجود أي أثر لنشاط دماغي في جهاز رسم الدماغ الكهربائي، والتأكيد من عدم وجود دورة دموية للدماغ عند تصوير الشرايين.  
 - يجب إعادة هذه الفحوصات كلها من قبل فريق طبي آخر بعد مرور بضع ساعات معينة من الفحص حتى يتم التأكد مما إذا كان الدماغ قد توقف عن العمل أم لا، ويشترط أن لا يكون بين هؤلاء الأطباء من له علاقة مباشرة بزرع الأعضاء قبل أن يتم إعلان موت الدماغ<sup>(64)</sup>.  
 فإذا لم يبد الشخص استجابة لكل هذه الاختبارات ولم تظهر منه أي محاولة للتنفس العفوي فمعنى ذلك أن دماغه قد توقف عن العمل وأن الشخص قد مات، فتتزع عنه أجهزة الإنعاش، أو يحول إلى غرفة العمليات إن كانت هناك موافقة للتبرع بالأعضاء والأنسجة<sup>(65)</sup>.  
 الذي يظهر مما سبق أن نتيجة هذه المعايير والفحوصات التي تجرى على المصاب يستدل بها الأطباء على موت جذع المخ ومن ثم الموت الحقيقي للإنسان، وعليه نجد الأطباء بعد كل هذا يصدرون حكمهم على الشخص الميت دماغيا بنهاية حياته لأنه قد مات دون أمل الرجوع.

### المطلب الثاني

#### الضوابط القانونية للاستفادة من أعضاء الميت دماغيا في القانون الجزائري

تعرفنا فيما سبق على أن المشرع الجزائري كان مسائرا لما توصل له الطب الحديث في موضوع نقل وزراعة الأعضاء البشرية من الميت دماغيا، وأستند في إباحة هذه العمليات إلى ترخيص القانون، وهذا بصدر القانون رقم 85-05 بتاريخ 16 فيفري 1985 المتعلق بحماية الصحة وترقيتها، والذي أجاز فيه المشرع الجزائري عمليات زرع الأعضاء في الفصل الثالث من الباب الرابع تحت عنوان "انتزاع أعضاء الإنسان

وزرعها" من المادة 161 إلى المادة 168. وقد تم تعديلها بعد ذلك دون المساس بجوهرها، لكن المشرع الجزائري لم يكتف بإجازة هذه العمليات فحسب؛ بل نص كذلك على الشروط الواجب توفرها للقيام بهذه العمليات ووضع لها قيود تنظيمية وقانونية مفروضة للقيام بها، لذا قسمت هذا المطلب لفرعين أحاول من خلال الفرع الأول تبين الضوابط الفنية للاستفادة من أعضاء الميت دماغيا وأتطرق في الفرع الثاني للضوابط الإجرائية على النحو التالي:

### الفرع الأول: الضوابط الفنية للاستفادة من أعضاء الميت دماغيا في القانون الجزائري

تعرضنا فيما سبق إلى أن المشرع الجزائري تبنى المعيار الحديث في تحديد لحظة الوفاة؛ والذي يقضي بالموت الحقيقي على من فقد الوظائف الأساسية المنوطة بجذع المخ، جاء تأكيد ذلك في القرار الأخير الصادر عن وزير الصحة العمومية بأن من مات دماغه يعتبر ميتا حقيقة، ويمكن الاستفادة من أعضائه، وأسند تحديد ذلك للوزير المكلف بالصحة وفيما يلي بيان ذلك.

**أولا: التحقق من الوفاة بواسطة الخبرة الطبية:** حيث جاء في نص المادة 164 من قانون الصحة على أنه: " لا يجوز انتزاع الأنسجة أو الأعضاء من الأشخاص المتوفين إلا بعد الإثبات الطبي والشرعي للوفاة من قبل اللجنة الطبية المنصوص عليها في المادة 167 من هذا القانون وحسب المقاييس التي يحددها الوزير المكلف بالصحة العمومية"

وتقديرا من المشرع الجزائري لجسامة المسؤولية الناجمة عن تحديد لحظة الوفاة اسند هذه العملية لطبيين اثنين من اللجنة الطبية التي تنشأ خصيصا في المستشفيات المتابعة لعمليات النزح والزرع، وكذلك طبيب شرعي، كما ألزم القانون تدوين هؤلاء الأطباء الثلاثة ما توصلوا إليه بشأن الوفاة في سجل خاص حسب نص المادة 2/167 من

نفس القانون.

كما أكدّ المشرع الجزائري من خلال المادة سالفه الذكر على ضرورة احترام ما تقضي به الشريعة الإسلامية في تحديد لحظة الوفاة من خلال عبارة "لا يجوز انتزاع الأنسجة والأعضاء من الأشخاص المتوفين قصد زرعها إلا بعد الإثبات الطّبي والشرعي للوفاة". فلم يكتف المشرع بالإثبات الطّبي للوفاة بل أكد على ضرورة الإثبات الشرعي، لذلك كان على المشرع وللتجسيد الأمثل لهذا المنحى أن ينص على أخذ رأي شخص من أهل الشريعة إلى جانب الأطباء الثلاثة المذكورين سالفاً، تعيينه وزارة الشؤون الدينية أو المجلس الإسلامي الأعلى باعتبارهما صاحبا الولاية في هذا الإطار وهذا ما نأمل تجسيده بالنص عليه قانوناً<sup>(66)</sup>.

والملاحظ من خلال هذه المادة أنّ المشرع الجزائري أوكل مهمة تحديد المعايير الممكن اعتمادها في إثبات الوفاة للوزير المكلف بالصحة العمومية، وعليه يكون بذلك قد أقر المعايير الطّبية المتفق عليها عند الأطباء والمتمثلة في:

- 1/ حدوث تلف بجذع الدماغ ومنه الموت الدماغى.
- 2/ خلو المتوفى من الأمراض المعدية، وسلامته من إبتان الجسد أو الدم.
- 3/ كون العضو المراد استئصاله سليماً. وقد تم النص على ذلك في المادة 163 من القانون 85-05.
- 4/ إمكانية الاستفادة من أعضاء الموتى الذين توفوا نتيجة موت القلب وتوقف الدورة الدموية، مثل الاستفادة من القرنية أو الجلد أو العظام أو الغضاريف.
- 5/ سلامة الميت من ضغط الدم وضيق الشرايين، ولا يكون مريضاً بالبول السكري الحاد.
- 6/ عدم تجاوز الميت سنّ الخمسين بالنسبة لعملية زرع القلب، وأن لا يكون قد

جاوز الستين بالنسبة لزراع الكلى والأعضاء الأخرى.

7/ تطابق فصيلتي الدم بين الميت والمتلقي.

8/ أن تكون هناك مطابقة بين أنسجة الميت والمتلقي.

**ثانيا: المعايير القانونية للتحقق من الوفاة:** لم يكتف المشرع بالنص على تبني المعايير المقررة عند الأطباء في إثبات لحظة الوفاة بل أضاف الصبغة القانونية على المعايير المعتمدة للتأكد من الوفاة في مجال نقل الأعضاء، حيث صدر بتاريخ 19 نوفمبر 2002م عن وزير الصّحة والسكان وإصلاح المستشفيات قرار وزاري تضمن معايير لإثبات الوفاة لغرض الانتزاع حيث جاء في المادة الثانية منه المعايير المعتمدة في ذلك وهي:

1- الانعدام التام للوعي.

2- غياب النشاط العفوي الدماغى.

3- التأكد من انعدام التام للتهوية العفوية عن طريق اختبار Hypercapnie.

4- التأكد من موت خلايا المخ باستخدام رسم المخ الكهربائي مرتين ومن انجاز طبيين مختلفين<sup>(67)</sup>.

**ثالثا: أن يكون الغرض علاجى:** حيث أكد المشرع الجزائري على ضرورة عدم استئصال أي عضو أو نسيج إلا لأغراض علاجية وتشخيصية، إذ أورد في المادة 1/161 من قانون حماية الصّحة وترقيتها إلى أنه " لا يجوز زرع الأعضاء أو الأنسجة البشرية إلا لأغراض علاجية أو تشخيصية " واشترط في المادة 1/166 من نفس القانون أنه " لا تنزع الأنسجة أو الأعضاء البشرية إلا إذا كان ذلك يمثل الوسيلة الوحيدة للمحافظة على حياة المستقبل وسلامته البدنية... ".

الفرع الثاني: الضوابط الإجرائية للاستفادة من أعضاء الميت دماغيا في القانون الجزائري:

لقد وضع المشرع الجزائري شروطا إجرائية تفصيلية لإجراء عمليات نقل الأعضاء سواء من الأحياء أو من الأموات إلى الإحياء. وسوف أقتصر على معالجة الشروط المتعلقة بنقل الأعضاء من الأموات إلى الأحياء فقط؛ بحكم طبيعة البحث الذي يعالج نقل الأعضاء من الميت دماغيا والذي يدخل في عداد الأموات. حيث إنه وبتفحص النصوص القانونية يمكن تقسيم هذه الشروط إلى:

**أولا: سماح المتوفى قبل موته بنزع عضو منه أو إذن من أسرته بذلك:**

نصت المادة 2/164 من قانون حماية الصّحة وترقيتها "يجوز الانتزاع من المتوفى إذا عبّر أثناء حياته على قبوله ذلك"

فحسب نص هذه المادة لا يسمح بنزع العضو من جثة المتوفى إلا إذا سبق له التعبير عند إرادته بالسماح بنزع عضو من أعضائه، وهذا ما أكدته المادة 165 من نفس القانون في نصها "يمنع الانتزاع من الجثة بهدف الزرع إذا عبر الشخص قبل وفاته كتابيا عن عدم موافقته بذلك".

ولصحة الوصية يجب مراعاة الأحكام القانونية والشرعية المتعلقة بالوصية لاسيما ما يتعلق بضرورة توفر الأهلية اللازمة لذلك، وأن تكون هذه الأهلية غير مشوبة بأي عيب أو عارض، وأن لا يكون هناك إكراه على الوصية حسب نص المادة.

ونشير إلى أن الشخص الموصى له يكون له الأولوية على غيره في عضو المتوفى تطبيقا لوصية الميت، وإذا أوصى الميت على أخذ عضو دون غيره يجب احترام رغبته، والامتناع عن نزع أي عضو آخر، أمّا إذا جاءت الوصية عامة فليس هناك ما يمنع من نزع أي عضو إذا كان زرع ذلك العضو لا يتنافى مع الشروط القانونية أو الشرعية



المقررة لذلك، وإذا لم يعبر المتوفي عن إرادته في النزاع قبل موته فلا يمكن نزع أعضائه كأصل عام، إلا إذا أذن أفراد أسرته بذلك وفقا لأولوية بعض الأشخاص، فحسب نص المادة 3/164 من نفس القانون أنه "... إذا لم يعبر المتوفي أثناء حياته لا يجوز الانتزاع إلا بعد موافقة أحد أعضاء الأسرة حسب الترتيب الأولوي التالي: الأب أو الأم، الزوج أو الزوجة، الابن أو البنت، الأخ أو الأخت أو الولي الشرعي إذا لم تكن للمتوفي أسرة...".

من خلال نص المادة نستشف أن الأصل هو منع نزع ونقل الأعضاء من الميت؛ لذلك استوجب القانون الإذن من الأولياء ومن هنا نرى أنه في حالة أذن أحد أفراد أسرة الميت ورفض الآخر وكانوا من نفس الدرجة كأب وأم أو زوجات أو ابن وبنت فالأولى الأخذ بالرأي الراض لأن الأصل هو المنع والاستثناء هو الإذن وعليه فإنه يجب احترام رأي الشخص المانع<sup>(68)</sup>.

أما إذا تعارض شخصان ليسا من نفس الطبقة فإنه يجب تغليب رأي الشخص الذي يكون من الطبقة الأولى وفقا للترتيب المدرج في المادة 164 السابقة الذكر. كذلك من خلال نص هذه المادة نلاحظ أن المشرع لم يحدد من هو الولي الشرعي، وأنا أرى لأنه من الأولى أن يكون الإذن صادرا من القضاء لتفادي أي مضاربة بأعضاء الأشخاص الذين لا أسر لهم.

وواضح من نص المادة السابقة أن الترتيب يعطي أولوية فيما بين الطبقات أي أن الأب والأم مثلا أولى من الزواج والزوجة، كما أن الترتيب في نفس الطبقة ليس ترتيب أولوية لأنه استعمل الحرف "أو" في حين كان من الأجدر بالمشرع إعطاء أولوية لأحدهما على الآخر لتفادي أي خلاف.

#### ثانيا: موافقة المتلقي على زرع العضو المتزاع من الميت:

كما اشترط المشرع الجزائري موافقة الميت قبل موته بانتزاع عضو أو أكثر من

أعضائه أو موافقة أهله من بعده، اشترط أيضا كأصل عام موافقة المريض المعني بعملية زرع العضو له، ويتم التعبير عن رضاه أمام رئيس المصلحة الصحيّة المزمع إجراء العملية بها، وبحضور شاهدين حسب نص المادة 1/166 من قانون حماية الصّحة وترقيتها، وليس هناك ما يمنع أن يكون الشهود من داخل المصلحة الاستشفائية أو من خارجها.

أما إذا كان المريض المستفيد غير قادر على التعبير عن رضاه حسب نص القانون، يعبر عن قبول نقل العضو إليه أحد أفراد أسرته حسب ترتيب نص المادة 164 من نفس القانون، لكن يجب أن يكون الإذن كتابيا حسب ما هو منصوص عليه في المادة 2/166 من القانون رقم 85-05، ويراعي في ذلك الترتيب الذي سبقت الإشارة إليه. أما إذا تعلق الأمر حسب نص المشرع في المادة 3/166 من القانون رقم 85-05 بأشخاص لا يتمتعون بالأهلية القانونية يمكن أن يعطي الموافقة الأب أو الأم أو الولي الشرعي حسب الحالة . وإذا تعلق الأمر بالقصر فحسب نص المشرع تمنح الموافقة نيابة عنهم من الأب وإذا تعذر ذلك فمن الولي الشرعي، وهذا ما نصت عليه المادة 4/166 من القانون 85-05.

**ثالثا: الاستثناءات الواردة على شرط الموافقة لعملية نقل الأعضاء في التشريع**

**الجزائري:**

نصّت المادة 164 فقرة 2 و 3 من قانون حماية الصّحة وترقيتها الخاصة بنقل وزرع الأعضاء على ضرورة موافقة المتوفى حال حياته أو موافقة أسرته بعد وفاته على استئصال أعضاء من جثته. غير أنّه إذا لم يوصي المتوفى قبل وفاته بذلك أو تعدّر الحصول على موافقة الأقارب وتعلّق الأمر بحالة استعجال لا تقبل التأخير، أو خشي على العضو المراد نقله من الفساد ففي هذه الحالة يتم تبرير الاقتطاع من جسد الإنسان المتوفى بحكم حالة الضرورة الطّبيّة المستعجلة.

أخذ المشرع بهذه الفكرة من خلال نص المادة 164 في فقرتها الرابعة التي نصت على "...غير أنه يجوز انتزاع القرنية والكلية بدون الموافقة المشار إليها في الفقرة أعلاه، إذا تعذر الاتصال في الوقت المناسب بأسرة المتوفى أو ممثليه أو كان التأخير في أجل الانتزاع يؤدي إلى عدم صلاحية العضو موضوع الانتزاع، إذا اقتضت الحالة الصحية الاستعجالية للمستفيد من العضو موضوع الانتزاع التي تعينها اللجنة الطَّبية المنصوص عليها في المادة 167 من نفس القانون"، فيتضح من نص المادة أن التشريع الجزائري يميز اقتطاع القرنية والكلية من الجثث بدون موافقة المتوفى أو أقاربه بسبب حالة الاستعجال التي تفرضها ظروف المتلقي، وذلك لأنَّ استقطاعها لا يشوه الجسم، وكذا لكثرة الطلب عليهما وسهولة زرعهما، بالإضافة إلى توفر الوسائل البشرية والمادية لذلك<sup>(69)</sup>.

هذا الاستثناء يخص انتزاع الكلية والقرنية حيث يجوز انتزاعها دون الموافقة أو الحصول على الإذن المبين سابقا، شرط أن يتعذر الاتصال في الوقت المناسب بأسرة المتوفى أو ممثليه الشرعيين حسب نص المادة 3/164 من القانون رقم 85-05. غير أنه يبدو لي أن هذه الحالة غير منطقية وأنها ستفتح الباب أمام المتاجر بالأعضاء من الأطباء لاستغلالها لتحقيق أغراض غير شرعية ولهذا أرى أنه على المشرع إعادة ضبطها وأقترح أن يضيف إليها الحالات المرضية الخطيرة التي تقتضي نقل عضو للحفاظ على حياة المريض، كما أرى وجوب أخذ إذن رئيس المحكمة الواقع في دائرة اختصاصها المؤسسة الاستشفائية فقط ند وجود هذه الاستثناءات.

#### رابعا: الشروط المتعلقة بالجهة الاستشفائية لنقل الأعضاء من الميت دماغيا

يشترط المشرع الجزائري لأي مؤسسة استشفائية عامة كانت أو خاصة تقوم بعمليات بنقل وزرع الأعضاء ضرورة الحصول على ترخيص مسبق من الوزير المكلف بالصحة طبقا لنص المادة 1/167 من نفس القانون.

ويجب أن تنشأ في كل هيئة استشفائية مرخص لها بالقيام بعمليات نقل الأعضاء لجنة طبية يكون لها الحق في تقرير ضرورة نقل الأعضاء، كما يكون لها الحق في الإذن بإجراء العملية طبقاً لنص المادة 2/167 من ذات القانون.

من خلال ما سبق بيانه في هذا المبحث يمكنني القول بأن نقل وزرع الأعضاء من الميت دماغياً إلى الأحياء لا يمكن أن يتم إلا وفق ضوابط طبية صارمة ودقيقة تتمثل أساساً في كون الشخص فعلاً قد توفي وغير وارد بأدنى شك عودته للحياة، وأن الأعضاء التي يمكن الاستفادة بها منه سليمة وكونها لا تشكل خطراً على المتلقي؛ أما فقهاء الشريعة الإسلامية والقانون الجزائري فقد أقروا تلك الضوابط الطبيّة وأضفوا عليها طابع الإلزامية من خلال النص على ضوابط شرعية وأخرى قانونية تتمحور في مجملها حول تلك الضوابط الطبيّة وتضيف إليها بعض الشروط كشرط الموافقة من المانح والمستقبل وشرط عدم نقل بعض الأعضاء كالأعضاء التناسلية... وعليه أستطيع القول في أنّ أصحاب الخبرة من الأطباء وفقهاء الشريعة الإسلامية وكذا القانون الوضعي الجزائري، متفقون على أنّ عملية نقل وزرع الأعضاء من الميت دماغياً لا تتم إلا وفق ضوابط محددة ومضبوطة لتفادي وقوع أي إشكالات في عمليات النقل والزرع.

### الخاتمة

الحمد لله كثيراً على ما وفقني من الإحاطة بكثيرٍ من جوانب هذا البحث، والذي توصلت من خلاله إلى جملة من النتائج والتوصيات، ولعلّ أبرزها ما يلي:

#### أولاً- النتائج: وأهمها ما يلي:

1- يطلق لفظ الدماغ على الجهاز العصبي المركزي في جسم الإنسان الذي يتكون من المخ و المخيخ وجذع المخ؛ إذ يعتبر جذع المخ المسؤول الأساسي على التحكم في التنفس والقلب والدورة الدموية، وموته يسبب موت كامل الدماغ خلال ساعات،

ومنّه نهاية الحياة الإنسانية.

- 2- إنّ المقصود بالموت سواء عند الأطباء أم الفقهاء وكذا عند أهل اللغة هو: ما يرد لفظه ضد الحياة. وهو "مفارقة الروح الجسد، وانخرام وظائف الجسم للأبد".
- 3- يُعرّف موت الدماغ على أنه تلف دائم في الدماغ، يؤدي إلى توقف دائم لجميع وظائفه، بما فيها وظائف جذع الدماغ. أو هو توقف الدماغ عن العمل تماماً وعدم قابليته للحياة. ويحدد هذا الموت بمعايير أهمها: الإغماء الكامل وعدم الاستجابة لأي مؤثرات، عدم وجود أي من الأفعال المنعكسة وخاصة منعكسات جذع الدماغ. وقد اتفق فقهاء الشريعة الإسلامية والقانون الجزائري على الأخذ بهذا الرأي الطبي والحكم على من تلف دماغه بالموت حقيقة وتأدية حقوقه ككل الأموات.
- 4- يقصد بعملية نقل الأعضاء أنها: "عبارة عن عملية نقل عضو سليم، أو مجموعة من الأنسجة، أو الخلايا من متبرع إلى مستقبل ليقوم مقام العضو أو النسيج التالف" وتكتسي هذه العملية أهميتها كونها توفر أعضاء يتعذر الحصول عليها من الأحياء، وهي الأعضاء التي تتوقف عليها الحياة كالقلب والكبد والرئتين والكلتين معاً.
- 5- أنّ غالبية فقهاء الشريعة الإسلامية ذهبوا إلى جواز نقل الأعضاء من الميت دماغياً، خاصة الأعضاء التي تتوقف عليها الحياة مثل القلب والكبد والكلية؛ لأنه قد حكم على الميت دماغياً بالموت غير أنّ هذا الجواز لا يكون مطلقاً إنما يكون وفق شروط فقهية وطبية محددة، واستدل القائلون بهذا القول بأدلة من الكتاب والسنة والقواعد الفقهية.
- 6- إنّ القانون الجزائري كان مواكباً لما توصل إليه الطب الحديث وما ذهب إليه فقهاء الشريعة الإسلامية من إباحة نقل وزراعة الأعضاء من الميت دماغياً وفق الضوابط الطبية المتعارف عليها وأضاف إلى ذلك ضوابط فنية وإجرائية لعل أهمها موافقة المتبرع قبل وفاته أو موافقة أسرته بعدها، وكون هذه العملية تهدف للعلاج لا غير.

أحكام نقل الأعضاء من الميت دماغياً ..... ط.د. عبد العالي قزي، أد. إبراهيم رحمانى

## ثانيا-التوصيات: أهمها ما يلي:

- 1- على الدولة والمؤسسات التربوية والتعليمية برمجة أيام دراسية متخصصة مشتركة يحضرها أهل الاختصاص من الأطباء وعلماء الدين وأئمة المساجد ودارسوا القانون لمعالجة مثل هذه النوازل الطبية والخروج بنتائج وآراء توافقية حول ما يعرض لهم.
- 2- اقتراح على المشرع الجزائري إضافة إلى استثناء القرنية والكليتين من شرط الموافقة القبلية أن يدرج الحالات المرضية الخطيرة التي تقتضي نقل عضو للحفاظ على حياة المريض، كما أرى وجوب أخذ إذن رئيس المحكمة الواقع في دائرة اختصاصها المؤسسة الاستشفائية فقط عند وجود حالة مرضية خطيرة تقتضي نقل عضو للحفاظ على حياة المريض.
- 3- أوصي المشرع بعدم إفساح المجال على نحو مطلق للأطباء في تحديد لحظة الوفاة، وتبني معيار دقيق من الناحية الطبية والقانونية حتى لا يكون هناك تلاعب بأعضاء جسم الإنسان، وهذا ما يستوجب تدخل المشرع لوضع تعريف قانوني دقيق للموت وتنظيم إجراءات ووسائل دقيقة للتثبت من الموت الدماغي؛ مستندا في ذلك إلى القواعد العلمية وما استقرّ عليه أغلبية خبراء الطب الحديث.

## - الحواشي والإحالات:

- 1- علي محي الدين القره داغي، علي يوسف المحمدي، القضايا الطبيّة المعاصرة، ط2، بيروت، دار البشائر الإسلامية، 1427هـ / 2006م، ص481.
- 2- كرستن تمبل، المخ البشري، الكويت، مطابع السياسة، 1423هـ / 1977م، صص12، 13.
- 3- سمر الأشقر، المركز القانوني للميت دماغيا، دار ناشري للنشر الإلكتروني، 1425هـ / 2004م، ص31.
- 4- محمد عبد الملك بن مالك الطائي الجبائي ت600هـ، الألفاظ المختلفة في المعاني المؤتلفة، تحقيق: محمد حسن عواد، ط1، بيروت، دار الجيل، ص232.
- 5- أحمد بن فارس ت395هـ، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، ج5، بيروت، دار الفكر، ص283م، "مادة موت"، وينظر: ابن منظور ت711هـ، لسان العرب، تح: عبد الله علي الكبير وآخرون، ج4، القاهرة: دار المعارف، ص4295، أحمد بن علي الفيومي المقرئ ت770هـ المصباح المنير، بيروت،

- مكتبة لبنان، 1987، ص 223، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي ت 817هـ القاموس المحيط، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط8، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1426هـ/2005م، ص 162، 161.
- 6- إسماعيل بن عمر بن كثير ت 774هـ، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: مصطفى السيد وآخرون، ج 14، ط1، القاهرة، مؤسسة قرطبة، 1421هـ/2000م، ص 71، وينظر: محمود الألوسي ت 1270هـ، روح المعاني، ج 29، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ص 4.
- 7- علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني ت 816هـ، معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، القاهرة، دار الفضيلة، ص 129.
- 8- سمر الأشقر، مرجع سابق، ص 14.
- 9- محمد بن علي بن عبد الرحمن الحنفي الحصكفي ت 1088هـ، الدر المختار، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1423هـ/2002م، ص 116.
- 10- النووي ت 676هـ، المجموع شرح المذهب للشيرازي، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، ج 5، جدة، مكتبة الإرشاد، ص 96.
- 11- معاشو لخضر، النظام القانوني لنقل وزرع الأعضاء البشرية-دراسة مقارنة-، (مذكرة لنيل شهادة دكتوراه في القانون الخاص، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة تلمسان، 2015م)، ص 418.
- 12- ندى نعيم الدقر، موت الدماغ بين الطبّ والإسلام، ط1، دمشق، دار الفكر، 2003م، ص 56.
- 13- بكر بن عبد الله أبو زيد، فقه النوازل، ج 01، ط1، بيروت، دار مؤسسة الرسالة، 2012م، ص 220.
- 14- المرجع نفسه.
- 15- أجهزة الإنعاش الاصطناعي: وهي المعالجة المكثفة التي يقوم بها طبيب أو مجموعة من الأطباء ومساعدوهم لمساعدة الأجهزة الحياتية (المخ، القلب، التنفس، الكلي الدم، للتوازن بين الماء والأملاح) حتى تقوم بوظائفها، أو لتعويض بعض الأجهزة المعطلة قصد الوصول إلى تفاعل منسجم بينه. ينظر: محمد المختار السلامي، "الإنعاش"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، جدة، منظمة المؤتمر الإسلامي، 5/2.
- 16- بلحاج العربي، معصومية الجثة في الفقه الإسلامي على ضوء القانون الطبي والفتاوى الطبية المعاصرة، ديوان المطبوعات الجامعية، 2007م، ص 522.
- 17- محمود أحمد طه، المسؤولية الجنائية في تحديد لحظة الوفاة، أكاديمية نايف للعلوم الأمنية، الرياض، 1422هـ/2001م، ص 29.
- 18- سميرة عايد الدايات، عمليات نقل الأعضاء البشرية بين الشرع والقانون، مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1999م، ص 262.
- 19- مأمون عبد الكريم، رضا المريض عن الأعمال الطبية والجراحية-دراسة مقارنة-، (رسالة لنيل شهادة دكتوراه في القانون الطبي، كلية الحقوق، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 2006م)، ص 523.
- 20- المرجع نفسه، ص 524.

أحكام نقل الأعضاء من الميت دماغياً ..... ط د. عبد العالي قزي، أد. إبراهيم رحمانى

- 21- سميرة عايد الدايات، مرجع السابق، ص 264.
- 22- من هؤلاء الفقهاء والأطباء المعاصرين الذين قالوا: أن موت جذع المخ للشخص يعتبر موتاً حقيقياً تترتب عليه جملة أحكام الموت (يوسف القرضاوي، أحمد شرف الدين، محمد علي البار، محمد نعيم ياسين، سليمان الأشقر). ينظر: يوسف القرضاوي، فتاوى معاصرة، ج3، ط1، دمشق، المكتب الإسلامي، 2003م، ص 683. أحمد شرف الدين، الأحكام الشرعية للأعمال الطبيّة. مرجع سابق، ص 168. محمد علي البار، "موت القلب وموت الدماغ.. الموت. تعريفه وعلاماته وتشخيصه". مجلة الإعجاز العلمي، جدة: العدد: 15، 1423هـ/2002م. محمد نعيم ياسين، أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة. مرجع سابق، ص 41، 42. عمر سليمان الأشقر، قضايا طبية معاصرة، ج1، ط1، الأردن، دار النفائس، 2001م، ص 105.
- 23- محمد علي البار، "موت القلب وموت الدماغ.. الموت. تعريفه وعلاماته وتشخيصه"، مجلة الإعجاز العلمي، جدة: العدد: 15، 1423هـ/2002م.
- 24- الإغماء: ويعني الغيبوبة وفقدان الوعي لفترة قد تطول وقد تقصر، وتتعدد أسبابه كالداء السكري، والصّرع وغيره من الأمراض. ينظر: أحمد محمد كنعان، الموسوعة الطبية الفقهية، ط1، بيروت، دار النفائس، 1420هـ/2000م، ص 94.
- 3- المنفسة: هي جهاز يوصل بالمريض عندما يرى الطبيب مثلاً أن التنفس قد توقف أو أوشك على التوقف فإنه يقوم بإدخال أنبوبة إلى القصبة الهوائية ويوصل ذلك إلى المنفسة. ينظر: ندى نعيم الدقر، مرجع سابق، ص 212.
- 26- زهير أحمد السباعي، محمد علي البار، الطبيب أدبه وفقهه، ط1، دمشق، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، 1993م، ص 196.
- 27- الحياة النباتية: وهي حالة تصيب الإنسان فتجعله في غيبوبة دائمة، ومع ذلك يستطيع أن يتنفس بشكل عفوي، يتغذى عن طريق انبوب يدخل إلى معدته عن طريق أنفه. ينظر: ندى نعيم الدقر، موت الدماغ بين الطبّ والإسلام، مرجع سابق، ص 189، 190.
- 28- محمد علي البار، "أجهزة الإنعاش"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، جدة، منظمة المؤتمر الإسلامي، 18/2.
- 29- حمد محمد الهاجري، "موت الدماغ بين الفقهاء والأطباء" مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قطر، جامعة قطر، ع 24، 1427هـ/2006م، ص 303.
- 30- ابن منظور 711هـ، مرجع سابق، ج4، ص 2993.
- 31- محمد بن يعقوب الفيروز آبادي 817هـ، مرجع سابق، ص 1312.
- 32- محمد سيرى إبراهيم، سرقة الأعضاء بالجراحة الطبيّة وأحكام القصاص المترتبة عليها في الفقه الإسلامي، ط1، مكة المكرمة، دار طبية الخضراء، 1426هـ/2005م، ص 126.



- 33- نخبة من العلماء، الموسوعة الفقهية، ج30، ط1، الكويت، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، 1414هـ/1994م، ص146.
- 34- جاري بسمة، الذهبي ثرية، التصرف في الأعضاء البشرية بين الشرع والقانون-دراسة مقارنة-، دار كوكب العلوم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2011م، ص24.
- 35- المرجع نفسه.
- 36- بكر بن عبد الله أبو زيد ت 1429هـ، "التشريح الجثائي والنقل والتعويض الإنساني"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، جدة، منظمة المؤتمر الإسلامي، 28/4.
- 37- محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، معجم مختار الصحاح، ط1، بيروت، دار صادر، 1429هـ/2008م، ص176.
- 38- قاوة فضيلة، الإطار القانوني لعملية نقل وزرع الأعضاء البشرية، (رسالة لنيل شهادة ماجستير في القانون، جامعة مولود معمري، كلية الحقوق، تيزي وزو، 2011م)، ص51.
- 39- محمد محمد أيمن صافي، "انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً أو ميتاً"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، جدة، منظمة المؤتمر الإسلامي، 5/4.
- 40- محمد علي البار، الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء، ط1، دمشق، دار القلم، 1414هـ/1994م، ص89.
- 41- مروك نصر الدين، نقل وزراعة الأعضاء البشرية في القانون المقارن والشريعة الإسلامية، ج1، الجزائر، دار هومه، صص3-4.
- 42- المتبرع يمكن أن يكون حياً، وذلك للأعضاء المزدوجة كالكلية والقرنية، أو الأعضاء المتجددة كالدم ونخاع العظام والجلد، وقد يكون المتبرع ميتاً، ويمكن أن يؤخذ منه الأعضاء المفردة كالقلب والكبد، المرجع نفسه.
- 43- هيلة الياس، الأمراض الوراثية حقيقتها وأحكامها في الفقه الإسلامي، (رسالة دكتوراه في الشريعة، جامعة الإمام بن محمد بن سعود الإسلامية، كلية الشريعة، الرياض، 1431هـ/2010م)، ص597.
- 44- أخرجه: محمد بن إسماعيل البخاري ت256هـ، الجامع صحيح، ط1، دمشق: دار ابن كثير، 1423هـ/2002م، كتاب الطب، باب: مَا أَنْزَلَ اللَّهُ دَاءً إِلَّا قَدْ أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً، ص1441.
- 45- محمد علي البار، "انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، جدة، منظمة المؤتمر الإسلامي، 24/4.
- 46- ذهب إلى هذا القول - اعتبار المصاب بموت جذع المخ ميت، ويترتب على قولهم جواز نقل الأعضاء البشرية من الأموات إلى الأحياء- غالبية الفقهاء أذكر منهم: (يوسف القرضاوي، محمد نعيم، ياسين زهير، أحمد السباعي، محمد علي البار). ينظر: قرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي، جدة، 1408هـ/1988م، رقم: (4/1)26 بشأن انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً كان أو ميتاً. يوسف القرضاوي، زراعة الأعضاء في ضوء الشريعة الإسلامية، ط2، القاهرة، دار الشروق، 1432هـ/

- 2011م، ص52. محمد نعيم ياسين، "نهاية الحياة الإنسانية في ضوء اجتهادات العلماء المسلمين والمعطيات الطَّبيَّة"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، جدة، منظمة المؤتمر الإسلامي، 648/3.
- 47- محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي ت671هـ، ج7، مرجع سابق، ص427.
- 48- زهير أحمد السباعي، محمد علي البَّار، مرجع سابق، ص222.
- 49- أخرجه: مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري ت261هـ، ج1، مرجع سابق، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر، ص2074.
- 50- يوسف القرضاوي، زراعة الأعضاء في ضوء الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص52.
- 51- عبد الحق حميش، قضايا فقهية معاصرة، ط1، الجزائر، دار قرطبة، 1432هـ/2011م، ص220.
- 52- ابن نجيم ت970هـ، الأشباه والنظائر، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1419هـ/1999م، ص83.
- 53- عبد الحليم عويس، موسوعة الفقه الإسلامي، ج3، ط1، المنصورة، دار الوفاء، 2005م، ص645.
- 54- ابن نجيم ت970هـ، مرجع سابق، ص73.
- 55- أحمد القاسمي الحسني، علامات الحياة والمات بين الفقه والطَّبَّ، الجزائر، دار الخلدونية، ص260، 259.
- 56- محمد علي البَّار، الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء، مرجع سابق، ص169.
- 57- عبد الحميد إساعيل الأنصاري، ضوابط نقل وزراعة الأعضاء البشرية في الشريعة والتشريعات العربية، ط1، القاهرة، دار الفكر العربي، 1420هـ/2000م، ص46.
- 58- أحمد القاسمي الحسني، مرجع سابق، ص60.
- 59- أحمد العمر، موت الدماغ، الرياض، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، 1428هـ/2007م، ص10.
- 60- وتشمل الكحول والمنومات مثل الباربيتورات والمهدئات الفاليوم والمخدرات مثل المورفين والهروين وأدوية الصرع مثل: الفينيتوين والأدوية المضادة للكآبة مثل التريبتلينو المعقلات مثل الستيلازين والمسكنات مثل الأسبرين. ينظر: محمد علي البَّار "موت الدماغ"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، جدة، منظمة المؤتمر الإسلامي، 3/3.
- 61- أحمد العمر، مرجع سابق، ص11.
- 62- محمد علي البَّار، الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء، ط1، دمشق، دار القلم، 1414هـ/1994م، ص37.
- 63- دعيح بطحي ادحيلان المطيرى، الموت الدماغى وتكييفه الشرعي دراسة فقهية مقارنة، جامعة الكويت، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، ع68، 2007م، ص16.
- 64- محمد علي، الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء، مرجع سابق، ص37.
- 65- ندى نعيم الدقر، مرجع سابق، ص66.
- 66- المرجع نفسه.

67- مأمون عبد الكريم، مرجع السابق، ص 536.

68- المرجع نفسه، ص 540.

69- المرجع نفسه، ص 661.

**The provisions of the transfer of the organs of a brain dead person.  
-Between medical necessity and controls sharia and law-**

**Guezei Abdelali / Pr. Ibrahim Rahmani**  
*Institute of Islamic Sciences- El-oued university*



**Abstract:**

This research deals with the subject of the transfer and transplantation of the organs of a brain dead person. Can this case be considered a real death for a human being and all the provisions of death laid down by law and Sharia apply to him? Indeed, doctors see that brain damage and its cessation of functioning completely are defined as a complete cessation and irreversible. As a result, he is considered to be a definitive death even if there were some organs that remained alive by the defibrillators. Knowing that this period is seen as the best time to transplant the vital organs to live from a brain dead to a patient that he needs.

From there, it was necessary to detect this medical tragedy and to know the opinions of Sharia theologians and the Algerian law about it. To do this, this research has been divided into two themes. The first spoke of the truth about brain death and organ transplantation. As for the second theme, it deals with the provisions that are set by the Sharia and the law for the transplantation of the organs of a brain dead person. As a result, this presentation is closed with a conclusion with the most important results concluded and some recommendations that the researcher sees as the need to apply them.

**Keywords:**

The transfer of the organs ; Brain dead ; Medical necessity; Controls sharia; Controls law .

تطورُ الفقه عند الإباضية من خلال آراء المستشرق الإنكليزي  
جون كرافن ويلكنسون John Craven Wilkinson

بقلم

ط د / مصطفى بن دريسو (\*) أ د / مصطفى وينتن (\*\*)



ملخص

في دراسة للمستشرق الإنكليزي جون كرافن ويلكنسون، وذلك من خلال عدّة مقالات حول الإباضية، تحدّث عن تطوّر الفقه عند الإباضية عبر الأزمنة، وملابسات تدرّجه ونموّه على الصّعيدين المشرقي والمغربي، وطرح اشكاليّة إن كان هذا التّطور خالصا داخل المذهب الإباضي، أو أنّه تأثّر بالمذاهب السّنية الأخرى؟، وهل كان هذا التّطور يمشي بين المشاركة والمغاربة على نسق واحد؟

حاول ويلكنسون في دراسته أن يجيب على هذه الأسئلة قدر ما توفّر لديه من مصادر، إذ أنّه بيّن أنّ اهتمامه بداية كان بالتّطور الاجتماعي والتّاريخي للإباضية، لكن شغفه بتتبّع الأحكام الفقهيّة جعله يفرد دراسة خاصّة للجانب الفقهي.

الكلمات المفتاحية:

الاستشراق؛ الإباضية؛ الفقه؛ تطور الفقه عند الإباضية.

(\*) طالب دكتوراه، قسم العقيدة ومقارنة الأديان، جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة.

mbendrissou@yahoo.fr

(\*\*) أستاذ التعليم العالي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة غرداية.

muouinten2002@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018-05-10 / تاريخ القبول: 2018/05/28

## مقدمة:

تُعتبر دراسات المستشرق ويلكنسون حول المذهب الإباضي مثيرة للجدل بما تحمله دوماً من إثارة إشكاليات، وقضايا تهتمُّ بالمرحلة المبكرة لظهور الإسلام، وتحاول بشكل خاص التثبت من موثوقية المصادر الإسلامية، ولكن للأسف أحياناً كانت المبالغة كبيرة في هذا الجانب، مما حدا بالباحث إلى التشكيك في كثير من المصادر، خاصةً عندما استند إلى فرضية كون أغلب التراث الإسلامي تمَّ تدوينه على حسبه بعد القرن السابع الميلادي، مما جعله عرضة لكثير من التصرف والإضافات التي امتدَّت إليه.

ولا غرابة في هذا المنهج المتبع إذا علمنا أن ويلكنسون ينتمي إلى مدرسة المراجعون الجدد، هذه المدرسة الاستشراقية الحديثة التي تتبني مراجعة جميع التراث الإسلامي ومصادره، ولم تسلم من هذه المراجعة حتى جهود المستشرقين الذين سبقوهم، مما جعلت هذه المدرسة عرضة لانتقادات حادة وجادة من المهتمين بالتراث الإسلامي. وسنرى في هذه الدراسة حول الإباضية هل أتبع ويلكنسون نفس المنهج؟ أو أنه تبني موقفاً جديداً، وكيف حاول أن يجيب في دراسته على الأسئلة التي طرحها، وعلى القضايا التي أثارها، حيث من خلال أبحاثه التي يتبين منها اهتمامه بتتبع التطور الاجتماعي والتاريخي للإباضية، لكن شغفه بتتبع الأحكام الفقهية جعله يفرد دراسة خاصة للجانب الفقهي.<sup>(1)</sup>

وبناء على ما سبق فإن هذا المقال اقتضى تقسيمه إلى مبحثين، المبحث الأول يتعلَّق بالترجمة للمستشرق ويلكنسون وأهمُّ دراساته حول المذهب الإباضي، والمبحث الثاني ضمَّته الحديث عن تطوُّر الفقه عند الإباضية، وذيلت المقال بخاتمة الدراسة ونقد لأهم ما ذهب إليه ويلكنسون في بحثه.

تطوُّر الفقه عند الإباضية من خلال آراء المستشرق ج ك ويلكنسون ..... ط. بن دريسو، أد. وينتن

### المبحث الأول: ترجمة المستشرق جون ويلكنسون، وأهم أعماله

أولاً: ترجمة المستشرق جون ويلكنسون John Craven Wilkinson.

الأستاذ والبرفسور جون كرافن ويلكنسون John Craven Wilkinson مستشرق انكليزي معاصر، وهو عَلمٌ من أعلام الدَّارسين حول الإباضيَّة وعمان. كما هو أستاذ سابق و زميل فخري في كلية سانت هيو في جامعة أكسفورد، St. Hugh's College At the University of Oxford حيث كان يدرِّس من سنة 1969 حتَّى سنة 1997 عام تقاعده.

عمل عدَّة سنوات مع شركات النَّفط العالمية في الشَّرق الأوسط قبل أن يعود إلى أكسفورد لكتابة أطروحة دكتوراه حول الإمامة الإباضيَّة في سلطنة عُمان.

وقد نشر أبحاثاً عديدة حول الجانب التَّاريخي والانتربولوجي لسلطنة عُمان، من ذلك مثلاً مستوطنة المياه والتُّراب في جنوب شرق الجزيرة العربيَّة (أوكسفورد) 1977، وتقاليد الإمامة في عمان (كومبريدج 1987)، والحدود العربيَّة (لندن 1991)، والإباضيَّة أصولها وتطوُّرها المبكرة في عمان (أكسفورد 2010)، فضلاً عن ذلك نشر مجموعتين من الصُّور الفوتوغرافية.

كما كان زميلاً زائراً في جامعة هارفارد، وكان مستشاراً لبعض القضايا الحدوديَّة للعديد من الحكومات في الشَّرق الأوسط حول على مسألة النَّزاع على الحدود.

ويحكى عن نفسه أنَّه زار مدينة مكتبة بني يزقن الغنَّاء سنة 1977 في غرداية بدولة الجزائر، باحثاً عن مخطوطات، أين التقى بأعضاء من حلقة العزَّابة والآباء البيض الذين وفَّروا له سبل الاطِّلاع على المخطوطات دون مشقَّة<sup>(2)</sup>، مع الإشارة أنَّ بعض الباحثين من قبَّله كالمستشرق الفرنسي إميل ماسكوراوي<sup>(3)</sup> Émile Masqueray كانوا يذكرون غالباً أنَّهم يجدون عرقلة وصعوبة في بحثهم، ولعل هذا تفنيدا لهم، أو أنَّه كان

تغيير في الموقف لما عُلم صدق نية الباحث.

ثانيا/ أنهم دراسات ويلكنسون حول المذهب الإباضي :

أعمال ويلكنسون حول المذهب الإباضي عديدة، تتجاوز ثلاثين دراسة في مجالات عدّة بين بحث تاريخي وعقدي وحديثي، وكانت تركز بالخصوص فيما يتعلّق بعمان في تاريخه وثقافته وعلاقاته الخارجية ومن أهمّها:

1/ أصول الدولة العمانية، وشبه الجزيرة العربيّة، المجتمع والسياسة<sup>(4)</sup>:

دراسة تاريخيّة تتعلّق بالتاريخ المبكّر لدولة عمان، وبداية الهجرات العربيّة، حيث تناول فيها المؤلّف الجانب الإباضي من الإسلام، ونمو العزلة بين مسقط والدّاخل العماني.

2/ آل جلندی في عمان<sup>(5)</sup>:

دراسة حول آل الجلندی، الذي يعتبر من قبيلة بارزة في عمان، وظهرت في الهجرة الثّانية للهجرات العربيّة لعمان، حتى أقامت إمامة إباضيّة في نهاية القرن الثّاني الهجري/ الثّامن الميلادي، ودراسة في تاريخ القبيلة من خلال هجراتها والعلاقات مع الفرس، ودورها المهيمن على البلاد العربيّة، وانتهت فترة هيمنتهم سنة 822م بعد محاولة الإطاحة الفاشلة بالإمامة في عمان.

3/ الإمامة الإباضيّة<sup>(6)</sup>:

دراسة حول النّظرية الإباضيّة في الإمامة والواقع العملي في تطبيق الإمامة في المجتمع الإباضي بعمان، في أزمنة وأماكن مختلفة، وكذلك دراسة طبيعة العقد الذي يربط بين الأئمّة والإمام في القرن الثّاني/ الثّامن الهجري، مع عقد مقارنة مع إباضيّة المغرب، وبين ما هو موجود عند أهل السّنة، ثم عرض لبعض مبادئ الإمامة المطروحة في باب الإمامة لسالم بن سعيد الصّائغي من خلال كتابه كنز الأديب وسلافة اللبيب.

تطور الفقه عند الإباضية من خلال آراء المستشرق ج ك ويلكنسون ..... ط. بن دريسو، أد. وينتن

4/ الحديث عند الإباضية (محاولة للتطبيع)<sup>(7)</sup>: دراسة في الحديث عند الإباضية، وخاصةً بظروف جمع الحديث، وتسلسل السند عند الإباضية، ودراسة في مسند الربيع بن حبيب، وآثار الربيع بن حبيب، وديوان جابر بن زيد.

5/ الإباضية أصولها وتطورها المبكر في عمان<sup>(8)</sup>: دراسة حاولت استنطاق بعض النصوص الغائصة في القرون الأولى للإسلام، وهي عصارة فكره حول المذهب الإباضية، ومختصراً عما كتبه سابقاً حول الإمامة والحديث وغيرها.

وهو بحث يغلب عليها الطابع التاريخي، وتتبع التطور التاريخي لبعض القضايا الكلامية ومنشأها وأصلها الأول منذ البواكير الأولى للإسلام، ووضع ويلكنسون بعض المسلمات التاريخية موضع الشك والريبة، فبدأ يبحث عن اثباتات لذلك من خلال مقابلة النصوص ببعضها البعض.

ولكن ما يميز دراسته أنها يغلفها تفسير الظواهر من خلال الطابع القبلي القديم، إذ أن أغلب تحليلات ويلكنسون لم تنفك من ردّها وارجاعها إلى العصبية القبلية، سواء تعلّق الأمر بولاءات أو عداوات بين القبائل، حيث يقول في هذا "الانتماء القبلي هو مفتاح اللغز كُله"<sup>(9)</sup>

وويلكنسون ينتمي "لمدرسة المراجعون الجدد"<sup>10</sup> التي تعتمد على مبدأ التشكيك في مصادر الإسلام، وتتبني بشكل خاص البحث في موثوقية جمع وتدوين التراث الإسلامي، والذي بحسب هذه المدرسة يكون قد جمع بعد قرن ونصف من نشأة الإسلام، لإعطاء صبغة أن إضافات عديدة قد اضيفت إلى الإسلام من قبل النسخ، وهو يلخص كذلك نظرية أن الإسلام ما هو إلا خليط من أفكار من الديانة اليهودية، ومن مصادر يونانية وسريانية التي تعود إلى القرنين السابع والثامن الميلاديين<sup>(11)</sup>.



### المبحث الثاني : تطور الفقه عند الإباضية:

قسّم ويلكنسون من خلال أبحاثه المؤلّفات الفقهية الإباضية في بداية عصر النشأة إلى:

أولاً: التراث الفقهي الإباضي :

1/ الرواية الشفوية: وتتعلّق بالفترة المبكّرة للإسلام، حيث ذهب ويلكنسون إلى اعتبار أن تدوين الحديث أو الآراء الفقهية لم يكن إلا قليلاً، وإذا حصل ذلك فإنّه كان من خلال التلاميذ والمريدين، وكان بعض العلماء يهون طلبتهم عن تدوين فتاويهم وأفكارهم، خشية أن يُغيّروا آرائهم في مسألة من المسائل، وغالباً ما يطلب بعض العلماء من تلاميذهم عند حضور أجلهم أن يقوموا بحرق كتبهم خشية أن تكون اجتهاداتهم على خطأ.

وقد كانت الدّعوة وأفكار العلماء تنتشر عن طريق الاتصال الشخصي، سواء تعلّق الأمر بمجالس العلماء أو اللّقاءات على طريق الحجّ أو القوافل التجاريّة. ويعتقد ويلكنسون أنّ الإباضية منذ القرن الأول حتى النّصف الثّاني من القرن الثّاني الهجري، لم يكونوا يدونوا آراءهم<sup>(12)</sup>، ولعلّ هذا كان تحت نصيحة مشايخهم، فقد كره جابر ابن زيد وعبد الله بن عباس (ض) أن تدوّن آراؤهما.

ويرى الباحث استناداً على قول مايكل كوك<sup>(13)</sup> أنّ عدم التدوين كان قديماً قدم الإسلام، فغالباً ما يكون التدوين من قبيل أولئك الذين سافروا من أجل طلب العلم، ولا يكتبون ما تعلّموه إلاّ بعد عودتهم إلى بلادهم من خلال ما حفظوه في صدورهم.<sup>(14)</sup>

وهذا ما يعطي لنا تصوّر عن كيفية تدوين آراء جابر بن زيد، وكذا فتاوى ضمام بن السائب والرّبيع بن حبيب في عمان، وهو ما اصطلح عليه من بعد بآثار العلماء، أو إجماع العلماء.

تطور الفقه عند الإباضية من خلال آراء المستشرق ج ك ويلكنسون ..... ط. بن دريسو، أد. وينتن

وأعتقد أن هذا الرَّأي من ويلكنسون في مسألة تدوين الفقهاء لآرائهم، أو التلاميذ من مشايخهم ينقصه التَّدقيق، فنصيحة جابر لتلاميذه كانت من باب التَّواضع لا غير فليس أمراً ملزماً، فقد روت لنا السَّير كيف أن تلاميذ جابر كانوا يقيدون ما يتلقَّونه منه فهذا الرَّبيع بن حبيب أخذ عنه الحديث، وعلما آخرون من أمثال قتادة وغيرهم أخذوا عنه آراء فقهية عديدة، لذلك نجد كتباً تتحدَّث عن أقوال جابر أو آراء جابر وغيرها.

وجابر نفسه كان يقيد العلم، فقد ورد في كتاب جامع بيان العلم وفضله أن الرَّبيع بن سعد قال: " رأيت جابر يكتب عند عبد الرَّحمن بن سابط " (15) وروى ابن سعد في طبقاته أنه " قيل لجابر بن زيد إن تلاميذك يكتبون عنك ما يسمعون، فقال: إنما لله يكتبون " (16) وهذا دليل آخر أن العلماء كانوا يشجِّعون تلاميذهم على الكتابة، وتدوين آراء العلماء كان موجوداً في عهد مبكّر، ولم يكن العلماء جميعاً على مذهب واحد في النَّهي عن الكتابة، أي اختلفت مواقفهم في هذا.

ومسألة نهي الرَّسول ﷺ عن كتابة الحديث، مسألة يكتنفها الكثير من الغموض، وهي بحاجة لتجليلتها من قبل المهتمين بالحديث، ذلك أنه كما وردت أحاديث تنهى عن تقييد الحديث، كان يقابلها أحاديث تحث على تقييد العلم بالكتابة، فقد ورد عن رسول الله ﷺ قوله " قيّدوا العلم بالكتاب " (17)

ورغم أن دراستنا لا تتعلّق بالحديث، فقد أخذناه نموذجاً لإثبات وجود التَّدوين في القرون الأولى، لذلك اعتبار ويلكنسون أن المسلمين لم يكونوا يهتموا بالتَّدوين أمر ينقصه الكثير من التَّقصي والبيان.

2/ بداية التَّدوين وكتابة المِجامع: (18) يعتبر ويلكنسون أن بداية حفظ التُّراث الإباضي (19) من الضَّياع بدأ بشكل خاص بعد الفتنة (20) التي أعقبها إحراق عدة كتب للفرقة الإباضية، حيث كانت نتيجتها محاولة احياء التُّراث وبعثه من جديد من خلال

العودة إلى المشايخ الذين استدرکوا منهم ما حفظوه من العلماء أو من بطون الكتب، مما أدّى إلى اختزال سلسلة النّقلة في الآثار.

كما أشار أن تلك التّدوينات ما يميّزها عن الكتابات الأولى أنّها عرفت التّبويب على حسب المواد، إلا أنّ ما يلاحظ أنّ آراء العلماء المتأخّرين كانت مختلطة مع المتقدّمين، أي لم تكن تلك الآراء خالصة للعلماء الأوائل كما كانت قبل الفتنّة، وأعطى لذلك نماذج من كتب منها: جامع الفضل بن الحواري، وجامع ابن جعفر، وجامع أبي سعيد الكدّمي<sup>21</sup> وجامع ابن بركة الذين جمعوا التّراث في صيغة جوامع.<sup>(22)</sup>

وأعتقد أنّ هذا الأمر لم يكن يخصّ الإباضيّة وحدها فقد سارت على هذا النّهج جميع الفرق التي كانت تدوّن تراثها، وكان هذا هو النّهج السائد في تلك الفترة المتقدّمة من الإسلام.

لذلك يعتبر ويلكنسون أنّ تلك الجوامع ما هي إلاّ تدوينات من الطّلبة على ما كانوا يتلقّونه من مشائخهم، وليس ضرورة أنّ المؤلّف هو الذي كتب ذلك الكتاب بنفسه،<sup>(23)</sup> وأحيانا يمكن أن تختلط بحواشي المدوّن، ويورد لهذه الجوامع أمثلة منها:

ا/ جامع الفضل بن الحواري (ت: 278هـ / 891م):<sup>(24)</sup>

أبو محمد الفضل بن الحواري السّامي، شخصية مثيرة للجدل حسب ويلكنسون ذلك أنّه كان فقيها مقدّما للخارجين في الفتنّة، وبسبب ذلك لم يُحفظ من علمه الكثير، لكنّ مما حفظ عنه كان حول أحكام الأسرة والشّفعة، وكان أسلوبه مماثلا للذي كان يستعمله جابر بن زيد، إذ أنّ مسائله لم تعرف التّرتيب المنهجي، شأنه في ذلك شأن الجوامع الأخرى، فهو يتناول مسألة ويقدم الحكم على أخرى، وإذ كان جوابا على مسألة فغالبا ما يكون بصيغة جدّ مقتضبة بنعم أو لا، ولكنه كان يستشهد بالآثار،<sup>(25)</sup> وقد تكون آراء لمعاصريه كأبي المؤثر<sup>26</sup> وأبي قحطان.<sup>(27)</sup>

تطور الفقه عند الإباضية من خلال آراء المستشرق ج ك ويلكنسون ..... ط. بن دريسو، أد. وينتن

ومما دُوِّن عن ابن الحواري كان من خلال ما حُفظ عن تلاميذه جامعاً عنه وهو لا يزيد عن مجموعة من المسائل والجوابات، وهو بعض ما تبقى من آثارها وليس كلّها، حيث يلاحظ فيه أنّ الزيادات والحواشي ظاهرة فيه بما لا يخفى على الباحث. (28)

ب/ جامع ابن جعفر (حيّ: في 277هـ / 890):<sup>29</sup>

وهو لمحمد بن جعفر الأزكوي الأصم، أبو جابر، ويرى الباحث أنّ هذا الجامع أول ما يصادفنا فيه مقدّمته التي ليست للمؤلف، وهذا مما حدى بمحقّق الكتاب أن يعترف بصعوبة تمييز الإضافات، وهذا الجامع استشهد به لاحقون، وعلّق عليه أبو سعيد الكدّمي، كما شرّحه ابن بركة. (30)

ويؤكّد ويلكنسون مرّة أخرى بأنّ هذه الجوامع كلها ليس خالصة بل اعترتها اضافات وزيادات من المدوّنين فيقول: "لابد من الاحتياط فيها فقد تكون بها زيادات واطافات لمدوّن آخر" (31)

ج/ جامع ابن بركة (ق4هـ/م10):<sup>32</sup>

وهو لعبد الله بن محمد السليمي البهلوي المعروف ابن بركة من علماء القرن الرّابع الهجري/العاشر عشر الميلادي، له مؤلّف مشهور يعرف بالجامع ويُطلق عليه المشاركة "الكتاب"، ويعتبر ويلكنسون أنّ جامع ابن بركة هو بداية الكتابة المنهجية في الفقه الإباضي، حيث إنّ بداية ترتيب المادة وتبويبها من أهمّ خصائص هذا الجامع، إلا أنّ الأحكام لا تزال مقيّدة بتأثير سلفه.

كما يذهب إلى أنّه من خلال أسلوب الكتاب فإنّ ابن بركة هو الذي كتب وبوّب بنفسه جامعاً، وكان ابن بركة حريصاً على أن تكون مادّة شيوخه حاضرة في جامعهم.

ويذكر أنّ من بين بعض الكتب التي استقى منها مادته، نجد كتاب التقييد، الذي يعتبر من المواد المبكرة المفقودة<sup>(33)</sup>، وكتاب أبي نوح، وكتاب أبي صفرة، وكتاب أبي

سفيان<sup>(34)</sup>، مما يؤكِّد حرصه على حفظ مادَّة شيوخه، ويرى ويلكنسون أنَّ هذه المواد المحفوظة ساهمت في تطوُّر الفقه الإباضي وبالخصوص في عمان،<sup>(35)</sup> إلاَّ أنَّه يكشف عجزا كبيرا في المادة الحديثية إذ لاحظ أنَّ العلماء لا يعرفون علم الحديث فهم لا يفرقون بين المراسيل والمقاطع، وهذا ظاهر من خلال استشهاداتهم.<sup>(36)</sup>

وهذا حكم غريب من المستشرق ولا أعرف لماذا يحكم على من استعمل المقاطيع أو المراسيل إلى أنَّه جاهل بالحديث، مع العلم أنَّنا في كتاب فقهي وليس عقدي، مما يمكِّننا من توظيف هذه الأحاديث.

ثم إنَّ الغالب في كتب المتقدمين أنَّهم لا يُفصِّلون فيتركوا القارئ أو الطالب هو الذي يبحث في المصادر، ويعتبر هذا عندهم نوع من الحثُّ على طلب العلم.

وأعتقد كذلك أنَّ هذا الأمر لم يكن يخصُّ الإباضية وحدهم فقد سارت على هذا النهج جميع الفرق التي لم تكن تعري للسند كبير اهتمام قبل أحداث الفتنة حيث قال ابن سيرين: لم يكونوا يسألون عن الإسناد فلما وقعت الفتنة قالوا: سموا لنا رجالكم، فيُنظَرُ إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم، ويُنظَرُ إلى أهل البدعة فلا يؤخذ حديثهم"<sup>(37)</sup>

ويرى ويلكنسون أنَّ ابن بركة من الأوائل الذين خرجوا عن الدائرة التقليدية في دراسة القضايا الفقهية، بالاكْتفاء على مصادر الفرقة الإباضية، بل وسَّع أفقه ليغرف من الكتب السنية، والتي حسبته تُعدُّ ظاهرة جديدة في الفقه الإباضي حيث بلغت ذروتها زمن القلهاقي.<sup>(38)</sup>

ففي نقاشه في مسألة العقل، لم يجد ابن بركة غضاضة، أن يستشهد بكتب آراء أئمة المذاهب الفقهية السنية وغيرها، ومن بينهم أبي حنيفة ومالك والشافعي، والمعتزلة وغيرها من الفرق، وهذا أيضا مما يدلُّ على سعة اطلاعه، وانفتاحه.

ولقد كان لهذا المنحى أثر كبير في تطوُّر الفقه الإباضي، حيث إنَّه من خلال هذا

تطوُّر الفقه عند الإباضية من خلال آراء المستشرق ج ك ويلكنسون ..... ط. بن دريسو، أد. وينتن

المنهج لم يعتبر الرجوع عن بعض آراء المذهب الإباضي، والأخذ من أهل السنة مشينة، يقول ويلكنسون في هذا الجانب: "يقترّب ابن بركة من النظرة السُّنّية ويلاينها في بعض القضايا الخلافية القديمة التي طواها الزّمن". (39)

ويعطي في هذا نموذجا من النبيذ الذي كان يعتبر من المباحات عند الخرسانيين، وهذا الرّأي كان معروفا عنده أنّ أهل حضر موت عابوا على العمانيين منعهم للنبيذ، لكنّه انتصر لرأي السنة في تحريمه.

ويعتبره في هذا أنّه اضطرّ إلى الاستشهاد بالبخاري ومسلم مع القرآن ليبرّر حكمه، ويعني هذا أنّه استشهد بالمصادر السُّنّية، والتي تعتبر من خلال رأي جون ويلكنسون كذلك هذه مقاييس سُنّية، لكن لم تكن موجودة قبل عصره. (40)

وكان الرّأي السائد في النبيذ، أنّ حدّ الحرمة فيه ما يؤدّي إلى الإسكار، لكن ابن بركة شدّد فيه وقرنه بالخمير التي تؤدّي صاحبها إلى الحدّ ولو لم يسكر، واضطر ابن بركة أن يعتمد على أحاديث سُنّية ليؤسّس بها موقفه، ويذهب علماء آخرون إلى أنّه وظّف هذا القياس لتحريم النبيذ، فقد قاسه بالخمير في علته التي حرّم بها وهي السكر. كما يعتبر ويلكنسون أنّ الأخذ من المصادر السُّنّية ليس شيئا بسيطا في فترة ابن بركة، في بيئة إباضية قد تلقى صاحبها في البراءة بمجرد قراءة كتب المخالفين، لذلك يعتبر هذا من أهمّ ما جاء به ابن بركة، حيث يقول " التّغيير الكبير الذي فرضه ابن بركة أنّه فتح أبواب الاجتهاد للنظر في فقه أهل السنة". (41)

وقول الباحث أنّ ابن بركة اضطرّ إلى الاعتماد على المصادر السُّنّية، يبيّن جهله عن منهج الإباضية في التعامل مع كتب غيرهم وخاصّة فيما يتعلّق منها بالمادة الحديثية، فهم لم يحصروا أبدا مراجعهم في مسند الرّبيع بن حبيب، بل كان أفقهم واسع منذ البداية، فهم لا يجدون حرجا في اعتماد أيّ حديث صحّح عن رسول الله ﷺ وخاصّة

في مسائل الفقه، ولو وصلهم حديث متأخر، لا يمتنعون في أن يراجعوا حكماً فقهيًا قديماً يُخالف نصّاً صحيحاً صريحاً، إلا أنّهم في العقيدة قد يؤوّلون حديثاً يخالف أصولهم وفي هذا يقول الإمام السّالمي:

نقدم الحديث مهما جاء \*\*\* على قياسنا ولا مراء<sup>(42)</sup>

حسبك أن تتبع المختار \*\*\* وان يقولوا خالف الآثار

وفي موضع آخر يقول السّالمي مبيّناً منهجه إنّّه قد يخالف ما مسألة فقهية، ولو حصل عليها الإجماع داخل المذهب الإباضي إذا ثبت وجود نص يعارضها، حيث يقول: ونأخذ الحق متى نراه \*\*\* لو كان مبغض لنا أتاه

والباطل المرذود عندنا ولو \*\*\* أتى به الخلل الذي له اصطفوا

ولولا خشية الإطالة لقدّمنا نماذج من مخالفة السّالمي وغيره من العلماء المجتهدين بعض الآراء في المذهب الإباضي، كمسألة قراءة القرآن على الميت في المقبرة التي خالف فيها السّالمي الرّأي السائد بوجوبها إذا كان فيها اشتراط على ذلك، وغيرها كثير، وهذا دلالة على انفتاح الإباضيّة على كتب غيرهم.

ويذكر ويلكنسون ملاحظة أخرى وهي أنّ أخذ ابن بركة للحديث السّنيّ كان بحذر، فقد اجتنب ذكر السّند، واكتفى بالمتن<sup>(43)</sup>، ولعله بفعله هذا لا يريد تأجيج المشاعر باعتبار أنّ المخالفين ليسوا في الولاية، وبالتالي لا يأخذ عنهم الدّين.

ومرّة أخرى نجد المستشرق يتلقّف ما يدعم به فكرته من أنّ الإباضيّة منغلقة على أنفسهم، ويسترقون من غيرهم ما هم بحاجة إليه دون الإقرار به، فلو عرف الباحث أنّ رواية الإباضيّة عن غيرهم جائزة لكونهم مسلمين لما أطنب في البحث عن هذه التّفاصيل غير المجدية.

ويوسّع الباحث من دائرة تأثر ابن بركة بالمذهب السُّنِّي، حيث يعتبرها لم تكن تقتصر على المجال الفقهي فحسب، بل تعدّاه إلى مجال أكثر خطورة وهي الأصول العقديّة، حيث يعتبر أنّ ابن بركة نحا بأنّجاه الأشاعرة معرضاً عن المعتزلة الذي بدأ التحوّل عنهم، وذلك في مسألة التّمييز في الصّفات الإلهية بين الذاتيّة القديمة والفعليّة.

فهو يعتقد أنّ هذا الشّيء ليس بمستغرب في بيئة يعيش فيها ابن بركة، محاطة بعدة فرق، حيث حاربت الإباضيّة عدّة فرق مبتدعة منها المعتزلة والمرجئة، وكذا عرفت الفرقة انشقاقات من بينها الشّعبيّة<sup>44</sup> وهارون بن اليمان<sup>45</sup>.

وكان مما يميّز هذه الفترة بزوغ نجم المذهب الشّافعي، الذي لمع نجمه خاصّة في عهد ابن سريج (ت 918/306) وتلاميذه، والذي ترك أثره في بعض المؤلّفات الإباضيّة.

ويرى ويلكنسون أنّ الانفتاح على السُّنة لم يكن يقتصر على مدرسة الرُّستاق في عُمان التي ينتمي إليها ابن بركة، بل تبعه في ذلك خصومه من تيار مدرسة نزوى ومنهم أبو سعيد الكدّمي، وهذا واضح من خلال كتابه زيادة الأشراف، وهو كما يذهب المستشرق أنّ هذا الكتاب الأخير تعليق على كتاب الإشراف على مذاهب الأشراف للشّافعي ابن المنذر النّيسابوري أبي بكر محمد بن إبراهيم (ت 930/318)<sup>(46)</sup>.

ولابدّ هنا من معرفة أنّ القرنين الأوّل والثاني ومنذ عهد الصحابة كان يتميّز بوجود آراء فقهية هي مستخلصة من أدلّة شرعية، فقد كان الصّحابة بسليقتهم يفتون في قضايا واقعيّة دون أن يكون لهم ما يسمّى علم أصول الفقه الذي لم يكن بارزا حينئذ، وكل من جاء بعدهم من التّابعين أو تابع التّابعين فقد نسجوا على منوالهم، ومنهم إمام المذهب الإباضي جابر بن زيد والذي دوّن آراؤه الفقهية، حتى مجيء الإمام الشّافعي (150هـ/204م) الذي كان كتابه الأم بداية لنشأة علم أصول الفقه حيث تطوّر وعرف الصّبغة المعروفة بعده بكثير، والدّراسات العلميّة الأصوليّة لم تكن كتابا



مفردا بل تُعتبر مقدّمة لكتاب "الأم"، حيث أنّ هذا العلم لم يكتمل إلاّ مع أوائل القرن الثالث الهجري.

وفي اطار هذه الظاهرة نجد آراء أصوليّة كثيرة مبثوثة في أقوال جابر بن زيد ومسلم بن أبي كريمة وغيرهم من علماء الإباضيّة،<sup>(47)</sup> لأنّ هؤلاء العلماء ومن عهد الصحابة كانوا يحملون الخاصّ على العام، ويردّون المتشابه إلى المحكم، وما برز في القرن الثالث الهجري إنّها هو ضبط للمصطلحات وتقرير للقواعد، ومن خلال هذا أيضا يمكن اعتبار المذهب الإباضي أوّل من ألّف في الفقه باعتباره أوّل المذاهب نشوءً وأغلب كتابات "ابن بركة" و"أبي سعيد الكدمي" و"أبي الحواري" يصبّ في هذا الجانب.<sup>(48)</sup> لذلك فالفقهاء الإباضيّة كغيرهم كانوا يدوّنون آراء علمائهم، وهذه الآراء كانت تحوي أصول الفقه، كالعرب الذين كانوا يتحدّثون اللّغة العربيّة، وكان كلامهم يحوي القواعد والنحو والبلاغة قبل صياغتها من قبل الخليل بن أحمد الفراهيدي، وبعد ظهور الشافعي بمنهجه الجديد والذي تطوّر من خلال تلاميذه لم يجد الإباضيّة بأسا أن يسيروا على منهجه في بسط القواعد.

د/ مدوّنة أبي غانم الخرساني (ت 205هـ):

ذكرت المصادر الإباضيّة أنّ مدوّنة أبي غانم بشر بن غانم الخرساني والتي يطلق عليها بالمدوّنة الصّغرى، حملها مؤلّفها لما قدم المغرب إلى الإمام الرّسّمي عبد الوهاب (حكم بين 171هـ / 787م – 208هـ / 823م)، وتذكر المصادر التّاريخية أنّ تلك النّسخة أُلّفت تلك لما أُحرقت مكتبة الرّسّمين، بينما بقيت نسخة أخرى استنسخها عمرو بن فتح (190هـ – 283هـ).

يرى ويلكنسون أنّ هذا أيضا عمل مشابه لما عند السّنة، فعنوانها يوحى بطبيعتها وغرضها، فهو عنوان مصنّف سحنون نفسه، وهو لعبد السّلام سحنون بن سعيد

تطور الفقه عند الإباضية من خلال آراء المستشرق ج ك ويلكنسون ..... ط. بن دريسو، أد. وينتن

التَّنُوخِي (160هـ/240هـ)، الذي ولد في القيروان سنة 160هـ/776م وتوفي 240هـ/854م، وتعتبر مدوَّنة سحنون مع الموطَّأ أهمَّ نصيين مرجعيين عند المالكية في المغرب والأندلس، ويتساءل ويلكنسون هل أضاف الإباضيَّة مرَّةً أخرى إلى فقههم هذه المدوَّنة ليرفعوا التَّحدي أمام السُّنة؟<sup>(49)</sup>

وفي مدوَّنة أبي غانم يرى المستشرق الألماني فان أس<sup>(50)</sup> أن أصل الكتاب كتابان على الأقل وقد يكون ثلاثة لأبي غانم دجا في بعضها البعض، ويعتقد ويلكنسون أنه تمَّ التَّلَاعب بالزَّمن كما في النَّص، وذلك من خلال التَّقاء أبي غانم بالإمام الرُّسْتَمِي الثَّالث أفلح بن عبد الوهاب، وفي نفس الوقت لا يمكن أن يكون قد التقى بالرَّبِيع بن حبيب فلا بدَّ من وسطاء قد يكونوا تلامذة الرَّبِيع المنشقين عنه، أبو المؤرَّج وعبد الله ابن عبد العزيز، وهذا مما حدا ببعض على حسب رأيه إلى نسبة الكتاب إلى عبد الله بن يزيد الفزاري.<sup>(51)</sup>

ومرَّةً أخرى يضعنا ويلكنسون أمام شكوك لا تثبت أمام حقائق التَّاريخ، فاعتبار أن مدوَّنة أبي غانم إنمَّا هي تقليد لمدوَّنة سحنون، لا يستقيم باعتبار استبعاد لقاءهما رغم إمكانيَّة معاصرتهما، فقد كان سحنون في المغرب وأبي غانم في المشرق، وفترة تواجده في المغرب كانت فترة لقاءه الإمام عبد الوهاب بن رستم ثم غادرها بعد ذلك.

ومن خلال هذا النَّقد نرى أن الباحث يسقط في أخطأ تاريخيَّة فادحة ويبنى عليها أحكامه المتعسِّفة، ومنها لقاء أبي غانم بالإمام أفلح، والتَّاريخ يذكر أنه التقى الإمام عبد الوهاب بن رستم<sup>(52)</sup> وليس ابنه أفلح.

ثم إنَّ القول بأنَّ المدوَّنة تقليد يوحى بأنَّ ويلكنسون يجهل أنَّ اطلاق المدوَّنة من قبل التَّلَامِيذ باعتبار أنَّ هؤلاء كانوا يدوِّنون أقوال مشايخهم، وليس هو العنوان الأوَّلي الذي اختاره صاحبه، وبناء على هذا فكل تلميذ يقيّد آراء مشايخه فكتابه يسمَّى مدوَّنة

وهذا لا يقتصر فقط على الإباضية والمالكية.

وإذا أخذنا بمنطق ويلكنسون فإننا بناء عليه فتكون مدونة أبي غانم أسبق من مدونة سحنون باعتبار أن الدرّجيني ذكر في طبقاته أن أبا غانم " وفد على الإمام عبد الوهاب ابن عبد الرحمن ومعه مدونته المشهورة" (53)

واستبعاد لقاء بين الربيع وأبي غانم لا يستقيم في المنطق إذا علمنا أن أبي غانم التقى بأبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة وأخذ عنه العلم، (54) فمن باب أولى يمكن لقاءه بالربيع ابن حبيب.

**2/ أدب السير:** نوع آخر من الكتابات عند الإباضية تسمى بالسير وهي قديمة قدم الإباضية، هي عبارات عن كتابات تاريخية، تحوي وقائع وأحداث متقدمة، وهي لا تخلو من آراء فقهاء في نوزال تتعلّق بذلك العصر، وقد تحوي مراسلات خاصة، قد تكون عبارة عن خطب ومواظ تتضمّن بعض المبادئ والمعتقدات، إلا أنها كما يرى ويلكنسون عقائد مبدئية لا ترقى إلى أن تكون عقائد في صبغتها المذهبية النهائية كالتى وجهها منير بن النير الجعلاني (55) (237هـ) إلى الإمام غسان اليعمدي (207هـ). (56)

ومن السير القديمة التي حفظتها كتب التاريخ نجد اثنتين نُسبتا إلى عبد الله بن إياض (ت86هـ)، وسيرة سالم بن ذكوان الهلالي (حي بين 99 و101هـ).

**4/ المراسلات بين الإباضيين المشاركة والمغاربة:** بفضل الاتصال بين المشاركة والمغاربة حفظت لنا الكتب الكثير من المواد الفقهية والتاريخية والعقدية، فالبعد بين المشرق والمغرب وكون البصرة هي ينبوع المعرفة، جعل المغاربة يستنجدون بالأئمة في كل معضلة أو نازلة لا يجدون لها حلاً، فكانت الوسيلة الرسائل المتبادلة بينهم، فحفظت لنا الرسائل المكتوبة كثيراً من الآراء الفقهية في الفترة المبكرة لنشوء المذهب. لقد أدّى ذلك الانفصال المكاني والبعد بين المشرق والمغرب وطول المسافة، إلى

تطور الفقه عند الإباضية من خلال آراء المستشرق ج ك ويلكنسون ..... ط. بن دريسو، أد. وينتن

جعل المغاربة يفضلون الكتابة على السَّفر والالتقاء بأئمة المذهب، ذلك أن فنَّ الكتابة والتَّمَدن كان منتشرًا في شمال إفريقيا، وكان لقائهم مع الأجناس الأخرى عن طريق مسالك التَّجارة، مما جعل التَّدوين عندهم أمرًا عاديًا، بينما يرى ويلكنسون أنَّ العُمانيين يميلون للرَّواية الشَّفوية، وعلى حسبه فإنَّ ذلك يعود إلى طبيعة السُّكان العُمانيين الذين يميلون إلى السَّليقة البدويَّة بالمفهوم الخلدوني<sup>(57)</sup>.

ومن بين تلك الرِّسائل نجد كتاب الزَّكاة لأبي عبيدة الذي بعثه لأبي الخطاب المعافري (140هـ - 144هـ)

ويرجِّح ويلكنسون أنَّ ثلاثمائة مسألة التي طرَّحها أبي درار الغدامسي (حي في 211هـ) على أبي عبيدة قبل مغادرته للبصرة، كانت مدوَّنة، لكن لم يذكر في أي كتاب يمكن أن تكون محتواة فيه.

ومنها أيضًا في عصر الإمام عبد الوهاب عندما أرسل مبلغًا ضخماً من المال إلى المشرق لاستنساخ كتب المشاركة، مما يدلُّ على تعطشه وحبه للعلم، وهو بدوره ترك مجموعة من الفتاوى في الردِّ على أسئلة النُّفوسيين.

وكان والي قنطار بجبل نفوسة يبعث بأسئلة إلى الإمام أفلح، ويتحصَّل منه على أجوبة مكتوبة.

وألف عمرو بن فتح أصول الدَّينونة الصَّافية، وهو كتاب جدلي بيِّن فيه مواقف المسلمين وردَّ على الفرق الضَّالة، وكان في نيَّته أن يضع تأليفاً يحدِّد فيه مراتب العلم، وذلك قبل تدوين جامع ابن جعفر في عمان، ولكنه قتل في معركة مانو (283هـ).

لقد أذكى كثرة الكتابات في المغرب، تنوع واختلاف الفرق التي كانت تتعايش في مكان واحد، فقد شهدت تلك الفترة جدالات مع أهمِّ خصوم الإباضيَّة في المغرب، ومنهم الأزارقة والصُّفريَّة والمعتزلة والمرجئة والشَّيعية.

ويؤكِّد ويلكنسون أنَّ الكتابة أهمَّيتها تكمن في أنَّها تعطي شكلاً أصلب للموضوع، وخضوعاً للتَّعامل الدَّقيق مع القواعد، كما هو ديدن جابر بن زيد في فترة مبكرة. (58)

5: التَّفاسير الإباضيَّة: يرى يلكنسون أنَّ تفسير هود بن محمَّ الهوَّاري (حي بين: 208-258هـ) هو اختصار لتفسير يحيى بن سلام البصري (124 - 200) الذي ولد في البصرة ومات في مصر.

فهو بحسب المستشرق مشتقُّ من تفسير أقدم سابق غير إباضي، وهو من أجل إثراء المكتبة الإباضيَّة به، واغناء للقارئ الإباضي عن الاطِّلاع في كتب المخالفين.

حيث اعتبر الباحث أنَّ هود بن محمَّ حوَّره وأعطاه صبغة إباضيَّة، بما يتوافق والتَّوجهات الإباضيَّة، خاصَّة فيما يتعلَّق بالمسائل العقديَّة، وحذف منه ما لا يوافق عقيدته، كالأحاديث المتعلِّقة بالشِّفاعة.

وفي حقيقة الأمر فإنَّ مسألة أخذ هود بن محمَّ من تفسير ابن سلام أمر أثبتته الأستاذ بالحاج شريقي محقق تفسير هود بن محمَّ، لكنَّه ذكر أنَّ هذا كان منهج لكثير من المتقدِّمين الذين قد يختصرون كتباً أو يزيدون عليها وهذا لا ينقص من قيمة المؤلِّف الثَّاني شيئاً، ولكل الكتابين مميزات ومزايا. (59) وقد عرف تفسير يحيى بن سلام اختصارين بعد هود بن محمَّ ومنه تفسير محمد بن عبد الله بن عيسى المري، حيث ذكر إنَّ الدَّاعي لاختصاره هو كثرة الرِّوايات والتكرارات، ثم زاد عليه ما كان فيه اختصاراً مخلاً. (60)

ويذهب ويلكنسون أنَّ هود بن محمَّ لم يستشهد كثيراً بالحديث الإباضي، حيث اكتفى بذكر جابر بن زيد وأبي عبيدة دون التَّطرُّق للرَّبِيع بن حبيب الذي على حسب ويلكنسون لم يبلغ درجة الشُّهرة بعد في المغرب كما بلغها في المشرق (61).

بينما استشهد بتفاسير وأقوال من الفرقة السُّنِّيَّة كالكلبي ومجاهد والحسن البصري،

ويلاحظ ويلكنسون أن هود بن محمّم لم يمتنع عن ذكرهم رغم كونهم في الوقوف،<sup>(62)</sup> كما يلاحظ أنه كسابقيه لم يذكر الاسناد.

ومن التّفاسير الإباضيّة التي يرى ويلكنسون أن لا وجود لها وهي حسبه من الخيال أقرب منه إلى الواقع، نجد تفسير عبد الرّحمن بن رستم، حيث روي عن عبد الله بن محمد اللواتي (432 - 528هـ/1041 - 1133م)، أنه سافر بطلبه بعد أن علم أنه يباع في سوق القلعة.<sup>(63)</sup>

ويعتقد ويلكنسون أن المؤرّخ ابن الصّغير المالكي نفى صراحة أن يكون لعبد الرحمن بن رستم أي كتاب، لذلك فهو يعتبر أن هذا من المزاعم الإباضيّة التي تريد أن تتقيّد بالمعايير السّنيّة في أنّ لها تفاسير وأحاديث مشابهة لما عند السّنة، فيقول: "وهي خرافة كمجموعة أحاديث، هدفهم اثبات قدمهم في علوم الدّين على سبيل منافسة أهل السّنة"<sup>(64)</sup>

وقد رجعت إلى كتاب ابن الصّغير حيث أورد فيه ذكر لعبد الرحمن بن رستم بقوله " ولم يكن لعبد الرحمن كتاب من تأليفه"،<sup>(65)</sup> هذا الكلام قد يحمل على أن عبد الرحمن بن رستم ليس له تأليف بيده، أما إذ اعتبرنا أن العلماء قديما لا يدوّنون وإنما طلبتهم يدوّنون عنهم، وبالخصوص الإمام عبد الرحمن الذي كان قائدا وقد لا يكون له وقت للتّدوين، أمكننا احتمال أن عبد الرحمن قد يكون لديه تفسير من تدوين طلبته، إلا أنه ضاع مع عوادي الرّمن والفتن، أو أحرق ضمن ما أحرق من مكتبة المعصومة بتيهت.

وكذلك من التّفاسير ما يعود إلى الكاتب العماني أبي الحواري، له: تفسير الخمسة آية، هو نفس العنوان لعمل قديم وهو كتاب لمقاتل بن حيان الأزدي البلخي (ت767/150)، اكتفى أبو الحواري حسب ويلكنسون بتوقيفه على نهج الفكر الإباضي.<sup>(66)</sup>

ويشير ويلكنسون أن محاولة التّوفيق بين المؤلّفات الإباضيّة والسّنية قد يكون

الغرض منها ليس التكرار أو الانتحال، إنّما الرّدُّ على تلك المؤلفات واتباع الموقف الإباضي منها. وبالنسبة لربط الحديث بالسند فإنّ ويلكنسون يعتبر أنّه بتأثير من كتاب أبي صفرة بدأت الأسانيد غير الإباضيّة تأخذ مجراها وتتسرّب إلى التّراث العماني<sup>(67)</sup>.

وأخذ الشّكل الكامل النّهائي لسلسلة النّقل الإباضيّة من خلال قائمة حملة العلم التي أفرّتها مدرسة الرّستاق التي تصل جابر بن زيد إلى ابن عباس (ض) أو إلى صحابة آخرين، وهذه هي الصّورة التي قدّمها العوتبي، والذي من خلاله سنعاين التّطوّر في الفقه الإباضي وخاصّة الجانب المشرقي منه.

واعتبر ويلكنسون أنّه بداية من القرن السّادس شهد المذهب الإباضي الكفاح من أجل البقاء والديمومة والاستمرار كمذهب كامل الأركان، بعد أن كان حركة تنشيط سياسياً، وهذا استناداً إلى أعمال العوتبي والقلهاتي الذي جاء من بعده.

**ثانياً: بداية بروز الفقه الإباضي (العوتبي كنموذج):**

يذهب ويلكنسون إلى الاعتقاد أنّ بداية تبلور الفقه الإباضي بالصّيغة الفقهيّة المتعارف عليها بالمعايير السّنيّة كان سابقاً في المغرب، وهذا يعود بالأساس إلى الاحتكاك بالمذاهب الأخرى، وخاصّة منها المالكيّة، بينما انغلاق عمان على نفسها جعلها بمنأى عن التّأثر بالأفكار والمدارس الأخرى، وكان هذا سائداً حتى بروز الشّافعيّة وبداية انتشارها في شمال عمان.

إذن بداية من الثّلاث الأول من القرن 3هـ/9م، بدأ الفقه الإباضي يطابق المعايير السّنيّة في صياغته، ونتج عنه بالتّبع وضع سلاسل إباضيّة كاملة لنقله الحديث موازية لما عند أهل السّنة.

1/ التّعريف بشخصية العوتبي: هو العالمة الفقيه اللّغوي البارع، النّسابة، أبو المنذر سلمة بن مسلم بن إبراهيم الصّحاري العوتبي، نسبةً إلى عوّب بلد من أعمال

تطوّر الفقه عند الإباضية من خلال آراء المستشرق ج ك ويلكنسون ..... ط. بن دريسو، أد. وينتن

صُحار في عُمان، ينتمي إلى قبيلة الأزد، من بني طاحية وهم أبناء عم العتيك. ويتفق الباحثون على غموض الفترة الزمنية التي عاشها العوتبي، نظرا لندرة المعلومات المتوفرة عنه، ونتيجة لهذا اختلفت التقديرات حول زمن العوتبي فنسبه بعضهم إلى القرن الرابع الهجري، اعتمادا على مضمون كتاب الأنساب، بينما اعتبره الشيخ شامس البطاشي من علماء النصف الأول من القرن الخامس الهجري، وينتمي العوتبي فكريا إلى المدرسة الرُستاقية. ومن أشياخه القاضي الفقيه أبو علي الحسن بن سعيد بن قريش العقري النزوي، المتوفى سنة 453هـ.

والمتفق أنه أشهر علماء زمانه في عمان، ومن المؤلفين المجيدين المكثرين في التأليف، وكان شخصية علمية أدبية وفقهية وموسوعية، نسابه عالما ضليعا في اللغة والفقه والعقيدة. (68)

**2/ منهج ومقصد العوتبي:** لقد كانت المذاهب السنية والمعتزلة تتوسع شيئا فشيئا في عمان على حساب المذهب الإباضي، وخاصة إذا علمنا أن المذهب الشافعي بدأ يربح مناطق كبيرة في شمال عمان، وبدأ المذهب الإباضي ينحصر ويتراجع إلى المناطق الداخلية. لذلك يرى ويلكنسون أن رسالة العوتبي كانت أن يرجع للمذهب الإباضي رونقه واشعاعه والتصدي للمد الشافعي والمعتزلي في شمال عمان وجنوب بلاد العرب وشرق أفريقيا، إذ يتضح من خلال رسالته سعيه لاستئصال التأثير المعتزلي فيما يتعلق باستخدام العقل.

وفي ذلك يعتبر المذهب الإباضي مذهب قائم بذاته، وهو مذهب الحق، ويؤكد أنه يمثل الفرقة الناجية من الثلاث وسبعين فرقة. وكان من بين أهم أهداف العوتبي تأصيل المذهب الإباضي الذي وصل عبر سلسلة نقلة متصلة تبدأ بمعاصريه من مدرسة الرُستاق وصولا إلى الربيع بن حبيب ثم جابر بن زيد وابن عباس وابن عمر



ابن الخطاب.

3/ كتاب الضياء لسلمة بن مسلم العوتبي: يعتبر ويلكنسون بعد اطلاعه على الجزء الثالث من عمل سلمة بن مسلم العوتبي من خلال كتابه الضياء في الفقه والشريعة، أنه عمل باهر وبليغ، وليس في مقام يسمح له أن يقيم هذا الانتاج الفريد. فأوّل الملاحظات التي قدّمها أنه عمل أصيل، وليس فيه دلالات أنه مشتق من أعمال أخرى كما سبق القول في بعض المراجع والمدونات، ويرى أيضا أنه عمل بالتحقيق من أعلى طراز في الوضوح والمنطقية حيث إنه كما وصفه "مليء بأحكام بليغة بإيجازها ودقة معانيها". (69)

ولوحظ عليه أنه لم يتطرق إلى النقاشات القديمة منذ أيام المعتزلة نحو هل الله جسم، أو استحالة الصلة بين الجوهر والعرض، مما يدل على أنه لا يريد إعادة اجترار ما تطرقت إليه الكتب الأخرى.

ومن خلال الكتاب يستشهد ويلكنسون بسعة اطلاع المؤلف على آراء المدارس الأخرى في الفروع والأصول، إلا أنه ما يلاحظ عليه غياب الاستشهاد بتلك النصوص.

ويعتقد أن كتاب الضياء بحق من بين أهم الأعمال الرائدة التي ساهمت في تطور الإباضية إلى مذهب فقهية. (70)

إلا أن ويلكنسون يعتبر أن العوتبي لم يخرج من قالب مذهبه الضيق الذي تمثله المدرسة الرستاقية، بل استمر في طريقهم في تقديم مقالات مغالية وأحكام تقريرية دون استدلال، فهو مثلا يقرّر ويأصل دون استشهادات أن البراءة مثل الحدود.

وفي هذا المثال الذي أورده الباحث لابد من التنبيه من أن تعميم هذا الحكم من ينقصه الموضوعية، فالعوتبي كان في سياق عرض آراء من سبقه، ثم قدّم وجهة نظره

تطور الفقه عند الإباضية من خلال آراء المستشرق ج ك ويلكنسون ..... ط. بن دريسو، أد. وينتن

وهي حصر هذا الحدِّ في الإمام العاصي الذي لم يتب أو الذي خُلع وأصرَّ على البقاء في الحكم، وليس متعلِّقًا بجميع النَّاس، حيث يقول: "البراءة من الأئمة وحدَّ السَّيف معاً" (71) لكن بالنسبة لويلكنسون فإنَّ الكتاب يبقى خطوة مهمَّة في الدَّفْع بقوة لحركة تطوُّر الفقه في المذهب الإباضي، ذلك أنَّه أتى على مسح شتَّى المصطلحات، وبالنسبة إليه يبقى يفرض أحكاماً دون تعليل ودون اطار مرجعي.

وفي مقدمة العوتبي لكتاب الصَّياء يرى ويلكنسون أنَّ المنهج المتَّبَع سنِّي صريح، وقد أتبعه المؤلِّف دون مواربة، لكن أعطى استثناء مهمًّا وهو أنَّه لا يأخذ الحديث السنِّي من الصَّحيحين كما يُعتبر عند أهل السنَّة من المسلمات التي لا يعترها الشُّك، فالعوتبي لا يجد حرجاً في أن ينتقد الحديث ولو كان متَّفقا عليه في الصَّحيحين. (72)

وقرَّر العوتبي في البداية أنَّ الحقَّ يعرف من أربعة أوجه: من القرآن والسنَّة والإجماع وحبَّة العقل، وقد يكون له وجه خامس هو تواتر الأخبار، ويقصد بالأخبار آثار العلماء.

فيلاحظ ويلكنسون بالمقارنة بين الإباضيَّة وأهل السنَّة:

الأصل الأول هو القرآن فهو مشترك بين أهل السنَّة والإباضيَّة، وبالنسبة لتفسير القرآن فللإباضيَّة تفسيرهم الخاصَّ بهم.

وبالنسبة للسنَّة فقد أخذ العوتبي بمعيار الشَّافعي حيث حدَّد السنَّة بسنة النَّبي ﷺ، وأخرج ما كان فيها من الآثار، خلافاً لما كان سابقاً فالسنَّة عندهم كل ما ورد من الأثر من حديث النَّبي أو الصَّحابة، والتَّابعين.

وهذا عود على بدء بالنسبة لموقف ويلكنسون، الذي يرى ضعف الإباضيَّة في فنِّ الحديث.

ويستطرد المؤلِّف أنَّه رغم أنَّ المعايير التي أخذ منها العوتبي هي التي عند الشَّافعي

إلا أنَّ مكانة السُّنَّة عند الإباضيَّة في الاستدلال الفقهي، لها مكانتها الخاصَّة بعد القرآن الكريم، فهذا التَّوافق قد يكون من باب الصُّدفة وليس لزاماً أن يكون من باب التَّأثُّر بالآخر. (73)

ولابن بركة نفس الموقف تجاه المعتزلة الذي أدانهم في منهجهم، واعتبر العقل لا يقدِّم حجَّة على فريضة، إنَّما يمكنه فقط في الفضائل.

#### 4/ بعض آراء العوتبي الأصولية:

##### ا/ الإجماع عند العوتبي:

أمَّا بالنسبة للمصدر الثالث وهو الإجماع فإنَّ العوتبي يعتبره من مصادر التشريع واستدلَّ بقول النَّبي: "لا تجتمع أمتي على ضلالة" (74)، ويقول ويلكنسون إنَّ المقصود بالأُمَّة عند العوتبي هي أهل الحقِّ وهم الإباضيَّة.

وفي حقيقة الأمر هذا تفسير من المستشرق ولم يذكره العوتبي في كتابه، وكذا لم يشر الباحث أنَّه تأويل منه.

وفي مسألة الاعتماد على الرَّأي، فإنَّنا إذا تتبَّعنا أحكام جابر بن زيد وأحكام الرَّبيع بن حبيب نجدها دون تأصيل، لكن لا يُعتبر هذا من قبيل إعمال الرَّأي وترك النَّص، فقد كان هذا الأسلوب هو المتَّبَع بين جميع المذاهب في ذلك العصر.

يُخلص ويلكنسون بقوله: "بعبارة أخرى يجوز تصنيف أسلاف الإباضيَّة وأسلاف أهل السُّنَّة بين أصحاب الرَّأي". (75)

ويرى بعض العلماء الإباضيين أنَّه كما أنَّ بعض الأخبار تأخَّرت عن الإباضيَّة، فهي أيضاً قد تأخَّرت عن السُّنَّة قبل جمع الصَّحيحين، فإذا حكموا على غيرهم بجَهَنَّمَ، فماذا عن أوائلهم الذين لم يصلهم الحديث.

ب/ القياس عند العوتبي: لم يكن لتعريف القياس من صيغة محدودة، فحتى زمن

تطوَّر الفقه عند الإباضية من خلال آراء المستشرق ج ك ويلكنسون ..... ط. بن دريسو، أد. وينتن

الورجلاني كان العقل مرادفا للقياس، رغم أنَّ العقل يحمل دلالات واسعة، إلا أنَّه لا بدَّ من معرفة أنَّ العوتبي قرن القياس بالعلَّة، حيث اعتبر أنَّه لا قياس إلا بوجود علَّة. (76)

لذلك اعتبر أنَّ العقل والعلم صفتين بشريتين لا إلهيتين من خلالهما نعرف تأويل كتاب الله، ومن العقل نستخرج العلَّة، والعلَّة يراد بها المعنى الذي يطلب منه الدليل، ويرى ويلكنسون أنَّ هذا أول مرَّة استعمل فيه كلمة المعنى عند المشاركة لشرح مصطلح العلَّة. (77)

كما يعتبر ويلكنسون أنَّ الترادف بين العقل والرأي كان متلازما أيضا عند أبي سعيد الكدومي صاحب كتاب المعبر في القرن 10/4، حيث إنَّه قرن الرَّأي بالاجتهاد، واعتبر العقل هو الوجه الرَّابع لمعرفة الحق، وذكر هذا في بداية حديثه، ووصل العوتبي إلى نتيجة وهي أنَّ الرَّأي لا يصير مقبولا إلا بعد تقديم الحجَّة المقنعة على صحَّته في القضايا الخلافية، (78) ولا يجوز تحطئة بعضهم لبعض. (79)

ج/ الاجتهاد عند العوتبي: يرى ويلكنسون أنَّ الاجتهاد عند العوتبي تأثر تأثرا كبيرا لما هو عند الشافعي فهي بالنسبة له عملية تتركز على نظرة شمولية فقهية كلامية، (80) حيث إنَّ دلائل الشَّرع تنقسم إلى قسمين: أصل ومعقول أصل. (81)

ويرى أنَّ تأثر العوتبي من الشافعية في هذه المسألة أصبح صريحا في دراساته اللاحقة، ولم يقتصر هذا الأمر على عُمان فقط، فقد تعدَّاه إلى المغاربة الذين كان لهم نصيب من التَّأثر بالمالكية والمعتزلة الذين ضربوا جذورهم في شمال افريقيا منذ زمن طويل، وذلك في القضايا المتعلقة بالعقل.

ويعتبر ويلكنسون أنَّ أهمَّ النَّقاط الأبرز في الاجتهاد الذي فتحه العوتبي وكذا أبو سعيد وابن بركة أنَّه فتح باب النَّظر في كتابات الآخرين من غير الإباضية.

وهو ما يظهر بشكل واسع في زمانه، حيث إنَّ العلماء الإباضيَّة لا يجدون حرجاً في أخذ الحديث من المراجع السُّنِّيَّة، وعدم الاقتصار على مسند الرِّبيع بن حبيب، شأنهم في ذلك شأن المغاربة، كما هو حال عقيدة سهل بن يحيى بن ابراهيم الوارجلاني القرن 12/6، حيث أورد أحاديث من مصادر مختلفة في كتابه.

إلا أنَّ الملاحظ على تلك الأحاديث أنَّها متعلِّقة بقضايا السُّلوك والفضيلة، ولا تتعلَّق بمسائل عقيدية، ومن جملة التَّأثُّر بهم أنَّهم سائرهم في أصولهم إلا معايير فرز الحديث فإنَّه لم يأخذ بهم.

ولا يأنف العوتبي من الأخذ من المصادر الأخرى، فهو لا يرى بأساً لذلك، ذلك أنَّ جميع المذاهب تنظر في كتب المذاهب الأخرى، ومن هذا الأساس فإنَّ ويلكنسون يعتبر أنَّ العوتبي يرى الإباضيَّة مذهباً ومدرسة وليس جماعة قد تندمج في جماعة أخرى.

فقد نجد توافقات مع بعض المدارس كتوافق الإمامية مع الإباضيَّة في مسألة التَّقيَّة، وتوافق الإباضيَّة مع الزيدية في قضية المنزلة بين المنزلتين أو التَّعامل مع أهل البغي، وكذا توافقهم مع المعتزلة في مسألة خلق القرآن، لكن يبقى لكل مذهب قواعده وأصوله.

وكذلك نجد ردود ودحض أطروحات الآخر، كما هو الشَّان بين الإباضيَّة والمعتزلة، الذين كان لهم حضور قوي في شمال إفريقيا، حيث وجَّه لهم العوتبي نقده في معرض حديثه عن العقل والقياس.

إلا أنَّ الصِّراع والجدال بين الشَّافعية والمالكية من جهة، والإباضيَّة من جهة أخرى، كان قد اتسم بالقوَّة والسُّدَّة أحياناً،<sup>(82)</sup> ذلك أنَّ المذهبين يمثلان خطراً على الوجود الإباضي في كل من المشرق والمغرب، وقد أظهر العوتبي الصِّلات التي نسبها إلى المالكية ولكن نجدها أكثر حدَّة في كتابات القلهاقي.

تطور الفقه عند الإباضية من خلال آراء المستشرق ج ك ويلكنسون ..... ط. بن دريسو، أد. وينتن

لذلك يذهب ويلكنسون إلى أن العوتبي يمثل القمّة الأبرز في تطوّر ونموّ الفكر الإباضي فقها وعقيدة "يبدو أن العوتبي مثل منتهى خطّ من الفكر الكلامي والفقهية الذي نما طوال القرن 4هـ/10م عمدتاه البسياني<sup>(83)</sup> وابن بركة<sup>(84)</sup>

من خلال كتابات القلهاتي يتّضح بما لا يدعو إلى الشكّ أنّ حمى المنافسة بين الإباضيّة وأهل السنة وخاصّة منهم الشافعية والظاهرية والمالكية في شمال افريقيا، قد حمى وطيسها على الأرض، كانت كتابات القلهاتي لادعة قويّة حيث وصف الشافعية بمذهب اللّعب وإباحة الشّطرنج في الأسواق، كما اعتبر أنّ انتقال بعض العمانيين من الإباضيّة إلى الشافعية، من أجل اتباع مذهب التّساهل والاعراء الذي يمثّلها فقهاها، ويعتقد ويلكنسون أنّ غلوّ وتشدّد الحزب الرّسّاق في آراءه جعل الإباضيّة في شمال عمان تنحسر لصالح الشافعية.<sup>(85)</sup>

د/ منهج الأخذ بالحديث عند العوتبي: يذهب ويلكنسون إلى أنّ العوتبي رغم أنّه لم يرد الخضوع لمقاييس السنة في الأخذ بالحديث إلا أنّه سعي لذلك عملياً، فيما أنّ صحّة الإسناد مهمّ جداً عند أهل الحديث من السنة، فإنّ العوتبي احتاج إلى مجموعة من الرّواة، وهم نقلة الحديث، وبالأخصّ ما يسمّى عند الإباضيّة حملة العلم أو نقلة العلم، تصل إلى الصّحابة من خلال تابعي يكون من عندهم، وهو جابر بن زيد.

ويرى الباحث أنّ الإباضيّة سعوا إلى إيجاد صحابي موثوق به آخر بخلاف ابن عباس، وهو الصّحابي أنس بن مالك، وهذا الصّحابي الأخير ظهر فقط في كتابات أبي يعقوب يوسف الوارجلاني عندما بدأ في ترتيب الحديث.

كما يعتبر ويلكنسون أنّ اختيار الصّحابي أنس بن مالك كونه آخر من مات من الصحابة، ليكون بوسع أي تابعي أن يكون قد التقى به.<sup>(86)</sup>

إلا أنّ الإباضيّة كان لهم مع الصّحابي ابن عباس (ت 687/68) أحاديث كثيرة

وهو العمدة عندهم الذي أخذ عنه جابر، حيث إن لقاءهما لا يصل إليه الشك. رغم هذا فإن ويلكنسون يعتبر أن وثيقة علاقة ابن عباس بجابر كما قدمها الإباضية تحتاج إلى بحث، وفي نفس الوقت يرى أن العوتبي حائر في السبعين بدرياً من أهل العلم، الذين ذكر عددهم جابر والتقى بهم، حيث إن آخر من مات منهم كان بين سنة 60-61.

ويذهب المستشرق أن من بين الصحابة الذين روى عنهم جابر عائشة (ض)، وعمر (ت23)، إلا أنه يشكك في رواية جابر عن عمر.<sup>(87)</sup>

وهذا خطأ كبير من ويلكنسون إلى اعتبار جابر روى عن عمر، فالحقيقة التاريخية تثبت أن ابن عمر (ض) هو الذي روى عنه جابر، لذلك فنلاحظ تحبط ويلكنسون دون التثبت في بعض الحقائق التاريخية، والإباضية لم يرووا عن الصحابي أنس بن مالك إلا أحاديث يسيرة.

والصحابة السبعين<sup>(88)</sup> الذين أخذ عنهم العلم جابر والذين حار في أسمائهم ويلكنسون، نجد بعضاً منهم قد ذكره الربيع بن حبيب في مسنده، حيث إن مجموع من ذكرهم يصل إلى خمس وأربعين صحابي، أمّا بقية الصحابة فقد تكون أحاديثهم تكراراً فلم يذكرهم جابر أو الربيع بن حبيب، الذي كان منهجه الاكتفاء برواية واحدة إذا تشابه الحديث.

ويمكن حمل السبعين الذين ذكرهم جابر على الكثرة لا العدد، إذ غالباً ما يذكر العرب الرقم سبعين ولكن يقصدون به الكثرة، قال الله تعالى: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ (التوبة، 80).

وفي تعداد العوتبي لسلسلة نسب الدين لا نرى ورود اسم أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة ضمنهم، فيعيد ويلكنسون السؤال الذي طرحه سالفاً عن سبب إغفال العوتبي

تطور الفقه عند الإباضية من خلال آراء المستشرق ج ك ويلكنسون ..... ط. بن دريسو، أد. وينتن

لأبي عبيدة، هل هي زلّة قلم؟ أم أنّها مقصودة؟ وما الغاية منها؟ إذ يعتبر هذا الأخير من أهمّ الرواة في السلسلة الحديثية الإباضية.

ورغم أنّ المصادر المغربية لا توافقه على هذه السلسلة، فهي تضع دائماً أبا عبيدة خلفاً لجابر، فهو بالنسبة لهم الإمام الثاني بعد جابر سواء في إمامة الفرقة أو في نسب الدّين ورواية الحديث، أو أنّ للرّبيع أحاديث خاصّة به؟<sup>(89)</sup>

إشكاليّة أخرى طرحها ويلكنسون تتعلّق بمعالجته العوتبي للأسانيد، حيث حاول الجواب عليه من خلال استقصاء آثار الرّبيع في الدّواوين، فيبين أنّ آثار الرّبيع في الدّيون المعروض تشكل اثنان وثلاثون صفحة، حيث نجد الرواية عن ضّمام عن جابر بن زيد، وأحياناً نجد رواية عن طريق أبي نوح، أو عن طريق أبي نوح وضمّام معا (ولكن هذه الأخيرة قليلة)، كما نجد فيه أيضاً أبو عبيدة يظهر كذلك كوسيط بين جابر والرّبيع.

وفي نهاية الكتاب تبدأ الأسانيد الكبيرة تظهر فمثلاً: جميل الخوارزمي عن الرّبيع عن جابر عن ابن عباس، أو أبو أيوب وائل عن أبي عبيدة عن جابر عن ابن عباس وذلك في باب حكم الغيبة.

ويستخلص الباحث مما سبق بقوله: "في ظنّي أنّ قائمة حملة العلم التي أعدها العوتبي هي في الحقيقة محاولة لتطبيق المعيار السّني للحديث الصّحيح المتمثّل في سلسلة قصيرة متّصلة من الثّقلة (الفرديين العدول) لكن مع الإسناد الإباضي".<sup>(90)</sup>

إذن حسبه صارت الإباضية تمشي على طريق الالتزام بالمعايير السّنية في رواية الحديث، ولكن الإشكال حسّب في سلسلة الشيوخ الذين سيقدمهم العوتبي من حملة العلم تبدأ بعلماء من مدرسة الرّستاق لتصل إلى الصّحابة.

ويرى ويلكنسون أنّ العوتبي لا يولي أهمية للجانب التّاريخي، فالأهمّ لديه أن



ينتصر لفكرته، بتقليص رواية الحديث مع ربطها بعلماء من المدرسة الرُّستاقية.<sup>(91)</sup>  
عاد وأعطى المؤلّف تفسيراً آخر لإقصاء أبي عبيدة عن سلسلة الحديث، وهي المراد  
منه كان تقصير عدد الرُّواة ليأخذ الحديث قوّته وصحّته، فلذلك مدّدوا في وفاة تاريخ  
الرَّبِيع بن حبيب وجعلوه معمّراً لتخطّي الفجوات في النّقل<sup>(92)</sup>.

ويعتبر ويلكنسون أنّ إغفال دور أبي عبيدة من قبل العوتبي، لا يعتبر منه سهواً أو  
زلّة قلم أو أنّه مجهول عنده فقد ذكره في غير موضع، وذكره كذلك ضمن أهل الولاية،  
إنّما كان عن قصد، فهو يعتبره شخصيّة ثانويّة لا ترقى أن تكون مع السّلسلة الذهبية  
التي تتّصل بالتّابعي إلى الصّحابي.

كما يرى المستشرق أنّ العوتبي أعلى من شأن الرَّبِيع بن حبيب وجعله مباشرة بعد  
جابر، وأراد بعمله هذا تحجيم وتقزيم دور أبي عبيدة في الحركة،<sup>(93)</sup> وهذا الطّريق هو  
الذي مهّد للرَّبِيع أن يتبوأ مكانة بارزة في المجموعة الإباضيّة.

ويستدرك ويلكنسون ويقول: "يبدو أنّ الأمر لم يتحقّق للعوتبي، فإنّ أبا عبيدة لا  
يزال يحافظ على مكانته عند كتاب السّير، ومرتبى الحديث عند الإباضيّة، وخاصّة عند  
المغاربة." <sup>(94)</sup>

وهذا الاجتهاد الغير الصّائب من ويلكنسون وغير المدعّم بدليل إلاّ الرّؤية القبليّة  
التي دائماً يستحضرها في تفسيراته لا تخضع لأيّ دليل علمي أو سند تاريخي، لذلك  
بكل بساطة يعتبر أنّ العوتبي هو الذي صاغ السّلسلة وأنهاها عند القلهاقي ليخدم  
حزبه الرُّستاقى العماني، في مواجهة خصومه من النّزويين.<sup>(95)</sup>

### الخاتمة

إنّ ما يمكن اعتباره ملخصاً لهذه الدّراسة في تطوّر الفقه، أنّ الإباضيّة كان تدوينهم  
متأخراً لآراء مشايخهم، مما جعل هذا التّدوين عرضة لإضافات من قبل التّلاميذ

تطوّر الفقه عند الإباضية من خلال آراء المستشرق ج ك ويلكنسون ..... ط. بن دريسو، أد. وينتن

والشُّراح. ولم تكن تلك الكتابات بداية تلتزم بالمعايير السُّنيَّة من إيراد الحديث بسنده، فقد كان الحديث يذكر خالياً من السُّند.

ومن خلال هذه الدِّراسة نستشف منها أنَّ ويلكنسون كان يطلق الأحكام دون أن يقدم عليها دليلاً تاريخياً واضحاً، رغم أنَّه يقول إنَّ الإباضيَّة كانوا ينقلون الأحاديث دون الأسانيد بالطَّريقة القديمة، ظناً منهم أنَّ القارئ على علم مسبق بالسُّند، أو على القارئ تحمُّل عبء البحث عن الأسناد، نجد أنَّ هذا في حقيقة الأمر هو ما كان سائداً في العصر الأوَّل والذي استمرَّ إلى بداية عهد الفتنة، فكانوا يستعملون عبارة، "رُوي عن النَّبيِّ أنَّه قال.. " أو "ورد في الأثر.."، وهي نفس الطَّريقة القديمة.

وهذه الدِّراسة بيان واضح عن ضعف الكاتب في التَّاريخ والسِّير الإباضيَّة، فقد أصدر جملة من الأحكام دون دليل تاريخي فمن بينها مثلاً نفي لقاء شخصيات والرِّواية عن بعضها البعض دون بيِّنة، رغم أنَّ التَّاريخ يثبت عكس ذلك، وهذا راجع إلَّا لتثبيت شكِّ افتراضه في بداية بحثه.

ومن الأخطاء التَّاريخية أيضاً زعمه أنَّ أبا غانم الخراساني التقى الإمام أفلح بن عبد الوهاب، والتَّاريخ يروي أنَّ لقائه كان مع أبيه عبد الوهاب.

وقد استقصينا العديد من تناقضات الباحث بين دراساته المختلفة، فمن بينها اعتبار أنَّه لم يكن هناك تدوين في الفترة المبكرة للإسلام، ثم في دراسات أخرى يعتبر أنَّ تلاميذ جابر كانوا يكتبون آراء شيخهم رغم كرهه لذلك.

وكذلك في أخذ الإباضيَّة الحديث من غيرهم، فمرَّة يقول إنَّهم لا يأخذون بأحاديث غيرهم لأنَّهم منغلَقون على أنفسهم، وفي موضع آخر يذهب عكس ذلك فيعتبر أنَّهم يدعون مسند الرِّبيع بن حبيب لعدم ثقتهم فيه، ويأخذون من صحاح أهل السُّنة.

دراسة اشتملت على إطلاق أحكام دون تقديم حجة أو بديل وهذا من باب زرع الشك والتشويش على القارئ، كقوله أن جامع ابن الحواري ليس من تأليفه حيث لم يقدم دليلاً على ذلك، ولم يرجح من ألفه أو نسخه.

اعتبار الزيادات على كتب المشايخ نقيصة كما ذكر ذلك في جامع ابن جعفر وابن الحواري، رغم أن هذا كان دأب المتقدمين، حيث كان الطلبة ينسخون لمشايخهم، وقد يضيفون عليهم شروحا وتعليقات لهم.

التأويلات المتعددة لآراء العلماء دون الإشارة لصاحبها، مما يستشكل الأمر على القارئ فيظن أنها من العلماء، وهي في حقيقة الأمر للمستشرق، مثل لا تجتمع أمّتي على ضلالة، حيث قال فسرها العوتبي أنها أهل الحق، وفي الحقيقة هذا تأويل من ويلكنسون وليس من العوتبي.

وفي آخر هذه الدراسة لا يسعنا إلا أن نقرّر أن انتماء ويلكنسون إلى مدرسة: "المراجعون الجدد"، المدرسة التي تعتمد مبدأ التشكيك في صحة المصادر الإسلامية أو إلغائها من الأساس ليس غرضها الدفع بمسار البحث العلمي قدما في قضايا تاريخية لا يزال يكتنفها الغموض، بقدر ما هي إثارة قضايا هامشية، وفتايات من أجل بثّ الشك وعدم اليقين في موثوقية الأصول الإسلامية.

وهذا دليل قصور منهجه، وعشوائية اختياراته، مما حرم صاحبها تقديم عمل جيد في أرض قد لا تكون من اختصاصه.

وإن كان الباحث أشار إلى قضايا غير واضحة اعترت جمع الحديث عند الإباضية، فإلته ترك المجال للباحثين لاستيضاح ما أشكل، لكنّه كان متسرعاً في إصدار الأحكام والتّهم، مما يدلُّ على جاهزيتها، وأنّ بحثه كان غرضه من أجل تأكيدها وبيان صحتها.

تطور الفقه عند الإباضية من خلال آراء المستشرق ج ك ويلكنسون ..... ط. بن دريسو، أد. وينتن

ويبقى هذا البحث بحاجة إلى المتخصّصين للردّ بعض القضايا التي هي بحاجة إلى بحث متروّ واستقصاء للمصادر الإباضيّة لاستجلاء الغموض الذي يكتنفها.

### - الحواشي والإحالات:

(1) الإباضية أصولها وتطورها المبكر في عمان، تأليف جون كرافن ولكنسون، سلسلة دراسات استشرافية في المذهب الإباضي (6)، ترجمة: د. هلال بن سعيد الحجري، الطبعة الأولى، 2014 مسقط، بيت الغشام للنشر والترجمة، سلطنة عمان مسقط، ص 468

(2) Ibaditheology. Rereading Sources and Scholarly Works, ErsiliaFrancesc, GeorgOlmsVerlag, Heldchim. Zurich, 2015, P,330

(3) إميل ماسكوراوي (1843 – 1894) Emile Masqueray: مستشرق فرنسي، ولد في روان Rouen شمال فرنسا وتوفي اثر أزمة قلبية مفاجئة وهو في الحادية والخمسين من عمره، تخرّج من كلية المعلمين العليا سنة 1866، وبعد عام 1871 عُيّن أستاذا في ثانوية الجزائر، عمل مديرا لمدرسة الآداب العليا بالجزائر، اهتمّ بالدراسات حول الإباضية، والدراسات البربرية بشكل خاص، من آثاره: تحقيق كتاب سير أبي زكرياء، سنة 1878، كيف تألّفت البلدان عند قبائل البربر في بلاد الأطلس (1886)، له دراسات عن لهجات البربر والطوارق، وكان ينشر في جريدة " الفيجارو " مقالات تحت عنوان " ذكريات ومشاهد افريقيا. ينظر : Emil Masqueray, Augustin Bernard,(dans Revue Africaine , V38, Année 1894),150

(4) The origins of the romani state, the arabian peninsula, society and politics .. ED. Derek Hopwood. London : George Allen and Unwin LTD, 1979, 67-88

(5) The Julanda of Oman, studies (Muscat, Ministry of information and culture), I (1975), 97 –108

(6) The ibadi imam, Bulletin of the school of Oriental and african studies (London)39 (1976), 535 – 551.

(7) Ibaditheology ; An essay on normalization, Der Islam (Berlin) 62 (1985), 231 – 259

(8) الإباضية أصولها وتطورها المبكر في عمان، تأليف جون كرافن ولكنسون، سلسلة دراسات استشرافية في المذهب الإباضي (6)، ترجمة: د. هلال بن سعيد الحجري، الطبعة الأولى، 2014 مسقط، بيت الغشام للنشر والترجمة، سلطنة عمان مسقط.

Ibadism Origins and Early Development in Oman. : Wilkinson: J.C ; New York – Oxford 2010

(9) الإباضية أصولها وتطورها المبكر في عمان ، ص 227

(10) مدرسة المراجعون الجدد « Révisionniste » : مدرسة تعتمد على مبدأ التشكيك في مصادر الإسلام، وتبني بشكل خاصّ البحث في موثوقية جمع وتدوين التراث الإسلامي، وهذه المدرسة تلخصّ نظرية أنّ الإسلام ما هو إلا خليط من أفكار من الديانة اليهودية، ومن مصادر يونانية وسريانية التي تعود إلى القرنين السابع والثامن الميلاديين، وكلّ النصوص من سيرة وأحاديث نبوية وقصص وتاريخ ومغازي كانت قد كتبت أو لُفقت في عصر الدولة العباسية التي تمثل الدولة الدينيّة، وبإمكانها كتابة التاريخ والسّر وفق أهوائها، وقد برزت هذه المدرسة مع جون وانسرو سنة 1977 بعد إصداره لكتاب دراسات قرآنية، أين يشكك فيه حول مصدرية القرآن الكريم وظروف تدوينه، وقد تبنت هذه المدرسة جامعة برنستون بالولايات المتحدة الأمريكية حيث خصّصت كرسيّاً لدراسات

- الشَّرْق الأَدْنَى والدِّرَاسَات الإسلاميَّة، وكان يُشرف عليهما برنارد لويس، ويعد وفاته خلفه كل من باتريسيا كرون ومايكل كوك، وغيرهما نظرا لتوسُّعها وتطوُّر أعمالها. أنظر: "المراجعون الجدد" مدرسة استشرافية جديدة؟، عبد الرَّحْمَن السَّالْمِي، مقال في مجلة الحوار اليوم، 2011/08/08،
- (11) "المراجعون الجدد" مدرسة استشرافية جديدة؟، عبد الرحمن السالمي، مقال في مجلة الحوار اليوم، (13:00 2018/01/01): <http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id=391>
- "المراجعون الجدد" والإسلام الأول، د. رضوان السيد، مقال في جريدة الاتحاد، 2015، <http://www.alittihad.ae/wajhatdetails.php?id=85843> (10:30 2017/09/10).
- (12) "المراجعون الجدد" مدرسة استشرافية جديدة؟، عبد الرحمن السالمي، مقال في مجلة الحوار اليوم، (13:00 2018/01/01): <http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id=391.2011/08/08>
- (13) مايكل كوك Michael Cook (على قيد الحياة)، ولد 1940/12/24، مستشرق ومؤرخ بريطاني مختص بتاريخ الإسلام، وهو أستاذ بجامعة برنستون. انظر [https://fr.wikipedia.org/wiki/Michael\\_Cook\\_\(historien](https://fr.wikipedia.org/wiki/Michael_Cook_(historien) (17:00 (2018/01/04)
- (14) الإباضية أصولها وتطورها المبكر في عمان، ص 469
- (15) جامع بيان العلم وفضله، إبي عمر يوسف بن عبد البر (463هـ)، تحقيق أي الأشبال الزهيري، الطبعة الأولى، 1994/1414، دار الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ص 310/1
- (16) كتاب الطبقات الكبير، محمد بن سعد بن منيع الزُّهري (ت630هـ)، تحقيق الدكتور علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1421هـ/ 2001م، ص 180/9.
- (17) جامع بيان العلم وفضله، ص 306/1، صحَّحه الشَّيْخ الألباني من طرق عديدة في كتابه سلسلة الأحاديث الصَّحِيحة (وشيء من فقهها وفوائدها)، محمد ناصر الدِّين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتَّوزيع، الرِّياض، ص 43/5
- (18) أشار ويلكنسون في بعض مواضع من دراساته أنَّ المجامع رغم ضخامتها، لم تساهم كلها في تطوير الفقه الإباضي، وأعطى في ذلك بعض النماذج لمجاميع كبيرة كانت بتعبيره لم ترق إلى التَّجديد، بل هي فقط تدوينات لآراء سابقة، كبيان الشَّرْع المؤلَّف من سبعة وعشرين جزء لأبي بكر محمد بن إبراهيم (1115/507)، والمصنَّف المؤلَّف من واحد وأربعين جزء لأحمد بن عبد الله (1162/557)، وكتاب الكفاية المكوَّن من واحد وخمسين جزء لمحمد بن موسى.
- (19) يقصد ويلكنسون بحفظ التَّراث التدوين، أو إعادة تدوين ما فقد وضاع بسبب الفتن، وقد أشار إلى هذا في موضع من كتابه.
- (20) اختلف العلماء بالمقصود بالفتنة، فذهب بعضهم أن المراد به تلك الفتنة التي انفجرت في عهد عثمان بن عفان (ض)، أو الفتنة التي انفجرت اثر مقتل الوليد بن يزيد بن عبد الملك سنة 744/126، وهو ما ذهب إليه شاخت، أو هي فتنة الزبير، الإباضية أصولها، ص 476.
- (21) محمد بن سعيد الكدمي الناعبي، أبو سعيد، (حيٌّ في: 272هـ)، النَّاعبي قبيلة، والكُدمي مسكننا؛ نسبة إلى كدم إحدى قرى بهلا. ولد في أواخر القرن الثالث وبداية الرَّابِع، وعاش ومات بقرية العارض من منطقة كدم (الحمراء حاليا)، وينتمي إلى الطبقة الخامسة من علماء عمان، كان واحدا من كبار علماء عمان المحققين، إلى درجة أنَّه إذا أُطلق اسم "أبو سعيد" قصد به هو دون غيره، عاصر من العلماء أبا إبراهيم محمد بن سعيد الإزكوي، وعبد الله بن محمد

تطوُّر الفقه عند الإباضية من خلال آراء المستشرق ج ك ويلكنسون ..... ط. بن دريسو، أ. د. ويتن

بن أبي المؤثر وغيرهم، كان أبو سعيد من دعاة الوفاق والتصالح في مسألة الإمام الصَّلْت وراشد، وربما كان أميل إلى النزعة النَّزوانية مما جرَّ عليه عدااء الرستاقين، سجل أبو سعيد موافقه وآراءه في كتبه التي وصلنا منها كتاب المعترف، وكتاب الاستقامة، وكتاب الجامع المفيد. ودونت عنه جواباته وجمعت تحت عنوان جوابات أبي سعيد، ومن آثاره: زيادات الأشراف الذي تعقب فيه كتاب الأشراف لابن المنذر النيسابوري الشافعي.  
(13:00 2018/04/17) <http://www.taddart.org/?p=9056>.

(22) يبدو أن هذا المقال كتبه المؤلف في فترة متقدمة من أبحاثه قبل اطلاعه على كتب متقدمة كسيرة بن ذكوان وغيرها إذ يقول: "والمؤلفات التي بحوزتي تعود إلى فترة اليعاربة وما بعدها، ولا أملك إلا ما يعود إلى النصف الثاني من القرن 16/10" الإباضية أصولها وتطورها المبكر في عمان، ص 470.

(23) استثنى ويلكنسون كتاب التقييد الذي هو باعتبار نصه وأسلوبه يعود للمؤلف وليس للمدون، الإباضية أصولها وتطورها المبكر في عمان، ص 470.

(24) الفضل بن الحواري السامي، أبو محمد (ت: 278هـ)، أحد أشهر فقهاء عمان، من بني سامة بن لؤي بن غالب. من مشايخه محمد بن محبوب، عاصر الإمام المهنا بن جيفر، الذي حكم (226-237هـ)، ثم الإمام الصلت بن مالك حكم (237-272هـ)، وقد كان لا يختلف اثنان في فضله وعلمه إلى أن بايع الإمام راشد بن النَّضْر، وأثبت إمامته رغم ما أحدث، بعد ما بويح الإمام عزان بن تميم على عمان سنة 277هـ، ولم يذكر أنَّ الفضل قد بايع أم لا. وبعد مقتل موسى بن موسى، خرج الفضل بن الحواري وبايع الحواري بن عبد الله إماماً، ودعوا إلى قتال الإمام عزان بن تميم، خرج الفضل بن الحواري مع الحواري بن عبد الله لقتال عزان بن تميم، فأخرج لهم الإمام جيشاً بقيادة الأهيف بن محمام، فالتقوا في موضع يقال له القاع قرب صحار سنة 278هـ، وقتل فيها خلق كثير ومنهم الفضل وكانت سبباً للفتنة في عمان، من آثاره: كتاب الجامع. (12:30 2018/04/17) <http://www.taddart.org/?p=7615>.  
(25) ذكر ويلكنسون أن "الأثار" مصطلح لمفهوم شامل عند الإباضية في القرون الأولى ويدخل فيه القرآن والحديث وآراء الصحابة أو العلماء.

(26) الصلت بن خميس الخروصي، أبو المؤثر، (ت: 278هـ)، عالم جليل، وفقه كبير، من قرية بهلا، كان كفيف البصر، يعد من العلماء البارزين في القرن الثالث الهجري، هو واحد من ثلاثة ضرب بهم المثل في عمان فقيلاً: رجعت عمان إلى أصم وأعرج وأعمى، فكان أبو المؤثر هو الأعمى، وكان من أصحاب المشورة في اختيار الإمام الصلت بن مالك الخروصي سنة 237هـ. ومن المبايعين للإمام عزان بن تميم سنة 278هـ، حمل العلم عن محمد بن محبوب بن الرحيل، ونبهان بن عثمان وغيرهما، من آثاره: "الأحداث والصفات". وتفسير آيات الأحكام وقد نسب الكتاب إلى تلميذه محمد بن الحواري، ولعله نسخه فنسب إليه. (18:45 2018/04/17) <http://www.taddart.org/?p=6919>.

(27) أبو قحطان خالد بن قحطان: من علماء وفقهاء عمان في القرن 3هـ/9م. وكان معاصراً لأبي المؤثر الصلت بن خميس، وللإمام المهنا بن جيفر. وقد جاء عن أبي قحطان في حديثه عن أبي المؤثر (في ص 266 من المخطوط): «فقد صحبنا أبا المؤثر ما شاء الله من الدهر رحمه الله وغفر له...». وكان أبو قحطان ممن يبرأ من موسى وراشد بسبب عزلها للإمام الصلت عن الإمامة. السَّير والجوابات لعلماء وأئمة عمان، نورالدين السَّلملي، تح سيدة اسماعيل كاشف، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1986م، ص 86/1.

(28) الإباضية أصولها وتطورها المبكر في عمان، ص 471.

(29) محمد بن جعفر الإزكوي الأصم، أبو جابر، (حي في: 277هـ)، من أشهر علماء القرن الثالث بعمان، أصم، من إزكي، وكان أحد أصحاب مدرسة الرُّستاق، عاصر الشَّيخ أبا المؤثر الصَّلْت بن خميس، وكان ممن عقد البيعة لعزان

بن تميم الخروصي سنة: 277هـ. ولاء الإمام الصَّلْت بن مالك صحار، اختار مع ابنه الأزهر تولى موسى بن موسى وراشد لما اختلف الناس فيهما بعد عزل الإمام الصَّلْت بن مالك، من آثاره تأليف كتاب الجامع، ويعدُّ من المصادر في الفقه عند الإباضية. <http://www.taddart.org/?p=8934> (12:50 2018/04/17).

(30) الإباضية أصولها وتطورها المبكر في عمان، ص 471

(31) المصدر نفسه، ص 470

(32) عبد الله بن محمد السليمي ابن بركة، (ق: 4هـ)، اشتهر بابن بركة، من كبار علماء القرن الرابع الهجري، يَتمل أنَّه ولد بنواحي صحار بعمان، ثم انتقل إليها واستقر بها، وإليها ينسب، كان أصولياً وفقهياً ومتكلماً، وكان ذا معرفة كبيرة بالعربية، كان من أشدَّ المتحمسين إلى الفرقة الرُستاقية، وإليها ينسب، يعتبر أول من كتب في أصول الفقه من الإباضية، وصلنا من آثاره كتاب الجامع المشهور، حتى قيل: "إذا وجدت في شيء من كتب المشاركة قولهم (من الكتاب) فالمراد به الجامع لابن بركة"، و من تلاميذه أبو الحسن علي بن محمد البسيوي، كان ممن انكر على راشد بن النظر وموسى بن موسى خروجهما على الإمام الصلّت بن مالك

. <http://www.taddart.org/?p=7173> (12:50 2018/04/17)

(33) يبدو أن ويلكنسون كتب هذا المقال قبل أن يتم العثور على ذلك على نسخة من كتاب التقييد أو التقييدات، أو لا يعلم بوجودها، وهي مجموعة رسائل كتبها ابن بركة عن شيوخه منهم الإمام سعيد بن عبد الله وابن مالك الإمام، وغالبها من هذا الأخير في موضوع العقيدة والعبادة والمعاملات، وهي مرتبة حسب الأبواب، وقد عثر نسخة غير تامة من كتاب التقييد الذي كان يعدُّ من عداد المفقودات إلى أن عثر على نسخة غير مكتملة منه في مكتبة الإمام السالمى ضمن مجموعة من الأجوبة، التي يقول مالكةا الشيخ عبد الله بن عمر بن زياد (ق 10هـ) بأنه أضاف إليها ما وجده من كتاب التقييد.

(34) أبو سفيان محبوب بن الرحيل بن العنبر بن هبيرة القرشي المخزومي، (حيٌّ في 110هـ)، ولد في البصرة وتوفي أبوه وهو لا يزال صغيراً، تزوج أمه الإمام الربيع بن حبيب، وعنه أخذ العلم، وأخذ العلم أيضاً عن أبي عبيدة مسلم، من تلاميذه، ابنه محمد، والعلامة أبي غانم الخرساني، له العديد من المؤلفات والرسائل، وله سيرته المشهورة "سيرة أبي سفيان" التي تنسب إليه، وهي أقدم سيرة في تاريخ المذهب الإباضي.

<http://www.istiqama.net/imams/mahboob.htm> (13:21 2018/04/17)

(35) الإباضية أصولها وتطورها المبكر في عمان، ص 472.

(36) المصدر نفسه، ص 472.

(37) صحيح مسلم (المقدمة)، للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم، دار السلام، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 2000، ص 11، ويذكر ويلكنسون ليس المراد هنا بأهل البدعة أهل السنة والجماعة، إنما يراد ما يقابله من الفرق المبتدعة من قدرية وخوارج. الإباضية أصولها وتطورها المبكر في عمان، ص 476.

(38) محمد بن سعيد الأزدي القلھاتي، أبو عبد الله (ق: 6هـ)، من أبرز علماء النُصف الثاني من القرن السادس، شيخ فقيه، وعالم أصولي، وشاعر ومؤرخ، ينسب إلى قلھات بعمان. وهو إلى جانب شهرته الفقهية لغوي أديب، ومؤرخ له باع طويل. من أشهر مؤلفاته المنتشرة كتاب "الكشف والبيان في الأصول وبيان فرق الأمة الكلامية" وأيضاً شاعر مبدع ذو نفس طويل، من ذلك منظومته المسدسة الحلوانية، وتعرف أيضاً القحطانية، وله أيضاً المقامة الكلوية، أنشأها بسبب رجوع بعض أهل كلوة عن مذهب الإباضية.

. <http://www.taddart.org/?p=8003> (18:55 2018/03/25)

تطور الفقه عند الإباضية من خلال آراء المستشرق ج ك ويلكنسون ..... ط. بن دريسو، أد. ويتن

- (39) الإباضية أصولها وتطورها المبكر في عمان، ص 473.
- (40) لعلّ ويلكنسون يقصد أنها مقياس إباضية من باب المنهج، يعني الأخذ بالقرآن وسنة النبي (ص)، وليس الأخذ بالصّحّاحين، لأن هذا ما سيذكره في موضع لاحق، أن اعتماد الصّحّاحين كان حديثاً في المذهب الإباضي، فقد كان الاعتقاد على مسند الرّبيع بن حبيب الذي يعتبر حسب السالمي أصح كتاب بعد كتب الله سبحانه وتعالى.
- (41) الإباضية أصولها وتطورها المبكر في عمان، ص 474.
- (42) جوهر النّظام في علمي الأديان والأحكام، الإمام نورالدين عبد الله بن حميد السالمي، تعليق، أبو اسحاق ابراهيم اطفيش و ابراهيم العربي، الطبعة الثنية عشر، 1413هـ/1993م، 1/ 32
- (43) الإباضية أصولها وتطورها المبكر في عمان، ص 474.
- (44) الفرقة الشّيعية نسبة إلى شعيب بن المعروف (أبو المعروف) (حي في: 171هـ / 787م) وهو أحد علماء الإباضية بمصر، تتلمذ على يد الإمام أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة التّميمي بالبصرة، وخالف إمامه في بعض القضايا فاستتابه أبو عبيدة وتاب، ولمّا كان عهد الربيع بن حبيب كان أحد المنشقّين عنه أيضاً، وحاول نشر دعوته بالبصرة فلمّ أخفق إتجأ إلى مصر، وعندما سمع بالخلاف الواقع بتيهرت سنة 171هـ/787م بين الإمام عبد الوهّاب ويزيد بن فنين رأس الحركة النّكارية، أنّجه إلى تيهرت طمعا في الإمارة وأنّصل بالإمام ثمّ يزيد وأصحابه فاستمالوه إليهم، حتّى صار من رؤوس الفرقة المنشقة.
- [https://www.tourath.org/ar/content/view/1242/41\(10:15 2018/04/18\) /](https://www.tourath.org/ar/content/view/1242/41(10:15 2018/04/18) /)
- (45) هارون بن البهان من المنشقين عن الإمامين أبي عبيدة والربيع بن حبيب، واختلفوا معهم في عدة مسائل.
- (46) الإباضية أصولها وتطورها المبكر في عمان، ص 475.
- (47) طلعة الشّمس، نورالدين بن حميد عبد الله السالمي، تحرير ودراسة، أ. د. محمد كمال الدين إمام، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، الطبعة الأولى 1432هـ/2011م، ص 11
- (48) الإباضية أصولها وتطورها المبكر في عمان، ص 11.
- (49) الإباضية أصولها وتطورها المبكر في عمان، ص 488.
- (50) المستشرق الألماني Josef van Ess جوزيف فان أس ولد سنة 1934 م، كان أستاذ كرسي الدّراسات الإسلامية واللّغات السّامية في جامعة توبنغن بألمانيا حتى 1999، وهو العام الذي نال فيه تقاعده، حيث ارتكزت دراساته حول التّاريخ الثّقافي والفكري في الإسلام. -http://www.orden-pourlemerite.de/mitglieder/josef-van-ess?m=4&u=3 (30/01/2018, 13 : 15)
- (51) المصدر نفسه، ص 488.
- (52) كتاب السّير، أبي سعيد بن عبد الواحد الشّخّاحي، تحقيق أحمد بن سعود السّيّاب، الطبعة الثانية، 1992، ص 194/1
- (53) كتاب طبقات المشائخ بالمغرب، أبي العباس أحمد بن سعيد الدّرجيني (670هـ)، تحقيق ابراهيم طلاي، مطبعة البعث، قسنطينة، 323/1
- (54) [https://www.tourath.org/ar/content/view/116/41\(11:00 2018/03/10\) /](https://www.tourath.org/ar/content/view/116/41(11:00 2018/03/10) /)
- (55) منير بن النّير الجعلاني، (حي في: 237هـ)، أحد حملة العلم من البصرة إلى عمان، تتلمذ على يد الرّبيع بن حبيب، ثم رجع إلى عمان مع حملة العلم، حضر بيعة الإمام الجلندي سنة: 131هـ، له سيرة كتبها إلى الإمام غسان بن عبد الله تبيين مدى علمه وسعة اطلاعه، وهي موجودة ضمن مجموعة السّير والجوابات.



(10:30 2018/04/18) http://www.taddart.org/?p=8400

- (56) الإباضية أصولها وتطورها المبكر في عمان، ص 480.
- (57) الإباضية أصولها وتطورها المبكر في عمان، ص 480.
- (58) المصدر نفسه، ص 481.
- (59) تفسير كتاب الله العزيز، هود بن محمّد الهوّاري (ق3هـ)، حققه وعلق عليه، بالحاج بن سعيد شريفني، دار الغرب الإسلامي، ص 1 / 25
- (60) الإباضية أصولها وتطورها المبكر في عمان، ص 31.
- (61) المصدر نفسه، ص 477.
- (62) يقصد بالوقوف به الدرّجة الثالثة بين الولاية والبراءة في تصنيف المسلمين عند الإباضية، إلا أنه ينبغي معرفة أن حالة الوقف عند الإباضية لا تلغي الرواية عن الموقوف، الإباضية لا يروون فقط عن المتبذعة، وأعتقد أن ويلكنسون يخلط بين الأمرين في بداية عهده بالدراسات الإباضية، لأنه استدرك وصحح هذا الخطأ في دراسته اللاحقة.
- (63) كتاب طبقات المشائخ بالمغرب، 2/ 471.
- (64) الإباضية أصولها وتطورها المبكر في عمان، ص 486.
- (65) أخبار الأئمة الرّسّامين، ابن الصّغير (القرن 3هـ)، تحقيق د. محمد ناصر، الأستاذ إبراهيم بحاز، دار الغرب الإسلامي، 39.
- (66) الإباضية أصولها وتطورها المبكر في عمان، ص 486.
- (67) الإباضية أصولها وتطورها المبكر في عمان، ص 490.
- (68) عن ترجمة العوتبي انظر سلمة العوتبي.. معلّم الفقه واللغة والتاريخ، سلطان بن مبارك بن حمد الشيباني، جمعية التراث، 2010، 42/2160، http://www.tourath.org/ar/content/view/2160/42، والفقه المقارن وضوابطه - العوتبي نموذجاً، د. مصطفى بن صالح باجو، دورية الحياة، العدد: 09، 09/1426هـ/2005م، ص 35
- (69) الإباضية أصولها وتطورها المبكر في عمان، ص 490.
- (70) المصدر نفسه، ص 490.
- (71) كتاب الصّبياء، سلمة بن مسلم بن إبراهيم العوتبي الصحاري، سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، 1990، ص 3 / 58
- (72) الإباضية أصولها وتطورها المبكر في عمان، ص 522
- (73) يرى ويلكنسون أن الشّافعي بلغت شهرته في القرن الثالث الهجري 9/ ميلادي، وما زاد في شهرتها سريع وتلاميذه في القرن 10/4، على أساس أنه واضع علم أصول الفقه، وهو نفسه لم يكن بمنأى عن التّأثر بالمذهب المعتزلي، إذ غاية ما كان يريد التّوفيق بين أصحاب العقل وأصحاب النّقل، باستخدام صيغة محدودة القياس، وهي أول محاولة للجمع بين استخدام العقل لكن مع تمثّل تام للنّقل كمصدر للشريعة.
- (74) كتاب الصّبياء، ص 17/3، روي الحديث في الجامع الصّحيح لمسند الربيع بن حبيب بهذه الصّيغة: أبو عبدة عن جابر بن زيد عن ابن عباس عن النّبي ﷺ قال: " ما كان الله ليجمع أمّتي على ضلال " الجامع الصّحيح، مسند الربيع بن حبيب الفراهيدي (ق2هـ)، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية عمان، الطبعة الأولى، 2011، ص 15، رقم الحديث، 40

تطور الفقه عند الإباضية من خلال آراء المستشرق ج ك ويلكنسون ..... ط. بن دريسو، أد. وينتن

- (75) الإباضية أصولها وتطورها المبكر في عمان، ص 524.
- (76) كتاب الضياء، ص 21/3
- (77) الإباضية أصولها وتطورها المبكر في عمان، ص 525.
- (78) المصدر نفسه، ص 526.
- (79) كتاب الضياء، 12/3
- (80) الإباضية أصولها وتطورها المبكر في عمان، ص 525.
- (81) كتاب الضياء، 19/3
- (82) ذكر ويلكنسون أن المالكية كانوا يطلقون على الإباضية الخماسيون، يعني أتباع المذهب الخامس، ورفض الإباضية هذا الاطلاق، وردوا ان مذهبهم هو الأصل، إذ كان مذهبهم أقدم نشوء.
- (83) علي بن محمد السبوي (البيساني)، أبو الحسن (حي في: 363هـ)، من علماء القرن الرابع الهجري، من قرية بسيا من أعمال بهلا، ويقال له البيساني، من مشايخه، والده، وكذلك الشيخ محمد بن أبي الحسن، وهم من مشايخ المدرسة الرُستاقية، عمّر طويلا وأدرك الإمام راشد بن الوليد، ثم الإمام حفص بن راشد (ت: 363هـ)، له كتاب "الجامع" المعروف بجامع أبي الحسن، في أربعة مجلدات، وله مختصر سماه "مختصر أبي الحسن" في مجلد واحد. وله كتاب "سبوغ النعم" و"سيرة البيساني".
- [http://www.taddart.org/?p=7413\(12:30 2018/04/17\)](http://www.taddart.org/?p=7413(12:30 2018/04/17))
- (84) الإباضية أصولها وتطورها المبكر في عمان، ص 531.
- (85) الإباضية أصولها وتطورها المبكر في عمان، ص 531.
- (86) يشكك ولكنسون في قصة دخول أنس بن مالك الإسلام مبكرا، إذا اعتبره دخل في وقت متأخر جدا، لأنه بحسبه كان في عهد الرسول لا يزال غلاما، ويذهب أبعد من ذلك، حيث يعتقد أن الصحابة لم يرووا أحاديث، وإذا كان حديث من أنس فلا يتعدى أنه روى حديثين، المصدر نفسه، ص 527.
- (87) هذا التشكيك باعتبار ميلاد جابر سنة 21 ووفاة عمر بن الخطاب (ض) عنه سنة 23 هـ
- (88) يقصد بالسبعين سبعين بدرياً الذين أخذ عنهم العلم، قال جابر وهو يتحدث عن نفسه: "أدرت سبعين بدرياً فحويت ما عندهم إلا البحر"، ويقصد بالبحر ابن عباس.
- (89) الإباضية أصولها وتطورها المبكر في عمان، ص 527.
- (90) الإباضية أصولها وتطورها المبكر في عمان، ص 528.
- (91) المصدر نفسه، ص 529.
- (92) بينت هذا مفصلاً في مقال آخر لنفس المستشرق "الحديث عن الإباضية من خلال المستشرق ويكنسون"
- (93) يذكر ويلكنسون في موضع آخر أن سبب رفض العوتبي وضع أبي عبيدة في سلسلة نقلة الحديث، أن سببه قبلي عنصري، فهو يريد أن يحتفظ بصفاء العنصر العماني في سلسلة نقلة الحديث التي تبدأ من حزبه الرُستاقية وصولاً إلى جابر، مروراً بالربيع بن حبيب الفراهيدي العماني، ولا يريد أن يكدر صفو هذه السلسلة أجنبي من أصل فارسي، وكان مولى من الموالي، وهذا الكلام خطير يحتاج للمراجعة، لأن هذا تفسير للأحداث تفسيراً قبيلاً.
- (94) الإباضية أصولها وتطورها المبكر في عمان، ص 494.
- (95) المصدر نفسه، ص 495.

## The development of fiqh during the Ibadisme through the view of the Orientalist English John Craven Wilkinson

**Mustafa Bendrissou / Pr. Mustafa Ouinten**

*Faculty of Humanities and Social Sciences - Ghardaia University*



### *Abstract:*

In a study by the English Orientalist John Craven, Wilkinson has gone through several articles on the Ibadite, he has studied the development of Ibadite Fiqh over time, and the circumstances at both the eastern and western levels.

Wilkinson posed the following problem; What Fiqh has evolved in Fiqh has been influenced by other schools like the Sunites or it was a purified evaluation within the Ibadite doctrine?

This study is a try to present us answers on its problems and especially from a point of view an orientalist English.

### Keywords:

Orientalism; Ibadisme; development; Fiqh.

## الأحكام الفقهية والآثار الاقتصادية للصكوك الوقفية

بقلم  
د/علي باللموشي (\*)



### ملخص

يطرح هذا المقال إشكالية مشروعية إصدار وتداول الصكوك الوقفية وما يترتب عليها من آثار اقتصادية، حيث تعد الصكوك الإسلامية بديلا عن الأدوات المالية الموجودة في النظام التقليدي، والتي شهدت في الآونة الأخيرة انتشارا واسعا، حيث تمكنت من استقطاب العديد من المستثمرين، باعتبارها من أفضل وسائل اجتذاب المدخرات الحقيقية، وتجميع الأموال اللازمة لتمويل المشاريع الاستثمارية، ومن بين الصكوك الإسلامية التي لاقت قبولا واسعا الصكوك الوقفية التي تعد من أهم الأدوات التمويلية لاستثمار الأموال الوقفية، والتي تناولناها في هذا المقال بالتفصيل والتحليل من حيث مشروعية إصدارها وتداولها في السوق الثانوية، وما يترتب عليها من آثار اقتصادية.

### الكلمات المفتاحية:

الصكوك الوقفية، إصدار الصكوك، تداول الصكوك، السوق الثانوية.

(\*) أستاذ محاضر "ب" بقسم الشريعة. معهد العلوم الإسلامية. جامعة الوادي.

تاريخ الإرسال: 2018-06-07 / تاريخ القبول: 2018/10/09

belamouchi81@gmail.com

• معهد العلوم الإسلامية ..... جامعة الوادي •

## مقدمة

ارتبط ظهور الهندسة المالية والتي تتضمن عمليات التصميم والتطوير والتزود بتقنيات مالية مبتكرة، كما تعمل على تطوير الأدوات القديمة لمقابلة احتياجات المستثمرين، وإيجاد حلول عملية لمشاكل التمويل، ومن بين الابتكارات المالية التي تساهم في توفير السيولة وتحقيق الربحية وتقليل مخاطر التمويل، عملية التصكيك وهو ما يطلق عليه التمويل المهيكل، والذي يتم من خلاله توزيع مخاطر التمويل، حيث ظهر مصطلح التصكيك أو ما يطلق عليه في النظام التقليدي بالتوريق أو السنددة في الولايات المتحدة الأمريكية في أواخر الثمانينات، وكان الغرض منه حل مشكلة القروض العقارية، ثم تحول كأداة مالية للوفاء بمتطلبات كفاية رأس المال، وكردة فعل لهذه الصكوك التي ظهرت في النظام التقليدي والمطبقة في العالم الغربي بصفة خاصة، ابتكرت الصكوك الإسلامية كبديل عن الصكوك التقليدية، وهي عبارة عن أداة مالية مستحدثة تقوم بتحويل موجودات غير سائلة قابلة للتصكيك حسب أحكام الشريعة الإسلامية - التزامها بالضوابط الشرعية عند إصدارها وتداولها - إلى أوراق مالية قابلة للتداول، والهدف منها تقليل المخاطر وضمان تدفق السيولة، ومن بين الصكوك الإسلامية الأكثر انتشارا وتداولها الصكوك الوقفية، والتي تعد من أهم الأدوات التمويلية لاستثمار الأموال الوقفية، وكبداية ابتكار كل أداة من أدوات التمويل الإسلامي إلا ويثار جدلا كبير حول مشروعيتها، من حيث ضوابط إصدارها، وحكم تداولها، والسوق التي تستثمر فيها، وما يترتب عليها من آثار، من هنا دارت إشكالية هذا المقال حول:

**ما هي الأحكام الفقهية والآثار الاقتصادية لإصدار وتداول الصكوك الوقفية؟، والإشكالية الرئيسية السالفة الذكر تحمل في طياتها العديد من التساؤلات الفرعية**

ويمكن أن نجملها في:

1. ما هو مفهوم الصكوك الإسلامية؟
2. ما هي حقيقة الصكوك الوقفية؟
3. ما هو حكم إصدار وتداول الصكوك الوقفية؟
4. ما هي الآثار المترتبة من إصدار وتداول الصكوك الوقفية؟

#### أهداف البحث:

1. بيان حقيقة الصكوك الوقفية، من حيث مفهومها وخصائصها وأنواعها....
2. بيان الأحكام الفقهية لإصدار وتداول الصكوك الوقفية.
3. بيان الآثار الاقتصادية المترتبة من إصدار وتداول الصكوك الوقفية.

#### الدراسات السابقة:

1. حكيم براضية، التصكيك ودوره في إدارة السيولة في البنوك الإسلامية، رسالة ماجستير في علوم التسيير، جامعة حسبية بن بوعلي، الشلف، 2010..2011
2. ربيعة بن زيد، الصكوك الإسلامية وإدارة مخاطرها، دراسة تقييمية لحالة الصكوك الحكومية السودانية المدرجة بسوق الخرطوم للأوراق المالية للفترة 2005.2010، مذكرة ماجستير في علوم التسيير، تخصص مالية الأسواق، كلية العلوم الاقتصادية، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 2012م.
3. نوال بن عمارة، الصكوك الإسلامية ودورها في تطوير السوق المالية الإسلامية تجربة السوق المالية الإسلامية الدولية. البحرين.، مجلة الباحث، ع 9، 2011.
4. كمال توفيق حطاب، الصكوك الوقفية ودورها في التنمية، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة اليرموك، 2006.
5. محمد إبراهيم نقاسي، الصكوك الوقفية ودورها في التنمية الاقتصادية من خلال

تمويل برامج التأهيل وأصحاب المهن والحرف، جامعة العلوم الإسلامية الماليزية، ماليزيا.

ولعلاج الإشكالية الرئيسية السالفة الذكر، فقد تم رسم خطة تتمثل في المحاور التالية:

أولاً: الإطار النظري للصكوك الإسلامية.

ثانياً: حقيقة الصكوك الوقفية.

ثالثاً: حكم إصدار وتداول الصكوك الوقفية.

رابعاً: الآثار الاقتصادية لإصدار وتداول للصكوك الوقفية.

خاتمة.

### أولاً: الإطار النظري للصكوك الإسلامية.

نشأة الصكوك الإسلامية جاءت كبديل عن الصكوك التقليدية المعروفة في النظام الاقتصادي الوضعي بالتوريق<sup>1</sup> أو السنددة، وتعني تحويل الديون أو الأصول الإنتاجية إلى صكوك يتم تداولها في سوق ثانوية، وفي هذا المحور سنقف على حقيقة الصكوك الإسلامية من خلال ما يلي:

#### 1. مفهوم الصكوك الإسلامية.

أ. تعريف الصكوك لغة: جاء في لسان لعرب: الصَّكُّ الضرب الشديد بالشيء العريض وقيل هو الضرب عامة بأي شيء كان صَكَّهُ يَصُكُّهُ صَكًّا، ومنه قوله تعالى فَصَكَّتْ وَجْهَهَا<sup>2</sup>.

وجاء في المعجم الوسيط: (الصَّكُّ) وَثِيقَةٌ بِمَالٍ أَوْ نَحْوَهُ (مَعَ) وَمِثَالٌ مَطْبُوعٌ بِشَكْلِ خَاصٍ يَسْتَعْمَلُهُ الْمُؤَدَّعُ فِي أَحَدِ الْمَصَارِفِ لِلْأَمْرِ بِصَرْفِ الْمُبْلَغِ الْمُحَرَّرِ بِهِ وَجَمْعُهُ صَكُوكٌ<sup>3</sup>.

والصك: كتاب وهو فارسي معرب أصله جك، ومن معانيه، وثيقة اعتراف بالمال المقبوض، أو وثيقة تتضمن إثبات حق سواء أكان مالا أو غيره<sup>4</sup>.

ب. تعريف الصكوك الإسلامية اصطلاحاً: الصك في الاصطلاح هو الكتاب الذي يكتب فيه المعاملات والأقارير ووقائع الدعوى<sup>5</sup>. ومنه فقد تعددت تعاريف الصكوك في النظام المالي الإسلامي، وسنقف على أهم تلك التعاريف، من خلال الآتي:

. تعريف المجمع الفقهي الإسلامي الدولي: فقد عرفها في قراره الخامس بشأن سندات المقارضة بأنها: "أداة استثمارية تقوم على تجزئة رأس المال إلى حصص متساوية القيمة، ومسجلة بأسماء أصحابها باعتبارهم يملكون حصصاً شائعة في رأس مال وما يتحول إليه بنسبة ملكية كل منهم فيه"<sup>6</sup>.

. تعريف هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية: "الصكوك وثائق متساوية القيمة تمثل حصصاً شائعة في ملكية أعيان أو منافع أو خدمات أو في موجودات مشروع معين أو نشاط استثماري خاص، وذلك بعد تحصيل قيمة الصكوك وقفل باب الاكتتاب وبدأ استخدامها فيما أصدرت من أجله"<sup>7</sup>.

. تعريف مجلس الخدمات المالية الإسلامية: "الصكوك جمع صك ويشار لها عادة بـ (سندات إسلامية)، وهي شهادات، ويمثل كل صك حق ملكية لنسبة مئوية شائعة في موجودات عينية أو مجموعة مختلطة من الموجودات العينية وغيرها، وقد تكون الموجودات في مشروع محدد أو نشاط استثماري معين وفقاً لأحكام الشرعية"<sup>8</sup>.

. تعريف معبد علي الجارحي: "هي شهادات أو وثائق (أوراق مالية) اسمية أو لحاملها، متساوية القيمة، تمثل حقوق ملكية شائعة في أصول أو أعيان أو منافع أو خدمات أو حقوق مالية، أو خليط من بعضها أو كلها، حسب شروط معينة، عند إصدارها أو بعد استخدام حصيلتها بالاكتتاب فيها، ويشترك حملتها في أرباح وخسائر



الموجودات التي تمثلها. وهي قابلة للتداول، ما لم تمثل نقداً أو ديناً محضاً. ويعتمد إصدارها على عقد من العقود الشرعية، وتفضل نشرة إصدارها حقوق والتزامات أطرافها"9.

ومن خلال التعاريف السالفة الذكر يمكن القول إن الصكوك الإسلامية هي: أوراق مالية متساوية القيمة محددة المدة، تصدر وفق صيغ التمويل الإسلامية، وتعطي لحاملها حق الاشتراك مع الغير بنسبة مئوية في ملكية وصافي أرباح وخسائر موجودات مشروع استثماري قائم فعلاً، أو سيتم إنشاؤها من حصيلة الاكتتاب، وهي قابلة للتداول والإطفاء والاسترداد عند الحاجة بضوابط وقيود معينة، ويمكن حصر موجودات المشروع الاستثماري في أن تكون أعياناً، أو منافع أو خدمات، أو حقوقاً مالية، أو معنوية، أو خليطاً من بعضها أو كلها حسب شروط معينة، وعليه فإن الصكوك لا تمثل ديناً في ذمة مصدرها، وإنما تثبت لحاملها حق ملكية شائعة في موجودات لها عائد"10.

## 2. خصائص الصكوك الإسلامية.

هناك خصائص تميز الصكوك الإسلامية عن غيرها من أدوات الاستثمار الأخرى، ساهمت في انتشارها انتشاراً واسعاً، تتمثل فيما يلي<sup>11</sup>:

- **تقوم على مبدأ المشاركة في الربح والخسارة:** إن مقتضى المشاركات التي تقوم عليها مبدأ إصدار الصكوك من حيث العلاقة بين المشتركين فيها هو الاشتراك في الربح والخسارة بصرف النظر عن صيغة الاستثمار المعمول بها، حيث تعطى لمالكها حصة من الربح، وليس نسبة محددة مسبقاً من قيمتها الاسمية، وحصة حملة الصكوك من أرباح المشروع أو النشاط الذي تموله تحدد بنسبة مئوية عند التعاقد، فالكوفا يشاركون في غنمها حسب الاتفاق المبين في نشرة الإصدار، ويتحملون غرمها بنسبة

ما يملكه كل منهم، وفقا لقاعدة الغنم بالغرم.

- **وثائق تصدر باسم مالکها بفئات متساوية القيمة:** تصدر الصكوك بفئات متساوية القيمة لأنها تمثل حصصا شائعة في موجودات مشروع معين أو نشاط استثماري خاص، وذلك لتيسير شراء وتداول هذه الصكوك، وبذلك يشبه الصك الإسلامي السهم الذي يصدر بفئات متساوية ويمثل حصة شائعة في صافي أصول الشركة المساهمة، كما أنه يلتقي في ذلك مع السندات التقليدية والتي تصدر بفئات متساوية.

- **تصدر وتداول وفقا للشروط والضوابط الشرعية:** تخصص حصيلة الصكوك للاستثمار في مشاريع تتفق مع أحكام الشريعة الإسلامية، كما أنها تقوم على أساس عقود شرعية وفقا لصيغ التمويل الإسلامية كالمشاركات والمضاربات وغيرها، بضوابط تنظم إصدارها وتداولها.

### 3. أنواع الصكوك الإسلامية.

لقد حصرت هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية أكثر من أربعة عشر نوعا من الصكوك الإسلامية، وتتنوع هذه الصكوك حسب صيغ التمويل الإسلامي، منها التي على شاكلة البيوع، ومنها على شاكلة المشاركات، لكن سنقف على أهم تلك الصكوك الأكثر انتشارا في الأسواق المالية، على النحو التالي:

**أ. صكوك على شاكلة البيوع:** وهي وثائق متساوية القيمة يتم إصدارها لاستخدام حصيلتها في إنشاء مشروع أو تطوير مشروع قائم، أو تمويل نشاط على أساس عقد من عقود البيع، وتدار هذه الصكوك على أساس عقد البيع، وتتخذ هذه الصكوك أشكالا، نذكر منها<sup>12</sup>:

- **صكوك المرابحة:** وهي عبارة عن وثائق متساوية القيمة يتم إصدارها لتمويل شراء

سلعة المرابحة، وتصبح سلعة المرابحة مملوكة لحملة الصكوك. والهدف من إصدار صكوك المرابحة هو تمويل عقد بيع بضاعة مرابحة، كالمعدات والأجهزة، فتقوم المؤسسة المالية بتوقيعه مع المشتري مرابحة نيابة عن حملة الصكوك، وتستخدم المؤسسة المالية حصيلة الصكوك في تملك بضاعة المرابحة وقبضها قبل بيعها مرابحة. والمصدر بصكوك المرابحة هو البائع لبضاعة المرابحة، والمكاتبون فيها هم المشترون لهذه البضاعة، وحصيلة الاكتتاب هي تكلفة شراء البضاعة، ويملك حملة الصكوك سلعة المرابحة بمجرد شراء شركة الصكوك لهذه السلعة مرابحة، وهم بذلك يستحقون ثمن بيعها، يجب أن تكون بضاعة المرابحة في ملك وحيازة مدير الإصدار، بصفته وكيلا عن حملة الصكوك من تاريخ شرائها وقبضها من بائعها الأول وحتى تاريخ تسليمها لمشتريها مرابحة، يكون ربح حملة الصكوك هو الفرق بين ثمن شراء بضاعة المرابحة ودفع مصروفاتها نقدا و ثمن بيعها للمشتري مرابحة على أقساط مؤجلة، يجوز تداول صكوك المرابحة بعد قفل باب الاكتتاب وشراء البضاعة وحتى تاريخ تسليمها للمشتري مقابل ثمن مؤجل أو يدفع على أقساط ويخضع لقيود التصرف في الديون بعد تسليم البضاعة للمشتري وحتى قبض الثمن المؤجل وتصفية العملية.

**صكوك الاستصناع:** وهي صكوك تطرح لجمع مبلغ لإنشاء مبنى أو بضاعة آلة أو معدات مطلوبة من مؤسسة معينة بمبلغ يزيد عن المبلغ اللازم لصناعتها، وحقوق حملة الصكوك تتمثل فيما دفعوه ثمنها لهذه الصكوك إضافة إلى الربح الذي يمثل الفرق بين تكلفة الصناعة و ثمن البيع. فالمصدر لصكوك الاستصناع هو الصانع (البائع) والمكاتبون فيها هم المشترون للعين المراد صنعها، وحصيلة الاكتتاب هي تكلفة المشروع، ويملك حملة الصكوك العين المصنوعة، ويستحقون ثمن بيعها أو ثمن بيع العين المصنوعة في الاستصناع الموازي إن وجد، وتتحدد آجال صكوك الاستصناع بالمدّة اللازمة لتصنيع العين المبيّعة استصناعا وقبض الثمن وتوزيعه على حملة الصكوك.

- **صكوك السلم:** تمثل ملكية شائعة في رأسمال السلم لتمويل شراء سلع يتم استلامها في المستقبل ثم تسوق على العملاء ويكون العائد على الصكوك هو الربح الناتج عن البيع، ولا يتم تداول هذه الصكوك إلا بعد أن يتحول رأس المال إلى سلع، وذلك بعد استلامها وقبل بيعها، وتمثل الصكوك حينها ملكية شائعة في هذه السلع. وتعتبر صكوك السلم أداة متميزة لجذب الموارد المالية للحكومات والشركات والأفراد الذين يعملون في إنتاج زراعي أو صناعي أو تجاري، فمن ثمن بيع آجلة يستطيع المنتج أن يمول عمليات الإنتاج.

- **صكوك الإجارة:** تعرف على أنها "عبارة عن وثائق متساوية القيمة تمثل حصة شائعة في ملكية أعيان أو منافع أو خدمات في مشروع استثماري يدر دخلا، والغرض منها تحويل الأعيان والمنافع والخدمات التي يتعلق بها عقد الإجارة إلى أوراق مالية صكوك قابلة للتداول في الأسواق المالية. وتعتبر صكوك الإجارة صكوك ملكية شائعة في أعيان مؤجرة مملوكة لمالكي الصكوك، ويتم توزيع عائد الإجارة على الملاك حسب حصص ملكيتهم، وهي قابلة للتداول وتقدر قيمتها حسب قيمتها السوقية، كما تمثل صكوك الإجارة حصة مشاعة في ملكية أصول متاحة للاستثمار، وهي أشهر أنواع الصكوك انتشارا. وتتميز صكوك الإجارة بصلاحياتها للوسائط المالية لتمويل العديد من المشروعات، كما تتمتع بمرونة على مستوى الإصدار أو على مستوى التداول، وتوفر للمؤجر إيرادا ثابتا وشبه مستقر.

ب - **صكوك على شراكة المشاركات:** وهي وثائق متساوية القيمة يتم إصدارها لاستخدام حصيلتها في إنشاء مشروع أو تطوير مشروع قائم، أو تمويل نشاط على أساس عقد من عقود المشاركة، ويصبح المشروع أو موجودات النشاط ملكا لحملة الصكوك في حدود حصصهم، وتدار صكوك المشاركة على أساس الشركة أو على

أساس المضاربة، أو على الوكالة بالاستثمار، وتتخذ هذه الصكوك أشكالاً، نذكر منها<sup>13</sup>:

- **صكوك الشركة:** وهي وثائق مشاركة تمثل مشروعات أو أنشطة تدار على أساس الشركة بتعيين أحد الشركاء أو غيرهم لإدارتها.

والمصدر لتلك الصكوك هو طالب المشاركة معه في مشروع معين أو نشاط محدد، والمكتتبون هم الشركاء في عقد المشاركة، وحصيلة الاكتتاب هي حصة المكتتبين في رأس مال المشاركة، ويملك حملة الصكوك موجودات الشركة بغنمها وقرمها.

- **صكوك المضاربة:** وهي وثائق مشاركة تمثل مشروعات أو أنشطة تدار على أساس المضاربة بتعيين مضارب من الشركاء أو غيرهم لإدارتها. والمصدر لتلك الصكوك هو المضارب، والمكتتبون فيها هم أرباب المال، وحصيلة الاكتتاب هي رأس مال المضاربة ويملك حملة الصكوك موجودات المضاربة والحصة المتفق عليها من الربح لأرباب المال، ويتحملون الخسارة إن وقعت.

- **صكوك الوكالة بالاستثمار:** وهي وثائق مشاركة تمثل مشروعات أو أنشطة تدار على أساس الوكالة بالاستثمار بتعيين وكيل عن حملة الصكوك لإدارتها.

- **صكوك المزارعة:** وهي عبارة عن وثائق تصدر متساوية القيمة يتم إصدارها لاستخدام حصيلة الاكتتاب فيها لتمويل مشروع معين على أساس المزارعة، ويصبح لحماتها نصيب في المحصول وفق ما حدده العقد.

- **صكوك المساقاة:** وهي وثائق متساوية القيمة يتم إصدارها لاستخدام حصيلتها في سقي أشجار مثمرة والإنفاق عليها ورعايتها على أساس عقد المساقاة، ويصبح لحملة الصكوك حصة من المحصول وفق العقد.

- صكوك المغارسة: هي وثائق متساوية القيمة يتم إصدارها لاستخدام حصيلتها في غرس أشجار وفيما يتطلبه هذا الغرس من أعمال ونفقات على أساس عقد المغارسة، ويصبح لحملة الصكوك حصة في الأرض والغرس.

ثانيا: حقيقة الصكوك الوقفية.

### 1. مفهوم الصكوك الوقفية.

ظهرت الصكوك الوقفية في مراحل مبكرة من التاريخ الإسلامي لكي تمثل وثائق إثبات بحق يحفظ من خلالها شرط الواقف، وكانت هذه الصكوك تمثل سندات ملكية يتم حفظها دفعا للنزاع وحفظا لحقوق الفقراء وجهات الوقف الأخرى<sup>14</sup>. وهذه الصكوك كانت تمثل وثائق إثبات حق لا يقصد منها سوى تنفيذ الوقف بشروط الواقفين، ولا يقصد منها الاستثمار أو التداول<sup>15</sup>.

وأما الصكوك الوقفية بمعناها الحديث فتشمل على كل هذه الصكوك بالمعنى السابق إضافة إلى معانٍ أخرى عديدة مثل الأسهم الوقفية والسندات الوقفية وسندات المقارضة بشكل خاص<sup>16</sup>.

وتعريف الصكوك الوقفية بالمعنى الحديث: "الوثائق المحددة القيمة التي تصدر بأسماء مالكيها مقابل الأموال التي قدموها للجهة الموقوف عليها، أو من يمثلها، وذلك بقصد تنفيذ مشروع وقفي معين، واستغلاله، وتحقيق الغايات والحاجات الوقفية المقصودة من وراءه، سواء كانت هذه الحاجات اجتماعية أو اقتصادية أو ثقافية أو غير ذلك"<sup>17</sup>.

### 2. أهمية الصكوك الوقفية.

تكمن أهمية هذه الطريقة في أنها من الطرق الناجعة والمستحدثة في تجميع الموارد

المالية المتناثرة لدى جمهور الراغبين في وقف أموالهم في مشاريع كبيرة وناجحة، لما يترتب عليها من آثار طيبة في الواقع الاجتماعي، حيث يمكن عن طريق تجميع هذه الموارد إقامة المشاريع الكبيرة، التي لا يتسنى لصغار الملاك أن يقيموها كل على حدة. ولا شك أن سمة التعاون واضحة في هذه الصيغة، إذ أن الإنسان ربما يرغب في إيجاد مشروع خيري معين لتمويل حاجة من الحاجات الاجتماعية التي تتطلب قدرا كبيرا من النقود، فلا يستطيع القيام بذلك ويحجم عما كان يصبو إليه وتتوزع جملة المبالغ النقدية الصغيرة هنا وهناك في إطار الصدقات المنقطة بعيدا عن العمل الوقفي الذي يؤسس لتمويل الحاجات الاجتماعية على المدى الطويل في إطار الصدقات الجارية والمستمرة. ومن هنا فإن هذه الصيغة تحقق معنى التعاون وتخلق في المجتمع نوعا من المشاريع الوقفية غير تقليدية<sup>18</sup>.

### 3. أهداف الصكوك الوقفية: يمكن إجمال أهداف الصكوك الوقفية في الآتي<sup>19</sup>:

- أ. توفير التمويل لقطاع الوقف الإسلامي مما يساهم في إحيائه، كما يمكن توجيه هذا التمويل إلى مجالات أوسع يستفيد منها كافة قطاعات وفئات المجتمع، نظرا لتنوع صيغ التمويل الإسلامية التي تقوم عليها الصكوك الاستشارية الوقفية.
- ب. تجديد الدور التنموي للوقف، في إطار تنظيمي يحقق التكامل بين مشاريع الوقف ويراعي الأولويات وينسق بينها.
- ج. تطوير العمل الخيري من خلال طرح صيغ جديدة يحتذى بها.
- د. تلبية احتياجات المجتمع والمواطنين في مجالات غير المدعومة بالشكل المناسب.
- هـ. إيجاد توازن بين العمل الخيري الخارجي والعمل الخيري الداخلي.
- و. تحقيق المشاركة الشعبية في الدعوة للوقف وإدارة مشروعاته.
- ز. منح العمل الوقفي مرنة من خلال مجموعة قواعد تحقق الانضباط وتضمن في الوقت نفسه تدفق الأموال الموقوفة ونسيانها.

## 4. أنواع الصكوك الوقفية:

تعدد الصكوك الوقفية بحسب الأشكال الوقفية والمجالات الاستثمارية، وسنقف على أم هذه الأنواع من خلال ما يلي:

**أ. الأسهم الوقفية:** تتمثل هذه الفكرة في نقل القدرة على الوقف إلى عموم المسلمين عبر المساهمة في وقف خيري بشراء سهم أو عدة أسهم حسب القدرة، وحسب الفئات المحددة في مشروع معين ينفق ريعه على أوجه الخير المحددة وفقاً للسهم وحسب رغبة المساهم، وهذه الأسهم الوقفية ليست أسهماً يتم تداولها في البورصات، ولكنها تحدد نصيب صاحبها في مشروع وقفي معين، كما لا يحق له سحب هذه الأسهم أو التدخل في طريقة استثمارها<sup>20</sup>.

**ب. السندات الوقفية:** تتمثل فكرة سندات الوقف على تحديد مشروع وقف لخدمة المجتمع وتحديد حجم التمويل اللازم له، ثم إصدار سندات بقيمة اسمية مناسبة، وطرحها للاكتتاب العام لتجميع المال اللازم لمشروع الوقف، ويمكن إنشاء صندوق استثمار وقفي لإدارة هذه السندات<sup>21</sup>، وهي على أشكال من بينها<sup>22</sup>:

**سندات المشاركة الوقفية:** مثالها بأن تكون لإدارة الوقف أرض ترغب في البناء عليها ولا يوجد لديها التمويل اللازم للبناء، فتقوم إدارة الوقف بإصدار سندات مشاركة عادية تشبه الأسهم في شركات المساهمة، حيث تتضمن نشرة الإصدار وكالة لإدارة الوقف باستعمال قيمة الإصدار للبناء على أرض الوقف، وبعد قيام البناء يشارك أصحاب السندات في ملكية البناء بنسبة ما يملكون من سندات، ويكون ناظر الوقف مديراً للبناء بأجر معلوم، وكما هو الحال في الأسهم في شركات المساهمة العادية، فإن الأرباح الصافية في المشروع توزع على حملة الأسهم أو السندات، ويمكن أن يبقى ملك البناء بيد أصحاب السندات بصورة مستمرة، فلا يحتاج إلى إطفاء أو



انتقال الملك للوقف، كما يمكن لإدارة الوقف القيام بالتملك التدريجي للبناء من خلال شراء السندات من السوق.

**- سندات الأعيان المؤجرة:** وهي صكوك أو أوراق مالية نمطية تمثل أجزاء متساوية من ملك بناء وقفي مؤجر، يتم تشييده بتمويل من أصحاب الصكوك أنفسهم، حيث يقوم ناظر الوقف بإصدار هذه السندات وبيعها للجمهور، وبسعر يساوي نسبة حصة السند من البناء إلى مجموع تكلفة البناء، ويمكن لهذه السندات أن تصدر بأجال متعددة، حيث يكون عقد الإيجار فيه لأجال طويلة متجددة، كما يمكن أن تصدر السندات بأجال محددة تنتهي إما بشراء الأصل الثابت بسعر السوق من قبل ناظر الوقف، أو بتحويله إلى وقف بعد عشرين سنة من التأجير مثلا فيكون في أصل عقد إصدار سندات الإيجار.

**- أسهم التحكير:** وهي عبارة عن أسهم تمثل حصصا متساوية في بناء يقوم على أرض وقفية مستأجرة من الوقف بعقد إجارة طويل الأجل هو عقد التحكير وبأجرة محددة لكامل فترة العقد ويدير الناظر استثمار البناء وكالة عن أصحابه ولصالحهم، ويمكن أن تكون أسهم التحكير دائمة أو محدودة المدة، تنتهي بشرائها بسعر السوق من قبل ناظر الوقف، أو بوقفها بنص في أصل العقد بعد استنفاد أصل رأس المال النقدي، والعائد المرغوب به من خلال الأقساط الإيرادية.

**ج. سندات المقارضة:** تعتبر من أشهر وأقدم السندات الوقفية، ويمكن القول بأن معظم السندات الإسلامية التي وجدت في دول عديدة فيما بعد ترجع في كثير من مضامينها وجزئياتها إلى فكرة سندات المقارضة. ويمكن تطبيق صكوك المقارضة في استثمار الأموال الوقفية، حيث تقوم على عقد المضاربة الشرعي بين جهة الوقف بصفتها مضاربا وحملة الصكوك بصفتهم أرباب أموال، وتصوير ذلك يظهر في حالة

وجود أرض وقف غير مستغلة، ولا يوجد تمويل ذاتي لإعمارها والبناء عليها، فيتم إعداد دراسة جدوى يتحدد فيها المبلغ اللازم للبناء، ويتم تقسيمه إلى فئات صغيرة تصدر بها جهة الوقف صكوكاً، كل صك بقيمة إسمية من فئات المبلغ، ويتم طرحها للاكتتاب العام بواسطة بعض المؤسسات المالية، على أن يأخذ الوقف صكوكاً بقيمة الأرض، ومن مجموع المبلغ يتم إقامة المبنى وتأجير وحداته، ومن قيمته التجارية المتجمعة يتم دفع عائد لحملة الصكوك بمن فيهم جهة الوقف، كل بحسب صكوكه منسوبة إلى إيرادات التأجير، مع استحقاق جهة الوقف حصة مضارب مقابل الإدارة، وفي نفس الوقت يتم دورياً استرداد جهة الوقف للصكوك عن طريق دفع قيمتها إلى أصحابها من العائد الذي تحصل عليه حتى تستهلك (يتم إطفائها) في نهاية المدة، وتصبح ملكية المباني بجانب الأرض ملكية خالصة للوقف، على أنه يمكن تداول هذه الصكوك في السوق الثانوية للأوراق المالية<sup>23</sup>.

ولقد ناقش مجمع الفقه الإسلامي الدولي هذا الأسلوب بشكل عام في مؤتمره الرابع وأصدر حوله القرار رقم 30 (4/5) بالإجازة، مع وضع ضوابط محددة لكيفية تطبيقه من حيث إصدار الصكوك وتداولها والعلاقات بين أطرافها، ويمكن القول إن أسلوب «صكوك المقارضة» في حد ذاته أسلوب مناسب في ظل المتغيرات المعاصرة، والاعتماد في التمويل بشكل عام على فكرة ديمقراطية التمويل، هذا فضلاً على أن عبء التمويل يتم سداً من الإيرادات بشكل دوري، إلى جانب توفيره أداة تمويلية يمكن تداولها، مع الالتزام بالضوابط الفقهية لعقد المضاربة والتي وضحتها قرار المجمع<sup>24</sup>.

### ثالثاً: حكم إصدار وتداول الصكوك الوقفية.

تتعلق مشروعية عملية إصدار الصكوك الوقفية بمدى توفر أركان الوقف ومسألة مشروعية وقف النقود، وتتعلق مشروعية تداول الصكوك بمشروعية بيع أو استبدال

الوقف، ومشروعية الوقف المؤقت، وسنحاول التفصيل في هذه المسألة على النحو التالي:

1. **حكم إصدار الصكوك الوقفية:** يقصد بإصدار الصكوك الوقفية هو طرحها للاكتتاب العام وتجميع النقود الموقوفة من اكتتاب الواقفين في الصكوك الوقفية<sup>25</sup>، ويتعلق جواز مشروعية إصدار الصكوك الوقفية بما يلي:

أ. **مدى توفر أركان الوقف:** يتطلب إصدار الصكوك الوقفية توفر أركان الوقف الأربعة الواقف والموقوف والموقوف عليهم والصيغة، وبتدقيق النظر في عملية إصدار الصكوك الوقفية يتبين توفر تلك الأركان في عملية إصدار الصكوك الوقفية من خلال ما يلي<sup>26</sup>:

. **الركن الأول: الواقفون:** فالمكتتبون هم الواقفون الذين يقومون بشراء الصكوك الوقفية من الجهة التي تصدر الصكوك، ويجب أن يتوفر فيهم شروط الواقف التي وضعها الشارع وهي أن يكون كامل الأهلية بأن يكون بالغاً عاقلاً حراً غير محجور عليه.

. **الركن الثاني: الموقوف عليه:** وهم الجهة المستفيدة من الوقف، وهو معلوم قد نصت عليه نشرة الإصدار بأنه جهة خير وبر يتمثل في طلاب العلم والمؤسسات التعليمية.

. **الركن الثالث: الصيغة:** وهي ما يصدر عن الواقف دالاً على إنشاء الوقف، والصيغة في الصكوك الوقفية منصوص عليها في نشرة الإصدار.

. **الركن الرابع: الموقوف:** وهو العين التي وقع الوقف عليها، وفي حالة الصكوك الوقفية فالمال الموقوف هو حصيلة الاكتتاب من النقود، وتحقق فيه الشروط التي اتفق الفقهاء على اشتراطها وهي كون الموقوف مالا متقوما معلوما مملوكاً للواقف.

## ب. مشروعية وقف النقود:

لم يكن وقف النقود من القضايا المعاصرة أو من الأدوات الاستثمارية المعاصرة، بل نجد أن الفقهاء قديماً قد تحدثوا عنه دون تفصيل، وجرت على ألسنتهم وكتبهم وفتاواهم تناول حكمه بصورة مختصرة، وهذا يعود إلى قلة انتشاره، وأقوال علماء المذاهب في حكم وقف النقود على قولين:

**القول الأول: أن وقف النقود غير جائز مطلقاً:** وهو قول لبعض الحنفية، وقول لبعض المالكية، والمعتمد عند الشافعية والحنابلة، حججهم: أنه لا يمكن الانتفاع بالنقود إلا باستهلاكها أو بإتلافها، والوقف هو تحبيس العين أو الأصل، لذلك لا يجوز وقف النقود والطعام، يقول ابن الهمام من الحنفية: "وأما وقف ما لا ينتفع به إلا بالإتلاف كالذهب والفضة والمأكول والمشروب فغير جائز في قول عامة الفقهاء، والمراد بالذهب والفضة الدراهم والدنانير وما ليس بحلي"<sup>27</sup>. ويقول ابن قدامة في المغني من الشافعية: "ما لا يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه كالدينار والدراهم والمطعم والمشروب والشمع وأشباهه لا يصح وقفه"<sup>28</sup>. ويقول ابن مفلح من الحنابلة: "ولا يصح وقف ما لا ينتفع به مع بقاءه دائماً، كالأثمان وهي الدينار والدراهم، والمطعم والرياحين في قول عامة العلماء، لأن ما لا ينتفع به إلا بالإتلاف لا يصح وقفه كالشمع ليشعله"<sup>29</sup>

واستدل أصحاب المذهب الأول بعدم جواز وقف النقود بأدلة عقلية نذكر منها<sup>30</sup>:

- إن حقيقة الوقف هي بقاء العين والاستفادة من الربح أو التمرة وهذا غير متحقق في النقود لأنها مستهلكة.

- إن النقود خلقت لتكون أثماناً، ولم تخلق لتقصد منافعها لذاتها.

- إنه لم يحصل في زمن الرسول عليه الصلاة والسلام والخلافة وقف النقود وإنما

الذي حصل كان للأصول الثابتة من أراضي وعقارات.

بالإضافة إلى الأدلة السابقة فقد احتج أصحاب هذا المذهب أيضا بالعرف يقول محمد أبو السعود: " ما تعارف الناس وقفه من المنقول يجوز وقفه وما لا فلا "31.

**القول الثاني: جواز وقف النقود:** أن وقف النقود جائز، وهو قول عامة فقهاء الحنفية والمشهور عنهم، والمالكية، والوجه الآخر للشافعية، ورواية عن الحنابلة واعتمده ابن تيمية في قوله، وابن شهاب الزهري. يقول ابن عابدين من الحنفية: " وكما صح أيضاً وقف كل منقول قصداً فيه تعامل للناس كفأس وقدم بل دراهم ودنانير "32. يقول ابن تيمية: " وظاهر هذا جواز وقف الأثمان لغرض القرض أو التنمية والتصدق بالريح "33 ويقول ابن تيمية: " ومذهب مالك صحة وقف الأثمان للقرض "34.

واستدل أصحاب هذا القول بأدلة كثيرة نذكر منها:

- روى أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: « إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ: صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ »35. وقد قال شراح الحديث إن الصدقة الجارية محمولة على الوقف؛ لأنه لا ينقطع أجرها بعد الموت، ولا يكون ذلك إلا عن طريق الوقف؛ لأنه يعني حبس السلعة والاستفادة من منفعتها36. قال النووي في هذا الحديث: " وفيه دليل لصحة أصل الوقف، وعظيم ثوابه "37. هذه الأدلة عامة في جواز الوقف ولا يوجد مانع من دخول وقف النقود في عموم الصدقة الجارية.

- إقرار النبي صلى الله عليه وسلم لوقف خالد بن الوليد، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: " وأما خالدٌ فإنكم تظلمون خالدًا؛ قد احتبس أذراعَه وأعتدَه في سبيل الله "38. قد استدل النووي بهذا الحديث على جواز وقف المنقول: " قال جمهور العلماء من السلف والخلف

فيه دليل على صحة الوقف وصحة وقف المنقول وبه قالت الأمة بأسرها "39.

- يقول أبو السعود: "ما تعارف الناس وقفه من المنقول فإنه يجوز استحسانا بالمنشار والفأس، وما لم يتعارف الناس وقفه لا يجوز كوقف الثياب والحيوان وغيره من الأمتعة"40.

- أجاز جمهور الفقهاء وقف المنقولات التي يمكن الانتفاع بها مع بقاء أصلها، والنقود من المنقولات ويبقى أصلها.

**الترجيح بين الأقوال:** بعد عرض آراء المذاهب وأدلتهم يبدوا أن الرأي الراجح هو الرأي الذي يقول بجواز وقف النقود، وذلك للأسباب التالية<sup>41</sup>:

\* لم يرد نص لا في القرآن ولا في السنة في حكم وقف النقود سواء بالمنع أو الجواز، فالمسألة اجتهادية، ولكل فريق أدلته، والذين قالوا بالمنع استدلووا بأدلة عقلية تتمثل في شرط التأيد في الصيغة وشرط أن تكون العين الموقوفة مما يمكن الانتفاع بها مع بقائها، إلا أن وقف النقود لا يتعارض مع هذين الشرطين، فالمنفعة متحققة للواقف والموقوف عليه، كما أن العين الموقوفة لا تستهلك بل تبقى بالاستثمار والتنمية.

\* إن جميع المقاصد والحكم التي من أجلها شرع الوقف تتحقق في وقف النقود بل بدرجة أكبر من وقف الأصول الثابتة، ومن أهم هذه المقاصد حصول المنفعة للواقف والموقوف عليه والمجتمع، أما منفعة الواقف فتتحقق بفتح باب المساهمة في الوقف، فيشارك كل فرد من أفراد المجتمع بما زاد عن حاجته سواء أكان قليلاً أم كثيراً فيفوز بأجر الصدقة الجارية التي لا تنقطع بالوفاة فتستمر باستمرار مشروع الوقف. وأما منفعة الموقوف عليهم فتتحقق بوقف النقود بدرجة أكبر من وقف الأموال الثابتة، لأن وقف النقود قد يوفر الدعم والتمويل لعدد أكبر من ذوي الحاجات من الحرفيين

والمهنيين وطلاب العلم والعجزة والمرضى. وأما مصلحة المجتمع فتتحقق بتحريك الاقتصاد من الركود وخلق فرص الوظائف والعمل وذلك بإنشاء مشاريع استثمارية في شتى المجالات كالمشاريع الزراعية والصناعية والخدمية.

ويرى العديد من الباحثين أن الرأي القائل بجواز وقف النقود هو الأرجح خاصة في وقتنا الحاضر والذي أصبحت فيه النقود أرقاما في الحسابات البنكية يمكن إدارتها واستثمارها في الأغراض الوقفية التنموية، بما يحفظ رأس المال ويتفجع بالغلة دون تعرض رأس المال للخطر أو الضياع<sup>42</sup>.

## 2. حكم تداول الصكوك الوقفية:

يقصد بتداول الصكوك هو بيعها وشراؤها في السوق الثانوية، ويتعلق بيع وشراء الصكوك الوقفية بمسألة حكم بيع الوقف ومسألة جواز الوقف المؤقت، وقبل التطرق إلى حكم التداول لابد من الوقوف على مفهوم هذه السوق الثانوية، من خلال ما يلي.

أ. مفهوم السوق الثانوية وأهم مميزاتها: وهي سوق متخصصة في التصكيك تدار فيها عملياته، وتتداول فيها الصكوك<sup>43</sup>. وتمتاز هذه السوق بما يلي<sup>44</sup>:

- شكلها: لا يشترط فيها أن تكون سوق منظمة أي رسمية خاضعة لإشراف أجهزة الدولة ورقابتها، من بورصات وأوراق مالية وأسواق أولية وغيرها. بل إنها تتسع لتشمل الأسواق غير الرسمية أو غير المنظمة من مكاتب سمسة في الوساطة للقيام بأعمال التصكيك.

- تداول الصكوك: يشترط في صكوك التصكيك أن تكون قابلة للتداول في السوق وإلا فقدت صفتها كتصكيك.

ب. حكم استبدال الوقف (بيع الوقف): لقد تعددت آراء الفقهاء في حكم استبدال

الوقف، وتفصيل ذلك فيما يلي:

**الحنفية:** يجيزون الاستبدال إذا خرب الوقف أو قلت غلته بوقف آخر، ويصور ذلك ابن عابدين بقوله: «الاستبدال إذا تعين، فإن كان الموقوف عليه لا ينتفع به وثمة من يرغب فيه ويعطى بدله أرضاً أو داراً لها ريع يعود نفعه على جهة الوقف فلاستبدال في هذه الصورة قول أبي يوسف ومحمد -رحمهما الله تعالى- وإن كان للوقف ريع ولكن يرغب شخص في استبداله إن أعطى بدله أكثر ريعاً منه في صقع أحسن من صقع الوقف جاز عند القاضي أبي يوسف والعمل عليه، وإلا فلا يجوز»<sup>45</sup>.

**المالكية:** يجيزون استبدال الوقف المنقول، وأما العقار فلا يجيزون استبداله وإن خرب ولكنهم لا يقرون بقاءه خرباً بل يرون تعميره بأساليب أخرى منها الإجارة بأجرة معجلة كما سيأتي بعد، ومع هذا فإن المالكية أجازوا بيع العقار الموقوف إذا خرب وذلك في صورة العقار المشترك الذي بعضه وقف وبعضه

ملك حيث جاء: «أنه يباع الكل ولو كان ثمن البعض يكفى في العمارة دفعاً للضرر بتكثير الشركاء، نعم محل البيع إذا لم يكن للوقف ريع يعمر منه ولم يوجد من يستأجره سنين ويدفع الأجرة معجلة يعمر بها وإلا فلا يباع»<sup>46</sup>.

**الشافعية:** ورأيهم مثل المالكية في جواز استبدال المنقول وعدم جواز استبدال العقار الخرب، وإعماره من الغلة أو من الغير بأساليب أخرى<sup>47</sup>.

**الحنابلة:** ويجيزون الاستبدال على إطلاقه مثل الحنفية وفي ذلك جاء "وإذا خرب الوقف ولم يرد شيئاً، بيع واشترى بقيمته ما يرد على أهل الوقف وجعل وقفاً كالأول"<sup>48</sup>.

ومن خلال عرض آراء الفقهاء يتبين جواز استبدال الوقف، لأن استبداله بما هو أنفع لا يتنافى مع مقصود الوقف، فالغاية الأساسية من إدارة أموال الوقف هي



المحافظة عليها وتنميتها لما فيه من تحقيق لمقاصد الواقفين ومنافع الموقوف عليهم، وتحقق ذلك في تداول الصكوك الوقفية في السوق الثانوية لأن الصكوك الوقفية تمثل الموقوف وبيعها يبيع للموقوف<sup>49</sup>.

### ج. حكم الوقف المؤقت: فقد اختلف الفقهاء إلى مذهبين:

. المذهب الأول: عدم جواز الوقف المؤقت: يرى الجمهور من الحنفية وبعض المالكية والشافعية ومشهور المذهب الحنبلي على أن الوقف لا يكون إلا مؤبداً. يقول ابن عابدين: "إن التأييد شرط الإجماع إلا أن عند أبي يوسف لا يشترط ذكره، لأن لفظ الوقف والصدقة مبني عنه"<sup>50</sup>. ويقول النووي: "ولا يجوز إلا على سبيل لا ينقطع، وذلك من وجهين: أحدهما أن يقف على من لا ينقرض كالفقراء والمجاهدين وطلبة العلم وما أشبهها والثاني أن يقف على من ينقرض ثم من بعده على من لا ينقرض مثل أن يقف على رجل بعينه، ثم على الفقراء أو على رجل ثم على عقبه ثم على الفقراء"<sup>51</sup>. ويقول ابن قدامة: "وإن شرط أن يبيعه متى شاء أو يهبه أو يرجع فيه لم يصح الشرط ولا الوقف لا نعلم فيه خلافاً لأنه ينافي مقتضى الوقف"<sup>52</sup>.

ومن المعاصرين من يؤيد عدم جواز الوقف المؤقت، فيرى الدكتور أحمد الريسوني بقوله: "إذا وقع الوقف على نحو تام صحيح، فإنه يزيل ملكية الواقف عما وقفه. وعلى هذا جمهور الفقهاء من مختلف المذاهب. ومما يدل على أن الوقف يزيل ملكية المحبس قول النبي ﷺ، لعمر بن الخطاب: (إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها، غير أنه لا يباع أصلها ولا يبتاع، ولا يوهب ولا يورث)، وكذلك لا يصح الرجوع في الوقف بعد الإقدام عليه"<sup>53</sup>.

واستدل القائلون بعدم جواز الوقف المؤقت بما يلي<sup>54</sup>:

- إن الوقف لا يتم إلا مؤبداً لأن موجه زوال الملك بدون التملك، وأنه يتأبد

كالعتق، فإذا كان على جهة يتوهم انقطاعها لم يتوفر مقتضاه، ولذا كان التوقيت مبطلا له كالتوقيت في البيع.

- إن المقصود من الوقف هو التقرب إلى الله تعالى، ولفظ الوقف والصدقة منبئة عن ذلك، لأنه إزالة الملك بدون التملك كالعتق.

- إن الوقف إزالة الملك في الموقوف لا إلى أحد، وهذه الإزالة لا تحتل التأقيت كالإعتاق وجعل الدار مسجداً.

- إن الوقف يقتضي التأييد والتأقيت ينافيه، فلا يصد تأقيته.

**المذهب الثاني: جواز الوقف المؤقت:** يرى المالكية جواز الوقف المؤقت، وبعض

الشافعية، يقول أحمد الدردير: "وهو جعل منفعة مملوك ولو بأجرة أو غلته لمستحق بصيغة مدة ما يراه المحبس (مندوب)"<sup>55</sup>. ويقول حطاب: "أن الوقف لا يشترط فيه التأييد"<sup>56</sup>.

واستدلوا على ذلك من القياس: إن الوقف تمليك منافع الموقوف إلى الموقوف

عليهم، وقد جاز وقف المنافع مؤبداً فيجوز مؤقتاً بالأولى<sup>57</sup>.

**- الترجيح بين القولين:** بعد عرض آراء وأدلة المذهبين يترجح القول بجواز الوقف

المؤقت، وهذا راجع للأمور التالية<sup>58</sup>:

- عدم وجود أدلة لا من القران ولا من السنة تدل على منع الوقف المؤقت، بل

الأدلة التي جاءت في مشروعية الوقف عامة، والعام لا يخص إلا بدليل.

- إن الواقع والظروف في الوقت الحاضر يختلف عما ألفه الواقفون في الماضي، لأن

الثروات الضخمة اليوم لا تمثل الأصول الثابتة كالمباني السكنية والأراضي الزراعية،

وإنما تتمثل في الأصول المتقولة كالأرصدة النقدية في البنوك والأسهم والسندات

وأساطيل النقل البري والجوي والبحري، وشركات الخدمات وأنشطة المهن الحرة

كالطلب والمحاسبة والمحاماة والهندسة، فأغنياء اليوم هم أصحاب هذه الأصول المنقولة وهم الذين يستطيعون الوقف، ويقومون بأعباء وتحقيق أهدافه.

- إن القول بجواز الوقف المؤقت فتح الباب على مصراعيه لأصحاب الأصول الثابتة والمنقولة الذين لا تسمح لهم إمكانياتهم المتواضعة بتقديم هذه الأصول في شكل الوقف المؤبد، حيث يستطيعون من خلال الوقف التغلب على مشكلة عدم تناسب الوقف المؤبد مع ظروفهم مما يتيح لهم فرص القرية والثواب والأجر، ويحقق مصلحة المجتمع ومصلحة الموقوف عليهم، وعندما تستغل إمكانيات المجتمع في توليد المنافع والخدمات للموقوف عليهم وقفا مؤقتا بدلا من إهدار هذه المنافع.

ومن خلال ما سبق في بيان جواز الوقف وجواز رجوع الواقف عن وقفه يمكن القول بجواز تداول الصكوك الوقفية في السوق الثانوية ما دامت هذه السوق منضبطة بالقواعد والمعايير الشرعية، وذلك ببيع حامل الصك الوقفي إلى واقف آخر عند احتياجه، وبهذا ينهي مالك الصك (الواقف) مدة الوقف ويسترد المال الموقوف، ومشتري الصك يصبح واقفا جديدا بشرائه للصك، وما دفعه من نقود كضمن للصك يكون مالا موقوفا<sup>59</sup>.

#### رابعا: الآثار الاقتصادية للصكوك الوقفية.

##### 1. المبررات الاقتصادية لإصدار الصكوك الوقفية.

تعتبر عملية التصكيك من التطورات الكبيرة التي شهدتها النظام المالي، وإصدار وتداول الصكوك الإسلامية بهذا الحجم راجع إلى المبررات التالية<sup>60</sup>:

أ. تعتبر عملية التصكيك هي المناخ الأكثر أمانا للكثير من المؤسسات وجمهور المتعاملين وذلك بسبب إجراءات الاحتياط والرقابة المتشددة التي تمارسها المؤسسات والأجهزة المسؤولة عن التصكيك.

ب. تصكيك الأصول من أفضل الوسائل للحصول على رأس مال كاف وبكلف

مناسبة.

- ج- إمكانية اشتراك أكبر عدد ممكن من الأفراد والمؤسسات في العملية الاستثمارية.
- د- إن سرعة عمليات التصكيك على المستوى الدولي ترجع إلى تزايد استغلال التكنولوجيا وتوليد المعلومات من خلال الشبكات الدولية الواسعة والحواشيب فائقة السرعة، حيث يمكن للمؤسسات المالية التعرف بشكل دقيق على فرص الاستثمار عن ملايين الأصول المالية المبعثرة حول العالم خلال فترة وجيزة وبأقل كلفة.
- هـ- التقارب المتزايد بين أسواق المال في كافة أقطار العالم خفض من كلفة التمويل وزاد من كفاءته.

## 2. خطوات إصدار الصكوك الوقفية.

- إذا أرادت المؤسسة الوقفية إنشاء مشروع وقفي لتمويل مجالات التعليم يمكنها أن تتبع الخطوات التالية<sup>61</sup>:
- أ- دراسة المشروع الذي تريد المؤسسة الوقفية إقامته أو تطويره، وتحديد رأس المال اللازم لتنفيذ المشروع وأخذ الإذن والترخيص من جهة الاختصاص.
- ب- تعريف الناس بالمشروع المراد إنشاؤه عن طريق وسائل الإعلام، وإعطاء فكرة عن المشروع وأهدافه وطبيعته ومصرفه وطريقة الاكتتاب فيه، وتحديد الجهة المعنية لتلقي الاكتتاب.
- ج- إنشاء شركة ذات غرض خاص (spv) مهمتها إصدار الصكوك الوقفية، وإدارة محافظ الصكوك والمشروع الوقفي نيابة عن المؤسسة الوقفية، وإعداد نشرة الإصدار التي تضم وصفا مفصلا عن الصكوك الوقفية وأهدافها والموقف عليهم وشروط الاكتتاب.
- د- الشركة ذات الغرض الخاص تقوم بإصدار الصكوك الوقفية المتساوية القيمة تعادل المبلغ المطلوب لإنشاء المشروع الوقفي، وتكون قابلة للتداول في الأسواق

الثانوية.

و. تقوم الشركة ذات الغرض الخاص بطرح الصكوك في السوق الأولية للاكتتاب العام، وتتسلم المبالغ النقدية حصيلة الاكتتاب في الصكوك من المكتتبين.  
 هـ. يستثمر حصيلة الاكتتاب (المال الموقوف) في أي مجال من المجالات الاستثمارية العائد من الاستثمار ينقل إلى المؤسسة الوقفية لتقوم بتوزيعه على الموقوف عليهم.

### 3. إيجابيات لتطبيق الصكوك الوقفية.

من بين أنواع الصكوك الوقفية الأكثر تداولاً سندات المقارضة، وهذه الأخيرة إذا ما أتيح المجال أمام تطبيقها - بشكل سليم يتفق والأغراض التي وضعت من أجلها - فإنها سوف تتمخض عن إحداث آثار إيجابية في العملية التنموية في البلدان الإسلامية تبدو من خلال الأمور الآتية<sup>62</sup>:

أ. تعد سندات المقارضة أداة من أدوات التمويل الكبير والطيول الأجل، الذي يقوم على اجتماع رأس المال والعمل، وذلك من خلال تعاون الجهات المليئة مع الجهات الخبيرة، لتنفيذ المشاريع الاقتصادية الكبرى، الأمر الذي يعمل على تحريك الاقتصاد ورفع مستوى العملية التنموية.

ب. تعتبر هذه الصيغة بديلاً إسلامياً قائماً وفق قواعد الاقتصاد الإسلامي لسندات القرض الربوية التي تصدرها البنوك والشركات لإقامة مشاريعها الاقتصادية الكبرى، وبذلك فإنها تجنب المجتمع أضرار الربا ومساوئه الناتجة عن إصدار تلك السندات الربوية، كما أنها في الوقت نفسه تقدم للمجتمع فوائد اجتماعية واقتصادية مقابل تلك الأضرار، الأمر الذي يجعلها تنسجم مع عقيدة وتطلعات الإنسان المسلم الذي يعتبر أهم الركائز الأساسية للعملية التنموية في المنهج الإسلامي، وتجعل إقباله عليها كبيراً، مما يمكنها من النجاح في أداء دورها الاقتصادي المنشود.

ج. تعمل هذه الصيغة بطريقة تنسجم مع مختلف الإمكانيات المتاحة للأفراد على

اجتذاب الأموال المعطلة عن الاستثمار، والمخزونة في البيوت على شكل أموال مكتنزة، أو مودعة لدى البنوك في حسابات جارية، بما لا يفيد الاقتصاد بشيء، وإنما تؤدي إلى زيادة حدة التضخم فيه، وبهذا تفتح المجال لأكبر عدد من المستثمرين لتمويل المشاريع الاقتصادية الكبرى، ذات النفع العام - غالبا - في المجتمعات الإسلامية، مما يؤدي إلى تقوية حركة الاستثمار في هذه المجتمعات، ويجوؤها من الاستهلاك إلى الإنتاج.

د. تعتبر هذه الصيغة البداية لنواة سوق رأس المال الإسلامي، الذي يعمل على انتقال رؤوس الأموال وتداولها بين المجتمعات الإسلامية، وتوجيهها نحو الاستثمارات التنموية في هذه المجتمعات؛ وذلك بسبب توافر حجوم من التمويل الكبير في بعض البلاد الإسلامية، تبحث عن مشاريع استثمارية مناسبة، ووجود مشاريع ثبت بعد الدراسة المستفيضة أنها ذات جدوى اقتصادية عالية في بعض البلاد الإسلامية الأخرى، تبحث عن تمويل كاف من مصادر غير مستغلة؛ فإذا ما تم قيام هذه السوق التي تتحكم في مسيرة رأس المال الإسلامي بين تلك البلدان، فإنها سوف تخدم مختلف القطاعات الاقتصادية فيها، من البنوك الإسلامية، والمستثمرين في القطاع الخاص، والقطاع العام. وذلك لحاجتها الملحة لقيام مثل هذه السوق، مما يسهم في بناء التنمية الحقيقية لعديد من دول العالم الإسلامي.

هـ. إن هذه الصيغة - بكونها إحدى صيغ استثمار الأملاك الوقفية - سوف تعمل على زيادة الاستثمارات في مجال الوقف الإسلامي؛ بتمويلها لمشاريعه الاقتصادية التي تعد غالبا مشاريع ذات نفع عام للمجتمعات الإسلامية، الأمر الذي يساعد مؤسسة الوقف على إحياء دورها الإيجابي في هذه المجتمعات وبعثه من جديد.

و. فيما يتعلق بالأوقاف أيضا، فإن هذه الصيغة تسمح للممول بالانسحاب تدريجيا من المشروع بعد أن يسترد ما قدمه من تكلفة لإنشائه، بالإضافة إلى نصيبه من الربح؛

كما يحقق رغبته في ذلك، كما تنسجم مع المقاصد الشرعية في تأييد الوقف، وضرورة استثماره وصرف عوائده إلى الجهات المستحقة.

#### 4. دور الصكوك الوقفية للمساهمة في تحقيق التنمية الاقتصادية.

بعد الحكم على جواز إصدار وتداول الصكوك الوقفية، خاصة الصكوك الاستثمارية منها، نتيجة لما تسهم به هذه الأخيرة في تحقيق التنمية الاقتصادية، ويمكن أن نجمل تلك المساهمات في الآتي<sup>63</sup>:

أ. إن توفير الحاجات الأساسية للفقراء من مأوى وتعليم وصحة يسهم في تطوير قدراتها وزيادة إنتاجيتها، مما يحقق زيادة في نوعية وكمية العامل البشري، الذي يعد المحور الرئيسي في عملية التنمية الاقتصادية.

ب. إن مساعدة الدولة في توفير الحاجات الأساسية يؤدي بها إلى توجيه الفوائض المالية التي كان مقرر إنفاقها في الجانب الاجتماعي غير الإنتاجي إلى مشاريع استثمارية إنتاجية مدرة للربح.

كما تساهم الصكوك الوقفية في تحقيق التنمية الاقتصادية من خلال ما يلي<sup>64</sup>:

أ. يسهم الوقف في تنمية الادخار ومحاربة الاكتناز من خلال توظيف الأموال في مشاريع استثمارية خيرية.

ب. تساعد الصكوك الوقفية في إنشاء مشاريع استثمارية يتم من خلالها توظيف عدد كبير من العمال.

ج. تساهم الصكوك الوقفية في تمويل المشاريع الصغيرة واستغلال الثروات المحلية وزيادة الإنتاج وزيادة الدخل ومنه زيادة الادخار والاستثمار.

د. إتاحة مزيد من السلع والخدمات مما يؤدي إلى مزيد من الرفاهية وتحسين مستوى المعيشة وزيادة القدرات التصديرية.

هـ. المساهمة في إنشاء بعض المشاريع التي عجزت الدولة في إنشائها.

و. المساهمة في زيادة الناتج المحلي الخام، من خلال القيم المضافة التي تحققها المشاريع التي تم إنشاؤها وتمويلها بصكوك الوقف.

### خاتمة

بعد دراسة وتحليل للإشكالية المدروسة والتي ارتكزت حول الأحكام الفقهية والآثار الاقتصادية لإصدار وتداول الصكوك الوقفية، حيث تم التطرق إلى مفهوم الصكوك الإسلامية، وخصائصها، وأنواعها، والوقوف على حقيقة الصكوك الوقفية، من حيث مفهومها، وأهميتها، وأهدافها، وأنواعها، ثم عرّجنا على حكم إصدار وتداول الصكوك الوقفية، وختمنا الكلام بالآثار الاقتصادية لإصدار وتداول الصكوك الوقفية في السوق الثانوية، وخلصت هذه الدراسة بعدة نتائج نذكر أهمها:

1. تعد الصكوك الإسلامية أداة من أدوات التمويل الإسلامي، وكبديل عن أدوات التمويل الموجودة في النظام التقليدي.

2. تتنوع الصكوك الإسلامية لتشمل أنواعا مختلفة منها على شاكلة البيوع وأخرى على شاكلة المشاركات.

3. الصكوك الوقفية من بين الصكوك الإسلامية الأكثر تداولاً، لأنها تعمل على تجميع المدخرات واستثمارها بما يعود بالنفع على الواقف والموقوف والموقوف عليهم .

4. يترجح جواز إصدار الصكوك الوقفية نتيجة لما يتحقق من حِكم ومقاصد شرع من أجلها الوقف في عملية إصدار الصكوك الوقفية.

5. يجوز تداول الصكوك الوقفية في السوق الثانوية لأن ذلك لا يتنافى ومقصد الوقف.

6. للصكوك الوقفية إيجابيات كثيرة لما توفره من تجميع للمدخرات وتشجيع للمستثمرين، والمساهمة في تقليل مخاطر التمويل.

7. تساهم الصكوك الوقفية في تحقيق التنمية الاقتصادية من تغطية مجالات عديدة



لهذه الأخيرة التي تعد من مؤشراتهما.

### - الحواشي والإحالات:

1. كانت بداية التوريق في البورصات المالية الأمريكية، وكان غرضها حل مشكلة القروض الإسكانية العقارية ثم تحولت أداة للوفاء بمتطلبات كفاية رأس المال، ثم لم يطل بمنتج التوريق العهد حتى انتشر في أوروبا وبخاصة في بريطانيا وفرنسا ثم إلى كندا وأستراليا ونيوزلندا والسويد... وبدأ هذا المنتج يأخذ دوره في السنوات الأخيرة في الشرق الأوسط، وشهد بداية عام 2008 توسعا كبيرا في أسواق الشرق الأوسط، كما شهدت الأسواق الجديدة والتي تمثل أوروبا الشرقية والوسطى وشمال إفريقيا 20 صفقة توريق في النصف الأول من عام 2008 بقيمة إجمالية 5,8 مليار دولار أغلبها في روسيا وتركيا. أنظر حكيم براضية، التصكيك ودوره في إدارة السيولة في البنوك الإسلامية، رسالة ماجستير في علوم التسيير، جامعة حسبية بن بوعلی، الشلف، 2010. 2011، ص 69.
2. ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط 1، ج 10، ص 456.
3. إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة، ج 1، ص 519.
4. أشرف محمد دوابه، الصكوك الإسلامية بين النظرية والتطبيق، القاهرة، مصر، دار السلام، ط 1، 1430 هـ. 2009م، ص 13.
5. الموسوعة الفقهية، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة الموسوعة الفقهية، ط 1409، ص 1.
- 1989م، ج 7، ص 47.
6. مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، منظمة المؤتمر الإسلامي، جدة، المملكة العربية السعودية، ع 4، المجلد الثالث، القرار الخامس، 1408 هـ. 1988م، ص 1809.
7. هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية، البحرين 2007، ص 288.
8. مجلس الخدمات المالية الإسلامية، متطلبات كفاية رأس المال للصكوك، والتصكيك والاستثمارات العقارية، جانفي 2009، ص 3.
9. معبد علي الجارحي وعبد العظيم جلال أبو زيد، الصكوك قضايا فقهية واقتصادية، الدورة التاسعة عشر لمنظمة المؤتمر الإسلامي، الإمارات العربية المتحدة، 2009، ص 5.
10. ربيعة بن زيد، الصكوك الإسلامية وإدارة مخاطرها، دراسة تقييمية لحالة الصكوك الحكومية السودانية المدرجة بسوق الخرطوم للأوراق المالية للفترة 2005. 2010، مذكرة ماجستير في علوم التسيير، تخصص مالية الأسواق، كلية العلوم الاقتصادية، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 2012م، ص 3. 4.
11. نوال بن عمارة، الصكوك الإسلامية ودورها في تطوير السوق المالية الإسلامية تجربة السوق المالية

- الإسلامية الدولية. البحرين.، مجلة الباحث، ع 9، 2011، ص 255.
12. نوال بن عيارة، الصكوك الإسلامية ودورها في تطوير السوق المالية الإسلامية تجربة السوق المالية الإسلامية الدولية. البحرين.، ص 256.257.
13. زاهرة علي محمد بني عامر، التصكيك ودوره في تطوير سوق مالية إسلامية، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة اليرموك، الأردن، 2008، ص 94.95.
14. كمال توفيق خطاب، الصكوك الوقفية ودورها في التنمية، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة اليرموك، 2006، ص 10.
15. ربيعة بن زيد، عائشة بخالد، دور الصكوك الوقفية في تمويل التنمية المستدامة، مجلة أداء المؤسسات الجزائرية، العدد 2، 2012، ص 209.
16. كمال توفيق خطاب، الصكوك الوقفية ودورها في التنمية، ص 10.
17. أحمد محمد هليل، مجالات وقفية مقترحة غير تقليدية لتنمية مستدامة، بحث مقدم إلى المؤتمر الثاني للأوقاف الصيغ التنموية والرؤى المستقبلية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1427هـ.2006، ص 12.
18. أحمد محمد هليل، مجالات وقفية مقترحة غير تقليدية لتنمية مستدامة، ص 13.
19. ربيعة بن زيد، خيرة الداوي، الصكوك الوقفية كآلية لتحقيق التنمية المستدامة. دراسة تطبيقية مقترحة لتمويل المشاريع الوقفية بالجزائر، ورقة مقدمة للمؤتمر العلمي الدولي الثاني حول دور التمويل الإسلامي غير الربحي (الزكاة والوقف) في تحقيق التنمية المستدامة، مخبر التنمية الاقتصادية والبشرية في الجزائر، جامعة سعد دحلب، البليدة، الجزائر، يومي 20.21 ماي 2013، ص 13.
20. كمال توفيق خطاب، الصكوك الوقفية ودورها في التنمية، ص 10.
21. كمال توفيق خطاب، الصكوك الوقفية ودورها في التنمية، ص 10.
22. منذر قحف، الوقف الإسلامي تطوره إدارته تنميته، دمشق، دار الفكر، دط، 2000، ص 265.277.
23. محمد عبد الحليم عمر، الاستثمار في الوقف وفي غلاته وربيعه، الدورة الخامسة عشر لمجمع الفقه الإسلامي الدولي، المنعقد بمسقط، سلطنة عمان، أيام 9.11 مارس 2004، ص 26.
24. محمد عبد الحليم عمر، الاستثمار في الوقف وفي غلاته وربيعه، ص 26.
25. ربيعة بن زيد، عائشة بخالد، دور الصكوك الوقفية في تمويل التنمية المستدامة، ص 211.
26. محمد إبراهيم نقاسي، محمد ليبيا، الصكوك الوقفية وأهميتها في تمويل مجال التعليم، كلية أحمد إبراهيم للحقوق، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، ص 10.11.
27. ابن الهمام، فتح القدير، دار الفكر، ج 6، ص 218.
28. ابن قدامة، المغني، بيروت، دار الفكر، ط 1، 1405هـ، ج 6، ص 262.
29. إبراهيم بن محمد ابن مفلح، المبدع في شرح المقنع، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط 1، 1418هـ،

- 1997م، ج5، ص156.
- <sup>30</sup>. محمد إبراهيم نقاسي، محمد ليبيا، الصكوك الوقفية وأهميتها في تمويل مجال التعليم، ص13.
- <sup>31</sup>. محمد مصطفى العمادي أبو السعود، رسالة في جواز وقف النقود، تحقيق: أبو الأشبال صغير أحمد شاغف الباكستاني، بيروت، دار ابن حزم، ط1، 1417هـ، 1997م، ص41.
- <sup>32</sup>. ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، بيروت، دار الفكر، ط2، 1412هـ، 1992م، ج4، ص363.
- <sup>33</sup>. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المملكة العربية السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، تحقيق عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، 1416هـ، 1995م، ج31، ص234.
- <sup>34</sup>. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج31، ص234.
- <sup>35</sup>. محمد بن حبان بن أحمد بن معاذ بن معبد التميمي أبو حاتم الدارمي البستي، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، تحقيق وتعليق شعيب الأرنؤوط، ط1، 1408هـ. 1988م مؤسسة الرسالة، بيروت، فضل في الموت وما يتعلّق به من راحة المؤمن، وبشرائه، ورؤوجه، وعمّله، والثناء عليه، بإبذكر البيان بأن عموم هذه اللفظة انقطع عمله لم يرد بها كل الأعمال، رقم الحديث 3016، ج7، ص286.
- <sup>36</sup>. عبد الكريم رقيق، الوقف ضوابط وأحكام، مجلة المحراب، مديرية الشؤون الدينية والأوقاف، قسنطينة، ع1، 1428هـ. 2007م، ص231.
- <sup>37</sup>. أبو زكرياء محي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392هـ، ج11، ص85.
- <sup>38</sup>. ناصر الدين الألباني، مختصر صحيح الإمام البخاري، الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط1، 1422هـ، 2002م، ج1، ص434.
- <sup>39</sup>. محيي الدين بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج7، ص56.
- <sup>40</sup>. محمد مصطفى العمادي أبو السعود، رسالة في جواز وقف النقود، ص26.
- <sup>41</sup>. محمد إبراهيم نقاسي، الصكوك الوقفية ودورها في التنمية الاقتصادية من خلال تمويل برامج التأهيل وأصحاب المهن والحرف، جامعة العلوم الإسلامية الماليزية، ماليزيا، ص19.
- <sup>42</sup>. ربيعة بن زيد، عائشة بخالد، دور الصكوك الوقفية في تمويل التنمية المستدامة، ص211.
- <sup>43</sup>. حكيم براضية، التصكيك ودوره في إدارة السيولة بالبنوك الإسلامية، رسالة ماجستير في علوم التسيير، تخصص محاسبة ومالية، كلية العلوم الاقتصادية، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، 2010. 2011، ص78.
- <sup>44</sup>. صبري عبد العزيز إبراهيم، التوريق وأثره في وقوع الأزمة المالية العالمية في ضوء الفكر الإسلامي، مقال مقدم إلى المؤتمر العلمي السنوي الثالث عشر، كلية الحقوق، جامعة المنصورة، 2.1 أبريل 2009، ص5.

45. ابن عابدين، العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية، دار المعرفة، ج1، ص115.
46. الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، ج3، ص365.
47. الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ. 1994م، ج2، ص393.391.
48. ابن قدامة، المغني، ج6، ص250.
49. ربيعة بن زيد، عائشة بخالد، دور الصكوك الوقفية في تمويل التنمية المستدامة، ص212.
50. ابن عابدين، الدر المختار على الدر المختار، ج4، ص350.
51. النووي، المجموع شرح المهذب، ج15، ص334.
52. ابن قدامة، المغني، ج6، ص215.
53. أحمد الريسوني، الوقف الإسلامي مجالاته وأبعاده، القاهرة، مصر، دار الكلمة، ط1، 1435هـ، 2014م، ص15.
54. ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج6، ص198.
55. أحمد الدردير، أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك، كانو، نجيريا، مكتبة أيوب، 1420هـ، 2000م، ص124.
56. خطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط3، 1412هـ، 1992م، ج6، ص20.
57. محمد إبراهيم نقاسي، الصكوك الوقفية ودورها في التنمية الاقتصادية من خلال تمويل برامج التأهيل وأصحاب المهن والحرف، ص22.
58. محمد إبراهيم نقاسي، الصكوك الوقفية ودورها في التنمية الاقتصادية من خلال تمويل برامج التأهيل وأصحاب المهن والحرف، ص23.
59. ربيعة بن زيد، عائشة بخالد، دور الصكوك الوقفية في تمويل التنمية المستدامة، ص12.
60. كمال توفيق خطاب، الصكوك الوقفية ودورها في التنمية، ص7.
61. أسامة عبد الحميد العاني، صناديق وقف الاستثمار: دراسة فقهية اقتصادية، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ط1، 1421هـ. 2010م، ص230.229.
62. محمد الأمين الضير، سندات المقارضة، بحث في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع4، 1988م، ج3، ص1818.
63. ربيعة بن زيد، عائشة بخالد، دور الصكوك الوقفية في تمويل التنمية المستدامة، مرجع سابق، ص215.
64. ربيعة بن زيد، خيرة الداوي، الصكوك الوقفية كآلية لتحقيق التنمية المستدامة. دراسة تطبيقية مقترحة لتمويل المشاريع الوقفية بالجزائر، ص22.

## Jurisprudential principles and the economic effects of endowment cheques

**Dr. Ali Bellamouchi**

*Institute of Islamic Sciences*

*Shaheed Hama Lakhdar University- EL-OUED*

[belamouchi81@gmail.com](mailto:belamouchi81@gmail.com)



### *Abstract*

This article raises the issue of the legality of the issuance and circulation of endowment instruments and their economic effects, where the Islamic instruments are as alternative to the financial instruments in the traditional system, that recently have a widespread. They attract many investors for that they are considered as the best means of attracting genuine savings, and collecting the needed funds to finance investment projects. Moreover; the endowment instruments are the most important financing means for Awqaf funds, and they have been widely accepted. In this article, we have dealt with the endowment instruments in details and analysing them according to their legality of the issuance and circulation in the secondary market, and their economic effects.

### *- Keywords:*

Endowment ; instruments; the issuance of the instruments; the circulation of the instruments; the secondary market.

## رؤية شرعية في علاج اختلال الميزانية

بقلم

أ / سامية شرفة (\*)



### ملخص

إن الميزانية أو الموازنة العامة وجدت منذ عهد النبي ﷺ وتم تقدير المدخلات والمخرجات المالية المتوفرة آنذاك، أما الاختلاف الشكلي بينها وبين الموازنة الحالية يمكن تجاهله، حيث أن من الطبيعي أن التطور الذي تشهده الحياة ككل يكون له آثاره على الموازنة العامة تلقائياً، إلا أن الاختلاف الجوهرى تبدو ظاهرة في مصادر التمويل العادية وغير عادية، بحيث نجد أن الموازنة في الفكر الإسلامي تخضع حلولها لموازنين شرعية تعالج بها الاختلالات الواقعة في موازينها، خاصة ما يتعلق بما يعرف بالعجز في الموازنة العامة، فتتحكم في مواردها، بداية من الزكاة التي لا تعرفها الميزانية الآن، وكذا غيرها من الموارد المشروعة، ولا تقوم بأي من الحلول الحالية عدا الاقتراض العام، كما يفترقان في أن الاقتراض العام في الشريعة الإسلامية يكون بلا فائدة على العكس المعمول به في التشريعات الوضعية، حيث تعتمد على حلول مؤقتة، تضر بالاقتصاد العام كاعتمادها مثلاً على إصدار نقدي جديد أو برفع نسب الضرائب أو خفضها وكلها حلول تعالج العجز بصفة مؤقتة وتؤزم الاقتصاد بمشاكل تابعة ومستمرة.

الكلمات المفتاحية: الاقتصاد الإسلامي؛ الميزانية؛ الموازنة العامة.

(\*) باحثة في مرحلة الدكتوراه علوم بجامعة الحاج لخضر باتنة 1،

وأستاذة مساعدة بجامعة محمد بوضياف المسيلة.

[drchorfa@yahoo.fr](mailto:drchorfa@yahoo.fr)

تاريخ الإرسال: 2018-07-01 / تاريخ القبول: 2018/10/07

• معهد العلوم الإسلامية ..... جامعة الوادي •

### مقدمة

تحتل الموازنة العامة للدولة أهمية بالغة، باعتبارها أداة من الأدوات الأساسية لتنفيذ الخطة الاقتصادية، فمن خلالها تتمكن الدولة من رسم سياستها العامة، حيث أنّها تهدف باستمرار إلى تطوير اقتصادها وتنميته بما يخدم الصالح العام، وبما يجعلها تتمتع بالرفاه.

ولما كانت الدول؛ تتسابق في هذا العصر لتقوية بنيتها الاقتصادية، نجدتها تخطط بواسطة الموازنة العامة، وتقوم بترجمة مواردها العامة إلى اقتصاد قوي و مزدهر، وطبيعي جدا أن تكون الخطط التي تعتمد عليها والأهداف التي ترسمها، خاضعة آليا إلى حجم الواردات التي تحوزها حالا أو مآلا، لأن برجة المزيد من المشاريع والخدمات الضخمة، يتطلب - منطقيا - ضخ المزيد من الإنفاق العام لكي تتمكن من تغطيتها. إذًا فقد يحدث أن يختل التوازن بين دفتي الموازنة العامة فترجح كفة الإيرادات عن كفة النفقات العامة أو العكس، مما يحتم على المسؤولين إيجاد طرق وكيفيات سليمة للتحكم في الخلل الواقع.

فلما كان ذلك، ونظرا للأضرار التي تحدثها ظاهرة العجز في الموازنة العامة، وانعكاساتها السيئة على اقتصاد الدولة، وعلى الحياة الاجتماعية بشكل عام، يتحتم على المسؤولين البحث لإيجاد حلول واتخاذ إجراءات مدروسة لتفادي وقوع الظاهرة أو على الأقل التقليل من وطئتها وغالبا ما تتخذ التشريعات الوضعية علاجا مؤقتا ليس إلا، وليس هذا فحسب، إنما أيضا حتى هذه الحلول، على ضعفها عن معالجة مشكل عجز الموازنة فإنها لها من الآثار الجانبية السلبية على الاقتصاد والمجتمع ككل، بل وإحداث أزمات أعمق.

من هذا المنطلق ومن خلال هذا العرض، تم طرح التساؤل الرئيس الآتي: ما هي ضوابط التدابير الشرعية المتخذة للتصدي لظاهرة العجز في الموازنة العامة؟ وعطفا

على الإشكال المطروح أردنا معرفة، ماهية الموازنة العامة وما العلاقة بينها وبين بيت المال، وما المقصود بعجز الموازنة العامة؟، مركزين على الناحية الشرعية خاصة؛ لعلنا نستفيدُ بعض التدابير التي قد تُسعف الوضع.

وقد تم التطرق للموضوع وفق الخطة التالية:

مقدمة.

أولاً- مفهوم الموازنة العامة في الفكر الإسلامي والفكر الحديث وعلاقتها ببيت المال .

1- الموازنة العامة بين الفكر المالي الإسلامي والفكر المالي الحديث.

2-العلاقة بين الموازنة العامة وبيت المال في الإسلام .

ثانياً-الضوابط الشرعية لعلاج فائض أو عجز الموازنة العامة.

1- الضوابط الشرعية لعلاج فائض الموازنة العامة.

2- الضوابط الشرعية لعلاج عجز الموازنة العامة.

خاتمة.

أولاً - مفهوم الموازنة العامة في الفكر المالي الإسلامي والفكر المالي الحديث وعلاقتها ببيت المال

1- الموازنة العامة بين الفكر المالي الإسلامي والفكر المالي الحديث

أ- الموازنة العامة في الفكر المالي الإسلامي

مما لا شك فيه أن لا أحد يمكنه أن يتوقع وجود الميزانية العامة للدولة بالصورة المعروفة الآن منذ 14 قرناً من الزمن، وذلك أن الشكل الذي تتخذه الميزانية اليوم، إنما هو وليد التقدم الكبير الذي حققه الفكر البشري... لكن الذي ينبغي إبرازه هو أن المبادئ الأساسية والأصول الجوهرية التي تطورت وأخذت الشكل المعروف للميزانية العامة اليوم، موجودة في الفكر المالي الإسلامي، وبشكل قريب جداً - وإن



كان مصغرا - للميزانية الحاضرة<sup>1</sup>، وبالتالي يمكن القول أنه ورغم أن مصطلح الموازنة مصطلح حديث، إلا أن مضمونه كان متداولاً حيث كان يعبر عنه "...بتقدير الأموال"<sup>2</sup> ويمكن توضيح ذلك بما يلي:

فضلا عن أن بعض المختصين -وأوقفهم الرأي- في ذلك يشيرون إلى أن الموازنة عرفها التاريخ وتمثلت في تلك الموازنة التي أعدها النبي يوسف -عليه السلام- لكي ينفذها فرعون مصر لموازنة إنتاج واستهلاك القمح في سنوات القحط<sup>3</sup>، ولعل أول ميزانية عامة عرفتها الدولة الإسلامية بدأت مع تكوين الدولة في المدينة المنورة<sup>4</sup>، حيث كان "... النبي ﷺ يكتب كل ما يرد إليه من إيرادات، وكان يجري تقديراً لها قبل ورودها، كما هو الحال في تقدير أرقام الميزانية الحديثة، وكان يحتفظ بسجلات لكثير من أنواع النفقات التي يمكن تقديرها، ويعد العدة للنفقات غير المتوقعة، فيدخر لها جزءاً من الإيرادات العامة لمواجهةها عند حدوثها، وهذا هو جوهر الميزانية في العصر الحديث"<sup>5</sup>، مما يؤكد وجود ميزانية عامة للدولة قبل خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه؛ استناد عمر -رضي الله عنه- في إدارته المالية لما سنَّه ﷺ، وقوله -رضي الله عنه- عند اختلاف الناس فيمن يبدأ في الديوان: أذكر أي حضرت مع رسول الله ﷺ وهو يبدأ ببني هاشم وبني مطلب<sup>6</sup>.

وقد استمر العمل على تقدير الواردات والنفقات في العصور المتلاحقة لفته ﷺ ومن أدلتها ما ذكره الخوارزمي<sup>7</sup>، عند عرضه للذكور (المذكرات) والدفاتر، والأعمال المستعملة في الدواوين (في القرن الرابع هجري) فذكر منها ما يلي:

**الختمة:** (الحساب الشهري) كتاب يعرفه الجهبذ (الخبير) في كل شهر بالاستخراج (ما حصل) والجمل والنفقات والحاصل، كأنه بذلك يختم الشهرية.  
**الختمة الجامعة:** (حساب سنوي) وتعمل كل سنة، وما هما غير الموافقة والجماع (الحساب الختامي)، وهو حساب جامع يقابل اليوم الحساب الختامي.

**الموافقة والجماعة:** حساب جامع يرفعه العامل عند فراغه من العمل، ولا يسمى موافقة ما لم يرفع باتفاق بين الرافع والمرفوع إليه، فإن انفرد به أحدهما دون أن يوافق الآخر على تفصيلاته سمي: محاسبة<sup>8</sup>.

وعليه نخلص إلى أن " الفكر الإسلامي عرف الموازنة كأداة من أدوات التخطيط المالي وهو ما يعرف الآن اعتماد الإيرادات والمصروفات من السلطة التشريعية، بالإضافة إلى أنه من حيث الشكل كانت الموازنة تعد كقائمة بتقدير الإيرادات والمصروفات الأمر الذي يؤكد سبق الفكر الإسلامي على غيره في هذا المجال ويوضح خطأ من يتصور أن الموازنة العامة بمعناها الحديث بدأت في إنجلترا في الفترة من 1628 إلى 1837"<sup>9</sup>.

#### ب- الموازنة العامة في الفكر المالي الحديث:

لقد وجدت تعاريف عدة ومنها، أن الميزانية: "تقدير مفصل ومعتمد لنفقات الدولة وإيراداتها لمدة مقبلة من الزمن وقد أصبحت أداة رئيسية تستخدم في السياسة المالية لتحقيق الرفاهية والنمو الاقتصادي والعدالة الاجتماعية"<sup>10</sup>، أو هي "تقدير مفصل ومعتمد من السلطة التشريعية يقرر الإيرادات والنفقات النهائية للدولة محددة لفترة زمنية مقبلة عادة ما تكون سنة مما يحقق الأهداف السياسية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للمجتمع"<sup>11</sup>، وعرفت كذلك بأنها نظرة توقعية لنفقات وإيرادات الدولة عن مدة مقبلة تخضع لإجازة من السلطة المختصة<sup>12</sup>، فهي تنظيم مالي يقابل بين الإيرادات العامة والنفقات العامة ويحدد العلاقة بينهما ويوجهها معا لتحقيق السياسة المالية للدولة، أو بمعنى آخر فهي بمثابة البيان الآلي للاقتصاد العام وعلاقته بالاقتصاد القومي ويعتبر خطة مالية تظهر بوثيقة الموازنة التي هي تقدير تفصيلي للإيرادات والنفقات لفترة مقبلة هي عادة لمدة سنة واحدة ويجري إقرارها من قبل السلطة التشريعية<sup>13</sup>، وعليه نجد أنها تشترك كلها في تشكيلتها الرئيسية:

"الإيرادات والنفقات النهائية للدولة سنويا"<sup>14</sup> وذلك سعياً لخدمة السياسة العامة للدولة.

أما التشريع فقد تناول المشرع الجزائري تعريفاً للموازنة العامة وذلك من خلال المادة 6 من القانون 84-17<sup>15</sup>؛ والتي جاء فيها: "الميزانية تتشكل من الإيرادات والنفقات النهائية للدولة المحددة سنويا بموجب قانون المالية والموزعة وفق الأحكام التشريعية والتنظيمية المعمول بها"، وانطلاقاً من نص المادة نجد أن المشرع وضع حدوداً للموازنة العامة، تتمثل في أن الميزانية العامة عبارة عن كتلتين متقابلتين هما، الإيرادات العامة والنفقات العامة، كما أنها تكون خاضعة لإجراءات قانونية خاصة، فينظمها قانون المالية وتحدد مدة سريانها سنة واحدة.

## 2- العلاقة بين الموازنة العامة وبيت المال في الإسلام

### أ- مفهوم بيت المال

بيت المال مركب إضافي، وله معنى مجازي، وقد أصبح اللفظ حقيقة عرفية شرعية، فهو يطلق على المال الذي لا يختص به أي فرد من الأمة<sup>16</sup>، حيث أن الحقوق أو الأموال التي يحوزها بيت المال في الإسلام تعتبر أموالاً عامة<sup>17</sup>، ويضمها كلها بيت المال، الذي كان يمول من عدة موارد أهمها: الخراج، الجزية، خمس الغنائم، عشور التجارة، الزكاة<sup>18</sup>، بالإضافة لدخل أموال الدولة والفيء، الركاز، التركات التي لا وارث لها وما في حكمها<sup>19</sup>، وتحكم كلا منها نصوص تشريعية، وهو ما يجعلنا نسلم، بأن بيت المال ولد منذ غزوة بدر، واستكمل وجوده في خلافة عمر -رضي الله عنه- لما دون الدواوين، وضبط الموارد والمصارف العامة، بعد أن اتسعت الفتوحات وكثرت الأموال حين فتحت الشام والعراق ومصر<sup>20</sup>.

### ب- علاقة بيت المال بالموازنة العامة للدولة

وعلى ذلك نجد أن بيت المال عبارة عن الجهة التي "...تتولى العناية والإشراف على

الشؤون المالية في الدولة الإسلامية، وأن من بين وظائفه القيام على أعمال جباية الإيرادات العامة وفق مصادرها الشرعية ثم تقدير المصروفات والنفقات وبيان مستحقيها وإحصائهم وتقدير أعطياتهم مع الالتزام بالقوانين العادلة التي يرتبها القائمون بتلك الأعمال<sup>21</sup>.

وبناء على ما سبق يمكن القول إن "بيت المال علم على مال الدولة الذي تشرف على جمعه وصيانته وإنفاقه... وهذا المركب "بيت المال" هو مرادف للتركيب العصري "وزارة أو الخزانة"... فدراسة بيت المال تشمل مقادير وارداته وكيفية نفقاته، وهو العلم المسمى الآن "بالمالية العامة" حيث تعرف المالية العامة: "بأنها العلم الذي يبحث في إيرادات الدولة والهيئات العامة ومصروفاتها، ودراسة الآثار التي تترتب على ذلك وإعداد الميزانية السنوية"<sup>22</sup>.

### ثانياً. الضوابط الشرعية لعلاج فائض أو عجز الموازنة العامة

تضطلع الدولة بوظيفة تحقيق الأمن والاستقرار لرعاياها، عن طريق تجسيد الرفاهية الاجتماعية والاقتصادية، وحيث أن ذلك يحتاج بدوره لمزيد من الإنفاق وبالتالي يتطلب مزيداً من الإيرادات<sup>23</sup>، إلا أن التطبيق العملي أظهر أنه إلى جانب حالة التوازن، تسجل الموازنات العامة حالتين لعدم التوازن هما: حالة الفائض وحالة العجز<sup>24</sup>، فقد يطرأ أن ينشأ عند عملية تنفيذ الموازنة العامة أحد الأمرين: إما ارتفاع الإيرادات العامة مقارنة بالنفقات العامة "حالة الفائض" أو انخفاض الإيرادات العامة بالنسبة للنفقات العامة "حالة العجز"<sup>25</sup>.

#### 1- الضوابط الشرعية لعلاج فائض الموازنة العامة

المقصود بفائض الموازنة العامة، هو زيادة الإيرادات العامة عن النفقات العامة<sup>26</sup>، وإذا ما تحدثنا عن فائض الموازنة في الفكر الإسلامي نجد أن الفائض في بيت المال، يتحقق عندما تزداد إيراداته على نفقاته<sup>27</sup>، وتتم معالجة الفائض في بيت المال بأحد

الطريقتين، أو وفق أحد "الاتجاهين الفقهيين" 28:

**الاتجاه الأول:** سياسة تكوين احتياطي عام، حيث يتم الاحتفاظ بما فاض من الأموال بعد تغطية أوجه الإنفاق الحالية، وذلك حفاظاً على الأموال المحتفظ بها لحالات الطوارئ<sup>29</sup>، وهذا الاتجاه يرى وجوب ادخار هذا الفائض للنوائب، لأنه يحقق سرعة التصرف في رفعها، وهو مذهب الحنفية والمالكية وقول للحنابلة<sup>30</sup>، فذكر الماوردي أن أبا حنيفة يرى أنه، إذا فاضت الأموال في بيوت المال عن الحاجة إليها، ضرورة تكوين احتياطي لتواجه به الأزمات وسنوات الشدة وما يعرض المسلمين من نوائب<sup>31</sup>.

وإلى هذا يذهب إمام الحرمين ويؤيد ادخار فائض المال لوقت الحاجة، لما فيه من تقوية خطة الموازنة في الاقتصاد الإسلامي، لأن الإمام إذا ارتقب حصول أموال في المستقبل لاسيما عدم تعرضه للعجز المفاجئ ثم عجزت الميزانية، لزم أن يضع رجال القتال وألم بضياعهم بسوء الحال لذا فلاستظهار بذخيرة المال فإنه ينزل منزلة إعداد الرجال، ويحول دون الالتجاء للاقتراض أو توظيف المال على الأغنياء<sup>32</sup>.

**الاتجاه الثاني:** سياسة عدم تكوين احتياطي عام، وتتم بإعادة توزيع الفائض، و عدم الاحتفاظ بها كاحتياط للطوارئ، " ...ذهبت طوائف من علماء السلف إلى أن الإمام إذا أوصل كل ذي حق في بيت المال إلى حقه، وفضل بيت المال مال، فلا سبيل إلى بقاءه، بل يتعين تفريقه... " 33.

حيث أن هذا النهج يؤخذ به بناء على إباحة النظام الإسلامي للحاكم من أن يفرض على الأغنياء أموالاً لمواجهة ما قد يطرأ<sup>34</sup>، ويكون توزيع الفائض في صورة عطاء، وعدم ادخار أي شيء من المال، أما النوائب إذا نزلت، فرضت الدولة على الأغنياء ما يكفي لرفعها، وهو مذهب الشافعية، وقول للحنابلة<sup>35</sup>، فجاء عند الماوردي أنه، إذا فاضت الأموال في بيوت المال عن الحاجة إليها... يرى الشافعي

توزيع المال على المسلمين فإذا حدثت النوائب فرضت عليهم<sup>36</sup>. ويرجح البعض رأي أبي حنيفة حيث يرى أنه أيسر في التطبيق، وأنسب وأصلح، من وجهة النظر الاقتصادية، لأن إضافة المال على المسلمين في وقت الرخاء من شأنه أن يؤدي إلى التضخم... كما أن فرض الضرائب عليهم أيام الأزمة يزيد من حدتها ولا يعالجها<sup>37</sup>.

والملاحظ كذلك أن الفكر الإسلامي لا يطرح حلاً ثالثاً، في خطته التي يعتمدها لدى تسييره حالة فائض الإيرادات العامة، كالذي تتجه إليه جل التشريعات المعاصرة وذلك عن طريق تخفيض نسبة الضرائب ذلك لأن الإيرادات في الإسلام - في ذلك العصر - إما فرائض شرعية، وإما عائدات لأملاك الدولة، وكلاهما لا يقبل التخفيض، أما الأول فظاهر، أما الثاني فلأن التخفيض عن الأجرة العادلة، يعني محاباة البعض على حساب الكافة فلا يصح ومن ثم فهذا الحل غير وارد على أيامهم<sup>38</sup>.

## 2- العجز في الموازنة العامة والضوابط الشرعية لعلاجها

أ- مفهوم العجز في الموازنة العامة: المقصود بعجز الموازنة العامة عند علماء الفكر المالي، أنه زيادة النفقات العامة عن الإيرادات العامة في موازنة الدولة بحيث لا يمكن للإيرادات مجاراة زيادة نفقات الدولة<sup>39</sup>.

هذا، ويتحقق العجز في بيت المال عندما تزيد نفقات الدولة عن إيراداتها إذ لا تخلو الحياة من أوضاع طارئة، تتطلب نفقات ضخمة، لا تستطيع أن تغطيها الإيرادات المالية التي شرعت للحالات الاعتيادية، كما يحدث في أوقات الحروب، والزلازل والبراكين والمجاعات وغيرها من نوائب الحياة، ففي هذه الحالات تدعو الدولة الإسلامية الأغنياء إلى الإنفاق في سبيل الله تعالى وتحثهم على ذلك وتبين أغراضه، ويتوقع تجاوبهم مع أوامر الدولة وأداء ما فيه الصالح العام مما يقلل العبء على موازنة بيت المال<sup>40</sup>.

وقد حدث هذا عدة مرات في التاريخ الإسلامي، وحتى زمن النبي ﷺ نظرا لشح الموارد التي كانت الدولة تعاني منها آنذاك<sup>41</sup>، وكان يتصدى لها بأحد الحلين: إما باستعجال الزكاة، أو بالاقتراض العام وسداده عند ورود مال عام<sup>42</sup>. ويقسم الفكر المالي الحديث العجز في الموازنة العامة إلى عدة أقسام: عجز متوقع من قبل السلطات المسؤولة، عجز طارئ أو مؤقت، العجز البنوي أو الهيكلي<sup>43</sup>.

### ب- الضوابط الشرعية لعلاج عجز الموازنة العامة

تعتمد الدول الحديثة عندما تكون في موقف العاجز، عن مواجهة نفقاتها بما تحوزه من إيرادات عادية، أو بمعنى آخر مواجهة العجز في ميزانياتها على عدة أساليب، تلجأ لموارد أخرى استثنائية، ولكل منها سلبيات قد ذكرها المختصون فمثلا الدول غالبا ما تقوم بزيادة أو رفع قيمة الضرائب وتعتبرها من بين أهم الوسائل العلاجية للعجز الطارئ، إلا أن للمختصين الماليين ملاحظات ومؤاخذات على هذه الوسيلة، فهم يرون أن زيادة قيمة الضرائب مثلا تنعكس سلبا على القدرة الشرائية للمكلفين بها، حيث ترتفع تبعاً لذلك الأسعار ويؤدي الحال إلى التضخم<sup>44</sup>. بالإضافة إلى التجائها إلى موردين آخرين هما: القرض العام، حيث تقوم بطرح سندات للاقتراض العام أو عن طريق عملية الإصدار النقدي الجديد.

والملاحظ أن الإصدار النقدي الجديد، والذي يكون بقيام الدولة بإصدار كمية جديدة من النقود وطرحها للتداول، وهو ما يسمى أيضا، بالتمويل عن طريق التضخم، وهذه الوسيلة هي الأخرى تتسبب أيضا في مشكلة اقتصادية جديدة، لأنها تؤدي إلى زيادة وسائل الدفع مع زيادة الطلب على السلع الاستهلاكية، وعدم استجابة من العرض لهذه الطلبات فيحدث ما يعرف بالتضخم الذي يؤدي لارتفاع الأثمان وانخفاض قيمة النقود<sup>45</sup>.

إلا أن البعض يؤكد على رأي مخالف ويرى بأن استخدام واستغلال الإصدار

التقدي الجديد لغرض الاستثمارات المنتجة، يدعم زيادة في الطلب الفعال من جهة، ومن جهة ثانية يزيد من الطاقة الإنتاجية وبالتالي يزيد من العرض الكلي الذي يقلل من حدوث التضخم في صورة ارتفاع مستمر في الأسعار<sup>46</sup>.  
والحقيقة أن الفقه الإسلامي لا يؤيد أسلوب التمويل بالعجز الذي تستعمله الدول في الوقت الحاضر لتغطية العجز في موازنتها لأنه يؤدي إلى التضخم، وفي ذلك ضرر جسيم باقتصاد الأمة، ولا ضرر ولا ضرار في الإسلام<sup>47</sup>، ويرى إمكانية إيجاد حلول من بينا لصيغ المستحدثة للتبرعات ومنها مثلا ترك قطاعات من الخدمات والإنشاءات كتزيين الشوارع والحدائق العامة مثلا، للقطاع الخاص أن يتبرع للقيام بها حيث تعتبر مثل هذه التبرعات مجال دعاية لمؤسسات القطاع الخاص<sup>48</sup>.

### ب-1- القرض العام:

إن السياسة المالية العامة الإسلامية تؤصل اعتماد الدولة على حصيلة مواردها العادية لمواجهة المسؤوليات العامة، فلو فرض عجز هذه الموارد لسبب ما عن تمويل هذه المسؤوليات فإن الدولة الإسلامية لا تقف صفر اليدين، إنما لها أن تقترض لمواجهة هذه المسؤوليات<sup>49</sup>، وبالتالي فالاقتراض العام -بدون فوائد- يمكن اللجوء إليه أحيانا<sup>50</sup>، وذلك في حالات الضرورة التي تبرره<sup>51</sup>، وعليه فالقروض العامة تعتبر مصدرا استثنائيا للإيرادات العامة.

والدليل على إمكانية لجوء الدولة للقرض العام ما ورد في السنة أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ استسلف من رجل بكرا<sup>52</sup> فقدمت عليه إبل من الصدقة فأمر أبا رافع أن يقضي الرجل بكره فرجع إليه أبو رافع فقال لم أجد فيها إلا خيارا رباعيا<sup>53</sup> فقال: أعطه إياه إن خيار الناس أحسنهم قضاء<sup>54</sup>، كما ورد في السنة المطهرة كذلك ما يدل على أن الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد احتاج إلى التمويل في إدارة الدولة، فقد اقترض عدة مرات من عدد من الصحابة ومن غيرهم، وكان واضحا في بعض قروضه أنها لم تكن إلا للمصالح العامة للأمة<sup>55</sup>.



ويقول الشافعي -رحمه الله-: ويجوز للوالي إذا رأى الخَلَّةَ -الفقر والحاجة- في أهل الصدقة أن يستسلف لهم من صدقات أهل الأموال إذا طابوا بها نفساً<sup>56</sup>، ولتوضيح هذا نجد أن "...الذي عليه العلماء أن الشريعة الإسلامية قد حددت الموارد المالية تحديداً منضبطاً وحصرتها في الزكاة والخراج والعشور والجزية وما إليها فليس لها أن تستأدى أموالاً خارج هذا الإطار فإذا حدثت وعجزت هذه الموارد المالية عن تمويل احتياجاتها فلا يكون أمامها من سبيل إلا الاقتراض، وإذا جاز للدولة أن تقترض فإنما يكون ذلك على حساب الدخل المنتظر"<sup>57</sup> زيادة على منع الزيادة الربوية مقابل تلك القروض.

أي أن العلماء ربطوا جواز الاقتراض العام فقط حالة التأكد من توافر الإيرادات المستقبلية لتغطيته وهذا ما يؤكد قول الشاطبي: "والاستقراض مع الأزمات إنما يكون حيث يرجى لبيت المال دخل يرتجي أو ينتظر، أما إذا لم ينتظر شيء وضعفت وجوه الدخل بحيث لا يغني كبير شيء فلا بد من جريان حكم التوظيف"<sup>58</sup>.

يمكن تلخيص ما سبق من نظر الفكر الإسلامي لموضوع الاقتراض العام بما يلي:  
أن المسؤوليات التي تقع على عاتق الدولة، وتستدعيها المصالح العامة تأخذ أحد الصور الثلاث:

**الصورة الأولى:** أن تكون المسؤوليات أو المهام مما قد خصصت الدولة لمثلها جزء معين من حصيلة مواردها الخاصة المنتظمة تعنى بها وينبغي في هذه الصورة التفريق بين أمرين:

أ-تزامن ظهور هذه المهام مع توافر الموارد المخصصة لها في خزانة الدولة وهنا يكون أمرها واضح.

ب-تزامن ظهورها مع عدم توافر الموارد المخصصة لها في خزانة الدولة، وهنا يتحتم اللجوء إلى الاقتراض على الدخل المضمون أو المتوقع من الموارد.

**الصورة الثانية:** أن تكون من المهام الطارئة التي خصصت الدولة لمثلها جزء من دخلها إلا أنه لا يفي بها تماما.

**الصورة الثالثة:** أن تكون من المهام الطارئة التي لم يخصص لها قدرا من الموارد لمواجهتها.

وفي الصورتين الثانية والثالثة، يميز بين أمرين أيضا: وهي إما أن تكون هذه الاحتياجات مما لا يدر دخلا كالتجهيزات الحربية، وهنا تكون الدولة مضطرة للالتجاء للأفراد للإسهام في تمويل هذه الاحتياجات كل حسب مقدرته، أو أن تكون الاحتياجات مما يدر دخلا مباشرا كالمشاريع الاستثمارية فالأفضل فيه التجاء الدولة الإسلامية للاقتراض اعتمادا على الدخل المتوقع<sup>59</sup>.

وإذا ما رجعنا لمفهوم القرض العام في الفكر المالي الحديث فهو: "استدانة أحد أشخاص القانون العام (الدولة، الولاية، البلدية...) أموالا من الغير مع التعهد إليه بفوائدها"<sup>60</sup>، والفارق الجوهرى بين التطبيق الشرعى والوضعى لوسيلة الاقتراض العام، هو التعهد بدفع فوائد مقابل القروض في التشريع الوضعى والذي هو عين الربا في التشريع الإسلامى وبالتالى أن الذى يبدو لي أن مجرد الاقتراض مع ربطه بالفائدة المحرمة لا محالة لن يعالج عجز الميزانية بل بالعكس يوقع الدولة والأفراد في مطبات كثيرة لما للربا من أضرار جسيمة على الحياة الاجتماعية والاقتصادية ككل بالإضافة لعذاب الله تعالى<sup>61</sup>.

### ب-2- استعجال الزكاة

الزكاة مورد مالي مهم، ولها ميزانية مستقلة في النظام المالى الإسلامى، ولا يجوز أن تختلط ببقية الموارد بيت المال الأخرى<sup>62</sup>، وقد خصص القرآن الكريم، إيرادات الزكاة لإنفاقات معينة، مما يوضح الربط بين الواردات والنفقات فجاء في قوله تعالى:

﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ

وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٦٠﴾ (الآية 60 سورة التوبة)، وعليه يتم إنفاق كل مورد من الواردات في المصرف المخصص لها وفقاً للنص القرآني.

والزكاة كما هو مشروع في الإسلام تكون واجبة بحلول الحول عليها وبلوغ المال النصاب، إلا أن الفقهاء اختلفوا حال الطوارئ بمدى إمكانية تعجيل دفع الزكاة على قولين:

**القول 1:** لجمهور الفقهاء، ومنهم الحنفية<sup>63</sup> والشافعية والحنابلة فيذهبون إلى القول أنه يجوز للمزكي تعجيل إخراج زكاة المال قبل ميعاد وجوبها ولقد اختلف أصحاب هذا الرأي في المدة التي يجوز فيها تعجيل الزكاة إلى عدة آراء:

1- ذهب الحنفية إلى جواز تعجيل الزكاة لسنتين لظرف النصاب النامي.  
2- أما الحنابلة فقد قيدوا مدة التعجيل بحولين لما ورد عن الحكم بن عتبة قال: "بعث رسول الله ﷺ عمر على الصدقة، فأتى العباس يسأله صدقة ماله، فقال: قد عجلت لرسول الله ﷺ صدقة سنتين، فرفعه عمر إلى رسول الله ﷺ فقال: "صدق عمي قد تعجلنا منه صدقة سنتين"<sup>64</sup>.

3- أما الشافعية فيرون عدم جواز ذلك لأكثر من عام لأن زكاة غير العام الأول لم ينعقد حولها والتعجيل قبل انعقاد الحول لا يجوز كالتعجيل قبل كمال النصاب<sup>65</sup>.

**القول 2:** ذهب إليه المالكية والظاهرية ويقولون بعدم جواز تعجيل الزكاة قبل حلول الحول، فإن فعل قبل ذلك لم يجزه، وعليه إعادتها<sup>66</sup>، ويستدل مالك بن أنس في قوله بعدم جواز إخراج الزكاة قبل وقتها، ابتداء على تشبيهها بالصلاة والصيام، إلا أن أبو عبيدة فرق بينهما بأن الصلاة تجب في وقت واحد لكل المسلمين لكن المباشرة بينهما الزكاة فيحول حولها، ولا يشترط أن تكون في نفس التوقيت بين كل المكلفين فقد يكون أحدهم اليوم والآخر الشهر القادم أو الذي يليه والآخر قبل ذلك، وعليه

فلا يجمع بينهما نفس الحكم<sup>67</sup>.

### ب-3- التوظيف

"التوظيف مورد مالي غير عادي تلجأ إليه الدولة لتغطية النفقات العامة في حالة خلو خزينه بيت المال من تغطية النفقات المترتبة عليه"<sup>68</sup>، وبالتالي فإن الدولة تلجأ إلى أسلوب التوظيف متى ما واجهت ظروفًا غير عادية كالأزمات والكوارث والأوبئة، وهو إجراء مؤقت و يشترط للعمل به أن يكون بيت المال عاجزًا عن تمويل الأعباء العامة التي يتطلبها الطارئ<sup>69</sup>، إلا أن رسول الله ﷺ لم يلجأ لفرض الضرائب - كما هو الأمر في الوقت الحاضر - طيلة حياته الشريفة، رغم معرفته بما يعمل به الملوك من حوله إنما كان يعمد ﷺ عند الحاجة لتمويل خزانة الدولة، إما بالدعوة للتبرع أو الاستقراض<sup>70</sup>.

والحقيقة أن هذه الوسيلة قد حظيت باهتمام بالغ في الفكر المالي الإسلامي، فهي شديدة الاقتراب من الضرائب في الفكر المالي الوضعي، إلا أن هناك فوارق هامة تفصل بين المفهومين، وأهم تلك الفوارق، أن التوظيف فريضة استثنائية مؤقتة تزول بزوال سببها، وهو من الطرق المشروعة لمواجهة الطوارئ الداهية، كمطالب الحروب والمجاعات<sup>71</sup>، وغيرها من النكبات العارضة، أما الضريبة فهي "مبلغ من المال تفرضه الدولة وتجيئه من المكلفين بصورة جبرية ونهائية ودون مقابل وذلك من أجل القيام بتغطية النفقات العمومية"<sup>72</sup>، فلا يجب أن يكون فرض الضريبة مقترنا بطارئ من الطوارئ إنما هو مورد من الموارد العادية في الدولة .

ويرى الإمام الجويني أن التوظيف مبني على قاعدة وجوب الضرر الأدنى لدفع الضرر الأعلى، بل إن القاعدة الشرعية لا تبيح التوظيف فحسب، إنما تحتم فرضه وذلك خدمة لمصلحة الأمة ودرء للمفاسد والأضرار عنها<sup>73</sup>، كما حدد وضبط الحالات التي تجعل التوظيف مباحاً وهي:

- الحاجة الحقيقية للمال
- خلو بيت المال من المال<sup>74</sup>.
- بالإضافة إلى بعض الضوابط التي ينبغي مراعاتها عند فرض الضرائب-التوظيف- ومنها:
- استثمار المال للمصالح العامة.
- استشارة العلماء.
- العدالة في توزيع أعباء التوظيف.
- تقييد التوظيف بالضرورة الموجبة له<sup>75</sup>.
- أن يكون على قدر الحاجة<sup>76</sup>.

### الخاتمة

في نهاية العرض نخلص إلى أن النظام المالي الإسلامي كان قد عرف الموازنة العامة، بالشكل الذي تناسب مع مقومات الفترة الزمنية آنذاك، ومع تطور الأزمنة أخذت الموازنة العامة مجالها المعروف حالياً كما حددت مضامينها ومبادئها بما يتماشى وطبيعة العصر ومتطلباته .

إن الموازنة العامة كانت ولا تزال خاضعة للمد والجزر فيكون هناك رخاء وفائض مالي أو ما يطلق عليه "موازنة ايجابية"، أو يكون هناك حالة معاكسة تعجز فيه الموازنة عن مواجهة نفقاتها بما تحوزه من إيرادات .

ولما كانت هذه الحالة-الموازنة السلبية- ذات وقع سيء على الاقتصاد والمجتمع خاصة رأينا أن هناك حلولاً مختلفة بين الفكرين؛ حيث نجد أن الفكر الوضعي يمحصر حله في رفع قيمة الضرائب مما يتسبب في الضغط على الإمكانات المادية لدى الأفراد، أو بضخ المزيد من الأوراق المالية وطرحها للتداول، أو اللجوء للقروض العامة الربوية وكل واحدة من الحلول السابقة، اثبت التطبيق العملي فشلها .

أما الفكر الإسلامي فيبقى متميزاً بحلوله الوسطية العادلة، فنجد أن هناك إمكانية تعجيل زكاة المال ويمكن توزيعها على ما شاء من الأصناف الثمانية الواردة في النص القرآني، كما يلجأ للقروض العامة الحسنة، أو إلى التوظيف والذي تم تقييده بعدة شروط حتى لا يدع مجالاً للظلم والتعدي؛ وعلى ذلك فمن الجدير أن تتم الاستنارة بما تعج به الشريعة الإسلامية الراقية من حلول فعالة من أجل تعديل اختلالات الموازنة العامة وبالله التوفيق

#### - الحواشي والإحالات:

- 1- النفقات العامة في الإسلام - دراسة مقارنة - : يوسف إبراهيم يوسف، ص 266.
- 2 - المالية العامة عند الماوردي وابن خلدون (مقارنة واستنتاجات): عبد السلام بلاجي، ص 88.
- 3- المركز العربي للتطوير الإداري، ندوة الموازنة، تونس 1983 م، ص 2، نقلا عن مالية الدولة الإسلامية، إبراهيم رحاحلة، ص 128.
- 4 - المالية العامة في الإسلام (بداية المجتهد و نهاية المقتصد): عوف الكفراوي، ص 283
- 5 - النفقات العامة في الإسلام - دراسة مقارنة - : مرجع سابق، ص 267
- 6 - الأحكام السلطانية: الماوردي، ص 200.
- 7 - مفاتيح العلوم: الخوارزمي، ص 23 وما بعدها.
- 8 - المكان نفسه. انظر - الإسلام و الرقابة المالية المعاصرة : عبد الرحمن بدوي، ص 172.
- 9 - النظام المالي في الإسلام: إبراهيم خريس، ص 125-126.
- 10 - مالية الدولة الإسلامية المعاصرة : أحمد عبد الهادي طلخان، ص 186.
- 11 - تمويل عجز الموازنة العامة للدولة في الاقتصاد الإسلامي، دراسة تحليلية مقارنة : كردودي صبرينة، ص 75.
- 12 - الوجيز في المالية العامة : سوزي عدلي ناشد، ص 275.
- 13 [www.iasj.net](http://www.iasj.net) - الموازنة العامة للدولة: حسن سلوم و خالد المهاني.
- 14 - المالية العامة : علي زغدود، ص 69.
- 15 - القانون 84 - 17 مؤرخ في 8 شوال عام 1404 هـ الموافق ل 7 يوليو سنة 1984 المتعلق بقوانين المالية الجريدة الرسمية العدد 28 السنة 21 الصادرة 11 يوليو عام 1404 هـ الموافق ل: 10 يوليو 1984.
- 16 - تحرير المقال فيما يحل و يحرم من بيت المال : البلاطسي، تحقيق فتح الصبّاغ، هامش ص 85.
- 17 - النفقات العامة في الإسلام - دراسة مقارنة - : مرجع سابق، ص 144.

- 18- المالية العامة والسياسة المالية : عبد المنعم فوزي، ص 412-415.
- 19- المالية العامة في الفكر المالي الوضعي والإسلامي: نعمت مشهور، ص 21
- 20- المالية العامة والسياسة المالية: المرجع السابق، ص 412.
- 21- عجز الموازنة وعلاجه في الفقه الإسلامي: حسين راتب الريان، ص 86.
- 22- تحرير المقال فيما يحل ويحرم من بيت المال: مرجع سابق، هامش ص 85
- 23-المالية العامة و السياسة المالية : مرجع سابق، ص 415
- 24-النظام المالي في الإسلام: جمال لعامرة، ص 48.
- 25- النفقات العامة في الاسلام : مرجع سابق، ص 282.
- 26-المرجع نفسه، ص 283.
- 27- النظام المالي في الإسلام: المرجع السابق، ص 48.
- 28- الفكر الاقتصادي عن إمام الحرمين الجويني: رفيق المصري، ص 57.
- 29- النظام المالي في الإسلام: مرجع سابق، ص 49.
- 30- الموسوعة الفقهية : وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية، ج 2، ص 346.
- 31-الأحكام السلطانية: الماوردي، ص 279.
- 32- معالم المنهج الفقهي المالي و الاقتصادي : محمد السانوسي، ص 303.
- 33- غياث الأمم في التياث الظلم: الجويني، ص 183.
- 34-النظام المالي في الإسلام: مرجع سابق، ص 49.
- 35- الموسوعة الفقهية: المرجع السابق، ج 2، ص 346.
- 36-الأحكام السلطانية : الماوردي، ص 279 .
- 37- النفقات العامة في الإسلام : مرجع سابق، ص 147-148.
- 38- المرجع نفسه، ص 283.
- 39- معالم المنهج الفقهي المالي و الاقتصادي :مرجع سابق، ص 245.
- 40- النظام المالي الإسلامي: مرجع سابق، ص 50.
- 41- معالم المنهج الفقهي المالي و الاقتصادي : مرجع سابق، ص 253.
- 42- النفقات العامة في الإسلام :مرجع سابق، ص 283.
- 43-لتوضيح أكثر: معالم المنهج الفقهي المالي و الاقتصادي: مرجع سابق، ص 237-249.
- 44- أصول الموازنة العامة: شاكر عصفور، ص 386-387.
- 45- الوجيز في المالية العامة : سوزي عدلي ناشد، ص 271 وما بعدها.
- 46- اقتصاديات المالية العامة : عبد المطلب، ص 96.

أكثر تفصيل:

- اقتصاديات المالية العامة: محرزي عباس، ص 417 وما بعدها.
- أصول الاقتصاد العام: مجدي شهاب، ص 177 وما بعدها.
- المدخل الحديث في اقتصاديات المالية العامة: نوزاد الهيبي ومنجد الخشالي، ص 151 وما بعدها.
- 47- نظرية الاستخلاف في الأموال في الاقتصاد الإسلامي: محمد حمدي، ص 206.
- 48- الإيرادات العامة للدولة في صدر الإسلام وتطبيقاتها المعاصرة: منذر قحف، ص 56.
- 49- معالم المنهج الفقهي المالي والاقتصادي: مرجع سابق، ص 267.
- 50- الإيرادات العامة للدولة في صدر الإسلام وتطبيقاتها المعاصرة: مرجع سابق، ص 50.
- 51- معالم المنهج الفقهي المالي والاقتصادي: مرجع سابق، ص 262.
- 52 - بكر: الفتى من الإبل، الصغير من الإبل، والأثنى: بكره وقلوص، ينظر، الأم: الشافعي، ج 3، هامش ص 50.
- 53 - خيارا رباعيا: ما أتى عليه ست سنين من الإبل، ودخل في السابعة وهو الذي طلعت رباعيته، وهي السن بين الثانية والثاب، والثنية إحدى السنين اللتين في مقدمة الأسنان ينظر-الفرق المنهجي على مذهب الإمام الشافعي: مصطفى الخن وآخرون، ج 3، ص 90.
- 54- صحيح مسلم بشرح النووي: كتاب المساقاة، باب: من استسلف شيئا ففضى خيرا منه، رقم 4084، ج 11، ص 37.
- 55- السياسات المالية دورها و ضوابطها في الاقتصاد الإسلامي: منذر قحف، ص 22.
- 56- الأم: الشافعي، ج 3، ص 50.
- 57- معالم المنهج الفقهي المالي والاقتصادي: مرجع سابق، ص 266-267.
- 58- الاعتصام: الشاطبي، ج 3، ص 28.
- 59- معالم المنهج الفقهي المالي والاقتصادي: مرجع سابق، ص 271-272.
- 60-المالية العامة: محمد بعلي ويسري أبو العلا، ص 77.
- 61-التوظيف الحديث لعقد القرض في الخدمات البنكية-دراسة مقارنة -"رسالة أعدت لنيل شهادة الماجستير في الشريعة والقانون": سامية شرفه، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية الحاج لخضر، جامعة باتنة، قسم الشريعة، سنة 1428هـ-2008م، ص 139 وما بعدها.
- 62- معالم المنهج الفقهي المالي والاقتصادي: مرجع سابق، ص 255.
- 63- بدائع الصنائع: الكاساني، ج 2، ص 50-51.
- 64- كتاب الأموال: أبي عبيد القاسم، تحقيق، محمد هراس، ص 523.
- 65- حاشية قلوب و عميرة، ج 2، ص 45، مغني المحتاج: الشربيني، ج 1، ص 610.



66- بدائع الصنائع: الكاساني، ج 2، ص 50-51، المبسوط: السرخسي، ج 3، ص 32. حاشية ابن قندس كتاب الفروع، تحقيق، عبد الله التركي: ج 4، ص 242-244، المغني: ج 4، ص 79، حاشية الدسوقي: محمد بن عرفه، ج 1، ص 501، الذخيرة: القرافي، ج 3، ص 137، الفروق، القرافي، مج 1، ج 2، ص 437، المحلى: ج 4، ص 211.

67- كتاب الأموال: مرجع سابق، ص 524.

68- معالم المنهج الفقهي المالي والاقتصادي: مرجع سابق، ص 278.

69- المالية العامة في الفكر المالي الوضعي والإسلامي: مرجع سابق، ص 22.

70- السياسات المالية دورها وضوابطها في الاقتصاد الإسلامي: مرجع سابق، ص 20.

71- معالم المنهج الفقهي المالي والاقتصادي: مرجع سابق، ص 278-279.

72- المالية العامة: مرجع سابق، ص 47.

73- معالم المنهج الفقهي المالي والاقتصادي: مرجع سابق، ص 284.

74- المرجع نفسه، ص 285 وما بعدها.

75- معالم المنهج الفقهي المالي والاقتصادي: مرجع السابق، ص 289-300.

76- النظام المالي الإسلامي: المرجع السابق، ص 50-51.

#### قائمة المصادر والمراجع الممهدة في البحث :

- القرآن الكريم، تنزيل من رب العالمين برواية حفص.

1- الأحكام السلطانية: الماوردي، تحقيق، أحمد مبارك البغدادي، نشر مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، الطبعة الأولى، 1409هـ-1989م.

2- الإسلام والرقابة المالية المعاصرة: عبد الرحمن محمد بدوي، دار الأحمدي للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، يناير 2006م.

3- أصول الموازنة العامة: شاكر عصفور، دار المسيرة، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 1427هـ-2007م.

4- الاعتصام: الشاطبي (ت790هـ)، ضبط النص أبو عبيدة آل سلمان، الدار الأثرية، عمان، الأردن، الطبعة الثانية 1428هـ-2007م.

5- اقتصاديات المالية العامة: عبد المطلب عبد الحميد، الدار الجامعية، الإسكندرية، 2004-2005م.

6- اقتصاديات المالية العامة النفقات العامة-الإيرادات العامة-الميزانية العامة للدولة: محرز محمد عباس، ديوان المطبوعات الجامعية، ابن عكنون، الجزائر، الطبعة الثانية 2005م.

7- الأم: محمد بن إدريس الشافعي (150-204هـ)، تحقيق، رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، الطبعة الأولى 1422هـ-2001م.

8- الأموال: أبي عبيد القاسم بن سلام (ت224هـ)، تحقيق، محمد خليل هراس، مكتبة الكليات الأزهرية،

القاهرة.

9- الإيرادات العامة للدولة في صدر الإسلام وتطبيقاتها المعاصرة: منذر قحف، البنك الإسلامي للتنمية. المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى 1413هـ-1993م، الطبعة الثانية، 1420هـ-2000م.

10- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي (ت587هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1406هـ-1986م.

11- تحرير المقال فيما يحل و يحرم من بيت المال: البلاطنسي (851-936هـ)، تحق فتح الله محمد غازي الصبّاغ، دار الوفاء، المنصورة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1409هـ-1989م.

12- تمويل عجز الموازنة العامة للدولة في الاقتصاد الإسلامي، دراسة تحليلية مقارنة: كردودي صبرينة، دار الخلدونية، القبة، الجزائر، الطبعة الأولى 1428هـ-2007م.

13- الفروع: شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي (ت763هـ)، مع تصحيح الفروع علاء الدين علي ابن سليمان المرادوي (ت885هـ)، وحاشية ابن قندس: تقي الدين بن إبراهيم بن يوسف البغلي (ت861هـ)، تحقيق، عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، دار المؤيد، الرياض، الطبعة الأولى 1464هـ-2003م.

14- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: شمس الدين الشيخ محمد بن عرفه الدسوقي على الشرح الكبير لأبي البركات سيدي أحمد الدردير، دار إحياء الكتب العربية، الناشر عيسى البابي الحلبي.

15- حاشية قلوب وعميرة حاشيتنا شهاب الدين أحمد بن أحمد بن سلامة القليوبي (ت1069هـ) وشهاب الدين أحمد البرلسي الملقب بـ"عميرة" (ت957هـ)، علي كثر الراغبين لجلال بن أحمد المحلي (ت864هـ) على منهاج الطالبين: أبي زكريا يحيى بن شرف النووي في الفقه الشافعي، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الثالثة، 1375هـ-1956م.

16- الذخيرة: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (684هـ-1285م)، تحقيق، محمد بوخبزة، دار الغرب الإسلامي بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1994م.

17- السياسات المالية ودورها وضوابطها في الاقتصاد الإسلامي: منذر قحف، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى 1419هـ-1999م.

18- صحيح مسلم شرح الإمام محي الدين النووي (ت676هـ) المسمى المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، تحقيق: خليل مأمون شيخنا، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 1418هـ-1997م.

19- عجز الموازنة وعلاجه في الفقه الإسلامي: حسين راتب يوسف الرّيان، دار النفائس، عمان، الأردن، الطبعة الأولى 1419هـ-1999م.

20- غياث الأمم في التياث الظلم: أبو المعالي الجويني، الناشر دار الدعوة للطباعة والنشر والتوزيع.

- 21- الفروق، أنوار البروق في أنواع الفروق: شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المشهور بالقرافي (ت684هـ)، تحقيق محمد أحمد سراج وعلي جمعة محمد، دار السلام، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى 1421هـ، 2001م.
- 21- الفروع: شمس الدين محمد بن المفلح المقدسي (ت763هـ) ومعه، تصحيح الفروع: علاء الدين علي بن سليمان المرادوي (ت885هـ)، وحاشية: ابن قندس تقي الدين أبي بكر بن إبراهيم بن يوسف البغلي (ت861هـ)، تحت، عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار المؤيد السعودية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1424هـ-2003م.
- 22- الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي: مصطفى الخن ومصطفى البغا وعلي الشريحي، دار القلم، دمشق، الطبعة الرابعة، 1421هـ، 2000م.
- 23- الفكر الاقتصادي عن إمام الحرمين الجويني (419-478هـ، 1028-1085م): رفيق يونس المصري، دار الفكر المعاصر بيروت، لبنان، الطبعة الأولى شوال 1421هـ-يناير 2001م.
- 24- المالية العامة: علي زغدود، ديوان المطبوعات الجامعية، ابن عكنون، الجزائر، 2005م.
- 25- المالية العامة: محمد بعلي ويسري أبو العلا، دار العلوم.
- 26- مالية الدولة الإسلامية المعاصرة: أحمد عبد الهادي طلخان، دار التوفيق النموذجية، القاهرة، الطبعة الأولى 1412هـ-1992م.
- 27- المالية العامة عند الماوردي وابن خلدون (مقارنة واستنتاجات): عبد السلام بلاجي، دار الكلمة للنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، الطبعة الأولى 1421هـ-2000م.
- 28- المالية العامة في الإسلام (بداية المجتهد ونهاية المقتصد): عوف الكفراوي، مركز الإسكندرية للكتاب، 1997م.
- 29- المالية العامة في الفكر المالي الوضعي والإسلامي: نعمت مشهور، دار الكتاب الجامعي، 1414هـ-1993م.
- 30- المالية العامة والسياسة المالية: عبد المنعم فوزي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان.
- 31- مالية الدولة الإسلامية-دراسة تحليلية ومقارنة بين المالية العامة في صدر الإسلام والمالية العامة الحديثة- إبراهيم القاسم رحاحلة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999م.
- 32- المبسوط: شمس الدين السرخسي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، 1409هـ-1989م.
- 33- المحلى بالآثار: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، تحقيق، عبد الغفار سليمان البنداري، منشورات محمد علي بيضوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1425هـ-2002م.
- 34- المدخل الحديث في اقتصاديات المالية العامة: نوزاد عبد الرحمن الهيتي ومنجد عبد اللطيف الخشالي، دار المناهج، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 1426هـ-2006م.

- 35- معالم المنهج الفقهي المالي والاقتصادي-دراسة مقارنة بالنظم الوضعية: محمد السانوسي محمد شحاتة، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، الطبعة الأولى 1429هـ-2008م.
- 36- المغني: موفق الدين أبي محمد بن أحمد بن محمد بن قدامة الحنبلي (541هـ-620هـ)، تحقيق، عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلوة، دار عالم الكتب، الرياض، .، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1406هـ-1986م، الطبعة الثانية 1412هـ-1992م، الطبعة الثالثة 1417هـ-1997م.
- 37- مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج: شمس الدين محمد بن الخطيب الشربيني، على متن منهاج الطالبين: أبي زكريا يحيى بن شرف النووي الشافعي، اعتنى به: محمد خليل عيتاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1418هـ-1997م.
- 38- مفاتيح العلوم: الخوارزمي محمد بن أحمد بن يوسف (387هـ) دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1409هـ-1989م.
- 39- الموسوعة الفقهية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، دار السلاسل، الكويت، الطبعة الثانية، 1404هـ-1983م.
- 40- النظام المالي في الإسلام: إبراهيم خريس، دار الأبرار، عمان، الأردن، 2015م.
- 41- النظام المالي في الإسلام: جمال لعامرة، دار النبأ، المرادية، الجزائر، 1996.
- 42- نظرية الاستخلاف في الأموال في الاقتصاد الإسلامي: محمد بن صالح حمدي، جمعية التراث غرداية، الجزائر، الطبعة الأولى 1425هـ-2004م.
- 43- النفقات العامة في الإسلام - دراسة مقارنة-: يوسف ابراهيم يوسف، دار الثقافة، قطر، الدوحة، الطبعة الأولى 1400هـ-1980م، الطبعة الثانية 1408هـ-1988م.
- 44- الوجيز في المالية العامة النفقات العامة الإيرادات - العامة الميزانية العامة: سوزي علي ناشد، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، 2000م.
- 45- التوظيف الحديث لعقد القرض في الخدمات البنكية-دراسة مقارنة-"رسالة أعدت لنيل شهادة الماجستير في الشريعة والقانون": سامية شرفه، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية الحاج لخضر، جامعة باتنة، قسم الشريعة، سنة 1428هـ-2008م.
- 46- الموازنة العامة للدولة: حسن سلوم وخالد المهاني، [www.iasj.net](http://www.iasj.net)
- 47- القانون 84- 17 مؤرخ في 8 شوال عام 104هـ الموافق ل 7 يوليو سنة 1984م المتعلق بقوانين المالية الجريدة الرسمية العدد 28 السنة 21 الصادرة 11 يوليو عام 1404هـ الموافق ل 10 يوليو 1984.

## Seeing Sharia (Islamic) in the treatment of budget imbalance

**Samia Chorfa**

*Faculty of Islamic Sciences- Batna1 University*

[drchorfa@yahoo.fr](mailto:drchorfa@yahoo.fr)



### *Abstract*

The general budget was existed since the time of the Prophet - peace be upon him- at that time the available financial incomes and outcomes were estimated. the difference in formality between the existed general budget and the current one can be ignored, since it is natural that the evolution of life as a whole has its effects on the budget automatically, that the fundamental difference appears in the ordinary and non-ordinary sources of funding, so that we find that the solutions of budget in Islamic thought subject to legal balances that is addressed to solve the imbalances happened in its balance, especially concerning what is known as the deficiency in the general budget, so it controls its resources, starting from Zakat which in not known in the budget now, and also other legal resources, which does not make any of the current solutions except public borrowing, as it is differentiated between each other in that public borrowing in Islamic law is useless, as contrary to the current legislation, which relies on temporary solutions that affects the general economy, depending on monetary issuance or by, raising or reducing taxes rates, and all those are temporary solutions that solve the deficiency and impede the economy with continuing problems.

### **Keywords:**

Islamic Economics; The budget.



## أوضاع اليهود اليمنيين في عهد الإمام يحيى بن حميد الدين

بقلم

د/ عرفات أحمد مقبل السهيلي (\*)



### ملخص

يهدف هذا البحث إلى إلقاء الضوء على أوضاع اليهود اليمنيين في عهد الأئمة وتحديدًا فترة حكم الإمام يحيى بن حميد الدين التي قاربت نصف قرن من الزمن (1904 - 1948)، وطبيعة العلاقة بين اليهود والإمام يحيى عرفت تطوراً لم تشهده في أي مرحلة تاريخية على كل المستويات وخاصة الدينية والاقتصادية والثقافية منها، والتي انعكست بشكل إيجابي على حياة اليهود اليمنيين، وعززت مكانتهم في المجتمع، وفكّت بعض القيود التي كانوا ملزمين بها قبل فترة حكم الإمام يحيى.

**الكلمات المفتاحية:** اليهود ؛ اليمنيون ؛ يحيى بن حميد الدين.

### مقدمة

شهدت اليمن في فترة حكم الأئمة العديد من صور الفوضى والاضطرابات السياسية بين الأئمة بعضهم البعض من ناحية، وبين الأئمة والقبائل من ناحية أخرى، حتى إنه كان كلما اشتدت الخلافات بين الأئمة والقبائل تصاعدت موجات الهجوم على المدن والقرى، ولما كان يهود اليمن جزءاً لا يتجزأ من سكانها غالباً ما كانت تمتد إليهم بعض الحوادث والأضرار التي لم يكن المقصود من ورائها اليهود بدرجه رئيسة،

(\*) أستاذ علم الأديان المشارك بجامعة تعز (اليمن) والملك خالد (أبها - السعودية).

تاريخ الإرسال: 2018-06-03 / تاريخ القبول: 2018/09/05

arfat@kku.edu.sa,

بل كان يناههم ما ينال غيرهم من السكان، وعلى الرغم مما كان يتعرض إليه اليهود في بعض المناطق من حوادث إلا أنها كانت حوادث فردية، بل كانت حياتهم مستقرة في حكم بعض الأئمة كالإمام يحيى حميد الدين حيث تمتع اليهود في عهده بميزات لم تكن عند غيره من الأئمة. ولبيان ذلك سنتناول في هذا البحث أوضاع اليهود في عهد الإمام يحيى، وقد اقتضت طبيعة البحث أن يأتي بناؤه من مقدمة وثلاثة محاور وخاتمة.

### المحور الأول : علاقة اليهود بالإمام يحيى

#### 1) البدايات الأولى لعلاقة الإمام يحيى حميد الدين باليهود:

مرّت اليمن بظروف غاية في الصعوبة نتيجة الصراعات التي كانت تدور على الحكم، الأمر الذي أثر سلبيًا على أوضاع السكان،<sup>(1)</sup> ولما كان اليهود جزءاً من التركيبة الاجتماعية للمجتمع اليمني فقد نالهم ما نال غيرهم من أزمات رغم محاولات بعض الأئمة توفير الحماية والأمان لهم، ولعل من أبرز أولئك الأئمة الإمام يحيى بن حميد الدين.<sup>(2)</sup>

لقد كانت علاقة الإمام يحيى بزعامة الطائفة اليهودية قوية ووطيدة قبل أن يتولى الحكم، وذلك في فترة حكم أبيه المنصور محمد بن حميد الدين،<sup>(3)</sup> الذي كانت تربطه علاقة طيبة بزعامة الطائفة اليهودية وعلى رأسهم الخاخام إبراهيم البديهي، جد الخاخام سالم سعيد الجمل.<sup>(4)</sup>

#### 2) تولي الإمام الحكم وتطور علاقته مع اليهود:

لما بُويع الإمام يحيى للحكم جاءته الوفود للتهنئة وكان من بين الوفود وفد ضم زعماء الطائفة اليهودية في اليمن<sup>(5)</sup>. وتعد هذه الزيارة التي قام بها زعماء اليهود للإمام يحيى نقطة الانطلاق لعلاقة راسخة، حيث تلا الإمام على الوفد اليهودي وبحضور الوفود المهتة بيانه الخاص الذي بين فيه كافة التعليقات التي تتعلق بحياة اليهود بما

فيها الجزية، إضافة إلى بعض التعاليم التي تبين سلوكهم العام في المجتمع وعلاقتهم بحكومة الإمام . وسنورد هذا البيان بأخطائه اللغوية وفيما يلي نص البيان :

بسم الله الرحمن الرحيم

وبعد. في هذا وضعاً يجب أن يلتزمه معشر اليهود كما أمروا به وبملازمته، وبما شُرت عليهم أن لا يخالفونه، يذكرهم هذا ما أبلته أمراء الدول وما كان من الفقه التي دفع به كل إمام، ونأمر بما يجب من الأحكام، وهو أن هؤلاء اليهود مؤمنون على أداء الجزية من كل رجل بالغ، وهي على الغني منهم 48 قفلة فضة. قدرت أربعة ريال إلا ربع . وعلى المتوسط 24 قفلة فضة ريالين إلا ثمن، وعلى الفقير 12 قفلة ريال ينقص نصف الثمن<sup>(6)</sup>.

حقنت بهذه دماؤهم وأدخلتهم الذمة فليس لهم أن يمتنعوا منها وهي على كل واحد قبل تمام الحول يسلمها إلى يد من أمرناه بقبضها منهم شريعة نزلت من عند الله مصرحة في كتاب الله وعليهم في متاجرتهم في كل ما بلغ قيمة النصاب الشرعي نصف العشر في كل حول وليس عليهم في كل حول فيما دون النصاب شيء، ولا فيما لم يبلغ قدره ركوب الخيل...، فعليهم وفاء الجزية المذكورة، وينصف العشر المذكور وليس لهم أن يتعاونوا على مسلم، ولا يرفعوا بيوتهم على بيوت المسلمين، ولا يسبوا نبياً من الأنبياء، ولا يغبنوا مسلماً على دينه، ولا يركبوا على الأكف إلا عرضاً ولا يغمزوا، ولا يدلوا على عورة مسلم، ولا يظهروا توراتهم إلا في كنائسهم، ولا يرفعوا أصوات البوقات، بل يكفيهم الصوت الخفي .

وهم ممنوعين من المعاملات الكريهة التي تستجلب المغاضب السماوية، وواجب عليهم تعظيم المسلم وإكرامه، وقد اختار يهود صنعاء الذميين هارون يحيى القافح ويحيى إسحاق، يجرون بينهم أحكام شريعتهم، ومعشر اليهود مأمورين بطاعتهم



وامتثال أمرهم وعلى هؤلاء أن يمشوا بينهم في غير طريقة الجور، وأن لا يخفون شيئاً من شريعتهم، ولا يباعدوهم عليهم بالطبع حتى لا يتلف الضعيف من القوي ولا يمنع المطالب من شريعة محمد، وقد نصبنا عاقلاً يحيى دنوخ يأتمر بها أمرناه، لأن يأمر من أمرناه على صنعاء ويرعى اليهود وينزلهم في منزلهم، ويمنعون كل ما يمتنعون منه، فليعتمد هذا، ويجري حكمه على الجميع . وحرر 25 ربيع الأول 1324 هـ<sup>(7)</sup>.

ومن خلال البيان يلاحظ اهتمامه بعدة أمور تنظم العلاقة بين اليهود وبقية أبناء المجتمع اليمني المسلم. ومن القضايا الجوهرية التي تناولها البيان قضية الجزية التي حرص بيان الإمام على التركيز عليها وتحديد قدره على اليهود كأساس ديني واجتماعي وقانوني يحفظ لهم حقوقهم في المجتمع، وقد أتبع في دفع الجزية عدة مستويات "أربعة ريالات إلا ربع للصنف الأعلى، وريالان إلا ثمن على الأوسط، وريالان عدا نصف الثمن على الأدنى"<sup>(8)</sup>، وقد روعي في دفعها الحالة المعيشية لليهود. والملاحظ في هذا التقسيم أنه سار على نفس التقسيم الذي أخذت به الدولة الإسلامية في عهدها الأولى<sup>(9)</sup>.

وتجدر الإشارة إلى أن اليهود لم يبدوا أي تدمير أو شعور بالامتعاض من تلك الجزية، بل على العكس من ذلك فقد لاحظ عدد من الرحالة، حالة من الارتياح عند اليهود، ويؤكد ذلك الرحالة نزيه العظم من أنه عندما سأل بعض اليهود عن حالهم أجابوا: "أنهم يتمتعون بحقوق لا يتمتع بها المسلمون أنفسهم، فهم لا يدفعون ضرائب ولا أعشار، ولا فطرة ولا رسوماً بل يدفعون الجزية، وهي شيء زهيد بالنسبة إلى ما يدفعه المكلف المسلم إلى حكومته، من أنواع الضرائب المختلفة"<sup>(10)</sup>.

ويقول أمين الريحاني حول هذا الموضوع: إن يهود اليمن كانوا مقتنعين بدفع الجزية راضين شاكرين، كونها قليلة وتخلصهم من التجنيد.<sup>(11)</sup>

والنسب المحدودة في بيان الإمام تعتبر نسب قليلة إذا ما قورنت بالخدمات التي تقدمها الدولة للمجتمع اليهودي، وكذلك مقارنة مع ما يقدمه الفرد المسلم للدولة. (12)

ومن التعليمات التي وردت في البيان عدم جواز رفع منازلهم أعلى من منازل المسلمين وأن لا يسبوا نبياً، وأن لا يتآمروا على مسلم، وكذا عدم استخدام البوق أثناء صلواتهم بصوت مرتفع. (13)

وتجدر الإشارة إلى أن هذه التعليمات التي أوردها الإمام يحيى وردت أيضاً في بنود صلح دعان غير المعلن (1911م) حيث نص البند السادس، "بأن تجري معاملة الذميين من الموسويين في اليمن على حسب ما يشترطه سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه على أهل الذمة، وعلى موافقة الشريعة الإسلامية، وحسب ما يوافق المذهب الحنفي والمذهب الزيدي. (14)

الجدير بالذكر أن هذه الشروط لم تكن سارية إلا في بعض مناطق شمال اليمن التي يسيطر عليها الإمام يحيى، ولم يكن كذلك في المناطق الجنوبية بسبب استقلال تلك المناطق عن حكم الإمام. (15)

وفي الفترة ما بين 1905م - 1911م وأثناء انهك الإمام يحيى بتوطيد سلطته المركزية وحسم صراعاته مع شيوخ القبائل اعتمد إلى حد بعيد على التجار والصناع اليهود، حيث كان الصناع اليهود يقومون بصك العملة وتصنيع الأسلحة وتأمين الأدوات الزراعية وكذا الأمور التجارية. (16)

وعندما تمكن الإمام يحيى من حكم اليمن ومارس سلطته المركزية بشكل مطلق، أقام في صنعاء في منطقة باب الصباح القريبة من قاع اليهود ريثما أنجز البناءون والذين كان معظمهم من اليهود، قصر دار السعادة وقصر دار الشكر، وعندما دخل الإمام

قصره الجديد جاءته الوفود المهتنة وكان من بين هذه الوفود وفد اليهود بزعامه الحاخام إبراهيم البديجي ومعه حفيده سالم سعيد الجمل، وكدليل على متانة العلاقة بين الإمام واليهود خصهم بالذكر دون غيرهم من الوفود حيث قال: "تقدموا يا أحبار اليهود واجلسوا"، ثم أردف قائلاً: "إن هذا الذمي ويقصد إبراهيم البديجي عرفته منذ كنت صغيراً من علاقته مع أبي، واعلموا يا معشر المسلمين أنه من الآن فصاعداً أعتبر كل يهودي ويهودية كما الشعرة في رأسي من يسيء لهم انتقم منه بالدم، ولا يحق لأحد اعتراضهم وإذا جئتم إلينا أيها اليهود حكمنا لكم بشريعة رسول الله صلى الله عليه وسلم".<sup>(17)</sup>

أعجب الأحبار بما سمعوه من الإمام وبحضور الوفود المهتنة، وتقديراً لموقف الإمام أقام اليهود في أول يوم سبت الصلوات له في كل كنس اليمن.<sup>(18)</sup>

وهكذا يظهر لنا مما سبق أن الإمام لم يكن يخفي تعاطفه مع اليهود فكان يحرص على التخفيف من الإجراءات التي من شأنها أن تعرقل سير حياتهم في المجتمع اليمني.<sup>(19)</sup> ويسوق لنا أمين الريحاني حكاية تؤكد لنا المكانة التي حظي بها اليهود لدى الإمام يحيى فيقول: "أنه في إحدى زيارته لصنعاء صادف أن قام بجولة في أنحاء المدينة، ويصاحبه جندي من طرف الإمام لحراسته، وكان هذا الجندي كلما مرّ بيهودي في طريقها ضربه بقبضة بندقيته قائلاً: أبعد يا يهودي ضربك الله بروحك أهل السبيل، وضل هذا الجندي على هذا الحال كلما رأى يهودياً قادماً نحونا بادر بملاقاته بالبندقية قائلاً: لولا عدل الإمام لكنت ذبحته ذبحاً، وعندما هدده الريحاني بأن يشكوه للإمام، إذا استمر في أفعاله وأخذ الخوف فصار كلما رأى يهودياً قادماً في جهة في الطريق سار هو في الجهة الأخرى.<sup>(20)</sup>

وبهذا يمكن القول أن علاقة اليهود بالإمام قد وصلت إلى مرحلة جعلت الجندي

يخاف على نفسه من الإمام أن تصله شكوى اليهود بمضايقته لهم.

وقد أصدر الإمام توجيهاً يحمل مجموعة من التعليمات، حرم بموجبها الدخول إلى حارة اليهود بدءاً من مساء كل جمعة حتى صباح الأحد، ولم يطل هذا المنع عامة الناس فقط بل الجنود والحكام. كما صدرت الأوامر للقضاة والحكام بمنع استدعاء أي يهودي يوم السبت تكريماً لقدسسية اليوم لدى اليهود، وبلغ من حرص الإمام على تنفيذ هذه التعليمات أنه كان يتثبت بنفسه من تنفيذ هذه التعليمات لهذا كان يخصص تجوله يوم السبت في أماكن التجمعات اليهودية (21).

يذكر الخاخام سالم سعيد الجمل أن أحد اليهود توجه نحو الإمام أثناء تجوله في يوم السبت للسلام عليه فزجره الإمام وأتبه لعدم تقيده بحرمة يوم السبت وأدخله السجن، وسرعان ما شاع خبر هذه الحادثة بين اليهود والمسلمين على السواء كرمز لتشدد الإمام في إعطاء الحرية المطلقة لليهود بممارسة شعائرهم الدينية من جهة، وكعبارة لمن تسول له نفسه المساس باليهود والتعدي عليهم من جهة أخرى، وقد عبر بعض اليهود عن شكرهم وعظيم امتنانهم للإمام على حسن معاملته ورعايته الشخصية لهم على ما يلقاه اليهود في عهده من أمن وأمان. (22)

هذا ما أكده أحد القادة البريطانيين في عدن عام 1976م من "أن يهود اليمن كانوا يتمتعون بقدر كبير من الأمن والأمان أكثر مما كان يتمتع به يهود أوروبا" (23).

وقد بلغ من تسامح الإمام تجاه اليهود أنه كان كثيراً ما يدعو علماء اليهود إلى قصره ليدخل معهم في نقاش فكري حول بعض المسائل الدينية، (24) وليس هذا فحسب بل كان يشاورهم ويستأنس برأي بعض زعماء اليهود في بعض المسائل المهمة. ففي مطلع العام 1926م كانت قبيلة الزرانيق وهي إحدى القبائل التهامية لا تزال على خصام مع الإمام يحيى ولم تعترف بسلطاته عليها، وبهذا الخصوص استدعى الإمام إلى ديوانه

الخالخام إبراهيم البديحي وحضر معه حفيده الشاب سالم سعيد الجمل، وبعد السؤال عن أحوال الطائفة سأل الإمام: وماذا عن هذا الشاب ويقصد (سالم الجمل)؟ أجاب البديحي إنه حفيده ويريد التبرك من جلالته، فطلب الإمام من الشاب أن يتقدم والجلوس إلى جوار جده، ثم سأل الإمام الخالخام إبراهيم لمعرفة رأيه حول ما يمكن اتخاذه إزاء تكرار محاولات قبيلة الزرائق الخروج عن طاعة الدولة وهل يتابع القتال ضدها؟ فأجاب البديحي لا بد من مواصلة القتال ضدها، والنجاح من عند الله (25)، ومن هنا بدأت علاقة سالم الجمل تتوطد شيئاً فشيئاً مع الإمام، وبدأ يبرز كشخصية متميزة في الصف الأول من الزعامة اليهودية، وكان ذلك قبل تسع سنوات من تزعمه الطائفة اليهودية، ويرجع ذلك لجده البديحي الذي قدّمه للإمام وعرف به لما يتمتع به من حكمة وفطنة.

ورغبة من الإمام في تثبيت موقع الجمل لدى الزعامة اليهودية في اليمن، وقطع الطريق على خصومة من بعض شخصيات السلطات الرسمية، دعاه الإمام إلى قصره بحضور رئيس الوزراء وكبير القضاة، حيث أعطى أمره لرئيس الوزراء بأن يكتب وثيقة حصانة لسالم سعيد الجمل، ومهرها بختمه وتوقيعه ونصها:

"بسم الله الرحمن الرحيم لا يعترض سالم سعيد الجمل من أحد ومن له دعوى فليصل إلينا. حرر ذلك في 12 رجب 1355هـ" (26)

وقد استفاد الخالخام الجمل نتيجة علاقته الشخصية مع الإمام، وحقق الكثير من المكاسب للطائفة اليهودية، فعلى سبيل المثال استطاع الجمل التوسط لدى الإمام في الدعوة التي تقدمت بها يهودية تدعى تركية بنت هارون حول ملكية البيت العائد ملكيته لأخيها المهاجر إلى فلسطين بموجب مرسوم 1921م الذي ينص على مصادرة الدولة لعقارات اليهود المهاجرين إلى فلسطين بطرق غير شرعية، (27) وكان القضاء قد

حكم بطلان دعوى هذه القضية غير أن الإمام يحىي تدخل في القضية وأمر بتثبيت ملكيتها للبيت وكان ذلك في عام 1937م<sup>(28)</sup>.

وبهذا تكون الطائفة اليهودية قد تمكنت من تحقيق أكبر المكاسب، وذلك من خلال الدعم المباشر الذي كان يوليه الإمام للدعوى اليهودية المقامة أمام السلطات القضائية اليمنية.

واعترافاً بالجميل لمواقف الإمام تجاه اليهود والمكاسب التي منحها الإمام لزعامتها وجه الخاخام سالم سعيد الجمل رسالة مطولة باسم الطائفة اليهودية هذا نصها:

"بسم الله الرحمن الرحيم. يا معطي للملوك المعونة والخلافة للراضي عنهم مملكته إلى الأبد الأزلي التي لا تزول، هو المسؤول أن يبارك وينصر ويؤيد ويحفظ ويمكن ويرفع ويعظم علوا فخامة كرسي ملك جلالة سيدنا ومولانا ومالكنا أمير المؤمنين ملك مملكته الأمية والملوك يلهمه ويجلي قلبه وقلب وزرائه وجلاسه رحمة وشفقة على حين ويلتفت إلى يمين الشفقة والرفقة وحسن الظن. ومن الله سبحانه وتعالى أرجو منه رضا قبول صلواتي هذه آمين مولانا وسيدنا أمير المؤمنين وسيد العالمين أدام الله سموه وتأييده وعلوه وتمكنه ونموه، من الخيرات مرجوة، وكب حاسده وعدوه وأوضح بصفاء خاطره الحقائق... ولازال بحر علمه زاخرا وسحاب كرمه ماطرا وكوكب حلمه طالعا وضياء فضله لا معاً، وبعد رفع دعا مجيء على الفتح منصوب على المدح بوثوق لا يمكن ولا يلغى عامله فإن تجاسر عبده المملوك بتقديم تشكر معونتكم ونعمتكم وأمانكم الشاملة على عبدكم من معالي جلالة حضر تكم زادها الله شرفاً وأزيد تشكراً، وإنما ودعا بما زدتم من نعمتكم وفضل عدالتكم وشفقتكم على عبدكم. بمنع كل ذي ولاية التعرض على عبدكم وإرجاع أموره إلى جلالة حضر تكم وبهذا سكنت ضوارب الأعداء واسترحنا بسعدكم، وأسأل ربنا عز وجل أن يمينه

رحمة ويجد عبدكم حصنا عندكم تفضلوا مني رأسي البقر من خادم تراب نعالكم سلام عيدنا هذا الفطير وأرجوكم قبول فائق التقدير والاحترام وتقبييل أيديكم الكرام وأقدامكم الطاهرة، وارجوا العفو. المملوك محب طاعتكم وخدمتكم صادقاً مطيع الإسلام سالم سعيد الجمل" (29).

وهكذا بدأت علاقة الإمام باليهود تتوطد وظهرت مقولة الإمام الشهيرة "من ينتقم من اليهود انتقم منه بالدم" (30) تتجسد على أرض الواقع، وبدأ الخاخام الجمل يتطلع لتحقيق المزيد وبدأ يفكر في إلغاء بنود شروط عمر بن الخطاب رضي الله عنه بشأن الذميين". يقول الجمل: "وبعد مزيد من التفكير، وجدت أن السبيل إلى ذلك جعل الإمام يقتنع أن شروط عمر بن الخطاب يجب ألا تكون ملزمة للحكام المسلمين الذين يرغبون في عدم تنفيذها، خاصة أنه توفر لدي انطباع أن الإمام يحي نفسه لم يكن راغباً في تنفيذها، وهذا ما منعه للآن من إصدار مرسوم بإلغائها مخافة أن تعاديه الغالبة العظمى من المسلمين" (31). ونتيجة هذه العلاقة المتميزة سمح الخاخام الجمل لنفسه تجاوز بعض القوانين المعمول بها حول حقوق وواجبات أهل الذمة ومن أمثلة ذلك ركوبه الحمار أثناء قطع المسافات بين منطقة وأخرى، فتصدى له حاكم المنطقة وأدخله السجن، عندها استغل الجمل علاقته بالإمام فرفع شكوى إليه دافع فيها عن نفسه وعن غيره من اليهود بركوب الحيوانات أثناء تأدية أعمالهم، فكان جواب الإمام بإطلاق سراحه من السجن فوراً متجاهلاً طلبه بركوب الحيوانات، خشية الخرق لبنود الوثيقة التي وضعها الإمام عند توليه السلطة (32).

ومع ذلك لم يستسلم وتابع محاولاته لدى الإمام فتقدم من جديد بحجة توسع تجارته واضطراره السير يومياً بضع كيلومترات بمطلب جديد من الإمام أن يسمح له بركوب الدراجة الهوائية، فرد عليه الإمام: "ليهديك الله، من الأحسن أن تتركب حماراً

وإذا كنت راغباً في دراجة فليس هناك مانع". بعد هذه الموافقة أخذ سالم الجمل يتنقل بالدراجة بالحى الإسلامي وبشكل متعمد، وقد أخذت ذلك ردة فعل سيئة لدى أهالي صنعاء، لكن الجمل لم يكتف، بل حاول الحصول على إذن آخر من الإمام بالسماح لكل اليهود بركوب الدراجة الهوائية فكتب طلباً إلى الإمام بهذا الشأن أكثر من مره حتى حاز على موافقة الإمام الذي كلف رئيس المجلس الملكي بإصدار أمر يسمح فيه لليهود بركوب الدراجة الهوائية في الحى اليهودي<sup>(33)</sup>.

وهكذا استطاع الجمل نقض وثيقة الإمام بالسماح لليهود بركوب الخمار والدراجة الهوائية في الوقت الذي كانت من الممنوعات، وهكذا حظيت زعامة الطائفة اليهودية في عهد الإمام بنفوذ كبير وبمعاملة خلت من أي تمييز.

والملفت أن سالم الجمل لم يكتف بعلاقته مع الإمام يحيى فحسب، بل أقام علاقة طيبة مع أبناء الإمام يحيى، وكان يدعوهم لزيارته في منزله ويعرض عليهم أفضل ما عنده من عطور وأحجار كريمة، ليجنبهم حرج المجيء إلى متجره كبقية الناس بسبب مكانته<sup>(34)</sup>، وبهذا يمكن القول إن علاقة اليهود بالإمام يحيى كانت متميزة وإيجابية، وقد استطاع اليهود خلال فترة حكمه تحقيق الكثير من المكاسب التي لم تتحقق لهم من قبل، وهذا ما سنبينه في المحور التالي:

### المحور الثاني : الوضع الديني

لم يخف الإمام يحيى تعاطفه مع اليهود وقد كان يحرص دائماً على التخفيف من الإجراءات التي قد تعرقل سير حياتهم الدينية، لذا أصدر توجيهاته إلى الحكام والقضاة باحترام التقاليد اليهودية ومنع استدعاء أي يهودي في يوم إجازته كيوم السبت تحت أي مبرر<sup>(35)</sup>.

وقد مارس يهود اليمن حياتهم الدينية بكل حرية وبدون أي قيود فسمح لهم إقامة



الكنس في جميع المناطق التي يتواجدون فيها في جميع أرجاء اليمن، ففي صنعاء وحدها والتي اعتبرت أكبر مركز لتجمع اليهود حيث وصل عدد الكنس فيها إلى أكثر من 32 كنيساً كما ذكر ذلك الرحالة أمين الريحاني. ويرجع ذلك إلى التسهيلات الكبيرة التي قدمها الإمام يحيى لليهود. وقد وزعت هذه الكنس على حسب حارات اليهود في قاع اليهود.<sup>(36)</sup> وذلك على النحو التالي:

- 1- كنيس حارة الوادي، ويطلق عليه اسم: كنيس الفرق.
  - 2- في حارة مسعود وجد فيها كنيس اسمه: كنيس جرمان.<sup>(37)</sup>
  - 3- حارة الريشة وفيه كنيس يطلق عليه اسم: كنيس الجرشي، وهو عبارة عن كنيس كبير يتم الدخول إليه من البوابة الغربية، له مساحة واسعة وفيه مكان خاص للنساء.
  - 4- حارة المشاعة وفيها: كنيس العوزيري .
  - 5- حارة مسخ وفيها: كنيس المسوري، وهو كنيس قديم له مساحة كبيرة، وغالباً ما تقوم فيه طقوس عيد الغفران<sup>(38)</sup>.
  - 6- حارة البوساني وفيها: كنيس الجمل وهو من الكنس الجديدة التي بنيت في أواخر العهد العثماني، وهذا الكنيس عال وجميل في نمط بنائه، له ساحة جميلة، وفيها كنيس آخر اسمه: كنيس القافح الذي كان يعج بالطلاب اليهود، وكانت التوراة تسمع فيه خلال الليل والنهار<sup>(39)</sup>.
  - 7- حارة الذماري وفيها: كنيس الذماري، وهو من أقدم الكنس له ساحة كبيرة مرصوفة بأحجار البازلت، وقد تحول هذا الكنيس إلى شبه محكمة تحل فيه النزاعات بين اليهود خاصة تلك التي لا يملك فيها المدعي وثائق تثبت صحة ادعائه، وكان يتم اللجوء إلى أداء القسم فيه وكان للقسم ثلاثة أشكال:
- أ - الشكل الأول أن يضع المدعى عليه يده اليمنى على عينيه ويؤدي القسم أمام

المدعي فقط.

ب- الشكل الثاني أن يؤدي المدعى عليه القسم بحضور الحاخام إذا رغب المدعي في ذلك.

ج- الشكل الثالث وفيه من الرهبة ما فيه حيث يحضر إلى الكنيس إضافة إلى المدعى عليه والمدعي حفارو القبور وحمالو الموتى مع أدواتهم ويصطفون في باحة الكنيس استعداداً لنتيجة القسم (40). إذ يعتقد يهود اليمن بأن من يقسم يمينا كاذباً في هذا الكنيس سيموت على الفور، ونظراً لهذه الطقوس غالباً ما كان يتراجع من عليهم أداء القسم خشية النتائج.

8- حارة الكحلاني ووجد فيها: كنيس الكحلاني .

9- حارة الصيرة وفيها: كنيس السعادي .

10- حارة الفارقة وفيها: كنيس إسحاق .

11- حارة جبارة وغيث وفيها: كنيس جباري .

12- حارة الشيعاني ووجد فيها: كنيس الشيعاني .

13 حارة الشيخ وفيها: كنيس الشيخ، وكان يطلق عليها: كنيس هاليفي كما وجد في هذه الحارة كنيس الجلا (41).

14- حارة الريحاني ووجد فيها كنيسان هما: كنيس الريحاني وكنيس الحجاجي .

15- حارة السوق ووجد فيها كنيسان الأول الشرعي، وهو ليس من الكنيس القديمة وحجمه متوسط وساحته مربعة ومرصوفة، وهو بمثابة مدرسة للحاخام أهرون كوهين (عاش في بداية القرن العشرين)، أما الكنيس الآخر في حارة السوق فهو (المدراس)، وكان يأتي إليه الفقراء للمبيت وللتعليم فيه وكان الحاخام إسحق هاليفي قد عينه ككنيس له، ووجدت فيه عدة غرف استخدمت لتعليم التلاميذ.

16- حارة صالح وفيها كنيس: صالح، وقد استخدم هذا الكنيس الحاخام إبراهيم

البديحي كمدرسة، وكان يداوم في هذا الكنيس طلاب الحاخام يحيى إسحاق ويحيى قافح، تميز هذا الكنيس بكبره وفيه مساحة كبيرة كان يأتي إليه اليهود من الحارات الثانية للصلاة والتعليم .

17- حارة القارئة وفيه كنيس يسمى: الكنيس الجديد (42).

18- حارة الاسطا ووجد فيها: كنيس الاسطا، ويصلي في هذا الكنيس اليهود من الحارات الأخرى وهو كنيس كبير.

19- حارة الطيري ويوجد فيها: كنيس يسمى كنيس الطيري، وهو كنيس متوسط الحجم وقد استخدم هذا الكنيس كمدرسة للحاخام يحيى منصور.

20- حارة الجديدة ووجد فيها كنس عديدة ومنها الكنيس الجديد وكنيس شمعون وكنيس بنحاس وكنيس عوض وكنيس البديحي. (43)

وقد احتلت هذه الكنيس مكانة خاصة لدى اليهود، فكانت وظائفها تتعدى في كثير من الأحيان نمط الصلاة إلى الجلوس لتعلم التوراة وتدارسها إضافة إلى أماكن لحل النزاعات (44).

وفي تعداد هذه الكنيس دلالة واضحة على أن يهود اليمن مارسوا طقوسهم الدينية بحرية تامة، وتمكنوا من بناء عشرات الكنيس في مختلف أنحاء اليمن، (45) وما قدمه الإمام يحيى لزعامه الطائفة اليهودية من أرض لبناء الكنيس عليها هو أكبر دليل على مساعدته لليهود في تسيير شؤون اليهود الدينية، وعدم وضع أية عراقيل في طريق ممارستهم لشعائهم الدينية (46).

والملفت أن يهود اليمن كان لديهم اتجاهان؛ اتجاه تقليدي محافظ، واتجاه حديث يغلب عليه طابع الانفتاح، وغالباً ما كان يحدث بين الطرفين نزاعات في الأمور الدينية، ومثال ذلك ما أحدثه أصحاب الاتجاه الحديث في نمط الصلاة القديم المسمى

شامي نسبة إلى بلاد الشام وفلسطين فحصل نزاع بين الطرفين، وعندما اشتد النزاع بينهم وأراد كل فريق فرض اتجاهه بالقوة لجأ الطرفان إلى الإمام لحل النزاع<sup>(47)</sup>. عندها كلف الإمام القاضي لطف الزبيري<sup>(48)</sup> لحل الخلاف بين الطرفين، فتوصل القاضي إلى اقتراح تمثل في اقتسام الكنيس في صنعاء بين الطرفين، بحيث يكون لكل طرف الحرية في أداء شعائره الدينية بالطريقة التي تروق له<sup>(49)</sup>.

بعد ذلك تم إبلاغ اليهود بما تم التوصل إليه، فأبدوا ترحيبهم وعبروا عن ذلك برسالة شكر بعث بها الحاخام عمران قيرح إلى الإمام يحيى جاء فيها: "الجميع متشكرين ومعترفين بالنعمة والرفقة التي نالوها من الالتفات الشريف، وألسنة الكل ترتل الدعوات الخيرية لذاتكم المقدسة"<sup>(50)</sup>.

وهكذا تم تسكين الخلاف بين الطرفين، وبارك ذلك الإمام حيث أصدر توجيهاً شدد فيه على وجوب احترام اليهود لبعضهم البعض، وعدم الاستهتار بقادتهم الدينيين، أو شيء يتصل بالتوجيهات الدينية لأي طرف، حرصاً على استقرار الجميع وسلامتهم.

يظهر مما سبق أن يهود اليمن في ظل حكم الإمام يحيى قد عاشوا حياة كلها أمن وأمان واطمئنان كونهم أهل ذمه شريطة أن يؤدوا ما عليهم من الجزية التي حددها الشرع الإسلامي .

وبمقابل ذلك تمتع يهود اليمن بحماية المسلمين على حياتهم وأملاكهم، كما تمتعوا بمزايا عديدة من أهمها: حرية ممارسة طقوسهم الدينية، وحرية العيش والتنقل في أرجاء اليمن.

وفي عهد الإمام يحيى أصبحت جباية الجزية من اليهود أكثر تنظيماً وسهولة من الناحية الإجرائية حيث كانت المسؤولية تقع على رئيس الطائفة اليهودية بحيث يكون

هو المسؤول عن تقديم دفتر الجزية إلى المالية، وهو المسؤول أيضاً عما يحتويه هذا الدفتر من بيانات عند الإمام<sup>(51)</sup>، ولم يساو الإمام بين جميع أعضاء الطائفة اليهودية في دفع الجزية بل أخذ بمبدأ السن ومبدأ الوضع الاقتصادي<sup>(52)</sup>.

ويذكر أن الشرط الأساسي في نظام دفع الجزية، كان ينص على أن يدفعها كل ذكر بالغ وصل سن الثالثة عشرة، ويستثنى من دفع الجزية الأطفال وكبار السن والفقراء والنساء وأصحاب العاهات كالعميان والمصابين بأمراض خطيرة<sup>(53)</sup>.

وكان الإمام يصدر أمراً في رأس كل سنة للحاخام المسؤول عن اليهود يأمره بجمع الجزية وذلك كالأمر الصادر من الإمام سنة 1356هـ والذي جاء فيه :

بسم الله الرحمن الرحيم نأمر سالم سعيد الجمل بتعداد الذميين الموجودين في قاع يهود صنعاء من فريقه لهذه السنة 1356هـ، وتحرير دفتر العدد وإثبات الطلائع بعد التحري على الأصناف الأعلى والأوسط والأدنى وإرسال الدفتر بعد تنظيمه إلى المحاسبة في أقرب وقت دون تساهل<sup>(54)</sup>.

ويظهر من الرسالة السابقة أن الإمام منح زعماء اليهود الصلاحية الكاملة في جمع الجزية، وأنها كانت على مستويات حسب حالة الفرد المعيشية.

ومما كان يتمتع به اليهود أيضاً أنهم كانوا يتنقلون بحرية كاملة داخل اليمن دون الاضطرار إلى إبراز إشعار بدفع الجزية لأي مسؤول من الدولة مهما كانت درجته، حيث كانت مسؤولية إيقاف أي يهودي لم يدفع جزيته محصورة بيد رئيس الطائفة اليهودية فقط، الذي كان مسؤولاً عن تقديم دفتر بأسماء اليهود المسؤول عنهم، وكان هذا من أهم المكاسب التي نالها اليهود في عهد الإمام يحيى، وقد اعترفت زعامة الطائفة اليهودية باليمن بأن نظام جباية الجزية ساهم في تعميق الاستقلال الذاتي في إدارة شؤون الطائفة الداخلية من خلال منح قادتهم جمع الجزية وإعطائهم صلاحيات ملاحقة من يتخلف عن دفعها دون الاضطرار إلى ملاحقته من قبل المحاكم الإسلامية، وكثيراً ما

كان الإمام يستخدم صلاحياته في حماية اليهود والتسهيل لهم<sup>(55)</sup>.  
الجدير بالذكر أن متعهدي الجزية كان لهم صلاحية تحويل جزية بعض اليهود ونقلهم من مستوى إلى آخر وعندما كان يشعر أحد من اليهود أنه يدفع جزية لا تتناسب مع وضعه الاقتصادي، كان يتقدم بشكوى إلى الإمام طالباً رفع الحيف الذي لحق به.<sup>(56)</sup>

فعلى سبيل المثال أمر الإمام يحيى ذات مرة بتحويل جزية اليهودي يحيى هارون من يهود أرحب من مستوى أعلى إلى مستوى أوسط بناء على شكوى تقدم بها.<sup>(57)</sup>  
ونتيجة عطف الإمام وتسامحه معهم كان من حق أي يهودي الاحتجاج لدى الإمام على أي حاخام رفع جزيته دون وجه حق، كذلك الشكوى التي قدمها عوض سالم على متعهد الجزية ويدعى سالم الرضي بأنه ظلمه ورفع جزيته إلى مستوى أعلى، حيث قال في شكواه: مولانا أمير المؤمنين أيده الله... فقد جاء الظلم من سالم الرضي (متعهد الجزية) في عدد الجزية وقبضها ظلماً وجعل إخوتي يعقوب وحسن وولدي صنف أوسط ونحن فقراء، وجزيتنا مقيدة في محاسبة المقام الشريف صنف أدنى؛ فنرجو ونسترحم أمركم الشريف في صون اليهود وتأمينهم. مقدمه الذمي عوض سالم.<sup>(58)</sup>  
وهكذا يظهر لنا من خلال ما تقدم أن الإمام كان يتدخل في أغلب الأحيان لصالح اليهود، ومنع أي تجاوزات تحدث لهم من قبل المسلمين من جهة، ومنع التجاوزات عليهم من قبل قاداتهم الدينيين من جهة أخرى.

### المحور الثالث: الوضع الثقافي

ساهمت الطائفة اليهودية اليمنية في التراث الثقافي اليمني عموماً، لأنها جزء لا يتجزأ من المجتمع اليمني، لذلك يلاحظ الباحث أنه لا يوجد أي تفرد ثقافي يهودي في اليمن، إلا في النواحي الدينية بمعنى أن العبرية كانت لغة الدين اليهودي بكل ما لحق به (لغة الصلوات والعبادات)<sup>(59)</sup> في حين بقيت اللغة العربية لغة التخاطب

والتفاهم بين اليهود أنفسهم وبين غيرهم من السكان.<sup>(60)</sup>  
وتشير الوثائق أن يهود اليمن أتقنوا اللغة العربية، وكتبوا الشعر، وأجادوا فن  
المدح في لغة التخاطب الرسمية<sup>(61)</sup>، واهتموا كذلك بالأمثال.<sup>(62)</sup>  
وبما أن يهود اليمن كانوا جزءاً لا يتجزأ من المجتمع اليمني، فقد تأثروا باللهجات  
السائدة في أماكن سكنهم مثل غيرهم من السكان، فكل منطقة من اليمن لها  
لهجتها الخاصة بها، فلهجة صنعاء غير لهجة تعز ولهجة عدن وهكذا.  
وقد حفظ التراث اليمني لليهود صورة جلية لا تزال شاخصة بتفاصيلها متجسدة  
في الشعر والمثل الشعبي.

وتظهر إحدى الوثائق أن زعماء الطائفة اليهودية كانوا يستغلون الأعياد والمناسبات  
الإسلامية واليهودية لإرسال التهاني والتبريكات إلى الإمام يحيى، لاهتمامه الشديد بهم  
وحمايتهم لهم، وكثيراً ما كان يصل إلى الإمام القصائد الشعرية، من شعراء اليهود.  
ومن هذه القصائد تلك القصيدة التي نظمها الشاعر سالم سعيد الجمل وبعثها إلى  
الإمام يحيى والتي جاء فيها: بسم الله الرحمن الرحيم

مولى الأنام أمير المؤمنين ومن	أضحى البرية في سعد وإقبال
بحفظه وإسعاد الزمان له	وبالحماية من نقص وإذلال
أني أهنيك بالشهر الكريم وما	أولاك ربك من عز وإجلال
وبالسلامة من ضر ومن سقم	وبالسرور وبأولاد وأموال
وبالتردد في أرض النعيم مع	فوقه الروضة الغناء وأعمال
والمسلمون وأهل الدين في نعم	ليست تعد ولا تحصى بأقوال
والساكنون لهم في العصر ذمتكم	من اليهود فهم في خير أحوال
ما لم تكن سابقاً للسالفين لهم	من اليهود بعصر سابق خالي

فلاهنئك يا أمير المؤمنين بما أولاكم الله من سفر وإقبال (63)  
 كما أرسل الحاخام سالم الجمل قصيدة أخرى إلى الإمام يشكره فيها على الهدوء  
 والأمان والاستقرار الذي يعيشه اليهود، في الوقت الذي يتعرض فيه يهود غير اليمن  
 للظلم والأذى.

فرد الإمام يحيى على رسالة الجمل بأنه فرح لأن اليهود يعترفون بالخير الذي  
 ينعمون به، وأنهم ينعمون بالأمان في بلد يحكمه الإمام (64).

وهذا بعض ما جاء في رسالة الجمل :

أزكى السلام وغاية الإعظام	إني أقدم قبل كل كلام
لولينا وملئنا بدينا بدوام	وصلاة ربي والتحية والهنا
جور الغشوم وظلم كل ظلام	مولى البرية من أزال بعدله
عشنا بأمن ثابت على الدوام	يحيى أمير المؤمنين ومن به
بل للأنام جميعهم بتمام	فلنا الهناء والمسلمين بحفظه
وعلو رايته بكل مقام (65)	وله الهنا بقدوم عيد مسرة

هذه بعض القصائد التي كان يرفعها اليهود للإمام والتي يظهر فيها المدح والثناء  
 للإمام، نتيجة تعامله الراقى، واهتمامه بهم.

ومن التراث الذي قدمه يهود اليمن وما زال محفوظاً في الذاكرة الثقافية اليمنية  
 القصيدة الغنائية التي جاء فيها :

يا ليتني في باب صنعا داخلي  
 وأشل محبوبي يسلي خاطري  
 والله القسم هالهنجمه ما تنفعك  
 وما ينفعوك اهلك



ولا دولة تقوم في حجتك  
وارجم بروحي فوق روحك  
حتى على الله ما نعدمك (66).

أما الأمثال التي ما يزال المورث الشعبي يحتفظ بها وهي في أصلها أمثال يهودية كما ذكرها العلامة الأكوغ في كتابه الأمثال اليمنية. من هذه الأمثال :

مثل (كله كبد يا جارة، قومي أدي شقا الوقارة). (67)

وهذا من أمثال يهود مدينة اب .

وكبد جمع كبده وتعني المشقة .

والجارة مؤنث جار .

شقاء تعني الأجرة .

وقارة يقصد بها تحشين الرحي .

والأصل في المثل كما ورد في تعليق الأكوغ أن امرأة استدعت يهودياً لتجديد خشونة المطحن، ولما فرغ من عمله أخذت المرأة تقص على اليهودي حالها ومتاعب الحياة وكثرة ديونها، أملاً منها أن يرق قلب اليهودي لها ويساعدها بأجر ما عمل لها فأجاب عليها بعد أن فرغت من كلامها بالمثل، أخبرها أن الدنيا كلها متاعب ولا يخلو منها إنسان فقومي وأعطيني أجري (68).

ومن الأمثال اليهودية مثال: (فلتها ورجع يخابط) وهو من أمثال يهود صنعاء، والضمير في فلتها يعود على الضرطة، وبخابط تعني يضارب (69).

ويروى في أصل المثل أن رجلاً كان يمشي في أحد شوارع صنعاء فأطلق ضرطة كان لها صوت مسموع ، ثم التفت إلى الخلف فإذا بيهودي على مقربة منه يتسهم، فصنعه

صفعة في وجهه ليواري فعلته، فإذا باليهودي يصرخ، فسأله أحد المارة عن سبب صراخه فقال: "سيدي أحمد فلتها ورجع يخاطب"؛ فأصبح مثلاً يطلق على كل من يخطئ ثم يحمل غيره خطأه.

ومن الأمثلة اليهودية أيضاً مثال: صلي على النبي يا يهودي، قال: (العلة هنيه) (70). هنيه تعني هنا، وأصل المثل أن يهودياً كان يشيد بالإسلام وفضائله فطمع بعض المسلمين في إسلامه، فأخذوا يتوددون إليه ثم قال له أحدهم صلّ على النبي يا يهودي، فقال اليهودي: "العلة هنيه" ويعني أن العلة في عدم إسلامه هي الاعتراف بنبوّة محمد صلى الله عليه وسلم.

والأمثال اليهودية كثيرة، ولكن ذكرنا بعضاً منها لنبين كيف أن يهود اليمن ساهموا في الحركة الثقافية الشعبية اليمنية، شعراً وأمثالاً، بحيث كانت فترة الإمام يحيى هي بحق أزهى فترة عاشها يهود اليمن، وكان سبب ذلك الاهتمام الكبير الذي أولاه لهم. وبهذا يمكن القول أن علاقة الإمام باليهود كانت حميمة، وقد انعكست هذه العلاقة على أوضاعهم الدينية والثقافية، بشكل واضح، وكان ذلك نتيجة الحرية والأمن التي تمتع بها اليهود في عهده.

ولو أمعنا النظر في جميع الاستثناءات التي وقع عليها الإمام يحيى كانت كلها في صالح اليهود، كما أن جميع التعديلات في نظام الحكم كان معمولاً بها قبل تسلمه لمهامه، والتي كانت تدرج معظمها في باب تخفيف المنوعات عن اليهود. ومن هنا يمكن فهم العبارة الشهيرة التي كان يرددها اليهود في عهده وهي أن للإمام "جيشان الأول من المسلمين، وهم الذين يقتلون معه، والثاني من اليهود الذين يتضرعون إلى الله بأن يهب الصحة والعافية للملك ولكل مملكته".

### الخاتمة

- اعتمد الإمام يحيى إلى حد بعيد على التجار والصناع اليهود أثناء انهياكه بتوطيد سلطته المركزية وحسم صراعاته مع شيوخ القبائل.
- لم يكن الإمام يخفي تعاطفه مع اليهود بل كان يحرص على التخفيف من الإجراءات التي من شأنها أن تعرقل سير حياتهم في المجتمع اليمني.
- مارس يهود اليمن حياتهم الدينية بكل حرية وبدون أي قيود فسمح لهم إقامة الكنس في جميع المناطق التي يتواجدون فيها وذلك في جميع أرجاء اليمن.
- كانت علاقة اليهود بالإمام يحيى متميزة وإيجابية، وقد استطاع اليهود خلال فترة حكمه تحقيق الكثير من المكاسب التي لم تتحقق لهم من قبل.
- ساهمت الطائفة اليهودية اليمنية في التراث الثقافي اليمني عموماً، لأنها جزء لا يتجزأ من التركيب الاجتماعي للمجتمع اليمني.

الملاحق

ملحق رقم ١

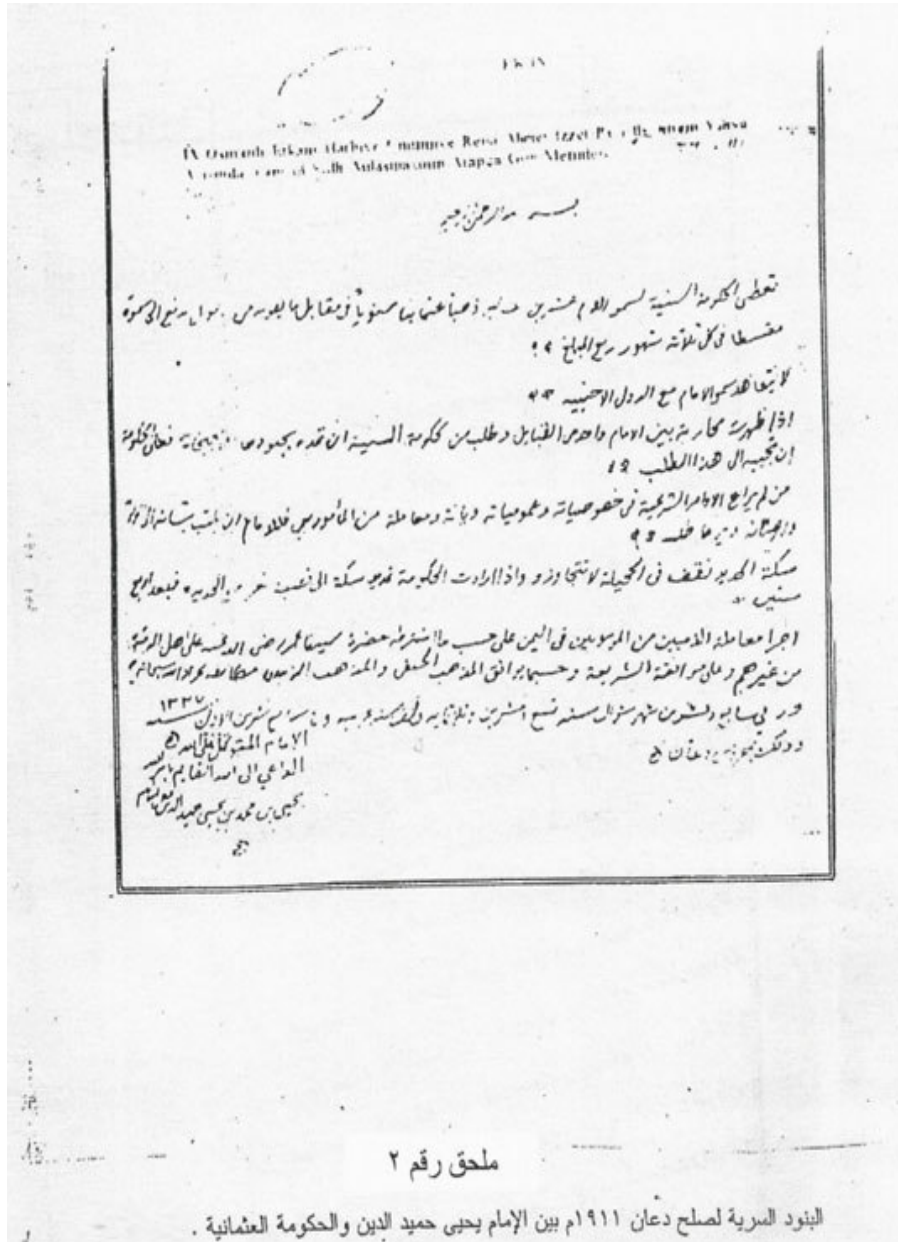
نص بيان الإمام يحيى لليهود عام ١٩٠٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و بعد في هذا وضعا بحسب ان ملتزميه معشر اليهود كما امر به وبعلازمتها وبعها  
 بشرط علمهم ان لا تخالفوه بذكرهم هذا ما استعملتموه بملته امر الدول وما كان قبلها تحت  
 الفقه الاقرون في قرامان وكمعها من لا تعلموا به بما يجب من الاحتكام  
 وهو ان هؤلاء اليهود ما همون على ادا الشرع من كل رجل بالذوق والحق منهم ان الله  
 نفسه قد نزلت اربعة رسل اربع على المتوصلين في فقه رمالين انما هم وعلى الفقهاء اربعة رسل  
 يعبرون على الشريعة شققتهم بقره دماهم وارضقتهم اللثة فليس لهم ان يقتضوا غيرها  
 وهي على كل واحد فاعل تمام الحول سلبها الا من امرنا بغيرها منهم شرعية نزلت من عند  
 الله عز وجل في كتاب امر وعلماهم في منتهى شرهم ان كل ما بلغ قهينة الحساب الشرع يحسب العشر في  
 كل حوال ليس علمهم في ما دون النعاسه حتى يرون ما لم يعلقوا لهدوه الكروب على الشيطان وتختتم  
 الالهة فعلمهم ونا بالجزية المذكورة وينطق العشر المذكور ليس لهم ان يتخاوتون  
 على مسلم ولا يرتعدوا سيوتهم على سيوتهم المسلمين ولا يرتعدوا هم في طرقاتهم ولا يردوا موازيم  
 ولا يفسدوا دين الاسلام ولا يسيروا نبييا من الانبياء ولا يقبضوا على اعدائهم ولا يركبوا على الاكف  
 الا حرضا ويريدوا ولا يولدوا على عورت مسلم ولا يجهروا نذواتهم الا في كفايتهم ولا يبرقوا  
 اصواتهم لغزواتهم ولا يرتعدوا صوت السوريات بل يكفهم الصوت الخفى لها في حنايتهم  
 من المعاصيات الكريمة التي تستقبل المغاصب استسارها وراحمه عليهم تعلمهم  
 المسلم والرامة

وقد افتخار يهود ضعا الذين عارون الكبريون والقائض والاصح  
 ربي الاربعة عشر مليون انشا دج ويجوز ان بعضهم اهلهم شرعيتهم وبعثوا اليهود  
 ما يكونون بطناعهم وامثال الكره والكره هو ان يمشوهم في غير طريقتهم الجور  
 وانه لا يضا لغزوتهم من شرعيتهم ولا يباعدها عليهم بالجمع حتى لا يفتلن  
 ارضيتهم من الاقوى ولا يمدح المظالم منهم شرعيتهم محمد  
 وقد نصصنا عليهم ما نزل على نبي دنوتهم بيننا صرهما امرنا ان  
 لا يمشوا ما امرنا على صحتها وبعثوا اليهود ما يجب ان يمشوا  
 ويشترطهم في منتهى شرهم ويمنعون كل ما يفتلنهم من  
 فليبعثهم الله وسجوا عليه على جميع من تحت ذمته النبي  
 محمد ذمته الله وسجوا عليه على جميع من تحت ذمته النبي

١٣٢٤



أوضاع اليهود اليمنيين في عهد الإمام يحيى بن حميد الدين ..... د. عرفات أحمد مقبل السهيلي

ملحق رقم ٣

وثيقة / ٧٨ / الكف عن طلب سالم سعيد الجمل

٧٨ تعودة

بسم الله الرحمن الرحيم  
 الحمد لله رب العالمين  
 وثناء وشكر القاع حمزة العريفي الطليعي عن الذمير سالم سعيد  
 وهو حصر عليه الأثر من حمزة الميموني على جهة الغلط لا لأجل  
 أنه لم يثبت له من العلم ما يؤيد صحة ما ذهب إليه من الأمور  
 التي صحت بسببهم من المسائل فكيف يكون طلبه اليأس فيقرر  
 عليه ذلك وأن لم يتقرر ذلك فلا بد من الأدب الذي يترتب عليه  
 بيع الخمر الآن وبكسر اعتيادها وتاريخه في هذا الشأن

وثيقة / ٤٠٦ / نص الأمان الذي منحه الإمام للحاخام الجمل

٤٠٦ تعودة

إلى الإمام الخميني

بسم الله الرحمن الرحيم  
 لا يفتقر من سماحة الإمام الخميني  
 رسالة دعوى تسليم البيت  
 ١٤٠٤ هـ / ١٢٠٤ م

ملحق رقم ٤

إذن الإمام للحاخام الجمل بالركوب على الدراجة

תעודה מס' 92



أحمد

منته الله بحيات حردنا وماتلنا امير المؤمنين ابي الى البيت  
لا يخفى ان خادك المملوك حصل معه عدم مستعمل اي يتم  
نارجوا الافادة هل سعادة الامام وبركته تادت لميلكم  
الركوب على البستكليت حيث ومنعتها عقبه وهو عدم  
الانفاق عليها والشعره بمسافرتها ولو هو على تعب حيث  
وعمل على الرجلين والركوب على مثل هذه وعدمه على سوا الا  
ان احاجه تكلميه اليحتمنا لتقديم هذه وحيثه ان الامام الادة  
الله ارادتهم معلية حنيه خدمه تيجارت بتقديمها اي حفيكم  
الشريفه اعلا الله شانها والراي لكو وانتموم اهاكين والخير فيما ترونه  
اليه بحسبكم خير الرايين والسلام على كل من رحمت وبركته خذواها لكو  
ملحق الكسوم السهيلي  
اجمل

سنة ١٢٠٠

مولانا دك نعتا ربيكنا ارفعكم اسرا لمونغا ايكم له شرح صدركم ايمن  
استاذ وطاعة لاركم الشريف اعزاه اذ واليه كونه لبح اعيان هو الاتع وسليهم بسلام  
ويمان بلسيهم اركم الشريف وما تزيده مرصداح شانهم وصونهم من كل اثم واجماع  
مشكرين ومدننين بالشر والرفاه التي بالرها من الاتفات الشريف والسيد الكليل زين  
ارعدت الخيرة لاركم العتس واذي شان الاتفاق ربناهم عليه

اولا انهم يمتدين وتوقفوا على ما قد ارنوا به في شان الوليد ان الرضا لصاحب البيت ابا  
الائمة الامية العميد والتبرك اراخرها زين ذلكه وبعاب من تيمسرا لارها قبل  
التبرك من دون اذن صاحب الوجب او يدخل بدن باذن لارها صاحب الوليد  
انهم متوقفين على ما هوه الرقيم الشريف الورق في معنى التفرقة من اراخره الا فرقة  
في شان العالم ان الصلوة في كل كسبه نفا حبه عادتا كما نفضه الرقيم الشريف  
[ ويكون الصلوة في كل كسبه عادتا البار ]  
ان كسبه الاتع سزا سزا صلواتهم تسن عدي ونها تسن سزا نلا لاهد ان تغير  
صلوة كسبه سوا عادتا بلدي اراشاي بن انا اتفق عدلهم يعني صلواتهم سلا جرت  
العادة حتى على سوا كل كسبه تتفر صلواتهم زيا يتغير صلواتهم سوا سوا اراشاي اراشاي  
احد يربيع يعني صلواتهم صلواتهم تلكه الكسبه نله ان يصل والكتب التي يصلونها على  
ما يقب سوا سوا اراشاي وقد ثبت نص اراشاي الشريف [ ولله واحد النافق منهم  
ان يتعبد دعه اراشاي سوا ]  
حاش ان ما يقطع عن زراع متع كل استحقاق او استحقاق حيا او كتابه من الكتب وقد نقد  
في الرقيم الشريف ما هذا نصه [ من استحقاق حيا من اجاب منهم او كتابه من الكتب  
العديرة النفا اراشاي اراشاي سوا في حال اجابهم سوا اراشاي عويث على ذلك ]  
نهذا المراد بزا تسكن كل حركه وتناق اراشاي السور والبلديات فانها تاسبه  
تقديرها النظم لكم سوا اراشاي سوا ونبلا عومك وشريف السلام ناله اراشاي سوا  
الهدى صلواتهم  
عوان محمد  
لا اله الا الله

ملحق رقم ٥

تحدثت عن نزاع جرى بين اليهود حول بعض المسائل الدينية منها محاولة فريق منهم إدخال  
بعض التجديدات في نطق الصلاة .



الملحق رقم /٦/

احتجاج الذميين من متعهد الجزية

تفتية الذميين  
عوضه يستلم سائرهم

(الرسالة ١٢)

بجهد مراجعتكم وكم على اكرم وكرم  
فاننا فانا نتميز لهم معلوم وكرم  
لنقر بالذم لهم بلقن الا وهو الم الترتيب  
٢٣٥٤٥٥٥٥



اسم الامير المقيم  
من الامير المقيم اسمك المديون في ذمتهم وكرمهم من  
لا فينا على عدالتكم اية فذمنا الظلم والمجازفة من الذي سام الاضحية  
في عددنا بوجه وقصها على وجعل الخوف بجهد مسلم من  
ادرس وجهد مسلم اوسط واولى سلم عوض ذلك صف  
ولا يجرده الصواب البتة ولا وضعت الاضاحف ولا صا بط في بوزيرهم  
وعلى هذا كلهم صريح الامور بالبيعهم وبقا المسك فترتهم وهذا  
العمل لا ارضاه ابيكم في ولا سعادت مملكتنا المير المقيم اية لم  
في مولاي المظلمين ابيك في استعرتي صفتنا وقفا وعوضهم هي  
مقتدرة في حيايتنا المير المقيم صفنا في فنجوه وكرم اكرم اكرم  
في صون الامور وتبايعهم من المذكور وم بالذم في المير المير المير  
عليهم كرمنا على اميرهم المير المير المير المير المير المير المير المير المير  
افادات باكر المير المير المير المير المير المير المير المير المير المير  
مجدد المير المير المير المير المير المير المير المير المير المير المير المير  
مجدد المير المير المير المير المير المير المير المير المير المير المير المير

أوضاع اليهود اليمنيين في عهد الإمام يحيى بن حميد الدين ..... د. عرفات أحمد مقبل السهيلي

ملحق رقم ٧

الوثيقة / ٥٦٣ / قصيدة معايدة من الجمل للإمام بمناسبة عيد الفطر

٥٦٣

٥٦٣

سورة الإناج المبركة ومن  
 تحفظها في كل وقت الزمان له  
 آية ائتمن بها الله الكسوف وما  
 وبالسلامة من ضرر من سقم  
 والبرود في روض النعم مع  
 للصلحة زانت دران بها  
 والمسلمون واهل الدين في نعم  
 والكنون لهم في العصر ذمكم  
 وفي نعم وفي عز وفي نعم  
 ما لم تكن سابقا لك الفين لهم  
 تحكي هذا دنائهم واعصرهم  
 فليهنك ما اير المؤمنين بما  
 وما منحتهم من العز المنيع وما  
 وان عذرك المبرور خادلك  
 نذرتك اذ صار معتزنا  
 وان هذا ما جعل كما عرفت  
 ثم الصلوة عليه كلما طلعت

الحق البرية في سعة وامتثال  
 وبالحناني في نقص واذلال  
 اولئك بركته من عز واسلال  
 وبالسور بالاراد والوالد  
 فوكم الروض العنا واحمال  
 بقا كل موال مخلصي خالك  
 لست تعد ولا تحصى بافوال  
 في اليهود منهم في غير احوال  
 وفي امان عظيم نعمه الواليد  
 في اليهود يعصر سابق خالك  
 في سابق الدهر لم تعرف باسئالي  
 اولئك البرية نهر وامتثال  
 نلتهم في الفوز والنايين في احوال  
 وسالم سالم من كل احوال  
 بما لكم من حقوق غير محال  
 نبر لم كنيسة في اجمع احوال  
 سس وساسحت من باهار

ملحق رقم ٨

الوثيقة /٦٢٥/ قصيدة معايدة من الجمل للإمام بمناسبة عيد الأضحى

٦٢٥

Handwritten signature and date: ١٩١٩

انك اسديوم وقام الازعاج  
ليرتينا ومليكتا ريدو ام  
بجود الفسوم وظل على طيف  
عشنا باسرت ناكنته  
بل للونام بدمعوم بيا  
وعلو رايته بجل مقام  
والتيه تنكع خفم الازعاج  
لا ينكها تاسم او عامسه  
عنا تلعن كل شين احضت ام  
الاسودم في كوف طرز ساب  
لغناهم بحياطين الازعاج  
فلم زياده شكركم بيا  
في كل تاخير سجع اذرام  
وقيا لظنم بغيره مقام  
ودنا على عنف مع الزعام  
ذل النعال رتيتنا الازعاج  
اونا الهجره والبر والكرام  
مشقناكم رتيت من الاستقام  
وعلى مقامك قد الازعاج  
ونسيتنا كفتيت حاجت  
لنظورهم ليهلك الازعاج  
بيعتك ليرز الكافة الزعام  
عن جوادنا عرنا فانت الازعاج  
وتحيتنا تنركتيت حاجت  
الخبث داما لتسيه الزعام

انك اسديوم وقام الازعاج  
ليرتينا ومليكتا ريدو ام  
بجود الفسوم وظل على طيف  
عشنا باسرت ناكنته  
بل للونام بدمعوم بيا  
وعلو رايته بجل مقام  
والتيه تنكع خفم الازعاج  
لا ينكها تاسم او عامسه  
عنا تلعن كل شين احضت ام  
الاسودم في كوف طرز ساب  
لغناهم بحياطين الازعاج  
فلم زياده شكركم بيا  
في كل تاخير سجع اذرام  
وقيا لظنم بغيره مقام  
ودنا على عنف مع الزعام  
ذل النعال رتيتنا الازعاج  
اونا الهجره والبر والكرام  
مشقناكم رتيت من الاستقام  
وعلى مقامك قد الازعاج  
ونسيتنا كفتيت حاجت  
لنظورهم ليهلك الازعاج  
بيعتك ليرز الكافة الزعام  
عن جوادنا عرنا فانت الازعاج  
وتحيتنا تنركتيت حاجت  
الخبث داما لتسيه الزعام

- ٢٤٣ -

## - الحواشي والإحالات:

- (1) صادق الصفواني، الأوضاع السياسية الداخلية لليمن في النصف الأول من القرن التاسع عشر، صنعاء، وزارة الثقافة والسياحة، 2004م، ص203.
- (2) هو: يحيى بن محمد حميد الدين، ولد في 15 ربيع الأول 1286هـ، يونيو 1869م نشاء في صنعاء تحت رعاية والده الإمام المنصور تولى الحكم بعد والده 1905م وحتى 1948م. انظر سيرة الإمام يحيى حميد الدين، عبد الكريم أحمد بن أحمد مطهر، ص12.
- (3) كاميليا أبو جبل، يهود اليمن دراسة سياسية واقتصادية واجتماعية، دار النمير، دمشق، ط1، 1999م، ص52.
- (4) حاييم بن سالم حبوش، رؤية اليمن بين حبشوش وهاليقي، تحقيق /ساميه صنبر، دار الفكر، بيروت، ط1992م، ص3.
- (5) جميلة الرجوي، يهود صنعاء دراسة عن الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، مركز عبادي للدراسات والنشر، صنعاء، ط1، 200م، ص44.
- (6) قفلة: وحدة وزن.
- (7) انظر الوثيقة في ملحق رقم (1)
- (8) رياض الصفواني، يهود اليمن، رسالة ماجستير غير منشورة من كلية الآداب جامعة صنعاء، 2006م، ص99
- (9) عبد الرحمن الشجاع، النظم السياسية في اليمن، دار الفكر، بيروت، ط1، 1989م، ص75.
- (10) نزيه العظم، رحلة في العربية السعيدة، ج1، دار قتيبه، بيروت، ط2، 1985م، ص66.
- (11) أمين الريحاني، ملوك العرب، ج1، دار الجليل، بيروت، 1986م، ط8، ص192.
- (12) أوضاع يهود صنعاء الاجتماعية، زيد محمد حجر، صنعاء، مجلة دراسات يمنية، العدد46، مركز الدراسات والبحوث، 1992م ص175.
- (13) أحمد بن يحيى المرتضى، شرح الأزهار، ج4، صنعاء، مكتبة غمضان، 1341هـ، ص567.
- (14) انظر الملحق رقم (2).
- (15) رياض الصفواني، ص103
- (16) كاميليا ابو جبل، ص52
- (17) رياض الصفواني، ص98
- (18) كاميليا أبو جبل، ص53
- (19) سلفاتور ابونتي، مملكة الإمام يحيى (هذه هي اليمن السعيدة)، تر: طه فوزي، منشورات الآداب ص90

- (20) أمين الريجاني ، ملوك العرب ، ج1،، ص190
- (21) كاميليا أبو جبل ، ص54
- (22) جميلة الرجوي ، ص41
- (23) عباس الشامي ، يهود اليمن قبل الصهينة وبعدها، مجلة المسيرة البيانية ، 1985م، العدد87، ص22
- (24) ناظوري كارتا ، يهود اليمن في كتاب الإبادة الجماعية تر: بلقيس الحضرائي ، مجلة دراسات يمنية ص160
- (25) كاميليا أبو جبل ، ص55
- (26) انظر الملحق رقم (3) .
- (27) رياض الصفواني ، ص106
- (28) كاميليا أبو جبل ، ص64
- (29) كاميليا أبو جبل ، ص60
- (30) رياض الصفواني ، ص106.
- (31) كاميليا أبو جبل ، ص60.
- (32) كاميليا ابو جبل ، ص57
- (33) أنظر نص الوثيقة في الملحق رقم (4).
- (34) كاميليا أبو جبل ، ص57
- (35) رياض الصفواني ، ص107
- (36) كاميليا أبو جبل ص124
- (37) جميلة الرجوي، يهود صنعاء، ص88
- (38) وهو من أهم أعياد اليهود ويسمى عيد كيبور أو الغفران يقع في 10 أكتوبر من كل عام ، وهو يوم صيام وعبادة للتكفير عن الخطايا ، تبدأ طقوسه من غروب شمس اليوم الأول ، وتستمر إلى غروب شمس يوم التكفير . انظر المدخل لدراسة التوراة والعهد القديم ، ص305
- (39) كاميليا أبو جبل ، ص126.
- (40) كاميليا أبو جبل ، ص126
- (41) جميلة الرجوي ، ص124
- (42) المرجع السابق، ص88
- (43) كاميليا أبو جبل ، ص128
- (44) أمة السلام محمد علي جحاف، الأقليات اليمنية "اليهود" ، دار الرعد، صنعاء، 2008م، ص70.

- (45) حكاية الحي اليهودي في صنعاء ، مقال منشور بتاريخ [www.aljazeera.net/2008/12/24](http://www.aljazeera.net/2008/12/24)
- (46) كاميليا أبو جبل ، ص 128
- (47) رياض الصفواني ، ص 67.
- (48) أمة السلام جحاف ، ص 64
- (49) كاميليا أبو جبل ، ص 40
- (50) انظر الوثيقة رقم (5)
- (51) كاميليا أبو جبل ، ص 36
- (52) محمد عبد الكريم عكاشة، يهود اليمن والهجرة إلى فلسطين ، عدن ، ط 1، 1493هـ ص 75
- (53) رياض الصفواني ، ص 100
- (54) كاميليا أبو جبل ، ص 36
- (55) علي عبده وخيرية قاسمية، يهود البلاد العربية ، مركز الابحاث ، بيروت، 1971م ، ص 140.
- (56) كاميليا أبو جبل ، ص 28
- (57) رياض الصفواني ، ص 101
- (58) انظر الوثيقة في ملحق رقم (6) .
- (59) عبد الرزاق اسود ، الموسوعة الفلسطينية ج 1 (د.م) الدار العربية للموسوعات ، ط 1، 1978، ص 87
- (60) عباس الشامي ، يهود اليمن قبل الصهينة وبعدها ص 49
- (61) كاميليا أبو جبل ، ص 149
- (62) عبد الحميد الحسامي، ذاكرة الزنار قراءة الصورة اليهودية في المثل الشعبي، مجلة الدراسات الشرقية ، القاهرة ، عدد 52 الجزء الثاني، 2014، ص 593
- (63) أنظر الملحق رقم (7) .
- (64) كاميليا ابو جبل ، ص 68
- (65) انظر الملحق رقم (8) .
- (66) كاميليا أبو جبل ، ص 152
- (67) إسماعيل الاكوع، الأمثال اليبانية ، وزارة الثقافة والسياحة ، صنعاء، ط 2، 2004م 881/3619
- (68) عبد الحميد الحسامي ، ص 614
- (69) إسماعيل الاكوع، 775/3315
- (70) المرجع السابق ، 651/4549

## The situations of the Yemenies Jews during the reign of Imam Yahya bin Hamid Ud-Din

**Dr. Arafat Ahmed Mukbel Al-Suhaili**

*Professor of Religious Science, Taiz and King Khalid University*



### Abstract:

This research aims to shed light on the status of Yemeni Jews at the time of monarchs (Imams) especially the Imam Yahya bin Hamid Ud-Din (1904-1948). The relation between them (Jews and Imam) witnessed unprecedented development at all levels of religion culture and economic. This relation strengthened the status of Jews in Yemen and removed the social and law barriers they used to abide by before the time of the Imam Yahya.

Keywords: Jews ; yemenies;Yahya bin Hamid Ud-Din.

## الأخر في الفكر الديني اليهودي وتغذية نزعة العداوة والتعصب دراسة في (التناخ والتلمود)

بقلم

ط.د./ بوجناح بوسعد (\*) د/ ليليا شنتوح (\*\*)



### ملخص

لا يوجد موقف موحد تجاه الآخر في الشريعة اليهودية، فهناك نظرتان متباينتان إلى حد التناقض، النظرة الأولى إيجابية حيث تنص الشريعة اليهودية على أن الأتقياء من كل الأمم سيكون لهم نصيب في العالم الآخر، كما أن هناك في الكتابات الدينية اليهودية إشارات عديدة إلى حقوق الأجنبي وضرورة إكرامه، وتشكل شريعة نوح إطاراً أخلاقياً مشتركاً لليهود وغير اليهود، والنظرة الثانية سلبية حيث نجد نصوصاً في التوراة تفرق بين اليهودي المقدس وبين الجويميم (أممي أو غريب) الذي يجب معاداته وبغضه ثم جاءت نصوص التلمود لتغذي الشعور بالكراهية وتزيد من عزلة اليهود وعدائهم للأمم بتشريع التحريم أي القتل والإبادة لكل الجويميم.

### الكلمات المفتاحية:

الأخر؛ الديانة اليهودية؛ اليهود؛ الأغيار؛ التوراة؛ التلمود؛ حقوق الأجنبي؛ القتل؛ التحريم.

(\*) طالب دكتوراه في تخصص: مقارنة الأديان - كلية العلوم الإسلامية - جامعة الجزائر1.

[Boudjenah91@gmail.com](mailto:Boudjenah91@gmail.com)

(\*\*) أستاذة محاضرة "أ" بكلية العلوم الإسلامية - جامعة الجزائر1.

[Liliasana882@yahoo.com](mailto:Liliasana882@yahoo.com)

تاريخ الإرسال: 2018-04-13 / تاريخ القبول: 2018/06/18

• معهد العلوم الإسلامية ..... جامعة الوادي •



### مقدمة

تعتبر العلاقة مع الآخر بوجوهها المختلفة مثل: الحياد، التعاطف، الحب، الكراهية، إحدى محركات إنتاج الهوية، فردية كانت أم جمعية، قد تكون هذه العلاقة مبنية على مستندات واقعية: كلون البشرة وطول الفرد ووزنه ومستواه الثقافي والمادي وقوة وضعف الجماعة التي ينتمي لها الفرد أو الأفراد، أو أيولوجية متخيلة: كالانتماء إلى عرق أو دين أو طائفة أو مذهب معين، دون المستندات الواقعية، إذ تعتبر العلاقة (الهوية) التي تستند إلى المحركات الأيدلوجية، التي هي الأعقد والأخطر بين هذه المحركات، حيث يغيب عنها الواقع (العقل)، ويحل محله الخيال والمتخيل (الأيدلوجية)- إذ لا حوار ساعتها، بل حواجز من الشعور بالفوقية أو الدونية، والكراهية والضغائن، وصراعات وحروب...

والمؤسف هو أن ثقافة الإقصاء والإلغاء هي التي صارت سائدة في بعض الأديان والثقافات والإيديولوجيات، ذلك أن كل جهة قوية صارت تحاول إلغاء الآخر وتعمل على عدم الاعتراف به وتلغي جميع حقوقه، وهو ما يجعل البشرية في مواجهة هذا التحدي الوجودي الكبير، الذي بات يشغل حيزا كبيرا من الساحات الإعلامية، ذلك أنه صار أحد أهم القضايا الكبرى التي تشغل بال المفكرين والباحثين، ومن جهتنا سنعود للبحث في نصوص الديانة اليهودية الأساسية لنرى كيف عالجت الموضوع، ومن هنا نطرح سؤالاً في غاية الأهمية وهو: ما هي طبيعة العلاقة التي تربط الديانة اليهودية مع باقي الديانات الأخرى؟ ثم ما هي نظرتها لغير اليهود؟ هل هي نظرة إقصائية صدامية؟ أم هي علاقة تدعو للتعايش واحترام الآخر؟

وللإجابة على هذه الأسئلة تحتم علينا العودة إلى النصوص التأسيسية لهذه الديانة، وأعني بذلك التوراة والتلمود وهما المصدران الأساسيان للتشريع اليهودي، وإن

الدارس لهذين المصدرين يستشف كيف حددت اليهودية تلك العلاقة مع بقية الأديان والثقافات وبقية البشر.

### أولاً: مفهوم الآخر في اليهودية

أول خطوة ينبغي انتهاجها في هذا البحث هو تحديد المفاهيم المركزية لعنوان البحث، لأنه تعد بمثابة الدعائم التي تقوم عليها إشكالية البحث، فلا يمكن أن ندرس الآخر في الديانة اليهودية دون أن نحدد الدلالة الذاتية للمفهوم.

ولذلك يحسن بنا أولاً التعريف بمصطلحات هذا الموضوع بناءً على قاعدة: (الحكم على الشيء فرع عن تصوره) وهي بيان معنى (اليهودية) و(الآخر).

#### 1- مفهوم اليهودية:

أ- لغة: الراجع<sup>1</sup> أن اليهودية היהדות مشتقة من كلمة "يهودا יהודה" الابن الرابع لسيدنا يعقوب عليه السلام<sup>2</sup>، ولتفسير اسم يهوذا نرجع إلى التوراة وتحديدًا النص الذي في سفر التكوين الإصحاح 29 العدد 35 الذي يقول:

וַתֵּהָרֵג עַד וַתֵּלֶד בֶּן וַתֵּאמֶר הַפֶּעַם אֶדְוָה אֶת־יְהוָה עַל־כִּי קָרָאָה שְׁמֵ הַיֶּהוּדָה וַתַּעֲמַד מִלְּדָתָהּ  
 "وحبلت أيضاً وولدت ابناً وقالت: هذه المرة أحمد يهوه، لذلك دعت اسمه يهوذا، ثم توقفت عن الولادة"

هذه المقولة كانت على لسان ليثة زوجة يعقوب عليه السلام أم يهوذا فنجد اسم "يهوذا" يتكون من جزئين:

الجزء الأول: هو المقطع (יהו-يهو) وهو مشتق من الاسم العبري للذات الإلهية (יהוה-يهوه) وتلك الطريقة نجدها في الكثير من الأسماء مثل (يهوشوع יהושוע) (يهوقيم יהויקים).

الجزء الثاني: المقطع (٦٦-ده) المشتق من المقطع (٦٦-يده) بمعنى شكر أو حمد.<sup>3</sup>

### ب- اصطلاحاً:

قيل في تعريفها أنها: هي ديانة العبرانيين المنحدرين من إبراهيم عليه السلام والمعروفين بالأسباط من بني إسرائيل الذين أرسل إليهم موسى عليه السلام -مؤيدا بالتوراة- ليكون لهم نبيا،<sup>4</sup> أو هي الملة التي يدين بها اليهود وهم أمة موسى عليه السلام وكتابهم التوراة<sup>5</sup>.

### 2. مفهوماً الآخر:

#### أ- لغة:

ورد في "لسان العرب" لابن منظور: أنه "اسم على أفعال والأنتى أخرى، إلا أن فيه معنى الصفة لأن أفعال من كذا لا يكون إلا في الصفة، وتصغير آخر أو يخر، وقوله تعالى: ﴿فَأَخْرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا﴾<sup>6</sup> فسرهُ الفراء فقال: معناه أخران من غير دينكم من النصرارى واليهود، والجمع بالواو والنون، وأخريات وأخر، وحكي بعضهم: أبعد الله الآخر، ويقال: لا مرحبا بالآخر أي بالأبعد<sup>7</sup>، أما في منجد اللغة والأدب والعلوم، فقد جاء بمعنى "غير، وجمع آخر وأخريات، ومن الكناية (أبعد الله الآخر) أي من غاب عنا وليس منا"<sup>8</sup>.

فإن المعنى الأصلي للجذر اللغوي ل (آخر) يفترض وجود مسافة زمنية كالتقدم والتأخر أو مساحة كأول الصفوف وآخره، فالتحليل اللغوي السالف يثبت المعنى الأصلي وهو وجود «شقة» بين الأنا والآخر، والشقة تعني «الفرقة» أو «الخلاف».

### ب- اصطلاحاً:

هو مفهومٌ متعدد المعاني، ومختلفٌ باختلاف وجهات النظر والرؤى البحثية فلسفياً ونفسياً حوله. رغم أن ثمة اتفاقاً على أن هذا الآخر أو الغير، مجاوز لمعنى الأنا أو الهو،

الآخر في الفكر الديني اليهودي وتغذية نزعة العدا والتعصب ..... بوسعد، د. شنتوح

بحيث تنحصر دلالاته في المفهوم الشائع، في معنى الآخر أو الغير المتميز عن (الأنا) أو الذات الفردية -أي هو كل ما ليس أنا- سواء كان هذا الآخر ذاتاً فردية (أنت)، أو كان ذاتاً جماعية بشقيها، كالذات الجماعية التي تنتسب إليها ذات الفرد وهي (نحن)، أو الذات الجماعية المقابلة للجماعة التي تنتمي إليها ذات الفرد، وهي آخر الآخر (هم)، والتي إما أن تكون ذاتاً جمعية لصديق أو لعدو، ومهما يكن فإن الذي يهمننا في بحثنا هذا هو الآخر الذي يعني المخالف في الدين والفكر والعرق<sup>9</sup>.

### 1- مفهوم الآخر في التوراة:

لا تخلو نصوص التوراة من نظرة عطف تجاه الغرباء فنجد التوصية برعايتهم ، وشمولهم في الأعياد والمناسبات، والتحذير من تحريف أحكام القضاء في حقوقهم، وتندد بالعنف تجاههم ومن الآيات الدالة على ذلك:

"لا تتسلط عليه بعنف، بل اخش إلهك"<sup>10</sup>.

"المريض لم تقووه، والمجروح لم تعصبوه، والمكسور لم تجبروه، والمطروود لم تستردوه، والضال لم تطلبوه، بل بشدة وبعنف تسلطتم عليهم"<sup>11</sup>.

"لا تبغض أخاك في قلبك، إنذارا تنذر صاحبك ولا تحمل لأجله خطية"<sup>12</sup>.

"لا تنتقم ولا تحقد على أبناء شعبك، بل تحب قريبك كنفسك، أنا الرب"<sup>13</sup>.

"لا ترتكبوا جورا في القضاء، لا تأخذوا بوجه مسكين ولا تحترم وجه كبير، بالعدل تحكم لقريبك"<sup>14</sup>.

الظاهر من هذه النصوص أنها مجرد أوامر ونواه ووصايا ذات طابع أخلاقي عام يتعين على اليهودي التمسك بها، ولكن التفسير يعطيها مضمونا مغايرا تماما، فمن أهم أهداف التفسير تحديد المضمون الدقيق للوصايا والنواهي والمصطلحات التي ذكرت في النصوص، ومن أهم هذه المصطلحات كلمة "أخوك" أو كلمة "رجل" التي

يفسرونها أنها تعني اليهودي وحسب، ولذا فإن الأوامر والنواهي الخاصة بأن (تحب أخاك) ولا (تسرق أمواله) ولا (نزني بزوجته) وكذلك ألا تتدعه أو تؤذيه أو تنتقم منه لا تنطبق إلا على اليهود وحدهم، ولتوضيح ذلك نضرب مثال الربا، حيث تمنع التوراة والتلمود بصرامة اليهودي من تقاضي فائدة على قرض يعطيه ليهودي آخر، حيث جاء في سفر التثنية: "لا تقرض أخاك بربا، ربا فضة، أو ربا طعام، أو ربا شيء مما يقترض بربا"<sup>15</sup>، بينما تفيد غالبية المراجع التلمودية أن أخذ أكبر قدر ممكن من الفائدة من قرض لأحد الأغيار يعتبر واجبا دينيا.<sup>16</sup>

أما النصوص التي تتحدث عن الآخر بمفهوم الإنسان فهي ما جاء في نبوءة أشعيا النبي الذي يرسم صورة لسلام عالمي يشمل "الأمم جميعا" حين قال: "لا ترفع أمة على أمة سيفاً ولا يتعلمون الحرب فيما بعد".<sup>17</sup>

وسوف يشمل السلام الجميع لأن الشعوب كافة "أبناء الرب" إذ يقول: "مباركة هي مصر شعبي، آشور صنع يدي، وإسرائيل ميراثي"<sup>18</sup> فأشعيا هنا يطلب البركة لكل الشعوب، فرؤيته رؤية إنسانية شاملة، تماما مثل قصة الخلق التوراتية.

وجاءت نصوص في التوراة تدعو إلى محبة الغريب وعدم الاعتداء عليه وظلمه منها ما ورد في سفر اللاويين: "وإذا نزل عندك غريب في أرضكم فلا تظلموه، كالوطني منكم يكون لكم الغريب النازل عندكم، وتجه كنفسك، لأنكم كنت غرباء في أرض مصر، أنا الرب إلهكم".<sup>19</sup>

ونجد كذلك بعض النصوص تجعل اليهودي وغير اليهودي على قدم المساواة في الحقوق والواجبات دون تمييز بين اليهودي والغريب حيث ورد في سفر العدد: "لذلك قلت لبني إسرائيل: لا تأكل نفس منكم دما، ولا يأكل الغريب النازل في وسطكم دما، لكن تحفظون أنتم فرائضي وأحكامي، ولا تعملون شيئا من جميع هذه

الرَّجاسات ، لا الوطني ولا الغريب النازل في وسطكم".<sup>20</sup> وأيضاً "أيتها الجماعة، لكم وللغريب النازل عندكم فريضة واحدة دهرية في أجيالكم، مثلكم يكون مثل الغريب أمام الرب، شريعة واحدة وحكم واحد يكون لكم وللغريب النازل عندكم".<sup>21</sup>

وجاء كذلك الأمر بالإحسان إلى الغريب وبذل الصدقات ومساعدة المحتاجين من الغرباء، فقد جاء في سفر اللاويين: "وعندما تحصدون حصيد أرضكم لا تكمل زوايا حقلك في الحصاد، ولقاطاً حصيدك لا تلتقط وكرمك لا تعلقه، ونثار كرمك لا تلتقط، للمسكين والغريب تتركه، أنا الرب إلهكم".<sup>22</sup>

وكذلك: "وإذا افتقر أخوك وقصرت يده عندك، فاعضده غريباً أو مستوطناً، فيعيش معك، لا تأخذ منه ربا ولا مرابحة، بل اخش إلهك، فيعيش أخوك معك".<sup>23</sup> وتنص الشريعة اليهودية على أن الأتقياء من كل الأمم سيكون لهم نصيب في العالم الآخر، وأن الرب يقبل قرباتهم وصلواتهم حيث جاء في سفر أشعيا "وأبناء الغريب الذين يقترنون بالرب ليخدموه وليحبوا اسم الرب ليكونوا له عبيداً، كل الذين يحفظون السبت لئلا ينجسوه، ويتمسكون بعهدي، آتي بهم إلى جبل قدسي، وأفرحهم في بيت صلاتي، وتكون محرقاتهم وذبائحهم مقبولة على مذبحي، لأن بيتي بيت الصلاة يدعى لكل الشعوب".<sup>24</sup>

حيث تشكل "شرائع نوح السبع *שבע מצוות בני נח*" إطاراً أخلاقياً مشتركاً بين اليهود وغير اليهود فهي أوامر أعطها الله لنوح عليه السلام ، وهي ملزمة لجميع البشر وتمثل في:

- حظر عبادة الأوثان
- حظر الهرطقة والتجديف

- حظر سفك الدماء
  - حظر السرقة
  - حظر الزنى والانحلال الجنسي
  - حظر أكل لحم حيوان حي
  - فرض إقامة نظام عادل لتطبيق الشرائع الستة السابقة
- والذي ينفذ هذه الوصايا من غير اليهود يسمى (جرتوشاف) أي (مقيم غريب) أو حتى (متهود) وكان يعد من الأخيار والصالحين وسيكون له نصيب في العالم الآخر<sup>25</sup>.

وفما يتعلق بصورة "الآخر" في التوراة (بالمفهوم السلبي) فقد وردت عبارات عديدة في (التناخ) تبين طبيعة النظرة للآخر المختلف عن اليهودي المقدس في الأصل، وتعد فكرة (الاختيار الإلهي) لبني إسرائيل عقيدة جوهرية عندهم، ويرى علماءهم على اختلاف الجماعات المنتمين إليها أن الاختيار عقيدة أصلية عززتها نصوص التوراة<sup>26</sup>، فقد جاء في سفر التثنية: "لأنك أنت شعب مقدس للرب إلهك، إياك قد اختار الرب إلهك لتكون له شعباً أخص من جميع الشعوب الذين على وجه الأرض، ليس من كونكم أكثر من سائر الشعوب، التصق الرب بكم واختاركم، لأنكم أقل من سائر الشعوب، بل من محبة الرب إياكم، وحفظه القسم الذي أقسم لأبائكم"<sup>27</sup>.

تقول رقية العلواني في ذلك: "ويبقى التأويل الأكثر شيوعاً لفكرة (الاختيارية)، أنه ناجم عن إرادة الإله المطلقة المبنية على الحب الإلهي لهذا الشعب، وعلى طبيعة العهد والميثاق الذي ألزم الإله به نفسه تجاه الشعب، فهو اختيار لم يأتي نتيجة كثرة عددهم، بل نتيجة مباشرة لحب إلهي خالص، ووعد لأبائهم إبراهيم وإسحاق ويعقوب"<sup>28</sup>.

## 2- تطور مدلول الآخر إلى الأغيار

الثابت عند اليهود التفريق بين اليهود والأغيار، و"الأغيار" هي المقابل العربي للكلمة العبرية "جوييم" גויים" وهذه هي صيغة الجمع للكلمة العبرية "جوي" גוי" التي تعني "الشعب people" أو "القوم" وقد كانت الكلمة تنطبق في بادئ الأمر على اليهود وغير اليهود، ولكنها بعد ذلك استخدمت للإشارة إلى الأمم غير اليهودية دون سواها، وعبر الزمن تطور مدلول الكلمة على يد الحاخامات واكتسبت إجماعات بالدم والقذح، وأصبح معناها "الغوغاء" و"الدهماء" و"الأنجاس" فأصبحت الكلمة تحمل معنى القذارة المادية والروحية والكفر، فأصبحت كلمة (عُوي) عندهم سُبَّة!! والأغيار درجات أدناها "العكوم" أي عبدة الأوثان و الأصنام (بالعبرية: عوبدي كوخافيم أو مزالوت أي عبدة الكواكب و الأفلاك السائرة) وأعلها أولئك الذين تركوا عبادة الأوثان وهم المسيحيون والمسلمون، وهناك مستوى وسيط من الأغيار "جريم" أي المجاورون أو "الساكنون في الجوار" مثل السامريين<sup>29</sup>.

ولم يكتف اليهود في شغفهم باحتقار الأمم الأخرى ومسبَّتها بتسميتها (عُوييم)، بل ظهر إلى جانبها عددٌ من ألفاظ السباب، أشهرها (عاريل)، ومعناها (الأقاسف) الذين لم تُجر لهم عملية الختان أو الطهارة، بل بقي بدائياً فطرياً، وهو بهذه الحالة قذر وكافر في آن واحد<sup>30</sup>، وهناك أيضاً من ألفاظ السباب (حمزير) ومعناها (ابن الزنى)، الذي استعملت نَعْتاً للفلسطينيين من أهل (أشدود)، كما دلَّت على كل شعب حقير مختلط الأنساب في مواضع كثيرة من النصوص المقدَّسة، وأخيراً اتجهت العقلية اليهودية من خلال تعصبها العُنصري إلى تخصيص مدلول الشتم والمسبَّة في هاتين اللفظتين، فأصبحت لفظه (عاريل) من نصيب المسيحيين، لأن الختان عندهم غير شائع بينهم، أما لفظه (حمزير) أي ابن الحرام، فقد آلت إلى المسلم، لأنَّه في تفكير أصحابها مولود



من (إبراهيم)، لكن من طريق (هاجر) التي يعتبرونها أجنبية جارية، فكل من يتتمي إليها منتسباً بالأصل، أو بالدين إلى محمد (ﷺ) - وهو من سلالة إبراهيم - يُعتبر في الفكر اليهودي العنصري المتحجّر من أبناء الحرام (حمزير)<sup>31</sup>.

وقد استغل اليهود هذا التعبير وطوعوه ليخدم مصالحهم، ومن الأمثلة على ما قام به مفسرو الشريعة اليهودية في تغيير النص الحرفي إلى ما يخدم توجهاتهم الشخصية والدنيوية، فوجدهم قد أعادوا تفسير حظر الزواج من أبناء الأمم الكنعانية السبع الوثنية<sup>32</sup>، ووسعوا نطاقه بحيث أصبح ينطبق على جميع الأغيار دون تمييز بين درجات عليا ودنيا، وقد ظل الحظر يمتد ويتسع حتى أصبح يتضمن مجرد تناول الطعام (حتى ولو كان شرعياً) مع الأغيار، بل أصبح ينطبق أيضاً على طعام قام جوي (غريب) بطهوه، حتى وإن طبّق قوانين الطعام اليهودية<sup>33</sup>.

كما أن الزواج المختلط، أي الزواج من الأغيار، غير مُعترف به في الشريعة اليهودية، ثم ارتقى هذا التأويل ليدخل في رد شهادة الأغيار في المحاكم اليهودية الشرعية وإن كان صادقا أميناً، ثم دخلت هذه التأويلات في عدم الجواز لليهودي الاحتفال بأعياد ومناسبات الأغيار إلا في أضيق الأحوال كخوف اليهودي أن يلحق به الأذى إن لم يحضر هذه المناسبة.

وكما توسعت دائرة الأغيار في المثال السابق، قام الحاخامات بتضييق دائرة الإشارات و الدلالات التي قد يدخل بها غير اليهود، فالكلمة التي قد يحتمل معناها اليهودي أو غيره جمعوها في شخص اليهودي فقط، فلو أطلقنا كلمة رجل أو إنسان أو أخ.... إلخ، تجد أن المفهوم العام لها أنها تعني أي رجل أو أي إنسان أو أي أخ، أما عند اليهود فلا تعني إلا اليهودي، فالرجل اليهودي أو الإنسان اليهودي أو الأخ اليهودي... وهكذا<sup>34</sup>.

### ثانياً: نصوص العنف ضد الآخر في التناخ

إن الوقوف على التعاليم الدينية اليهودية تبين أن الإله يهوه، يعلم شعبه المختار العداء للشعوب الأخرى، ويشير فيهم كافة أشكال العنصرية والعصبية والاستعلاء والكرهية، بل وتبلغ الدعوة اليهودية ذروة التطرف والعنف حين تحض النصوص المقدسة على استباحة بلاد الأمم والشعوب الأخرى واستحلال دمائهم وأموالهم ونسائهم.

إن النصوص التوراتية حافلة بالشواهد التي تؤكد على التربية العدوانية ضد الآخر، والتي تتحول بفعل هذه التعاليم إلى طقوس وشعائر تعبدية تركز في مجملها على العنف، ومن أمثلتها:

-الأمر بالاستباحة والتحریم: لقد جمعت قوانين الحرب في العهد القديم في سفر التثنية، وفيه تحدد لليهود كيفية الاستيلاء على المدن وأسلوب التعامل مع أهل البلاد في الإصحاحات التالية: 10/20 و14/21 و10/23 و16/23 و5/24 وقد أصبحت هذه الأسفار مرجعاً وقانوناً ومصدر إلهام ووحى للقادة الصهاينة، منها: "إذا تقدمت إلى مدينة لتقاتلها فادعها أولاً إلى السلم، فإذا أجابتك إلى السلم وفتحت لكم، فجميع الشعب الذي فيها يكونوا لك تحت الجزية ويتعبدون لك. وإن لم تسلمك بل حاربتك فحاصرتها، وأسلمها الرب إلهك إلى يدك، فاضرب كل ذكر بحد السيف، وأما النساء والأطفال وذوات الأربع وجميع ما في المدينة من غنيمة، فاغتنمها لنفسك وكل غنيمة أعدائك التي أعطاكها الرب إلهك...".<sup>35</sup>

وهكذا يسرد التوراة قصص الحرب في مواضع عدة وجميعها تتعامل مع المدن والبلدات بمنطق التحريم" وهو المصطلح التوراتي المعرب والملتبس والذي يعني الإبادة كما يتضح من سياق الآيات الكثيرة.

وهكذا طبق يشوع بن نون ما ورد فيها عندما دخل أريحا: " وقتلوا كل ما في المدينة من رجل وامرأة، من طفل وشيخ، حتى البقر والغنم بحد السيف ".<sup>36</sup>

- الأنبياء القدوة والسيف : أنبياء التناخ عند اليهود يتميزون بالقسوة والعنف، فموسى عندما انتصر على المديانيين ، وجاءوا بالسبايا والغنائم قال لهم : " فالآن اقتلوا كل ذكر من الأطفال، وكل امرأة عرفت رجلا بمضاجعة ذكر اقتلوها، لكن جميع الأطفال من النساء اللواتي لم يعرفن مضاجعة ذكر أبقوهن لكم حيات ".<sup>37</sup>

ويوصي الرب موسى قائلا: "كلم بني إسرائيل وقل لهم: إنكم عابرون الأردن إلى أرض كنعان، فتطردون كل سكان الأرض من أمامكم، وتمحون جميع تصاويرهم، وتبيدون كل أصنامهم المسبوكة وتخربون جميع مرتفعاتهم. تملكون الأرض وتسكنون فيها لأنني قد أعطيتكم الأرض لكي تملكوها".<sup>38</sup>

- الروح الاستتصالية: تتجلى التربية عند اليهود بأنها ذات نزعة استتصالية تجاه الأغيار، وتظهر بوضوح في العديد من النصوص التوراتية مثل: "هوذا شعب يقوم كلبوة، ويرتفع كأسد، لا ينام حتى يأكل فريسة ويشرب دم قتلى".<sup>39</sup>

وفي سفر التثنية ورد: "الرب إلهك يطرد هؤلاء الشعوب من أمامك ويدفع ملوكهم إلى يدك فتمحو اسمهم من تحت السماء".<sup>40</sup>

وتظهر عملية الاستتصال الدموية للشعوب المغايرة بأنها أمر إلهي: "أما مدن أولئك الأمم التي يعطيها لك الرب إلهك ميراثاً فلا تستبق منها نسمة".<sup>41</sup>

إن عبارة القتل والإفناء والاستتصال تتكرر في الأسفار التوراتية عند كل حديث عن قتال أو احتلال لمدينة وقرية، ويعد التوراة عدد الملوك الذين قتلهم يشوع وأفنى شعوبهم فيقول " جميع الملوك واحد وثلاثون" وليس غريباً أن يعمد الصهاينة إلى التذكير الدائم بهذه الوقائع وتصويرها على أنها بطولات يمكن استعادتها بقلب

عصري وحديث ، بل ويجري تلقينها للأطفال، ليس كأساطير ، بل كوقائع وكتاريخ يجب تمثله والاستفادة من عبره ودروسه.

### ثالثاً: مفهوم الأخر في التلمود

فيما يتعلق بمفهوم "الأغيار" أو "الأخر" في النصوص التلمودية فقد أسهمت النصوص التلمودية وأقوال الحاخامات في تكريس اتجاه انفصال اليهود عن الأغيار ووسعوا نطاقه، وعلى هذا نجد عددا كبيرا من النصوص التلمودية يسهم في هذا الفصل والانعزال ويعززه من خلال استصدار العديد من الأحكام والتشريعات، بل إنهم قاموا بإعادة تأويل بعض النصوص التوراتية لتعزز النزعة الانفصالية التي أرادوا فرضها على مختلف الجماعات اليهودية، مؤكدين التعارض الحاصل بين اليهود والأغيار، لتصبح تلك النصوص أساسا يعتمد عليها في الكتابات التلمودية وغيرها<sup>42</sup>. وفيما يلي بعض النصوص الواردة في التلمود - كما أوردتها الموسوعة اليهودية<sup>43</sup> - حول الأغيار وكيفية تعامل اليهود معهم:

- اليهودي يفتتح بالشكر للرب على أنه لم يخلقه من الأغيار أو جعله امرأة أو عبدا.
- اليهود هم البشر، أما غيرهم فهم ليسوا من البشر، بل وحوش وشياطين.
- العكومي (غير اليهود) مثل الكلب، حقا إن الكتاب المقدس يعلمنا أن نقدر الكلب أكثر من غير اليهودي، رغم أن الرب خلق "الأغيار" إلا أنهم مع ذلك حيوانات في أشكال آدمية، ولأن اليهودي لا يخدم من قبل حيوان، كانوا في صورة آدمية.
- المرأة الحامل من الأغيار ليست أفضل من الحيوان الحامل .
- أرواح غير اليهود جاءت من أرواح غير نقية تسمى خنازير.
- تناول الطعام مع غير اليهودي، كتناوله مع كلب.
- يجوز قتل غير اليهودي
- كل يهودي يريق دم غير يهودي، فإنها هو يقدم أضحية للرب.

- ضرب اليهودي كضرب الرب، وإذا ضرب غير يهودي يهوديا فلا بد من قتله.
- النعيم مأوى أرواح اليهود ولا يدخل الجنة إلا اليهود، أما الجحيم فمأوى الكفار ولا نصيب لهم فيه إلا البكاء .
- الذي يرتد عن الدين اليهودي يعامل كالأجنبي ويقتل إلا إذا فعل ذلك لأجل أن يغش غير اليهود.
- يحق لليهودي أن يغش الكفار ومحذور عليه أن يجبي الكافر بالسلام ما لم يخشى ضرره أو عداوته.
- مسموح غش الأجنبي وسرقة ماله بواسطة الربا الفاحش.
- اقتل الصالح من غير اليهود ومحرم على اليهودي أن ينجي أحدا من الأجانب من هلاك أو يخرجه من حفرة وقع فيها بل عليه أن يسدها بحجر.

#### القرايين البشرية وعلاقتها بالآخر:

ومن الأمور البشعة التي تبين مدى وحشية اليهود مع غيرهم تلك العادة الدينية المتعلقة باستنزاف دم غير اليهود لمزجه بالعجين الذي يصنع منه الفطير الذي يأكله اليهود في عيد الفصح عندهم، ففي بعض نسخ التلمود: «عندنا مناسبتان دمويتان ترضيان إلهنا يهوه: إحداهما عيد الفطائر الممزوجة بالدماء البشرية، والأخرى مراسيم ختان أطفالنا»، وقد قام البريطاني أرنولد ليز بجمع أهم حوادث الذبح البشري المنسوبة لهذه الطريقة ونشر ذلك في كتاب في عام 1938م<sup>44</sup>.

وكما يتضح من النصوص السابقة فإن في التلمود تأكيدا وتأصيلا لنزعة العنف والتفوق العنصري اليهودي على بقية شعوب الأرض على اعتبار أنهم الشعب المختار، وأن الله اصطفاهم دون سواهم من شعوب الأرض. لذلك كانوا حريصين على أن لا يطلع على التلمود غيرهم، إلا من يأمنون جانبه خوفاً من ثورة العالم المسيحي ضد اليهود، وقد أخفوه أربعة عشر قرناً منذ أن وضعه حاخاماتهم، لكن ما إن تسرب

حتى تسبب بردات فعل متتالية وكبيرة ، ففي سنة 1242م أمرت الحكومة الفرنسية في باريس بإحراق التلمود علناً ، وتكرر هذا الأمر عشرات المرات في أغلب العواصم الأوروبية وفي أزمنة مختلفة منذ ذلك الحين.

#### رابعاً: الهالاكاه واللذبة والأغيار:

تستند الهالاكاه، أي المنظومة التشريعية لليهودية، في المقام الأول إلى التلمود البابلي الذي يرسم منظومة علاقات اليهود مع الأغيار، من موقع التفوق والاستعلاء. "تضع الهالاكاه واجب إنقاذ اليهودي لحياة أخيه اليهودي فوق أي واجب آخر، حتى لا يجاربه في الأهمية سوى تحريم الكبائر الثلاث (الزنا والقتل والوثنية) أما بالنسبة لغير اليهود فإن المبدأ التلمودي الأساسي ينص على عدم إنقاذهم، رغم تحريم قتلهم صراحة في بعض المواضع، ويعبر التلمود نفسه عن هذا المبدأ على النحو التالي: "لا يجب إخراج غير اليهود من بئر أو دفعهم في البئر"، ويفسر موسى بن ميمون هذا الأمر: "يجب ألا نتسبب بقتل غير اليهود الذين لسنا في حالة حرب معهم، ولكن يحظر إنقاذ حياتهم إذا كانوا على مشارف الموت إذا شوهدهم أحدهم يسقط في البحر مثلاً، فلا يجب إنقاذه، لأن الشريعة تقول لا تهمل دم أخيك وغير اليهودي ليس أخصاً"<sup>45</sup>.

وهناك عدة مسائل أخرى لا يسمح لنا البحث بعرضها كقضية حظر علاج الطبيب اليهودي لغير اليهودي، وحظر إنقاذ حياة غير اليهودي، وحظر توليد قابلة يهودية للحامل من الأغيار، جواز قتل الأطفال والرضع، جواز تدمير المدينة أو الدولة التي أسهم أفرادها في إلحاق الضرر بإسرائيل، عدم جواز كسر حرمة السبت من أجل مساعدة أو إنقاذ حياة غير اليهودي، ويمكن مراجعة هذه القضايا وغيرها في كتاب: شريعة الملك أحكام العلاقات بين اليهود والأغيار من تأليف: الحاخام يستحاق شابيرا والحاخام يوسف اليتسيور، وهو كتاب خطير جداً يضم بين دفتيه المنطلقات والقواعد الفكرية والأيدولوجية التي تدعو لاستباحة وسفك دماء الأغيار (الغوييم)

على أيدي اليهود في أوقات السلم والحرب، تمت كتابته بلغة عبرية قديمة مشابهة للكتابات في العصور القديمة، وهو مزيج من أحكام منتقاة بشكل عنصري لمجموعة نصوص من التوراة والمشنا، بالاعتماد على أقوال وآراء فلاسفة وعلماء يهود متطرفين من عدة عصور.

نلاحظ من خلال نصوص التناخ والتلمود بروز موقفين متباينين تجاه الأغيار الأول يدعو إلى التسامح والمحبة والتعاون وأن اليهودي ينتمي إلى الجنس البشري ككل لا فرق بينه وبين غيره من بني البشر، والثاني يرى أن اليهود شعب مقدس وغيره من بني آدم مسخر لخدمتهم فهم الأسياد وغيرهم العبيد مع ما يترتب على ذلك من بغض وتعصب ودعوة إلى إباحة دمائهم، ولقد حاول اليهود التوفيق بين هذه النصوص وإزالة التناقض الحاصل بينها فجعلوا كل النصوص التي تدعو إلى حقوق الأجنبي كلها مرتبطة باليهودي فالأخ والرجل تعني الأخ اليهودي والرجل يعني الرجل اليهودي، ولا يمكن إزالة هذا النشاز والتناقض إلا بأمر واحد وهو أن المخاطب بتلك الأخلاق الفاضلة لا يمكن أن يكون إلا يهوديا، أما الآخر فهو عدوٌ ابتداءً تطبق عليه كل الأحكام العدائية<sup>46</sup>.

والشيء الذي كرس الجانب العدائي اتجاه الأغيار على جانب التسامح هو "تراث القبالة"<sup>47</sup> حيث جعل التمييز بين الشعب اليهودي والأغيار حادا إلى أقصى درجة، حتى أن القباليين ذهبوا إلى أن اليهود قد خلقوا من طينة مختلفة عن تلك التي خلق منها بقية البشر، وإلى أن الأغيار خلقوا على شكل الإنسان حتى يمكنهم القيام بخدمة اليهود<sup>48</sup>.

### الخاتمة:

وفي الختام نستنتج أن جذور الروح العدوانية والنزعة الإرهابية والسلوك العنفي عند اليهود، لا يعود إلى مشيرات خارجية يتعرض لها في صراعه مع أعدائه الذي يتمثل - كما يقولون - في "بحر العداء العربي"، إن الاكتفاء بمثل هذا التفسير يغفل حقيقة

الآخر في الفكر الديني اليهودي وتغذية نزعة العداء والتعصب ..... بوسعد، د. شنتوح

التكوين التاريخي والمعرفي والعقدي للشخصية اليهودية على امتداد مراحل تكوينها منذ مرحلة الشتات إلى مرحلة الجيتو ثم إلى مرحلة الصهيونية. في كل هذه المراحل كانت التركة الإرهابية وإيديولوجيا العنف والعدوان تتأصل وتنضج وتتجه نحو التصلب لتصبح جزءاً من النسيج التكويني والمعرفي للشخصية اليهودية والصهيونية. إن الناظر في ممارسات اليهود الإجرامية والمجازر المتكررة في حق الشعوب على مدى التاريخ يجد لها صدى وجذور عميقة في كتبهم المقدسة سواء كان في التوراة أو التلمود بداية في غرس عقيدة الفصل بين اليهود و الأعيان أو ما يسمى بالغويم ثم إضفاء القداسة على الشعب اليهودي حتى وصل بهم الأمر إلى إدعاء أن أرواح اليهود أرواح مقدسة بحلول روح الله فيها، بمقابل تحقير كل ما هو غير يهودي وأن أرواحهم نجسة، ثم نجد النصوص الكثيرة التي تدعو صراحة إلى كره ونبذ بل وقتل الأعيان بمبدأ "التحريم" أي الإبادة الجماعية فلا يسلم منها لا النساء ولا الأطفال وحتى الحيوانات كلها تضرب بحد السيف، لذلك لا نجد غرابة في نظرة اليهود الاستعلائية، و استباحتها للمجتمعات، ولا غرابة عندما نسمع عن المجازر التي حدثت في تاريخنا المعاصر في فلسطين أو لبنان ... وغيرها على أيدي اليهود دون أي اعتبار أو اعتذار أو ندم خلال السبعين عاماً، بل إن من يقوم بهذه الأعمال يعتبر في نظر اليهود بطل قومي، بينما هم لم يكلوا أو يملوا من قضية استنكار ومطالبة التعويض والاعتذار عن (الهولوكوست) محارق وافران هتلر المبالغ بها.

#### - الحواشي والإحالات:

<sup>1</sup> قيل أنه مشتق من الجذر יהד الذي يصرّف في وزن فقط: התייהד - هيتياهيد أي تهود - صار يهودياً و יהד - يهد هود - جعله يهودياً.

<sup>2</sup> مجموعة من المؤلفين: دائرة المعارف الكتابية: دار الثقافة ج8، ص306.

<sup>3</sup> انظر: مدونة قلما وسيف (المتخصصة في مقارنة الأديان) اليهودية لغة واصطلاحاً من واقع اللغة العبرية والتوراة، 30 يونيو 2011، الرابط المباشر:



[http://qalam-saif.blogspot.com/2011/06/blog-post\\_30.html](http://qalam-saif.blogspot.com/2011/06/blog-post_30.html)

<sup>4</sup> مانع بن حمّاد الجهني: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ط4، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ج1، ص496.

<sup>5</sup> عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، تح: خيرى سعيد، دار التوفيقية للتراث، القاهرة، ج1، ص253.  
<sup>6</sup> - سورة المائدة، الآية 107

<sup>7</sup> ابن منظور: لسان العرب، ط3، دار صادر-بيروت، 1414هـ، ج4، ص13.

<sup>8</sup> لويس معلوف: المنجد في اللغة والإعلام، ط4، دار المشرق والمكتبة الشرقية، بيروت، 2005، مادة (أخر) ص05.

<sup>9</sup> انظر: موقع الإسلام اليوم: سامي بن عبد العزيز الماجد، مصطلح الآخر من تحركات المعنى إلى احتكار اللقب، 30 أبريل 2005، الرابط: <http://www.islamtoday.net/nawafeth/artshow-40-5542.htm>

<sup>10</sup> اللاويين 43/25

<sup>11</sup> حزقيال 4/34

<sup>12</sup> اللاويين 17/19

<sup>13</sup> اللاويين 18/19

<sup>14</sup> اللاويين 15/19

<sup>15</sup> التثنية: 19/23

<sup>16</sup> انظر: إسرائيل شحاك، الديانة اليهودية وموقفها من غير اليهود، تر: حسن خضر، ط1، سينا للنشر، القاهرة-مصر، 1994م، ص68.

<sup>17</sup> أشعيا 4/2

<sup>18</sup> أشعيا 25/19

<sup>19</sup> اللاويين 34-33/19

<sup>20</sup> الاويين 26/19

<sup>21</sup> العدد 16-15/15

<sup>22</sup> اللاويين 10/19

<sup>23</sup> اللاويين 35/25

<sup>24</sup> أشعيا 6/56

<sup>25</sup> انظر: يتسحاق شابيرا ويوسف إيتسور، شريعة الملك، ط1، تر: خالد سعيد، مكتبة الشروق الدولية- القاهرة، 2011م، ص28، وعبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج5، ص367.

<sup>26</sup> رقية العلواني وآخرون: مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية، دار الفكر-دمشق، ط1، 2008م، ص51.

<sup>27</sup> سفر التثنية 8-6/7.

الآخر في الفكر الديني اليهودي وتغذية نزعة العدا والتعصب ..... بوسعد، د. شنتوح

- <sup>28</sup> رقية العلواني وآخرون: المرجع السابق، ص 52.
- <sup>29</sup> عبد الوهاب المسيري: الأيديولوجية الصهيونية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978م، ص 209.
- <sup>30</sup> يقول الراي يتسحاق جينزبورج في مقدمة كتابه شريعة الملك: وهناك الختان وهو العلامة المقدسة التي جاءت للتفريق بين اليهودي وغير اليهودي على المستوى الجسدي أيضاً، فجميع اليهود محتونون، بينما جميع الأغيار عُلف، وتلقائياً، لا يمكننا هنا التساؤل عن: كيف يسمح بهذا لليهود على غيرهم، بل على العكس من ذلك، فإن الختان هو علامة مقدسة تشير إلى أن كل شيء مباح لليهود، ومحظور على غيرهم. انظر: شريعة الملك ص 22.
- <sup>31</sup> انظر: موقع رابطة العلماء السوريين: محمد علي دولة، اليهود والغوييم، 1 أكتوبر 2009م، الرابط: [http://islamsyria.com/site/show\\_articles/442](http://islamsyria.com/site/show_articles/442)
- <sup>32</sup> تثنية: 2/7 : 4
- <sup>33</sup> عبد الوهاب محمد المسيري: موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية رؤية نقدية، ص 80.
- <sup>34</sup> انظر: موقع: مركز بيت المقدس للدراسات التوثيقية، ياسر درويش أحمد، ما وراء المصطلحات الصهيونية، 2014/16/12، الرابط: <http://www.aqsaonline.org/news.aspx?id=5942>
- <sup>35</sup> التثنية 10/20.
- <sup>36</sup> يشوع 20/6-21.
- <sup>37</sup> العدد 17/31.
- <sup>38</sup> العدد 53-51/33.
- <sup>39</sup> العدد 24/23.
- <sup>40</sup> التثنية 15/7.
- <sup>41</sup> التثنية 10/20.
- <sup>42</sup> رقية العلواني وآخرون: مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية، ص 63.
- <sup>43</sup> راجع موقعها على الانترنت: [www.jewishencyclopedia.com](http://www.jewishencyclopedia.com)
- <sup>44</sup> انظر تفصيل الكلام في هذه القضية في كتاب عبد الله التل: خطر اليهودية العالمية على الإسلام والمسيحية، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1399هـ، ص: 77-105.
- <sup>45</sup> انظر: إسرائيل شحاك: الديانة اليهودية وموقفها من غير اليهود، ص 142.
- <sup>46</sup> انظر تفاصيل المسألة: الديانة اليهودية وموقفها من غير اليهود، إسرائيل شحاك، ص 60.
- <sup>47</sup> القبالة קבלה: علم التأويلات الباطنية والصوفية عند اليهود، فاسمها مشتق من كلمة عبرية تفيد معنى التواتر أو القبول أو التقبل أو ما تلقاه المرء عن السلف، أي "التقاليد والتراث"، وكان يُقصد بها أصلاً تراث اليهودية الشفوي المتناقل فيما يعرف باسم "الشريعة الشفوية"، ثم أصبحت الكلمة تعني منذ أواخر القرن الثاني عشر "أشكال التصوف والعلم الخاخامي المتطورة"، وقد أطلق العارفون بأسرار القبالة على أنفسهم لقب

”العارفين بالفيض الرباني“، انقسمت إلى قسمين: نظري خاص بالطريق إلى المعرفة الباطنية والفيض الإلهي، وعملي وهو أقرب إلى السحر الذي يستخدم التسبيح باسم الله ورموز الحروف والأرقام الأولية لتحقيق الغايات، ويقول إسرائيل شحاك أن الصوفية اليهودية (القبالة) حققت في أواخر القرن السادس عشر انتصارا كاملا تقريبا في مراكز اليهودية، ومزال نفوذ القبالة في اليهودية الأرثوذكسية مهيمنا، وتلك الأفكار مازلت تلعب دورا سياسيا هاما في الوقت الحالي، وتشكل جزءا من منظومة المعتقدات الصريحة للعديد من الساسة المتدينين، ولها تأثير غير مباشر على كثير من الزعماء الصهاينة في كل الأحزاب. أنظر: موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية رؤية نقدية، عبد الوهاب المسيري، ص292. الديانة اليهودية وموقفها من غير اليهود، إسرائيل شحاك، ص51.

<sup>48</sup> موسوعة اليهود واليهودية، عبد الوهاب المسيري، ج2، ص18.

### The other in Jewish religious thought Devoting a phenomenon Hostility And intolerance -A study of The Tanakh and The Talmud -

By: Boudjenah Boussad / Dr. Lilai Sanatouh  
Faculty of Islamic Sciences – Alger 1 University



#### Abstract:

There is no unified position on « the other » in the Jewish law. There are two different views to the point of contradiction : The first view is positive ; The Jewish Sharia states that the pure of all nations will have a share in the other world. There are also in Jewish religious writings, many references to the rights of the stranger and the necessity of honoring him. The Noah law forms a common moral framework for Jews and non-Jews. The second view is negative ; The Torah distinguishes between the Holy Jew and the gujim (an international or a foreigner), who must be hustled and hated. This was followed by the Talmud texts to nourish hatred and increase the isolation of the Jews and their hostility to the other nations.

**Keywords:** The other ; Jewish religion - The Jews ; The Gujim; The Torah ; The Talmud; Foreign rights; The kill; Prohibition.

## مصطلح العلمانية وخبانة الترجمة - قراء دلالية نقدية -

بقلم  
أ/عمر بوقمرة (\*)



### ملخص

ستعرض في هذه الدراسة لمصطلح العلمانية؛ وهو مصطلح غربي وفد على المعاجم العربية حديثاً عبر الترجمة، وقد وقع اختيارنا له لأهميته في حياة المسلمين، ولما وقع فيه من الخيانة في الترجمة، والتلبس في الدلالة، وذلك يجافي روح الأمانة العلمية والموضوعية التي يقتضيها البحث العلمي في شتى المجالات؛ . لتكون أهم نتائج البحث هي سوء الترجمة عي المستويين اللفظي والدلالي؛ وسبب ذلك خيانة المترجم وسوء نيته؛ وذلك لما علموا أن معنى العلمانية تمجّه الحضارة العربية الإسلامية عمدوا إلى تحريفه علّه يروج على عوام الناس.

الكلمات المفتاحية: العلمانية؛ الترجمة؛ الدلالة؛ التطور الدلالي؛ المصطلح.

### مقدمة

العلمانية مصطلح غربي له مميزاته الدلالية، وخصائصه الحضارية، وفد على المعاجم العربية حديثاً عبر الترجمة، والمتأمل لهذه الترجمات يلفيها اجتهادات فردية، ومبادرات شخصية، بعضها راعى الخصوصيات الثقافية فأحسن الترجمة، وبعضها الآخر أغفلها عمداً وجهاً؛ فجاءت مُحَدَّجَةً؛ وللدلالات الأصلية مُحَرَّفَةً، وهو من الخيانة الدلالية

(\*) أستاذ باحث، بقسم اللغة العربية، كلية الآداب والفنون، جامعة حسينة بن بوعلي - الشلف.

[Dr.bouguemra@gmail.com](mailto:Dr.bouguemra@gmail.com)

تاريخ الإرسال: 2017-08-09 / تاريخ القبول: 2018/06/18

التي يجب أن يتطهر منها المترجم والترجمة، ومجافة لروح الأمانة العلمية والموضوعية التي يقتضيها البحث العلمي في شتى المجالات، ومعلوم لدى المتبصر ما لذلك من أثر في تكوين وتوجيه الرأي العام للمسلمين، وهذه الدراسة تجتهد في الإجابة عن السؤالات التالية:

- ما العلمانية؟ وما مفهومها في المعاجم الغربية والعربية؟  
- وما مدى صحة ومطابقة الترجمات العربية لهذا المصطلح على المستويين اللفظي والدلالي؟

- وهل من سبيل لرأب صدع الخيانة فيها؟  
وجلي من هذه الأسئلة أن **هدف** البحث هو كشف زيغ هذه الترجمة وخيانتها من حيث المصطلح والدلالة معا، وبيان وجه الحق فيها.  
وقد جمعت فيها بين **بضعة مناهج** اقتضاها البحث، وهي: المنهج التاريخي، والمنهج الوصفي، والمنهج المقارن.

فبالأول نتبع الدلالة وتطورها، والمصطلح وتغيره؛ وبالثاني نقف على الدلالة والمصطلح في الحضارة الغربية مهدهما الأول، وفي الحضارة العربية الإسلامية مهجرها؛ وبالثالث نقف على مدى التطابق بين الدلالة الأصلية الغربية، والدلالة العربية الترجيحية؛ ومن ثم صحة الترجمة من خطئها؛ لتكون **نتائج البحث** هي سوء الترجمة عي المستويين اللفظي والدلالي؛ وسبب ذلك خيانة المترجم وسوء نيته؛ وذلك لما علموا أن معنى العلمانية تمجّه الحضارة العربية الإسلامية عمدوا إلى تحريفه علّه يروج على عوام الناس.

أما بالنسبة للدراسات السابقة فهي كثيرة، ولكن لا أعلم بحثا بهذا العنوان بالذات؛ والملاحظ على تلك الدراسات أنها جاءت شرعية صرفة، بخلاف هذا البحث الذي

- حاولت فيه الجمع بين الشريعة واللغة، ومن تلك الدراسات:
- مذاهب فكرية معاصرة: محمد قطب.
  - الإسلام والعلمانية وجهها لوجه: يوسف القرضاوي.
  - العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة: عبد الوهاب المسيري.
  - العلمانية، نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة: سفر بن عبد الرحمن الحوالي.
  - بين الأصالة والتغريب في الاتجاهات العلمانية عند بعض المفكرين العرب المسلمين في مصر: حسن سعد.

### وللإجابة عن إشكالية البحث اتبعت الخطة التالية:

- مقدمة • العلمانية في العالم الغربي • العلمانية في العالم العربي • لالترجمة المضللة على المستوى اللفظي • الترجمة المضللة على المستوى الدلالي • أقسام العلمانية وخدعة الاعتدال • خاتمة.

### تمهيد

إننا نعيش في زمن تقاربت فيه المسافات؛ حتى صار العالم قرية كونية كبيرة؛ بفضل ما تقدمته الثورة التكنولوجية الحديثة من وسائل التواصل المختلفة؛ ما أعطى حرية مطلقة للمصطلحات تسبّح أئى شاءت، وصار يتوافد علينا - طوعا وكرها- كم هائل من المصطلحات الغربية الحديثة، وكثر استعمالها حتى ظن كثير من المسلمين أنها عربية المنشأ إسلامية المفهوم، وهي ليست كذلك، ومنها مصطلح العلمانية الذي ظهر في أوروبا منذ القرن السابع عشر الميلادي، ثم انتقل إلى الشرق بداية القرن التاسع عشر الميلادي عبر الترجمة؛ فهو مصطلح أوروبي النشأة والفكرة، وهذا البحث يجتهد في ضبط أصل معناه الذي اشتق منه في اللغة الإنجليزية، ومفهومه الذي درجت عليه المعاجم الغربية، ثم نعرض على المعنيين اللغوي والاصطلاحي في المعاجم العربية

الحديثة؛ لتقف على مدى صحة الترجمة وسلامة الفهم، أو سوء الترجمة وضلالة الدلالة.

### 1) العَلَمَانِيَّة فِي الْعَالَمِ الْغَرْبِيِّ :

**1.1 لغة:** "كلمة "عَلَمَانِيَّة" ترجمة لكلمة SECULARISM الإنجليزية التي لها نظائر في اللغات الأوروبية، وهي مشتقة من الكلمة اللاتينية SAECULUM، وتعني "العصر"، أو "الجيل"، أو "القرن".

أما في لاتينية العصور الوسطى فإن الكلمة تعني "العالم"، أو "الدنيا" (مقابل الكنيسة)، ويوجد لفظ لاتيني آخر للإشارة إلى العالم، وهو (موندوس MUNDUS)، ولفظة "سيكولوم" مرادفة للكلمة اليونانية "أيون AEON" التي تعني "العصر". أما "موندوس" فهي مرادفة للكلمة اليونانية "كوزموس COSMOS" التي تعني الكون، ومن هنا فإن كلمة "سيكولوم" تؤكد البعد الزماني، أما "موندوس" فتؤكد البعد المكاني<sup>1</sup>، وقد استعمل المصطلح SECULAR لأول مرة مع نهاية حرب الثلاثين<sup>2</sup> عام 1648م، عندما تم توقيع صلح وستفاليا، وبداية ظهور الدولة القومية، أي الدولة العَلَمَانِيَّة، وهو التاريخ الذي يعتمده معظم المؤرخين بديّة لنشوء ظاهرة العَلَمَانِيَّة في الغرب<sup>3</sup>.

ورد في المعجم الدولي الثالث الجديد ما يلي: "العَلَمَانِيَّة: الدنيوية هي وجهة النظر . في الحياة أو أي قضية خاصة - المرتكزة على أن الدين أو الاعتبارات الدينية يجب أن تهمل أو تستثنى عن قصد، أو هي نظام من التقاليد الاجتماعية يعتمد على أساس أن القواعد الأخلاقية والسلوك يجب ألا تحدد بشكل كامل بالرجوع إلى الدين، والعَلَمَانِي: الدنيوي: هو الشخص الذي يتبع الدنيوية ويدعو إليها..."<sup>4</sup>.

وجاء في معجم أوكسفورد شرحاً للمادة نفسها ما يلي:

1. دنيوي، أو مادي، ليس دينياً ولا روحياً: مثل التربية اللادينية، الفن أو الموسيقى

اللا دينية، الحكومة المناقضة للكنيسة.

2. الرأي الذي يقول أنه لا ينبغي أن يكون الدين أساساً للأخلاق والتربية<sup>5</sup>. وهكذا يتبين أن لفظة SECULARISM تعني: العالم والدنيا في مقابل الكنيسة، وهذا التقابل ليس بريئاً إذ إنه يتخذ علاقة تناقضية بين الدين والدنيا عموماً، وبين المسيحية والدنيا خصوصاً، فهي تعني كل ما ليس دينياً ولا روحياً، وبعبارة أوضح تعني قيام حياة الفرد والمجتمع على أساس غير ديني وفي كل مناحيها، وهذا يعني إقصاء الكنيسة من أي تدخل في شؤون المجتمع.

1-2) اصطلاحاً: لقد أفصحت الدلالة المعجمية عن المعنى الاصطلاحي؛ ذلك أن وشائج القرابة الدلالية بينهما لا تكاد تخفى على بصير، ومع ذلك سنورد بعض التعريفات الاصطلاحية الغربية لمفهوم العلمانية تماشياً مع حدود العنوان، وتجنباً للخلط بين ما هو غربي وما هو عربي<sup>6</sup>، وقد جاء في دائرة المعارف البريطانية: "بأنها حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس من الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بهذه الدنيا وحدها... ثم تطورت باستمرار كحركة مضادة للتدين والدين المسيحي على وجه الخصوص"<sup>7</sup>.

وعرفها المعجم الدولي الثالث الجديد: "بأنها اتجاه في الحياة يقوم على مبدأ أن الدين والاعتبارات الدينية يجب ألا تتدخل في الحكومة... والعلمانية نظام اجتماعي في الأخلاق؛ مؤسس على فكرة وجوب قيام القيم السلوكية والأخلاقية على اعتبارات الحياة المعاصرة والتضامن الاجتماعي دون النظر إلى الدين"<sup>8</sup>.

ويقول المستشرق الفرنسي "أربري" في كتابه "الدين في الشرق الأوسط": "إن المادية العلمانية، والإنسانية، والمذهب الطبيعي، والوضعية، كلها أشكال لادينية، واللا دينية صفة مميزة لأوروبا وأميركا، ومع أن مظاهره موجودة في الشرق الأوسط فإنها لم تتخذ أي صبغة فلسفية أو أدبية محددة، والنموذج الرئيسي لها هو فضل الدين



عن الدولة في الجمهورية التركية<sup>9</sup>.

وجاء في معجم علم الاجتماع المعاصر: "علماني: دنيوي، غير روحي، غير ديني، والعلماني هو العقلاني، أو النفعي... والعلمانية: هي منظومة كاملة واضحة، ورؤية شاملة لتكون ترفض الإيمان بالآخرة والغيبيات... ولها أخلاقياتها المبنية على العقلانية والنفعية<sup>10</sup>.

إن المتأمل لهذه التعريفات يستنتج أن العلمانية حركة اجتماعية تهدف إلى صرف اهتمام الناس عن الآخرة إلى متاع الدنيا، ذلك أنه كان لدى الناس في العصور الوسطى رغبة جامحة في العزوف عن الدنيا، والإقبال على الآخرة والتأمل فيها، وقد نجحت في ذلك وظهرت نتائجها في عصر النهضة؛ ساعد على ذلك طغيان الكنيسة وإشغالها لحروب دينية طائفية ارتكبت فيها مجازر فظيعة آخرها حرب الثلاثين عاما، يضاف إلى ذلك سيطرتها على الحكم، ومحاربتها للعلم؛ ولذلك عندما قامت الثورة الفرنسية (1789-1799م) ضد الملكية والإقطاعية كان شعارها: "اشتق آخر ملك بأمرأة آخر قسيس"<sup>11</sup>.

وهنا يمكن أن نقول أنها تحولت إلى حركة اجتماعية سياسية لأنها صارت تنادي بنمط معين من نظام الحكم لاحظ فيه للاعتبارات الدينية، وهذا ما أشار إليه التعريف الثاني بعبارة "أن الدين والاعتبارات الدينية يجب ألا تتدخل في الحكومة"، بل ينبغي أن تقوم الحياة على العقلانية النفعية التي ترفض الإيمان بالآخرة، وتدعو إلى اعتماد نظام أخلاقي اجتماعي يركز على قانون يقول: "بأن المستويات الأخلاقية والسلوكيات الاجتماعية يجب أن تحدد من خلال الرجوع إلى الحياة المعاشة، والرفاهية الاجتماعية، دون الرجوع إلى الدين"<sup>12</sup>، كما نلاحظ أن كل التعريفات تجمع على رفض الدين ومعاداته، وإن كانت العبارات مختلفة لفظا فهي متفقة دلالة، "فصرف الناس عن الاهتمام بالآخرة"<sup>13</sup> رفض وعداوة للدين، وبناء القيم السلوكية والأخلاقية "على

اعتبارات الحياة المعاصرة والتضامن الاجتماعي دون النظر إلى الدين<sup>14</sup> معادة ورفض له، و"اللا دينية"<sup>15</sup> عبارة تناقض الدين جملة وتفصيلاً. إذن هي "منظومة كاملة، ورؤية شاملة للكون"<sup>16</sup> أو الحياة تستبعد وتتجاهل كل ما هو ديني من كل مجالات الحياة، من سياسة، واجتماع، واقتصاد، وإدارة، وغيرها، لا تستثني شيئاً؛ وعليه يمكن القول: إن العلمانية في المفهوم الغربي تعني "فصل الدين عن الحياة" لا فرق في ذلك بين الفرد والمجتمع كله، لا كما يشاع بأنه "فصل الدين عن الدولة" الذي هو بعض العلمانية لا كلها.

## 2) العلمانية في العالم العربي :

**1-2) لغة:** لم يوجد لفظ العلمانية في معاجم اللغة العربية القديمة لأنه تعبير محدث، وقد ورد هذا المصطلح لأول مرة في معجم ثنائي اللغة، (فرنسي - عربي) من تأليف أحد تراجمة الحملة الفرنسية واسمه "لويس بقصر المصري"، وقد طبع الجزء الأول منه في شهر مارس من عام 1828م، ثم دخل بعد ذلك إلى اللغة العربية، وكان المعجم الوسيط الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة أول معجم عربي يورد هذا المصطلح<sup>17</sup> قائلاً: العلمانية نسبة إلى العَلم بمعنى العالم. وهو خلاف "الديني أو الكهنوتي"<sup>18</sup>. ولئن أقررت أنفاً بخلو المعاجم العربية القديمة من مصطلح العلمانية فإن ذلك لا يعني خلو بعضها من جذور مادة هذا المصطلح، فقد ورد في القاموس المحيط للفيروزآبادي تحت فصل العين باب الميم في مادة (ع، ل، م): والعَلم والعالم، الخلق كله، أو ما حواه بطن الفلك<sup>19</sup>.

## 2-1-1) الترجمة المضللة على المستوى اللفظي:

يبدو مصطلح العلمانية لأول وهلة أنه كلمة عربية اشتقت من كلمة العَلم، فهي اسم منسوب، و إذا كان الاسم المنسوب صفة "ففي النسبة إليه معنى المبالغة في

الصفة، وذلك أن العرب إذا أرادت المبالغة في وصف شيء ألحقوا بصفته ياء النسب، فإذا أرادوا وصف الشيء بالحمرة قالوا: "أحمر"، فإذا أرادوا المبالغة في وصفه بالحمرة، قالوا: "أحمري"<sup>20</sup>؛ وبناء على هذه القاعدة فإن كلمة "علمانية" هي اسم منسوب وهو صفة تفيد المبالغة في الاهتمام بالعلم والعلماء، ولا اعتراض على هذا المعنى - لو كان صحيحاً - من وجهة شرعية إسلامية، فأول ما نزل من القرآن الكريم يحث على التعلم، قَالَ تَعَالَى: ﴿ اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴾<sup>21</sup>؛ ثم إن زيادة الألف والنون في الاسم المنسوب غير قياسية في اللغة العربية، "وإنما جاءت سماعاً ثم كثرت في كلام المتأخرين مثل قولهم: "رُقْبَانِي، وشَعْرَانِي، وجمَّانِي، ولِحْيَانِي" للعظيم الرقبة، والشعر، والجمَّة، واللحية"<sup>22</sup>. فهو إذن من شواذ النسب، ومع ذلك يمكن أن نتسامح لغوياً ونقول: إن ذلك يسوغ في عرف طائفة من اللغويين المحدثين دعاء التيسير اللغوي، ومنهم أحمد مختار عمر إذ يقول في معجمه "الصواب اللغوي": "هو رجل علماني [فصيحة] قاعدة النسب تقتضي زيادة الياء المشددة على المنسوب إليه دون تغييرات أخرى، ولكن وجدت كلمات كثيرة نسبت العرب إليها بزيادة الألف والنون، مثل: "شعراني"، وعلى هذا فلا مانع من استعمال كلمات أخرى استخدمت في العصر الحديث بزيادة الألف والنون مثل: "علماني"، و"عقلاني"<sup>23</sup>.

ولئن كان بإمكاننا أن نتسامح مع الانحراف اللغوي الشكلي (الشذوذ) فلا يمكننا أن نغض الطرف عن الانحراف الدلالي، ففرق جلي بين النسبة إلى "العلم" بالكسر وبين "العلم" بالفتح، فعلى الرغم من اشتهاار النطق بكسر العين فإن ذلك لا يغير من الحقيقة اللغوية شيئاً، فما دام أن المصطلح وافد على معاجمنا العربية فإن مدلولها سواء أكسرت عينها أم فتحت يبقى عصياً على التضييل والتبديل، فحينما "ينتقل مصطلح مثل "علمانية" من معجم حضاري إلى معجم حضاري آخر وتتم "ترجمة" المصطلح، فإنه يظل يحمل آثاراً قوية من سياقه الحضاري السابق الذي يظل مرجعية صامته

له "24؛ ومن هنا كان ينبغي أن يتمحور البحث في مناقشة أحسن الترجمات العربية لكلمة "SECULARISM" وأقربها إلى المعجم الغربي وأكثرها دقة"25، وهي: الدنيوية، والزمنية، والمادية، والمدنية، واللاتينية، واللاروحية، والوضعية، واللائكية26، وغيرها من العبارات، وهي كلها تجتمع على مناقضة الدين واستبعاده من الحياة كلها. "فلا شك أن الربط بين العلمانية وبين معنى "العالم" أدق من الربط بينها وبين العلم"27.

وقطعا لدابر هذا التداخل الدلالي سأورد هذين الأصلين "العِلْم" و"العَلْم" ومشتقاتهما في اللغتين الإنجليزية والفرنسية.

فقد ورد في معجم اللغات ما يلي:

- دنيوي، زمني، عالمي، قرني، غير ديني. SECULAR
  - دنيوية علمانية. SECULARISM
  - دنيوي: متعلق بالدنيوية. SECULARIST
  - دنيوية، علمانية، عالمية. SECULARITY
  - دنوية، علمنة. SECULARIZATION
  - علمن، دُنُوِيّ28. SECULARIZE
- وورد فيه أيضا:

- علم الثقافة، معرفة، دراية، SCIENCE
- علمي: مدروس علميا، مبحوث علميا SCIENTIFIC
- دقيق علميا، منسوب إلى العلم. SIENTIST
- علمي، رجل علم، عالم.29 وحتى المقابل الفرنسي يحمل الدلالة نفسها:
- زمني، دنيوي، علماني LAIQUE
- علمن: استبدل الطابع الديني LAICISER

بالطابع العلماني في مؤسسة أو مستشفى، ألغى ما يتعلق بالطابع الديني.

- علمانية: دنيوية لا دينية<sup>30</sup>. LAICISME

فهل ترى لهما من علاقة؟! !

لقد اتضح أن مصطلح العلمانية (بالكسر) مصطلح مخادع ولا يعكس الدلالة الحقيقية الثاوية خلفه فلا صلة بينه وبين العلم البتة "كما يحاول بعض المراوغين أن يلبس على الناس، بأن المراد بالعلمانية: هو الحرص على العلم التجريبي، والاهتمام به، فقد تبين كذب هذا الزعم وتلبيسه، بما ذكر من معاني هذه الكلمة في البيئة التي نشأت فيها"<sup>31</sup>، وفي لغاتها التي صرحت بها، والهدف من وراء هذه المغالطة سواء عند المفكرين الغربيين المناهضين للكنيسة ورجالها، أو عند المتأثرين بهم من دعاة اللادينية في العالم الإسلامي سواء أكانوا أفرادا أو منظمات أو دولا هو جلب تأييد الناس عموما إلى هذه الحركة، لعلمهم أن الإنسان مهما كان توجهه الفكري لا يمكن أن يعارض الدعوة إلى العلم<sup>32</sup>.

قال القرضاوي مبينا سبب هذه الترجمة: "وكان يمكن أن تترجم بلفظة "لادينية" لأن معنى الكلمة الأجنبية ما ليس بديني، وكل ما ليس بديني هو لا ديني، ولكن اختيرت "علماني" أو "مدني" لأنها أقل إثارة من كلمة لا ديني"<sup>33</sup>. وهكذا استطاع هذا المصطلح أن يدخل دائرة القبول عند كثير من مثقفي المسلمين ناهيك عن عامتهم، وصرنا نسمع والتشدد به في كثير من المناسبات، وعلى شاشات معظم الفضائيات ظنا منهم أنه أمانة التقدم والتمدن القائم على العلم الصحيح الذي لا ينكره دين صحيح، بل ما زال العلم الصحيح يفتر كل يوم عن لطائف أسرار القرآن الكريم، فليتهم يعلمون أن العلمانية تنكر الدين وتحاربه لعلهم يرجعون.

2-2) اصطلاحا: للعلمانية تعريفات عدة في المعنى الاصطلاحي منها:

1) عرفها القرضاوي بأنها: "عزل الدين عن الدولة وحياة المجتمع، وإبقائه حبيسا

في ضمير الفرد لا يتجاوز العلاقة الخاصة بينه وبين ربه، فإن سمح له بالتعبير عن نفسه ففي الشعائر التعبديّة والمراسيم المتعلّقة بالزواج والوفاة ونحوها<sup>34</sup>.

(2) وعرفها محمد قطب فقال: "إقامة الحياة بعيداً عن الدين، أو الفصل الكامل بين الدين والحياة"<sup>35</sup>.

(3) وعرفها جمعة الخولي بأنها: "ذلك اللفظ الخادع الذي استخدم بدلاً من عبارة اللادينية، والتي تعتبر أصل الحركة التي ظهرت في أوروبا في القرن التاسع عشر الميلادي لتعبر عن وجهة نظر المنكرين لوجود الله أو الذين يفصلون بين وجود الله وتأثيره في الحياة"<sup>36</sup>.

(4) وعرفها محمد إبراهيم مبروك بأنها: "الاقتصار على العقل البشري وخبراته في إدراك الحقائق وتصريف شؤون الحياة، وهو الأمر الذي يعني في الوجه المقابل له إقصاء أي مصادر أخرى وعلى رأسها الوحي المقدس في إدراك حقائق الوجود، والطريقة التي يجب انتهاجها في الحياة التي نعيشها"<sup>37</sup>.

(5) وحدها حسين سعد بقوله: "هي منحى في التفكير ينطلق من أن للعالم بذاته وجوداً مستقلاً مغايراً عن وجود خالقه، وبالتالي فإن تنظيم المجتمع والدولة والثقافة يجب أن تكون من صميم العالم نفسه، مما يؤدي تلقائياً إلى تحريره من سلطات المؤسسات الدينية، من دون أن يعني ذلك إنكاراً للخالق، أو نفياً للدين، والعلمنة بهذا المعنى هي تنظيم المجتمعات وفق القوانين التي يضعها العقل والعلم الإنسانيين، على مستوى السلطة، والإدارة، ونظام العمل، والاقتصاد، والتربية والزواج، وكل أوجه النشاط الإنساني"<sup>38</sup>.

### 2-3) الترجمة المضللة على المستوى الدلالي:

تلك مجموعة من التعريفات أوردتها مجموعة من المفكرين المسلمين أظنها كافية لكشف وبيان حقيقة العلمانية من وجهة نظر صحيحة على الأقل عند ذوي التوجهات

الإسلامية، أما النصارى العرب والمسلمون المفتونون بكل ما هو غربي، فقد حاولوا جاهدين تحسين صورتها عن طريق الترجمة المضللة -كما رأينا- ولكن هيهات فإن نتن الدلالة بنوعيتها: اللغوية والاصطلاحية ما زال ينبعث من حُشّها الأول هاتكا كل أستار الزيف والتحريف.

إن العلمانية ظاهرة أوروبية كنسية صرفة، أوروبية المنشأ والمحضن، مازالت تحمل نكهة بيئتها الأولى، حتى في بلاد المسلمين، وكان ينبغي على دعايتها أن ينظروا إليها نظرهم إلى البضاعة المستوردة فيميزوا بين الغث والسمين منها، ثم يقع الاختيار والاستيراد إن دعت الحاجة -هذا في حاجة الأبدان فكيف بحاجة الأذهان- ولو أنهم هذبوا وشذبوا هذه المصطلحات<sup>39</sup> بما يبدو لهم<sup>40</sup> أنه يتلاءم من البيئة الإسلامية لربما كان ذلك أدمى لقبولها من جهة أبناء المسلمين وعوامهم، ولكن الواقع أنهم يتحدثون عنها على طريقة فلاسفة الغرب أمثال: فولتير ولوك وكوندروسيه وغيرهم.<sup>41</sup> فسقط القناع، وظهر الخداع؛ وبظرة مقارنة وعجلى بين هذه التعريفات وبين تعريفات الغربيين المسوقة سابقا يدرك ذلك التطابق الدلالي بينهما؛ وفي ذلك إشارة قوية على موضوعية وصدق هؤلاء الباحثين المسلمين وأمانتهم في الترجمة والنقل، فالعلمانية عندهم هي اللادينية، وهي عزل الدين عن حياة المجتمع وقصره في أحسن الأحوال على علاقة الفرد بربه، وإن تجاوز ذلك فإلى الشعائر التعبديّة من صلاة، وصوم، وزكاة، وغيرها.

### 3 ( أقسام العلمانية وخدعة الاعتدال:

لا تتحدّد صور العلمانية وأقسامها إلا بتتبع المراحل والأشواط التي قطعتها عبر تاريخها الطويل وذلك شيء متعسر في بحث كهذا، ولكن يمكن تلخيص هذه المراحل في مرحلتين أساسيتين على أثرهما تشكلت صورتان للعلمانية وهما:

**المرحلة الأولى:** مرحلة العلمانية المعتدلة، وسادت في القرنين السابع عشر والثامن

مصطلح العلمانية وخبانة الترجمة - قراءة دلالية نقدية - ..... د. عمر بوقمرة

عشر، وقد "اعتبر فيها الدين أمراً شخصياً لا شأن للدولة فيه، فإن على الدولة مع ذلك أن تحمي الكنيسة، وبالأخص في جباية ضرائبها، وإن طالب التفكير العلماني في هذه المرحلة بتأكيد الفصل بين الدولة والكنيسة، فإنه لا يسلب المسيحية كدين من كل قيمة لها، وإن كان ينكر فيها بعض تعاليمها، ويطلب بإخضاع تعاليم المسيحية للعقل، وإلى مبادئ الطبيعة؛ مما نشأ عنه ذلك المذهب المعروف باسم: DEISM وهو مذهب يعترف بوجود الله كأصل للعالم، ولكنه ينكر: الإعجاز والوحي، وتدخّل الله في العالم"<sup>42</sup>.

ويمكن أن نستخلص من هذا النقل أهم مميزات هذه المرحلة وهي:

- 1 - الدين مسألة شخصية لا علاقة للدولة بها.
- 2 - على الدولة أن تحمي الكنيسة خاصة في جباية الضرائب.
- 3 - علمانيو هذه المرحلة لا يجردون المسيحية من كل قيمة لها مع إنكارهم لبعض تعاليمها، ويطلبون بإخضاعها للعقل ومبادئ الطبيعة؛ ونتيجة لذلك ظهر المذهب المعروف بـ: DEISM الذي يعترف بوجود الله كأصل للطبيعة، ومع ذلك ينكر الإعجاز والوحي، وتدخّل الله في العالم ومن رواد هذه المرحلة نجد:
  - فولتير (ت1778م) في فرنسا.
  - شيفستيري (ت1713م) في إنجلترا.
  - ليسنج (ت1872م) في ألمانيا.
  - لوك (ت1704م) في إنجلترا.
  - هوبز (ت1679م) في إنجلترا.

"لقد عرفت العلمانية الأوروبية -غير التيار المادي الملحد- تياراً مؤمناً بالله استطاع فلاسفته التوفيق بين الإيمان بوجود إله خالق للعالم، وبين العلمانية التي ترى العالم مكتفياً بذاته... وكان هذا التوفيق مؤسساً على التصور الأرسطي لنطاق عمل



الذات الإلهية... فالله في التصور الأرسطي واحد مفارق للعالم وخالق له... لكنه قد أودع في العالم والطبيعة الأسباب التي تدبرهما تدبيرا ذاتيا دونما حاجة إلى تدخل إلهي، أو رعاية إلهية فيما بعد مرحلة الخلق<sup>43</sup>، فالعالم إذن مكتف بذاته عن الذات الإلهية بالأسباب المودعة فيه، وهو وحده مصدر المعرفة القابلة للبرهنة العقلية والتجريبية، مثله مثل الساعة التي أودع فيها صانعها أسباب عملها، دون حاجة لوجوده وهي تؤدي وظيفتها؛ تعالى الله عما يقول أرسطو علوا كبيرا<sup>44</sup>.

**المرحلة الثانية:** وهي مرحلة العلمانية المتطرفة أو الملحدة وهي مرحلة العهد المادي، أو ما يسمى بـ"الثورة العلمانية"، وفيها استقرت في القرن التاسع عشر على الإلحاد الصريح والمجاهرة بعداء الدين بلا تحفظ. لقد ذهب "جوهان جوتليش فيشته (1814هـ) خطوة أبعد في العلمانية، لقد نادى بسيادة العقل، وغالى في النزعة القومية الألمانية، ودعا إلى تصور يكون فيه الإنسان رب نفسه... ليمهد بأفكاره كلها إلى خطوة جديدة يمضي بها هيكل وكأنه أضاف إليها جديدا هو "الإنسان"<sup>45</sup>. إنها مرحلة تقوم على إلغاء الدين - أي دين - إلغاء كليا والكفر بالغيبيات، وليس فصلا بين الكنيسة والدولة كما كان عليه الأمر في المرحلة الأولى، ثم اختلف فلاسفتها في المعبود الذي يجل محل الله فجعله "فيرباج" الإنسان العام و"ليس الإنسان الفرد؛ لأن الإنسان الفرد يظل دائما إنسانا أرضيا مفتقرا، ولذا يجب أن تكون جماعة العمل هي المعبود وفي مكان العبادة"<sup>46</sup>.

ويرى "ماركس" أن هدم المسيحية مقدمة ضرورية لبناء عالم يكون الإنسان فيه سيد نفسه، ولكن لا يرفض المسيحية وحدها، بل معها يرفض كل دين كذلك، لتنتهي سيادته إلى سيادة المجتمع والدولة؛ ووضعها بالنسبة للأفراد هو وضع المعبود الخالق مع المخلوقين. أما علمانية "لينين" فتفضي إلى إلغاء المسيحية وإحلال البلشفية محلها كدين جديد، وهذا الدين يجب أن يكون في خدمة الواقع الذي هو "الحزب" الذي

سيُتأثر بالعبادة عوضاً عن الله وبالقداسة عوضاً عن الكنيسة.<sup>47</sup> وهكذا أوغل أفراخ الجناح اليساري المتطرف لمدرسة "هيجل" في علمانياتهم المتطرفة التي أجمعت كلها على إلغاء الدين وهدمه، وتفرقت في بدله بين الإنسان العام، والمجتمع والدولة، والحزب، لتأخذ مكان العبادة عوضاً عن الله والقداسة بدلاً عن المسيحية؛ وعلى إثر هذه المتتالية تشكلت صورتان للعلمانية: أولهما علمانية اصطلاح عليها بالعلمانية المعتدلة، (NON RELYIOUS) والمؤمنة، وغير الملحدة، وثنتاهما العلمانية المتطرفة، والملحدة (ANTI RELIOUS).

وفي تقديرنا أن هذه القسمة تنطوي على مغالطة كبيرة أشبه ما تكون بتلك التي بسطنا فيها القول حول ترجمة مصطلح العلمانية، فكلاهما ملحدة ومتطرفة، وإن كانت بدرجات متفاوتة في التطرف والإلحاد، فبدهي "أنه بالنسبة للإسلام لا فرق بين المسلمين، فكل ما ليس دينياً من المبادئ والتطبيقات فهو في حقيقته مضاد للدين، فالإسلام واللا دينية نقيضان لا يجتمعان ولا واسطة بينهما"<sup>48</sup>.

### الخاتمة

وما يمكن أن يستخلص من هذه الدراسة هو أن كثيراً من المصطلحات الوافدة من الحضارات الغربية، وفي شتى مجالات العلوم خاصة الثقافية منها؛ يجب أن تخضع للاختبار والتمحيص على المستوى الدلالي معجمياً واصطلاحياً، في محضنها الأول، قبل أن تصير إلى مهجرها الأخير، لتتأكد من صدق وسلامة الترجمة، وصحة الفهم، قبل أن تحصل على تأشيرة السفر، وإذن الإقامة، خاصة إذا كانت هذه المصطلحات شديدة الحساسية كما رأينا مع مصطلح العلمانية، وللإنصاف فقد يكون سبب الترجمة سوء النية كما يبدو مع مصطلح العلمانية، وقد يكون عدم مراعاة الفوارق الثقافية بين الحضارتين من قبل المترجمين الجدد؛ والنتيجة واحدة هي سوء الترجمة وخيانتها.

وأهم ما يمكن أن يوصى به في مثل هذه الحال؛ لدرء مفاصد الترجمة وتقليلها، وجلب مصالحتها وتكثيرها، هو التوجه إلى العمل الترجمي الجماعي المدروس، بعيداً عن العشوائية والفردانية؛ ذلك أن ترجمة المصطلحات الثقافية تختلف عن المصطلحات العلمية الصرفة، فهي مشحونة بمميزات ثقافة الأمة المنقول عنها، التي غالباً ما تكون مخالفة لحضارة وثقافة الأمة المنقول إليها، خاصة ونحن في زمن العولمة التي تجتهد في كسر الخصوصيات الثقافية، وفرض ثقافة الآخر؛ ومن هنا تصير الترجمة المضللة طليعة للعولمة، وطابورا خامسا يعمل خفية لصالحها، فكم من ترجمة تحولت إلى فيروس قاتل لكثير من الخصوصيات الثقافية؟! فلنكن على حذر.

#### - الحواشي والإحالات:

<sup>1</sup> العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة: عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002م، مج1، ص 53.

<sup>2</sup> هي آخر الحروب الدينية ضراوة بين الكاثوليك والبروتستانت، وقد استمرت من عام 1618م، إلى 1648م، منتهية بصلح ويستفاليا، حصلت بموجبه فرنسا على مقاطعتي الألزاس واللورين وهما مقاطعتان تابعتان لألمانيا، وقد أدت هذه الحروب إلى مذابح مريعة إذ كانت الجيوش المسيحية التي ترفع راية الصليب تذبج المسيحيين من الرجال والنساء والأطفال وتحرقهم بعد اغتصابهم. ينظر: العلمانية جذورها وأصولها: محمد علي البار، دار القلم، دمشق، ط1، 12008م، ص31.

<sup>3</sup> ينظر: المرجع نفسه مج1، ص53-54.

<sup>4</sup> أثر العلمانية في التربية والتعليم في العالم الإسلامي: محمد بن عبد العزيز السديس، بحث مكمل لمتطلبات الماجستير في التربية، جامعة أم القرى، كلية التربية، مكة المكرمة، السعودية، 1401هـ، ص1-2.

<sup>5</sup> العلمانية، نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة: سفر بن عبد الرحمن الحوالي، دار الهجرة، د- ط، د-ت، ص22-23.

<sup>6</sup> لأن استخلاصنا لمفهوم العلمانية من الدلالة المعجمية الغربية يدخله ضمن المفاهيم العربية لا الغربية.

<sup>7</sup> العلمانية جذورها وأصولها: محمد علي البار، دار القلم، دمشق، ط1، 2008م، ص11.

<sup>8</sup> العلمانية جذورها وأصولها: محمد علي البار، ص11.

<sup>9</sup> العلمانية جذورها وأصولها: محمد علي البار، ص11.

<sup>10</sup> المرجع نفسه، ص11.

<sup>11</sup> المرجع نفسه، ص12.

- <sup>12</sup> جدور العلمانية: السيد أحمد فرح، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط4، 1990م، ص112.
- <sup>13</sup> التعريف الأول.
- <sup>14</sup> التعريف الثاني.
- <sup>15</sup> التعريف الثالث.
- <sup>16</sup> التعريف الرابع.
- <sup>17</sup> ينظر: موقف الإسلام من العلمانية، صلاح الصاوي، ط1، 2006م، ص05.
- <sup>18</sup> المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، ط4، 2004م، ج2، ص624.
- <sup>19</sup> القاموس المحيط: الفيروزآبادي (العلامة مجد الدين بن يعقوب الفيروزآبادي الشيرازي 729هـ-817هـ، وبهامشه تعليقات وشروح الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثالثة للطبعة الأميرية 1301هـ، ج4، فصل العين، باب الميم، مادة (ع، ل، م) ص151.
- <sup>20</sup> جامع الدروس العربية: مصطفى الغلاييني، مراجعة: سالم شمس الدين، ط1، 2007م، ج2، ص221.
- <sup>21</sup> سورة العلق، الآية 1.
- <sup>22</sup> جامع الدروس العربية: مصطفى الغلاييني، ج2، ص230.
- <sup>23</sup> معجم الصواب اللغوي، دليل المثقف العربي: أحمد مختار عمر، عالم الكتاب، القاهرة، ط1، 2008م، مج1، ص544.
- <sup>24</sup> العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة: عبد الوهاب المسيري، مج1، ص60.
- <sup>25</sup> ينظر المرجع نفسه، ص60-61.
- <sup>26</sup> شاع هذا المصطلح في المغرب ولبنان في مقابل العلمانية التي شاعت في مصر والمشرق العربي لأسباب تاريخية واستعمارية.
- <sup>27</sup> العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة: عبد الوهاب المسيري، ج1، ص61.
- <sup>28</sup> ينظر: معجم اللغات، إنكليزي - فرنسي - عربي: جروان السابق، دار السابق للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984م، ص1249-1250.
- <sup>29</sup> ينظر: معجم اللغات، إنكليزي - فرنسي - عربي: جروان السابق، ص1225-1226.
- <sup>30</sup> ينظر: المرجع نفسه، ص673.
- <sup>31</sup> العلمانية وثأرها الخبيثة: محمد شاکر الشريف، دار الوطن للنشر، الرياض، ط1، 1411هـ، ص08.
- <sup>32</sup> ينظر: أثر العلمانية في التربية والتعليم في العالم الإسلامي: محمد بن عبد العزيز السديس، ص05.
- <sup>33</sup> الإسلام والعلمانية وجهها لوجه: يوسف القرضاوي، دار وهبة، القاهرة، ط7، 1997م، ص45.
- <sup>34</sup> الإسلام والعلمانية وجهها لوجه: يوسف القرضاوي، ص45.
- <sup>35</sup> مذاهب فكرية معاصرة: محمد قطب، دار الشروق، ط1، 1983م، ص445.
- <sup>36</sup> الاتجاهات الفكرية المعاصرة وموقف الإسلام منها: جمعة الخولي، ط1، 1986م، ص91.

- <sup>37</sup> العلمانية العدو الأكبر للإسلام من البداية إلى النهاية: محمد إبراهيم مبروك، مركز الحضارة العربية، القاهرة مصر، ط1، 2007م، ص22.
- <sup>38</sup> بين الأصالة والتغريب في الاتجاهات العلمانية عند بعض المفكرين العرب المسلمين في مصر: حسن سعد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1993م، ص13.
- <sup>39</sup> مثل الديمقراطية، الاستنارة، التقدم، التمدن، التحديث وغيرها.
- <sup>40</sup> معاذ الله أن يكون كذلك حقيقة.
- <sup>41</sup> ينظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة: عبد الوهاب المسيري، ج1، ص60.
- <sup>42</sup> الإسلام في حل مشكلات المجتمعات الإسلامية المعاصرة: محمد البهي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 1981، ص16-17.
- <sup>43</sup> الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية: محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط1، ص19.
- <sup>44</sup> ينظر: المرجع نفسه، ص19.
- <sup>45</sup> المسلمون بين العلمانية وحقوق الإنسان الوضعية: عدنان علي رضا النحوي، دار النحوي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1997م، ص45-46.
- <sup>46</sup> الإسلام في حل مشاكل المجتمعات الإسلامية: محمد البهي، ص25.
- <sup>47</sup> ينظر: الإسلام في حل مشاكل المجتمعات الإسلامية: محمد البهي، ص26-33.
- <sup>48</sup> العلمانية نشأتها وتطورها وأثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، سفر الحوالي، ص24.

### The term secularism and deception of translation-semanticland critical study-

**Dr. Omar Bouguemra**  
Hassiba Ben Bouali - Chlef University  
[Dr.bouguemra@gmail.com](mailto:Dr.bouguemra@gmail.com)



#### Abstract:

We are going to study, the term secularism; a Western term came newly to the Arabic dictionaries via translation, was chosen of his importance in the lives of Muslims, and because it was translated a bad translation, and that controverts the method scientific; its honesty and objectivity required by search scientific in various fields; therefore the goal of research is detecting the treason of translation whence term and meaning together. to be the most important results is secularism has translated falsely and badly in vocalizing and meaning; and the reason for this betrayal of the translator Because they knew that the right meaning of secularism is refused in Arab-Islamic civilization the refore they distorted it to promote the common people.

**Keywords:** secularism, translation, semantics, semantic evolution, term.

مصطلح العلمانية وخيانة الترجمة - قراءة دلالية نقدية - د. عمر بوقمرة