



الجامعة الإسلامية مينيسوتا

مجلة الدراسات الإسلامية والعربية والإنسانية



مجلة الدراسات الإسلامية والعربية والإنسانية

مجلة علمية محكمة - نصف سنوية

العدد الرابع

ذو الحجة ١٤٤٤ هـ - يوليو ٢٠٢٣ م

الإشراف الأكاديمي

أ.د : خالد فوزي عبدالحميد حمزة

الجامعة الإسلامية
بمنيسوتا

مجلة الدراسات الإسلامية والعربية والإنسانية

دورية علمية محكمة

العدد الرابع

ذو الحجة ١٤٤٤هـ
يوليو ٢٠٢٣م

الإشراف الأكاديمي

أ.د/ خالد بن فوزي حمزة
الأستاذ بجامعة العلاء ومنيسوتا



افتتاحية العدد

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله. {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ} [آل عمران: ١٠٢]، {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا} [النساء: ١]، {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا (*) يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا} [الأحزاب: ٧٠، ٧١].

أما بعد..

فبحمد الله تعالى تم صدور هذا العدد الرابع من مجلة (الدراسات الإسلامية والعربية والإنسانية) بمعهد الأئمة والخطباء والفرع الثالث (فرع مكة) بالجامعة الإسلامية بمينيسوتا.

وتنوعت البحوث في هذا العدد من بحوث فقهية وهي الأغلب، وبحاث في اللغة العربية، وبحاث تربوية.

وننتظر من الباحثين مراسلة المجلة بالبحوث التي يودون نشرها في مختلف فروع العلم وفنونه، وفي الموضوعات الأخرى في القراءات والعقيدة والاقتصاد وغيرها.

ونذكر بحديث أبي هريرة ؓ أن رسول الله ﷺ قال: (إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة إلا من صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له) (رواه مسلم)، قال العلماء: "معنى الحديث أن عمل الميت ينقطع بموته وينقطع تجدد الثواب له؛ إلا في هذه الأشياء الثلاثة لكونه كان سببها؛

فإن الولد من كسبه وكذلك العلم الذي خلفه من تعليم أو تصنيف وكذلك الصدقة الجارية وهي الوقف.

واستمراراً في العطاء، فنشر أن هذه المجلة كانت سبباً في اكتساب العديد من الباحثين الدرجات العلمية المطلوبة في الترقية، من درجة المشارك ودرجة الأستاذية. وأكثر ما نشر فيها الآن هو مقدمة كذلك لمنح أصحابها الدرجة بعد استيفاء مطلوبات الجامعة إن شاء الله تعالى.

ونزف للباحثين أن المجلة تتكفل برسوم الأبحاث الأربعة الأولى المقبولة في العدد القادم، بزيادة بحث عما كان معمولاً به.

ثم إن رسوم النشر في المجلة أقل من غيرها من المجلات، ولاسيما لدكاترة وطلاب معهد الأئمة والخطباء والفرع الثالث (فرع مكة) بالجامعة الإسلامية بمينيسوتا، فإن الرسوم المستحصلة قد تقل عن تكلفة النشر بعد التحكيم.

والمجلة تؤكد على ما كررته مراراً من أن البحوث تعبر عن وجهة كاتبها، وأن المجلة حسبها أن تكون وسيطة بين الباحث والمحكمين.

ونكرر أن ثمة بحوث قد تم ردها، بسبب عدم استيفائها للصورة الأكاديمية المطلوبة في البحث، أو ليس فيها جديد، بل كانت اختصاراً لموضوعات مبحوثة فعلاً، فنحب الاهتمام بصورة البحث وشروط المجلة قبل الإرسال، فالمطلوب هو أن يكون البحث في أفضل صورته. كما ننبه أيضاً أن عنوان البحث لا بد يكون مناسباً للبحث مع تجنب العناوين المسجوعة، إلا ما كان في تحقيق مخطوط أو ما شابه.

ونعيد على الإخوة الباحثين أن المجلة ترحب كذلك بنشر الإخوة الباحثين مختصرات لبعض كتبهم المنشورة إذا كانت في صورة البحث الأكاديمي، وكأنها بحث جديد، لكن يكون البحث مستوفياً لكل شروط البحث وفيه الجدة والإضافة للمكتبة الإسلامية، لتعم الفائدة.

كما نرحب بنشر المقالات العلمية المفيدة، والتي لا تخضع لرسوم التحكيم، كما أنها لا يستحق عليها الدرجة، حيث لا يمنح كاتبها خطاب القبول. ونسأل الله تعالى القبول وأن تكون المجلة من باب نشر العلم النافع.

وصل الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

قواعد النشر بالمجلة

- ١- مجلة الدراسات الإسلامية والعربية والإنسانية هي مجلة علمية محكمة بصفة دورية (نصف سنوية) تنشر فيها الأبحاث المقدمة من أعضاء هيئة التدريس في الجامعات المصرية والعربية والإسلامية.
- ٢- تقبل المجلة للنشر بها البحوث (المقدمة بالصيغة الأكاديمية) التي تتعلق بالدراسات الإسلامية والعربية والإنسانية وذلك بعد تحكيمها من قبل المحكمين أعضاء اللجان العلمية الدائمة ولجان الترقيات بالأزهر والمجلس الأعلى للجامعات وتقبل المجلة البحوث باللغات العربية والإنجليزية.
- ٣- يقر الباحث كتابة أن بحثه لم يسبق نشره ولم يرسل لجهة أخرى للنشر.
- ٤- لا ترد أصول البحث لصاحبه سواء قبل نشره أو لم يقبل.
- ٥- يلتزم الباحث بدفع الرسوم المقررة والمصاريف الإدارية والمصروفات المتبقية من الحساب وفقاً للائحة المجلة.
- ٦- يكون لهيئة تحرير المجلة الموقرة رفض أية أبحاث لا تراها مناسبة لرؤية أو رسالة الكلية أو المعهد دون إبداء الأسباب لأصحابها.
- ٧- لمجلس الإدارة وهيئة التحرير الحق في نشر البحوث ورقياً أو إلكترونياً بمقابل مالي أو بدون مقابل دون أدنى اعتراض من الباحث.
- ٨- لا يجوز الجمع بين بحثين لباحث واحد في العدد الواحد إلا بعد موافقة اللجنة العلمية.
- ٩- يرفق بالبحث ملخص باللغتين العربية والإنجليزية على ألا يزيد كل ملخص عن ١٠٠ كلمة.
- ١٠- يخطر الباحث بخطاب رسمي بقبول النشر في حالة إجازة البحث للنشر.
- ١١- تعبر البحوث المنشورة بالمجلة عن رأي أصحابها فقط.

١٢- تنشر الأبحاث في المجلة بحسب أسبقية ورودها بعد مراجعتها في صورتها النهائية للنشر أو حسب ما تراه المجلة.

١٣- جميع الحقوق محفوظة للمجلة، ولا يجوز النقل أو الاقتباس منها إلا بالإشارة إليها.

١٤- ألا يزيد عدد صفحات البحث المقبول للنشر بالمجلة عن (٤٠) صفحة.

يراعى في طريقة كتابة البحث ومقاس وسمك الخط القواعد التالية:

أن يكتب البحث على الكمبيوتر ببرنامج Microsoft Word، ويراعى

عند الكتابة إعداد الورقة كما يلي:

العناوين الرئيسية: تكتب بحجم ١٦ Bold	حجم الورق ١٧.٥ × ٢٥ سم
العناوين الفرعية: تكتب بحجم ١٤ Bold	الهامش العلوي: ٢.٥
متن البحث: تكتب بحجم ١٤ عادي	الهامش السفلي: ٢.٥
هوامش البحث: تكتب بحجم ١٢ عادي	الهامش الأيمن: ٢.٥
نوع الخط العربي: Simplified Arabic	الهامش الأيسر: ٢.٥
نوع الخط الإنجليزي: Times New Roman	



محتويات

العدد

الفهرس

الصفحة	الموضوع	م
٩٨ - ١	إحداث قول جديد في حل المشكل إعداد الأستاذ الدكتور/ خالد فوزي عبد الحميد حمزة	١
١٣٦ - ٩٩	انفراد المرأة بمسكن مستقل عن أسرتها إعداد الدكتور/ على حسن فراج الروبي	٢
٢٤٢ - ١٣٧	الإطار الدستوري لـ "مشروعية اللسان العربي وحماية مركزه القانوني" لدى الأنظمة القانونية الوطنية في الدول العربية "دراسة تحليلية تأصيلية" إعداد الدكتور/ محمد عبد الكريم أحمد عبد الكريم الحسيني	٣
٢٧٦ - ٢٤٣	مناقشة دعوى ترك الأمدي رحمه الله للصلاة دراسة تحليلية نقدية إعداد الدكتور/ عبد الرحمن أحمد صابر	٤
٣٨٤ - ٢٧٧	أصول المنهج الوضعي الخاصة وأثرها في تفسير الظواهر والنصوص القانونية دراسة تحليلية في الأصول التاريخية والفلسفية للمنهجية الوضعية في ضوء علاقتها بالمعيارية اللاهوتية إعداد الدكتور/ محمد عبد الكريم أحمد عبد الكريم الحسيني	٥

٤٢٤ – ٣٨٥	المجاز في القرآن بين القبول والرفض إعداد الدكتور/ محمد ماهر محمد السيد عبيد	٦
٤٦٦ – ٤٢٥	ضرورة المرجعية الدينية في نظرية التفكيك والتطبيق على رواية طوق الحمام لرجاء عالم إعداد الدكتورة/ يارا سعد المطيري	٧
٥٢٢ – ٤٦٧	إدمان المراهق الدخول على مواقع التواصل الاجتماعي إعداد الباحثة/ ليلي خالد فوزي عبد الحميد حمزة	٨

إحداث قول جديد في حل المشكل

إعداد

أ.د. خالد فوزي عبد الحميد حمزة
الأستاذ بجامعة العلاء ومينيسوتا حاليا
وبجامعة أم القرى وكلية الحرم المكي
ودار الحديث الخيرية سابقا

١٤٤٤هـ - ٢٠٢٣م

ملخص البحث

تهدف الدراسة إلى تناول ما قاله العلماء حول إحداث قول جديد، أو دليل جديد أو تأويل أو علة، في المسائل الشرعية، وبعدها يجيب عن التساؤل: فماذا عن إحداث بيان جديد لحل المشكل، هل يدخل في إحداث علة، أو تأويل، أو ترك العلماء النص عليه لاتفاقهم على الجواز؟ ثم يبحث في تطبيق معاصر في مسألة (اقتراض الدولة من الرعية) بقضاء أعلى من قيمة القرض باشتراط ذلك وأنه لا يدخل في الربا لحديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنه: (أمرني رسول الله ﷺ أن أجهز جيشاً فنفتد الإبل، فأمرني أن آخذ على قلاص الصدقة، فكنت آخذ البعير بالبعيرين إلى إبل الصدقة)، حيث كان هذه الزيادة من المقرض لا المقرض وهي من قبل الدولة للحاجة، وأن الممنوع المجمع على تحريمه ما إذا كانت الزيادة من المقرض والله أعلم.

الكلمات الافتتاحية: الاقتراض - حاجة الدولة - ربا النسئنة - بيع الحيوان بالحيوان - إحداث قول - زيادة المقرض.

Abstract

To play a major role in determining the source of a wall connection around a specific target, after finding a source of wall connection on it because they agreed on the permissibility? Then he looks at a contemporary application in a trademark (state borrowing from the subjects) by spending more than the value of the loan by requiring that to enter usury, according to the hadith of Abdullah bin Amr, may God's prayers be upon him: (The Messenger of God, may God's prayers and peace be upon him, commanded me to prepare an army, but the camels ran out, so he commanded me to take the amount of charity as the camel with two camels to the camels of charity), where there was a bridge from the lender, and Allah knows best.

Keyword: Borrowing - the need of the state - usury on futures contracts - Selling animals by animals.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة:

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ} [آل عمران: ١٠٢]، {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا} [النساء: ١]، {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا (*) يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا} [الأحزاب: ٧٠، ٧١] (١).

أما بعد..

ففي موروث الفقه وشروحات الحديث العديد من المسائل المشككة، وما ظاهره الاختلاف أو التعارض، بل وبعض ذلك يكون في بعض آيات الكتاب العزيز، وهذا الإشكال ليس إلا بسبب قصور علومنا أن تصل إلى مراد الله ومراد

(١) هذه هي خطبة الحاجة والتي يستحب أن تفتح بها مجالس العلم والوعظ، وقد صح أن النبي ﷺ كان يخطب بها، ويعلمها أصحابه ليبدؤوا بها كلامهم، ويفتتحوا بها خطبهم، وخطب نكاحهم، يستعينوا بها على قضاء حاجاتهم. صحيح مسلم كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة، (٥٩٣/٢ - ح ٨٦٨)، وسنن أبي داود، كتاب النكاح باب ما جاء في خطبة النكاح، (٤١٣/٣ - ح ١١٠٥)؛ ورواه النسائي، كتاب الجمعة، باب كيفية الخطبة، (١٠٥/٣ - ح ١٤٠٤)؛ ورواه ابن ماجة، كتاب النكاح، باب خطبة النكاح، (١٠٩/١ - ح ١٨٩٢). وللشيخ المحدث ناصر الدين الألباني رحمه الله تعالى؛ رسالة خاصة بتخريج طرق هذه الخطبة وهي مطبوعة.

إحداث قول جديد في حل المشكل

رسوله ﷺ، ومن هنا يبدأ العلماء في توجيه هذا المشكل، أو المختلف أو التعارض، قال ابن القيم: "فصلوات الله وسلامه على من صدق كلامه بعضه بعضاً، ويشهد بعضه لبعض، فالاختلاف والإشكال والاشتباه إنما هو في الأفهام، لا فيما خرج من بين شفثيه من الكلام، والواجب على كل مؤمن أن يكَلِّ ما أشكل عليه إلى أصدق قائل، ويعلم أن فوق كل ذي علم عليم"^(١). وقال الشاطبي: "لا تجد ألبتة دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما بحيث وجب عليهم الوقوف لكن لما كان أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ أمكن التعارض بين الأدلة عندهم"^(٢). وعليه لو أمعن النظر وأعطيت النصوص حقها لزال التعارض والإشكال والاختلاف، ولذا فإننا نجد إمام الأئمة ابن خزيمة يقول عن نفسه: "لا أعرف حديثين متضادين، فمن كان عنده فليأتني به لأؤلف بينهما"^(٣).

وهذا الأمر جار في كل الأدلة؛ وإنَّ النظر في طرق العلماء ومناهجهم في دفع إيهام الاضطراب عن أحاديث المصطفى ﷺ يُمَيِّ لدى طالب العلم ملكة في التعامل مع النصوص الشرعية، وكذلك يربيه على تقديس وتعظيم وإجلال الوحي كتاباً وسنةً فلا يرد منها شيئاً، بل يجتهد في طلب التوفيق والجمع بينها؛ وذلك لعلمه أن نصوص الوحي لا تتعارض بحال"^(٤).

وفي الجملة؛ فإن فقه المسائل المشكّلة، والبحث عن مواضعها، ليس بالأمر السهل. وهذا الباب من العلم، يعد من المضايق العلمية في الحديث فأهل العلم يسمونه مشكل الحديث، أو مختلف الحديث، ومعرفة مهمة جداً لطالب

(١) مفتاح دار السعادة (٣/٣٨٣).

(٢) الموافقات (٤/٢٩٤).

(٣) فتح المغيث (٣/٤٧٠).

(٤) مقدمات في علم مختلف الحديث (ص: ٩).

العلم، إلا أنه لا يكمل لهذا الفن إلا الأئمة الذين كان لهم الباع الواسع في علوم الحديث، والفقه، والأصول، ولهم قدرة على الغوص في مجالات العلم^(١).

*** أسباب اختيار الموضوع، وأهميته:**

- العلم بحر واسع، وإنَّ فهم كتاب الله تعالى، وفهم الحديث النبوي الشريف فهماً سليماً، واستنباط الأحكام الشرعية منهما استنباطاً صحيحاً لا يتم إلا بمعرفة المختلف. وما من عالم إلا وهو مضطّر إليه ومفتقر لمعرفته. ولذا فقد تنوعت عبارات الأئمة في بيان مكانة المختلف وعظيم منزلته. قال ابن حزم: "وهذا من أدق ما يمكن أن يعترض أهل العلم من تأليف النصوص وأغمضه وأصعبه"^(٢). وقال النووي عن مختلف الحديث: "هذا فنٌّ من أهمِّ الأنواع، ويضطرُّ إلى معرفته جميع العلماء من الطوائف"^(٣). وقال ابن تيمية: "فإن تعارض دلالات الأقوال وترجيح بعضها على بعض بحر خِصَم"^(٤). لذا كان على طلبة العلم الاعتناء بهذا الأمر وتدبره.

- يتعلق بيان المشكل بأكثر العلوم الإسلامية، فيحتاجه دارس التفسير والعقيدة والحديث والفقه وغيرها.

- يعين بيان المشكل المجتهد من الترجيح بين الأقوال، ومعرفة أسباب الخلاف فيها، وتحصيل الملكة في ذلك.

- مع ما يكون في ذلك من الذب عن الشريعة، وحفظ حديث رسول الله ﷺ من الضياع والقدح، والرد على شبهات الطاعنين في الشريعة ومدّعي

(١) التنبيهات المجلدة على المواضع المشكّلة (ص: ٩٣).

(٢) الإحكام في أصول الأحكام (١٦٣/٢).

(٣) تدريب الراوي (١٧٥/٢). وقريب منه كلام ابن جماعة في المنهل الروي (٦٠)، وكذا السخاوي في فتح المغيث (٤٧٠/٣).

(٤) مجموع الفتاوى (٢٤٦/٢٠). مقدمات في علم مختلف الحديث (ص: ٤)

إحداث قول جديد في حل المشكل

الاختلاف في النصوص مع ما نجده من تركية منهج أهل السنة في فهم النصوص والتعامل معها.

*. الدراسات السابقة:

تكلم العلماء في بيان المشكل في الكتاب والسنة، ومن يطالع تفاسير السلف يجد الكثير من الآثار في ذلك، من لدن الصحابة فمن بعدهم، بل طلب إيضاح بعد المشكلات كان في عهد النبوة من مسائل الصحابة للنبي ﷺ، كما فيما أشكل على أمنا عائشة ؓ في الحساب اليسير مع تعذيب من يناقش الحساب^(١)، وما أشكل على أمنا حفصة ؓ من عدم دخول أحد ممن بايع تحت الشجرة النار مع آية الورود^(٢)، وكما أشكل على عدي بن حاتم ؓ الخيط الأبيض من الخيط الأسود^(٣)، وكيف بين لهم ﷺ وجوه ذلك، والأمثلة كثيرة.

(١) روى الشيخان عن ابن أبي ملكية أن عائشة زوج النبي ﷺ كانت لا تسمع شيئا لا تعرفه إلا راجعت فيه حتى تعرفه وأن النبي ﷺ قال (من حوسب عذب). قالت عائشة فقلت أوليس يقول الله تعالى {فسوف يحاسب حسابا يسيرا} [الانشقاق: ٨]. قالت فقال (إنما ذلك العرض ولكن من نوقش الحساب يهلك)، أخرجه البخاري منها في كتاب العلم، باب من سمع شيئا فراجع حتى يعرفه (١/٥١ - ح ١٠٣)، مسلم في الجنة وصفة نعيمها وأهلها باب إثبات الحساب (٤/٢٢٠٤ - ح ٢٨٧٦).

(٢) أخرج مسلم في فضائل الصحابة، باب من فضائل أصحاب الشجرة أهل بيعة الرضوان ﷺ (٤/١٩٤٢ - ح ٢٤٩٦) عن أم مبشر: أنها سمعت النبي ﷺ يقول عند حفصة لا يدخل النار إن شاء الله من أصحاب الشجرة أحد الذين بايعوا تحتها قالت بلى يا رسول الله فانتهرها فقالت حفصة {وإن منكم إلا واردة} [مريم: ٧١]، فقال النبي ﷺ قد قال الله عز وجل {ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثًّا} [مريم: ٧٢].

(٣) أخرج الشيخان [واللفظ لمسلم] عن عدي بن حاتم ؓ قال: لما نزلت {حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر} [البقرة: ١٨٧]، قال له عدي بن حاتم يا رسول الله إني أجعل تحت وسادتي عقالين عقالا أبيض وعقالا أسود أعرف الليل من

- وهناك مصنفات في دفع المشكل لابن قتيبة، وللطحاوي. وللشنقيطي، وهي معروفة مشهورة.

- كما تناول الأصوليون مسألة (إحداث قول جديد، أو دليل جديد أو تأويل أو علة) في جل كتب الاصول تقريباً.

لكن ما رأيت من نصّ على مسألة (إحداث قول جديد في حل المشكل).

* مشكلة البحث وأسئلته؟

البحث يدور حول دراسة ما قاله العلماء حول إحداث قول جديد، أو دليل جديد أو تأويل أو علة، في المسائل الشرعية، وبعدها يجيب عن التساؤل: فماذا عن إحداث بيان جديد لحل المشكل، هل يدخل في إحداث علة، أو تأويل، أو ترك العلماء النص عليه لاتفاقهم على الجواز؟ وما تطبيقه المعاصر؟

النهار فقال رسول الله ﷺ: (إن وسادتك لعريض إنما هو سواد الليل وبياض النهار)، رواه البخاري في التفسير، باب سورة البقرة، البخاري - تح البغا (١٦٤٠/٤)؛ ومسلم في كتاب الصيام، باب بيان أن الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر. (٧٦٦/٢) - ح ١٠٩٠)، قال النووي: "للعلماء فيه شروح أحسنها كلام القاضي عياض رحمه الله تعالى قال إنما أخذ العقالين وجعلهما تحت رأسه وتأول الآية به لكونه سبق إلى فهمه أن المراد بها هذا وكذا وقع لغيره ممن فعل فعله حتى نزل قوله تعالى من الفجر فعلموا أن المراد به بياض النهار وسواد الليل قال القاضي معناه أن جعلت تحت وسادك الخيطين اللذين أرادهما الله تعالى وهما الليل والنهار فوسادك يعلوهما ويغطيهاما وحينئذ يكون عريضاً وهو معنى الرواية الأخرى في صحيح البخاري إنك لعريض القفا وهو معنى الرواية الأخرى إنك لضخم والوسادة هي المخدة وهي ما يجعل تحت الرأس عند النوم والوساد أعم فإنه يطلق على كل ما يتوسد به

*. خطة البحث:

تحصل لي أن أكتب في هذا الموضوع تحت عنوان: (إحداث قول جديد في حل المشكل) من خلال الخطة التالية:
المقدمة: وفيها الاستهلال، وأسباب اختيار الموضوع وأهميته، والدراسات السابقة، ومشكلة البحث وأسئلته، وعرض لخطة البحث.

المبحث الأول: في التعريف بالمشكل وشبهه.

- المطلب الأول: بيان المراد من المشكل والمختلف والمتعارض.
- المطلب الثاني: بعض قواعد دفع التعارض والاختلاف.
- المطلب الثالث: من أسباب التعارض ووجوه الترجيح.

المبحث الثاني: حكم إحداث قول ثالث.

- المطلب الأول: معنى إحداث القول أو إحداث دليل أو تأويل أو علة.
- المطلب الثاني: إحداث القول الثالث.
- المطلب الثالث: إحداث الدليل أو التأويل أو العلة

- المبحث الثالث: من التطبيقات على إحداث حل للمشكل

(اقتراض الدولة من الرعية).

الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث وتوصياته.
الفهارس: فهرس المصادر والمراجع - فهرس الموضوعات.

وبالله تعالى التوفيق

المبحث الأول: في التعريف بالمشكل وشبهه.

المطلب الأول: بيان المراد من المشكل والمختلف والمتعارض.

* تعريف المشكل لغة واصطلاحاً:

- المشكل لغة:

الملتبس، يقال: شكل الامر بمعنى أشكل، أي: التبس، فهو مشكل، وأشكل الأمر بالألف التبس، وكل مختلط مشكل^(١).

- المشكل اصطلاحاً:

لم يختلف معنى المشكل اصطلاحاً في الجملة عن المعنى اللغوي، فهو الملتبس، ولذا قال في التعريفات: "المشكل هو ما لا ينال المراد منه إلا بتأمل بعد الطلب"^(٢).

وقيل: المشكل: الملتبس، وهو ما لا يفهم حتى يدل عليه دليل من غيره، ومنه الخنثى المشكل الذي له آلة ذكر وآلة أنثى، ومشكل القرآن أو الآثار: النص الذي يحتاج إلى تأمل ودقة نظر لفهم المراد منه، أو لإزالة تناقضه فيما يظن^(٣).

وقيل في الحديث المُشكل: "هو اللفظ الذي استغلق وخفي معناه على السامع، ولم يتبين إلا بعد طلبٍ وتأمل، فقد يظهر معناه من قرينة في النص، أو من دليل آخر منفصلٍ عن النص، أو بتأمل ونظر، وقد لا يظهر.

(١) مختار الصحاح (٣٥٤/١)؛ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (٦٤/٥)؛ النهاية في غريب الأثر (١٢٠٤/٢).

(٢) التعريفات (٢٧٦/١، ٢٧٧ - ت١٣٧٧).

(٣) معجم لغة الفقهاء (٤٣١/١).

إحداث قول جديد في حل المشكل

ويقارب المُشكِل عند الأصوليين: المتشابه، فقد يُعَبَّر بعضهم عن المُشكِل بالمتشابه، كما إنَّ تعريفهم للمتشابه هو بعينه تعريف المُشكِل، وقد عرّفه أبو الوليد الباجي فقال: «المتشابه: هو المُشكِل الذي يُحتاج في فهم المراد به إلى تفكيرٍ وتأملٍ»^(١). وعرّفه الشاطبي فقال: «ومعنى المتشابه: ما أشكل معناه، ولم يتبين مغزاه»^(٢). وقد أشار إلى هذا التداخل بين اللفظين شيخ الإسلام ابن تيمية فقال: «ولهذا كان السلف عليهم السلام يسمّون ما أشكل على بعض الناس حتى فهم منه غير المراد: مُتشابهاً»^(٣). بل ما سميت الشبهة كذلك إلا لاشتباه الحق فيها بالباطل، فيحتاج حينئذ إلى المحكم، ثم من الناس من لا يهتدي للفصل بينهما فيكون مشتبهاً عليه ومنهم من يهتدي إلى ذلك؛ فالتشابه الذي لا يتميز معه قد يكون من الأمور النسبية الإضافية بحيث يشتبه على بعض الناس دون بعض ومثل هذا يعرف منه أهل العلم ما يزيل عنهم هذا الاشتباه... ومن هذا الباب الشُّبُه التي يضل بها بعض الناس وهي ما يشتبه فيها الحق والباطل حتى تشتبه على بعض الناس؛ ومن أوتي العلم بالفصل بين هذا وهذا لم يشتبه عليه الحق بالباطل^(٤).

وهذا المصطلح للمُشكِل استعمله بعض المفسرين والمحدثين، فقد يُطلقون الإشكال ويريدون به الخفاء وعدم وضوح المعنى، وقد ألفَ مكي بن أبي طالب كتاباً في غريب القرآن سمّاه: «تفسير المُشكِل من غريب القرآن»، حيث

(١) إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباقي (١/١٧٦)، وانظر: التعاريف، للمناوي، ص (٦٣٣).

(٢) الاعتصام، للشاطبي (٢/٧٣٦).

(٣) نقض أساس التقديس، لابن تيمية، (٢/٤٩٥) عن الأحاديث المشكّلة الواردة في تفسير

القرآن الكريم (ص: ٢١)

(٤) مجموع الفتاوى (٣/٦٢)

سَمَّى الغريبَ مُشْكِلًا^(١). وألَّف ابن الجوزي كتاباً سَمَّاه: «كشف المُشكِل من حديث الصحيحين»، ومراده: شرح الألفاظ التي يراها غريبة، أو بحاجة إلى توضيح وبيان^(٢).

وقد أشار أبو جعفر الطحاوي في مقدمة كتابه «مشكل الآثار» إلى معنى المشكل في الحديث فقال: «وإني نظرت في الآثار المروية عنه ﷺ، بالأسانيد المقبولة، التي نقلها ذوو التثبت فيها والأمانة عليها، وحسن الأداء لها، فوجدت فيها أشياء مما يسقط معرفتها، والعلم بما فيها عن أكثر الناس، فمال قلبي إلى تأملها، وتبيان ما قدرت عليه من مشكلها، ومن استخراج الأحكام التي فيها، ومن نفي الإحالات عنها»^(٣).

وهذا الذي ذكره الطحاوي يُعد وصفاً لمعنى المشكل، لا تعريفاً له، وقد استفاد منه من جاء بعده من المتأخرين^(٤)، فقليل: مشكل الحديث هو: «أحاديثُ مروية عن رسول الله ﷺ، بأسانيد مقبولة، يُوهمُ ظاهرها معاني مستحيلة، أو مُعارضة لقواعد شرعية ثابتة»^(٥). وقيل هو: «الحديث المروي عن رسول الله ﷺ بسند مقبول، وفي ظاهره تعارض يقتضي معنى مستحيلاً، عقلاً أو شرعاً؛ يحتاج في دفعه إلى نظر وتأمل»^(٦).

(١) مشكل القرآن، للمنصور، (ص ٥٥).

(٢) انظر: مقدمة تحقيق الكتاب، للدكتور علي حسين البواب (١٦/١).

(٣) مشكل الآثار، للطحاوي (٦/١).

(٤) الأحاديث المشككة الواردة في تفسير القرآن الكريم (ص: ٢٢).

(٥) مختلف الحديث، لأسامة خياط، (ص ٣٦).

(٦) قواعد دفع التعارض عند الإمام الشافعي، للدكتور فهد بن سعد الجهني، بحث منشور في

في مجلة جامعة أم القرى، لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، المجلد (١٧)، العدد

(٣٢)، ص (٢٦٢) عن الأحاديث المشككة الواردة في تفسير القرآن الكريم (ص: ٢٦).

وعليه: إن التعريف العام للمُشكِل، يمكن أن يكون: "كلُّ نصٍ شرعي؛ استغلق وخفي معناه، أو أوهم مُعارضة نصٍ شرعي آخر؛ من آيةٍ قرآنية، أو سنةٍ ثابتة، أو أوهم مُعارضة مُعْتَبَرٍ مِنْ: إجماعٍ، أو قياسٍ، أو قاعدةٍ شرعيةٍ كليةٍ ثابتة، أو أصلٍ لغوي، أو حقيقةٍ علميةٍ، أو حِسٍّ، أو معقولٍ. ويمكن اختصار هذا التعريف فيكون باللفظ الآتي هو: "كلُّ نصٍ شرعي؛ استغلق وخفي معناه، أو أوهم مُعارضة نصٍ شرعي آخر، أو أوهم معاني مستحيلة؛ شرعاً أو عقلاً، أو شرعاً وعقلاً. وبهذا التعريف نكون قد استوعبنا معناه في جميع الاصطلاحات، فيكون شاملاً لكل ما تقدم من تعريفات للمشكل؛ في اصطلاح الأصوليين، والمحدثين، وعلماء التفسير وعلوم القرآن^(١).

***. تعريف المختلف لغة واصطلاحاً:**

- المختلف لغة:

المُخْتَلَف . بكسر اللام . اسم فاعل للفعل: اختلفَ، والمصدر: اختلاف، يقال: اختلف اختلافاً، فهو مختلفٌ. والمُخْتَلَف . بفتح اللام . اسم مفعول، والاختلاف ضد الاتفاق، يُقال: تَخَالَفَ الأمرانِ واختلفا؛ إذا لم يَتَّفَقَا، وكلُّ ما لم يَتَسَاوَ فقد تَخَالَفَ واختلفَ. وتَخَالَفَ القوم واختلفوا؛ إذا ذهب كلُّ واحدٍ إلى خِلافٍ ما ذهب إليه الآخر^(٢).

- المختلف اصطلاحاً:

قبل تعريف المختلف اصطلاحاً؛ أحب أنبه أن العلماء تجنبوا استخدام هذه اللفظة [المختلف] منسوبة إلى القرآن، ولعله تأدباً حيث قال تعالى: {أَفَلَا

(١) الأحاديث المشكلة الواردة في تفسير القرآن الكريم (ص: ٢٦).

(٢) القاموس المحيط، للفيروز آبادي، (ص ١٠٤٢)، لسان العرب، لابن منظور (٩١/٩)،

المصباح المنير، للفيومي، (ص ١٧٩).

يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا} [النساء: ٨٢]، وذكر الله قول الضالين فقال: {وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ} (*) (إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُخْتَلِفٍ) (*) {يُؤَفِّكُ عَنْهُ مَنْ أَفَكَ} [الذاريات: ٧ - ٩]، ولكن يذكرونه بلفظ (موهم الاختلاف)، كما قال الزركشي في البرهان: النوع الخامس والثلاثون: معرفة موهم المختلف^(١)، وقال السيوطي في الإتيان: النوع الثامن والأربعون في مشكله وموهم الاختلاف والتناقض، ثم قال: "المراد به: ما يوهم التعارض بين الآيات وكلامه تعالى منزه عن ذلك كما قال {وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا} [النساء: ٨٢]، ولكن قد يقع للمبتدئ ما يوهم اختلافا وليس به في الحقيقة فاحتيج لإزالته كما صنف في مختلف الحديث وبيان الجمع بين الأحاديث المتعارضة^(٢). ونحو ذلك أيضاً قولهم: دفع إيهام الاضطراب، وأسئلة القرآن، وغامض القرآن ومشكله، والأخير هو الأشهر^(٣).

وورد لفظ [الاختلاف] في الأثر المشهور عن ابن عباس فيما سئل عن القرآن، وقد رواه عبد الرزاق بسنده عن سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ، فَقَالَ: أَرَأَيْتَ أَشْيَاءَ تَخْتَلِفُ عَلَيَّ مِنَ الْقُرْآنِ؟ قَالَ: مَا هُوَ؟ أَشَكُّ فِي الْقُرْآنِ؟ قَالَ: لَيْسَ بِشَكِّكَ، وَلَكِنْ اخْتِلَافٌ، قَالَ: فَهَاتِ مَا اخْتَلَفَ عَلَيْكَ مِنْ ذَلِكَ، وذكر الحديث بطوله^(٤)، ومعناه التدافع كما قال ابن حجر: "قوله إني أجد في القرآن أشياء تختلف على أي تشكل وتضطرب لأن بين ظواهرها تدافعا"^(١).

(١) البرهان، (٥٣/٢).

(٢) الإتيان في علوم القرآن ط الهيئة المصرية العامة (٤/١٤٧٠).

(٣) دعاوى الطاعنين في القرآن الكريم في القرن الرابع عشر الهجري والرد عليها للمطيري (ص: ٤).

(٤) تفسير عبد الرزاق الصنعاني (١/٥٧٤ - ح ٥٨٨)، وفي سنده مبهم، وعزاه السيوطي في الدر المنثور في التفسير بالمأثور (٤/٤٤٦): "وأخرج عبد الرزاق، وعبد بن حميد، وابن

إحداث قول جديد في حل المشكل

وأما مختلف الحديث؛ فله تعريفات عدة وترجع إلى معنى واحد، قريب مما سبق، قال النووي: «هو أن يأتي حديثان متضادان في المعنى ظاهراً، فيؤفَّق بينهما، أو يُرَجَّح أحدهما»^(١).

*. **تعريف التعارض لغة واصطلاحاً:**

-. **التعارض لغة:**

التعارض: مصدر للفعل تَعَارَضَ، يقال: تعارض تعارضاً، فهو متعارض، وهو يدل على المشاركة بين اثنين فأكثر. وأصله راجع لمادة «عَرَضَ»، وهذه المادة تدور حول معان المنع، والظهور، والمُعَارَضَة، والمساواة والمِثْل^(٢).

-. ومشكل الحديث أعم من مختلف الحديث، فمشكل الحديث يتناول كل إشكال يطرأ على الحديث، وأما مختلف الحديث فهو خاص بالأحاديث التي يُوهِم ظاهرها الاختلاف فيما بينها وحسب. وعليه فإن مختلف الحديث أخص من مشكل الحديث، فكل مختلف مشكل، وليس كل مشكل مختلفاً، إذ بينهما عموم وخصوص مطلق^(٤).

-. وظاهر صنيع المتقدمين أن لا فرق بين موهم التعارض والمختلف، فبعضهم يُعبر بالتعارض تارة والبعض الآخر يُعبر بالمختلف تارة أخرى. وقد فرق بعض المعاصرين، فقال: "بأن المُختلف يقع على أفراد ذُكِرَتْ في نصِّ ما، وجاء

جَرِير، وَابْن المنذر، وَابْن أَبِي حاتم والطبراني والحاكم وصححه، وَابْن مردويه والبيهقي في الأسماء والصفات عن سعيد بن جبير".

(١) فتح الباري لابن حجر (٥٥٨/٨).

(٢) التقريب للنووي (١١٥/٢)، مطبوع مع شرحه «تدريب الراوي»، للسيوطي.

(٣) انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير (٢١٢/٣)؛ الأحاديث المشكلة الواردة في تفسير القرآن الكريم (ص: ٢٧ - ٣٠).

(٤) الأحاديث المشكلة الواردة في تفسير القرآن الكريم (ص: ٣٣).

في نصٍ آخر ما يُخالف في الوصف بعض تلك الأفراد، كأن يأتي في حديث وصف شيء ما بعدة أوصاف، ويأتي في حديث آخر ما يُخالفه في ذكر بعض هذه الأوصاف، أو يأتي في حديث ذكر عدد معين، ويأتي في حديث آخر اختلاف في العدد، وهكذا. وأما التعارض فإنه تقابل نصين شرعيين، بحيث يمنع مدلول أحدهما مدلول الآخر؛ كأن يأتي نص بإثبات شيء ما، ويأتي في نص آخر نفي له، أو يأتي نص بتحريم أمر ما، ويأتي في نص آخر الأمر به، فالأول تناقض في الخبر، والآخر تناقض في الحكم. إلا أن هذا التفريق هو في المعنى وحسب، ولا يلزم منه تخطئة من لم يُفرق بينهما، أو التثريب على من لم يتقيد بهذا التفريق؛ إذ لا مُشاحة في الاصطلاح؛ لأن العبرة في المصطلحات هو ما تعارف عليه أهل كل مصطلح وتناقلوه فيما بينهم، بغض النظر عن الاختلاف في معاني المصطلحات من ناحية اللغة^(١).

المطلب الثاني: بعض قواعد دفع التعارض والاختلاف

أولاً: بيان حقيقة الاختلاف الحقيقي والظاهري:

الاختلاف الحقيقي: هو التضاد التام بين حجتين متساويتين دلالةً وثبوتاً وعدداً، ومتحدتين زماناً ومحلاً^(٢)، وهذا لا يمكن وقوعه في الأحاديث النبوية؛ لأنها وحي من الله تعالى قال الله سبحانه، [وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ وَحْيٍ] [النجم آية ٣، ٤] (والوحي يمتنع وقوع الاختلاف والتناقض فيه لقوله تعالى: (وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا) [النساء: ٨٢]. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (لا يجوز أن يوجد في الشرع خبران

(١) الأحاديث المشكّلة الواردة في تفسير القرآن الكريم (ص: ٣٣).

(٢) منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث (٥٩).

متعارضان من جميع الوجوه، وليس مع أحدهما ترجيح يقدم به^(١). وقال ابن القيم رحمه الله تعالى: وأما حديثان صحيحان صريحان متناقضان من كل وجه ليس أحدهما ناسخاً للآخر فهذا لا يوجد أصلاً، ومعاذ الله أن يوجد في كلام الصادق المصدوق ﷺ الذي لا يخرج من بين شفتيه إلا الحق^(٢).

والاختلاف الظاهري: وهو وهم يكون في ذهن الناظر، ولا وجود له في الواقع^(٣).

قال أبو جعفر: وإني نظرت في الآثار المروية عنه ﷺ بالأسانيد المقبولة التي نقلها ذوو الثبوت فيها والأمانة عليها، وحسن الأداء لها، فوجدت فيها أشياء مما يسقط معرفتها، والعلم بما فيها عن أكثر الناس فمال قلبي إلى تأملها وتبيان ما قدرت عليه من مشكلها ومن استخراج الأحكام التي فيها ومن نفي الإحالات عنها^(٤).

وقال إمام الأئمة أبو بكر ابن خزيمة: "ليس ثم حديثان متعارضان من كل وجه، ومن وجد شيئاً من ذلك فليأتني لأؤلف له بينهما"^(٥)، ومراده -رحمه الله- نفي التعارض الحقيقي.

وقال أبو بكر الباقلاني: "وكل خبرين علم أن النبي ﷺ تكلم بهما، فلا يصح دخول التعارض فيهما على وجه، وإن كان ظاهرهما متعارضين" ويقول أيضاً: "متى علم أن قولين ظاهرهما التعارض، ونفي أحدهما لموجب الآخر أنه يحمل النفي والإثبات على أنهما في زمانين، أو فريقين، أو على شخصين أو

(١) المسودة (٣٠٦).

(٢) زاد المعاد ١٤٩/٤، وانظر: مفتاح دار السعادة (٣٨٣/٣).

(٣) منهج التوفيق والترجيح (٨٧).

(٤) شرح مشكل الآثار (٦/١).

(٥) اختصار علوم الحديث ص ١٧٥، تدريب الراوي ص ٣٨٧.

على صفتين مختلفتين، وهذا ما لا بد منه مع العلم بإحالة مناقضته ﷺ في شيء من تقرير الشرع والبلاغ^(١).

ثانياً: شرط ثبوت الخبر للنظر في "التعارض" و"المختلف" و"المشكل":

أي لا يعتبر الحديث من قبيل المختلف ولا من قبيل "المشكل" إلا إذا كان صحيحاً أو حسناً يعني مقبولاً يحتج به، أما إذا كان ضعيفاً أو موضوعاً فلا يبحث في إشكاله، ولا يلتفت إلى شيء منها، وقد وضعت أحاديث كثيرة منها ما هو مخالف للعقل مخالفة صريحة، ومنها ما هو مخالف للشرع، ومنها ما هو مخالف للحقائق الكونية والعلمية بقصد إظهار أهل الحديث بمظهر من يروون المستحيل، ومن يروون الأخبار التافهة والساقطة، وما تقوم التجربة والملاحظة على بطلانه إلى نحو ذلك^(٢).

المطلب الثالث: من أسباب التعارض ووجوه الترجيح.

* أسباب تعارض الأحاديث.

هذا الاختلاف في الظاهر له أسباب عديدة قد أوضح ابن القيم رحمه الله تعالى شيئاً منها فقال: "ونحن نقول لا تعارض بحمد الله بين أحاديثه الصحيحة، فإذا وقع التعارض، فإما أن يكون أحد الحديثين ليس من كلامه ﷺ، وقد غلط فيه بعض الرواة مع كونه ثقة ثباتاً، فالثقة يغلط، أو يكون أحد الحديثين ناسخاً لآخر، إذا كان مما يقبل النسخ، أو التعارض في فهم السامع لا في نفس كلامه ﷺ، فلا بد من وجه من هذه الوجوه الثلاثة"^(٣).

(١) الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي ص ٦٠٦-٦٠٧، وانظر: الوسيط في علوم ومصطلح الحديث (ص: ٤٤١).

(٢) الوسيط في علوم ومصطلح الحديث (ص: ٤٤٦).

(٣) زاد المعاد (٤/١٤٩).

***وجه الترجيح:**

ذكر الحازمي صاحب كتاب "الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار" من وجوه الترجيحات خمسين وجها ووصل بها غيره إلى أكثر من مائة، كما استوفى ذلك الحافظ العراقي في كتابه "التقييد والإيضاح لما أطلق وأغلق من علوم ابن الصلاح" وقد يعبر بعض العلماء عنه "بالنكت على ابن الصلاح"، وقد بينها الإمام السيوطي في "تدريب الراوي" بيانا حسنا، وأرجعها إلى سبعة أقسام كل قسم يضم وجوها من الترجيحات^(١).

فمنها: الترجيح بحال الراوي:

كثرة الرواة لأن احتمال الكذب والوهم على الأكثر أبعد من احتمال على الأقل. وقلة الوسائط: أي علو الإسناد حيث الرجال ثقات؛ لأن احتمال الكذب والوهم فيه أقل. وفقه الراوي سواء أكان الحديث مرويا بالمعنى أو اللفظ؛ لأن الفقيه إذا سمع ما يمتنع حمله على ظاهره عنه حتى يطلع على ما يزول به الإشكال بخلاف العامي. وزيادة ضبطه، وشهرته؛ لأن الشهرة تمنع الإنسان من الكذب كما تمنعه من ذلك التقوى. ونحو ذلك.

كذلك يرجح بكون الراوي ورعا. حسن الاعتقاد أي غير مبتدع. أو مشهور النسب. أو له كتاب يرجع إليه. وأن يعمل بخبره من زكاه، أو يتفق على عدالته. أو يذكر سبب تعديله. ونحو ذلك.

ويرجح بأن يكون الراوي هو صاحب القصة أو أن يباشر ما رواه. وبالنظر إلى وقت إسلامه، وكونه أحسن سياقاً واستقصاءً لحديثه، أو أقرب مكاناً، أو أكثر ملازمةً لشيخه.

(١) الوسيط في علوم ومصطلح الحديث (ص: ٤٤٧ - ٤٥٧).

وقد يكون الترجيح بالتحمل، فيرجح بالوقت فمن لم يتحمل بحديث إلا بعد البلوغ على من كان بعض تحمله قبله، أو بعضه بعده لاحتمال أن يكون هذا مما قبله والمتحمل بعده أقوى لتأهله بالضبط. أو أن يتحمل بحدثنا، والآخر عرضاً، أو عرضاً والآخر كتابة أو مناولة أو وجادة أقول وذلك على أن أعلى أنواع التحمل السماع ثم العرض ثم ما بعده.

وغير ذلك من وجوه الترجيحات، مما يدل على دقة العلماء في النظر في وجوه الترجيحات، مما يمنع وقوع التعارض حقيقة.

المبحث الثاني: إحداث قول ثالث

المطلب الأول: معنى إحداث القول أو إحداث دليل أو تأويل أو علة

معنى الإحداث:

حدث الشيء حدوثاً من باب قعد تجدد وجوده فهو حادث وحديث ومنه يقال حدث به عيب إذا تجدد وكان معدوماً قبل ذلك ويتعدى بالألف فيقال أحدثته ومنه محدثات الأمور وهي التي ابتدعتها أهل الأهواء^(١). والحُدُوثُ بالضم كون الشيء بعد أن لم يكن وبابه دخل وأحدثه الله فَحَدَّثَ وَالْحَدَّثُ بفتحيتين والحُدُوثُ بوزن الكبرى والحَادِثَةُ وَالْحَدَثَانُ بفتحيتين كله بمعنى واستحدثت خبراً وجد خبراً جديداً^(٢).

- فيكون إحداث القول: أي ذكر قول جديد لم يذكره العلماء في المسألة.

* معنى الدليل:

- الدليل لغة:

الدَّيْلُ في اللغة: هو المرشد وما به الإرشاد، وهو ما يستدل به، والجمع أدلة وأدلاء^(٣).

- الدليل اصطلاحاً:

الدليل في الاصطلاح هو: الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر. أو هو: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري^(٤).

(١) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (٣٠١/٢).

(٢) مختار الصحاح (١٦٧/١).

(٣) مختار الصحاح (٢١٨/١)؛ التعريفات (١٤٠/١ - ٦٩٢)؛.

(٤) التعريفات (١٤٠/١ - ٦٩٢)؛ معجم لغة الفقهاء (٢١٠/١).

* . معنى التأويل:

- . التأويل لغة:

التأويل: هو من آل الشيء يؤول إلى كذا: أي رجع وصر إليه^(١). فإن "التأويلُ تفسير ما يؤول إليه الشيء وقد أوله تأويلاً وتأويله بمعنى"^(٢). ويقال: "آل الشيء يؤول أولاً ومآلاً رجع والإيال وزن كتاب اسم منه"^(٣).

- . التأويل اصطلاحاً:

المراد بالتأويل: "تقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ"^(٤).

يقول شيخ الإسلام: "لفظ التأويل قد صار بتعدد الاصطلاحات مستعملاً في ثلاثة معان: أحدها: وهو اصطلاح كثير من المتأخرين من المتكلمين في الفقه وأصوله: أن التأويل هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح؛ لدليل يقترب به... الثاني: أن التأويل بمعنى التفسير وهذا هو الغالب على اصطلاح المفسرين للقرآن كما يقول ابن جرير وأمثاله من المصنفين في التفسير: "واختلف علماء التأويل". الثالث: هو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام كما قال الله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٥٣]. فتأويل ما في القرآن من أخبار المعاد هو ما أخبر الله به فيه مما يكون: من القيامة والحساب والجزاء والجنة والنار ونحو ذلك كما قال الله تعالى في قصة يوسف لما سجد أبواه وإخوته قال:

(١) النهاية في غريب الأثر (١/١٩٢).

(٢) مختار الصحاح (١/٢٠).

(٣) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (١/١٧١).

(٤) النهاية في غريب الأثر (١/١٩٢).

إحداث قول جديد في حل المشكل

{وَقَالَ يَاأَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ} [يوسف: ١٠٠]، فجعل عين ما وجد في الخارج هو تأويل الرؤيا، الثاني: هو تفسير الكلام وهو الكلام الذي يفسر به اللفظ حتى يفهم معناه أو تعرف علته أو دليله وهذا التأويل الثالث هو عين ما هو موجود في الخارج ومنه قول عائشة (كان النبي ﷺ يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي يتأول القرآن)^(١) يعني قوله: {فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ} [النصر: ٣]، وقول سفيان بن عيينة: السنة هي تأويل الأمر والنهي فإن نفس الفعل المأمور به: هو تأويل الأمر به ونفس الموجود المخبر عنه هو تأويل الخبر والكلام خبر وأمر^(٢).

والمراد ههنا التأويل الاصطلاحي الأول، وهو يرد على الظواهر لا النصوص، ولذا قال في التعريفات: المؤول ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي لأنك متى تأملت موضع اللفظ وصرفت اللفظ عما يحتمله من الوجوه إلى شيء معين بنوع رأي فقد أولته إليه قوله من المشترك قيد اتفاقي وليس بلازم إذ المشكل والخفي إذا علم بالرأي كان مؤولا أيضا وإنما خصه بـ[غالب الرأي] لأنه لو ترجح بالنص كان مفسرا لا مؤولا^(٣).

* . **معنى العلة:**

- . **العلة لغة:**

العلة لغة السبب، وهي: عبارة عن معنى يحل بالمحل فيتغير به حال المحل بلا اختيار ومنه يسمى المرض علة لأنه بحلوله يتغير حال الشخص من

(١) أخرجه البخاري في صفة الصلاة صحيح البخاري، باب التسييح والدعاء في السجود (١) ٢٨١/ - ٧٨٤ع) وأخرجه مسلم في الصلاة باب ما يقال في الركوع والسجود (١) ٣٥٠/ - ٤٨٤ع).

(٢) مجموع الفتاوى (٣/ ٥٥، ٥٦) بتصرف يسير.

(٣) التعريفات (١/ ٣٠٤ - ١٥١٦ت).

القوة إلى الضعف وقيل هي ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجا مؤثرا فيه^(١).

- العلة اصطلاحاً:

العلة في الاصطلاح: وشريعة عبارة عما يجب الحكم به معه^(٢). أو هي: الوصف الذي يناط به الحكم الشرعي، يوجد الحكم بوجوده، ويتخلف بانعدامه^(٣).

* موضع جريان الخلاف في المسألة:

محل ذلك المسائل التي ذكرها العلماء، وذكروا الخلاف فيها ولاسيما في عصر الصحابة رضي الله عنهم، ولا يدخل في ذلك النوازل لأنها مسائل مستحدثة، لم يذكر فيها قول سابق في الأمة، والله أعلم.

المطلب الثاني: حكم إحداث قول ثالث.

* تحرير محل النزاع:

اختلف الأصوليون في حكم إحداث قول ثالث في المسائل التي تكلم فيها الصحابة فمن بعدهم: فإذا اختلف أهل العصر في مسألة على قولين، فهل يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث؟ لكن محل ذلك قبل استقرار الإجماع: لأن الإجماع قبل الاستقرار لا يمنع من الخلاف وبعد الاستقرار يمنع فكذا الاختلاف مثله^(٤). وقد وقع النزاع على قولين:

(١) التعريفات (٢٠١/١ - ٢٠١/٢ - ١٠٠٢).

(٢) التعريفات (٢٠١/١ - ٢٠١/٢ - ١٠٠٢).

(٣) معجم لغة الفقهاء (٣١٩/١).

(٤) التبصرة في أصول الفقه (ص: ٣٨٧، ٣٨٨ - مسألة ١١).

القول الأول: منع إحداث قول ثالث، وبه قال جمهور الأصوليين.

قال في التبصرة: "إذا اختلف الصحابة على قولين لم يجز للتابعين إحداث قول ثالث^(١). وقال الزركشي: "وهو كاتفاقهم على أن لا قول سوى هذين القولين. قال الأستاذ أبو منصور: وهو قول الجمهور، وقال إلكيا: إنه الصحيح، وبه الفتوى، وقال ابن برهان: إنه مذهبنا، وجزم به القفال الشاشي في كتابه، والقاضي أبو الطيب، وكذا الروياني، والصيرفي، ولم يحكى مقابله إلا عن بعض المتكلمين. قال الصيرفي: وقد رأيتاه موجودا في فتيا بعض الفقهاء من المتأخرين، فلا أدري أكان قال هذا مناقضة، أو غلطا، أو كان يذهب إلى هذا المذهب. وكذلك ابن القطان، لم يحك مقابله إلا عن داود^(٢). ونقل الزركشي صاحب الكبريت الأحمر: هو مذهب عامة الفقهاء، ونص عليه الشافعي رحمه الله في رسالته، وكذا ذكره محمد بن الحسن بن نوار هاشم؛ لأنه عد الأصول، وعد في جملتها اختلاف الصحابة^(٣).

فإذا اختلف الناس في حد السكر، فقول: ثمانون، وقيل: أربعون، فهو إجماع على نفي ما عداهما، وقال داود: لا يكون هذا إجماعا^(٤).

قال في شرح مختصر الروضة: "إذا اختلفوا يعني أهل العصر على قولين، امتنع على من بعدهم إحداث قول ثالث عند الجمهور، خلافا لبعض الحنفية، والظاهرية والشيعة^(٥).

(١) التبصرة في أصول الفقه (ص: ٣٨٧، ٣٨٨ - مسألة ١١).

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه (٥١٧/٦).

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه (٥١٧/٦).

(٤) البحر المحيط في أصول الفقه (٥١٧/٦).

(٥) شرح مختصر الروضة (٨٨/٣)، وانظر: تشنيف المسامع بجمع الجوامع (١٣٧/٣).

*. واستدلوا:

- أن اختلفهم على قولين إجماع على أن كل قول سواهما باطل لأنه لا يجوز أن يفوتهم الحق فلو جوزنا إحداهما قول ثالث لجوزنا الخطأ عليهم في القولين وهذا لا يجوز^(١).

- وأيضا فإن التابعين أجمعوا على حصر الأقاويل وضبط المذاهب ولو جاز إحداهما مذهب آخر لم يكن لضبط الأقاويل ولا حصر المذاهب معنى^(٢).

- ولأنه من جملة الأصول اختلاف الصحابة^(٣). يعني فلا يكون القول الخارج عن أقوالهم أصلا يمكن الركون إليه.

- ثم هذا "مخالفة سبيل المؤمنين" فيمتنع، أما أنه خلاف سبيل المؤمنين، فلأن اختلفهم على قولين حصر للحق فيهما فلا يتجاوزهما، فالقول الثالث خارج عن سبيل المؤمنين، وعن الحق المحصور فيه، وأما أن خلاف سبيل المؤمنين، ممتنع بالأدلة للإجماع السابق^(٤).

- وأن ذلك يوجب نسبة الأمة إلى تضييع الحق، وهو غير جائز، وما أفضى إلى غير الجائز لا يجوز. أما أنه يوجب نسبة الأمة إلى ما ذكرنا، فلما تقدم من أن اختلفهم على قولين اقتضى حصر الحق فيهما، فلو كان القول الثالث حقا، لكانت الأمة قد ضيعته. وأما أن نسبتها إلى تضييع الحق لا يجوز، فلأن ذلك ينافي العصمة، وقد دل الدليل على عصمتها، وما نافي مقتضى الدليل

(١) التبصرة في أصول الفقه (ص: ٣٨٧، ٣٨٨ - مسألة ١١).

(٢) التبصرة في أصول الفقه (ص: ٣٨٧، ٣٨٨ - مسألة ١١).

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه (٥١٧/٦).

(٤) شرح مختصر الروضة (٨٨/٣).

لَا يَجُوزُ، وَأَمَّا أَنْ مَا أَفْضَى إِلَى غَيْرِ الْجَائِزِ لَا يَجُوزُ، فَلِأَنَّ وَسِيلَةَ الْمَمْنُوعِ مَمْنُوعَةٌ، وَمِنْ كَلِّيَّاتِ الْقَوَاعِدِ: أَنَّ الْوَسَائِلَ تَتَّبِعُ الْمَقَاصِدَ^(١).

وناقش الطوفي الوجهين الأخيرين، فقال: "قُلْتُ: وَيَرِدُ عَلَى الْوَجْهَيْنِ مَنْعُ أَنْ اخْتِلَافَهُمْ عَلَى قَوْلَيْنِ حَصَرَ لِلْحَقِّ فِيهِمَا، بَلْ إِنَّمَا أَجْمَعُوا عَلَى جَوَازِ الْقَوْلَيْنِ، لَا عَلَى نَفْيِ الثَّلَاثِ، وَأَنَّ الْإِجْمَاعَ عَلَى الْقَوْلَيْنِ مَشْرُوطٌ بِعَدَمِ حُدُوثِ الثَّلَاثِ، فَلَمَّا حَدَثَ الثَّلَاثُ، تَبَيَّنَ أَنَّ اتَّفَاقَهُمْ عَلَى الْقَوْلَيْنِ، لَمْ يَكُنْ إِجْمَاعًا"^(٢).

* القول الثاني:

يجوز إحداث قول ثالث، وبه قال بعض المتكلمين وبعض أصحاب أبي حنيفة^(٣). قال الزركشي: والثاني: الجواز مطلقا. قال القاضي أبو الطيب: رأيت بعض أصحاب أبي حنيفة يختاره وينصره، ونقله ابن برهان، وابن السمعاني عن بعض الحنفية^(٤).

ونسب هذا إلى أبي سليمان داود بن علي الظاهري، لأنه قال: لا يكون هذا إجماعا. إذا اختلف الناس في حد السكر، فقول: ثمانون، وقيل: أربعون^(٥). وقال عياض: ثم ناقض فشرط الولي في صحة عقد البكر دون الثيب،

(١) شرح مختصر الروضة (٨٨/٣).

(٢) شرح مختصر الروضة (٨٨/٣).

(٣) التبصرة في أصول الفقه (ص: ٣٨٧، ٣٨٨ - مسألة ١١)، المعتمد (٤٦/٢).

(٤) البحر المحيط في أصول الفقه (٥١٨/٦).

(٥) البحر المحيط في أصول الفقه (٥١٧/٦).

مع أن الخلاف هل يلزم فيهما، أو لا يلزم فيهما؟^(١). لكن أنكر ابن حزم على من نسبه لداود^(٢).

*. واستدلوا:

- بأن اختلافهم فيها على قولين يُوجب جواز الاجتهاد فجاء إحداهما قول ثالث كما لو لم يستقر الخلاف.

ونوقش: بأن اختلافهم في ذلك يُوجب جواز الاجتهاد في طلب الحق من القولين فأما إحداهما قول ثالث فلا، وهذا كما لو أجمعوا في حادثة على إبطال حكم فيها فيقطع الاجتهاد في ذلك الحكم ثم لا يمنع ذلك من الاجتهاد فيها على غير ما أجمعوا على بطلانه كذلك هاهنا^(٣).

(١) البحر المحيط في أصول الفقه (٥١٨/٦).

(٢) وقال ابن حزم ما حاصله: إن القولين إذا روي، ولم يصح أنهم أجمعوا عليهما، ولم يرد عن جماعة منهم أو واحد إنكار ولا تصويب، أن لمن جاء بعدهم أن يأتي بقول ثالث يدل عليه النص أو الإجماع، فهذا ما قاله أبو سليمان، فكيف يسوغ أن ينسب هذا إليه، وهو يقول: إن الأمة إذا تفرقت على قولين، وكانت كل طائفة منهم قد قرنت بقولها في تلك المسألة مسألة أخرى، فإنه ينبغي أن يحكم لتلك المسألتين بحكم واحد، فإن صحت إحدى المسألتين فالأخرى صحيحة، ولذلك حكم بالتحليف بمكة عند المقام لإجماع القائلين بذلك على التحليف عند المنبر، فيصح وجوبه عند الزحام بمكة. قال ابن حزم: وهذا القول وإن كنا لا نقول به، فقد قاله أبو سليمان، وأردنا تحرير النقل عنه، وإنما قال: إن الخلاف إذا صح فالإجماع على بعض تلك الأقوال المختلف فيها لا يصح أبداً، وصدق في ذلك. وهذا كالخلاف في حد شارب الخمر، قيل: لا حد عليه، وقيل: أربعون، وقيل: ثمانون. فهذا لا ينعقد عليه إجماع أبداً، وانظر: الأحكام لابن حزم (٥٤٦/٤)؛ البحر المحيط في أصول الفقه (٥١٨/٦).

(٣) التبصرة في أصول الفقه (ص: ٣٨٧، ٣٨٨ - مسألة ١١).

إحداث قول جديد في حل المشكل

- وأختجوا أيضا بأنه يجوز إحداث دليل آخر لم يذكره الصحابة فكذلك يجوز إحداث قول آخر لم يقله الصحابة^(١).

ونوقش: بأنهم لو أجمعوا على دليل واحد جاز لمن بعدهم إحداث دليل آخر، ولو أجمعوا على حكم لا يجوز لغيرهم إحداث حكم آخر، ولأن الاستدلال بدليل ثالث يؤيد ما ذكره، وإحداث قول ثالث يخالف إجماعهم، فبان الفرق^(٢).

- وأختجوا بأن الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في زوج وأبوين وامرأة وأبوين على قولين فجاء ابن سيرين فأحدث قولاً ثالثاً فقال في امرأة وأبوين يقول ابن عباس وفي زوج وأبوين بقول سائر الصحابة وأقره الناس على هذا الخلاف.

ونوقش: بأننا لا نقره على ذلك بل نجعله محجوباً بإجماع الصحابة فلا يقبل منه هذا القول، وجواب آخر وهو أن ابن سيرين عاصر الصحابة وهو من أهل الاجتهاد وخلاف التابعين في قول بعض أصحابنا يعتد به مع الصحابة إذا عاصروهم وهو من أهل الاجتهاد وعلى الوجه الذي يعتبر انقراض العصر في صحة الإجماع^(٣).

(١) التبصرة في أصول الفقه (ص: ٣٨٨).

(٢) التمهيد في أصول الفقه (٣/٣١٤)، التبصرة في أصول الفقه (ص: ٣٨٨).

(٣) التبصرة في أصول الفقه (ص: ٣٨٩). ويعتبر لصحة انعقاد الإجماع انقراض العصر،

وهو موت من اعتبر فيه" من غير رجوع واحد منهم عما أجمعوا عليه عند الإمام أحمد

رضي الله عنه وأكثر أصحابه. واختاره ابن فورك، وسليم الرازي. ونقله الأستاذ عن الأشعري، وابن

برهان عن المعتزلة، فيسوغ لهم أي لجميع مجتهدي العصر ولبعضهم الرجوع عما أجمعوا

عليه لدليل يقتضي الرجوع؛ ولو عقبه، أي عقب إجماعهم على الحكم؛ لأن الإجماع إنما

يستقر بموت من اعتبر فيه. والمعتبر فيه هم المجتهدون فيسوغ لهم ولبعضهم الرجوع

قبل استقرار الإجماع. انظر: المستصفي (١/١٩٢)، المسودة (ص ٣٢٠)، إرشاد

الفحول (ص ٨٤)، شرح الكوكب المنير (٢/٢٤٦).

- ولأنه قد وقعت مخالفة، فيجب أن يكون حكم الله فيها الاختلاف^(١).
ونوقش: أن هذا ليس بشيء؛ لأن الموضوع الذي اختلفوا فيه غير الذي اتفقوا عليه^(٢).

- وبأنَّ الْمُخْتَلِفِينَ عَلَى قَوْلَيْنِ؛ لَمْ يُصَرِّحُوا بِتَحْرِيمِ الْقَوْلِ الثَّالِثِ، فَجَازَ إِحْدَاثُهُ، كَمَا لَوْ عَلَّلُوا أَوْ اسْتَدَلُّوا بِعِلَّةٍ أَوْ دَلِيلٍ، فَعَلَّلَ مَنْ بَعْدَهُمْ، أَوْ اسْتَدَلَّ بِغَيْرِ تِلْكَ الْعِلَّةِ وَذَلِكَ الدَّلِيلِ، فَإِنَّ ذَلِكَ جَائِزٌ، فَكَذَا إِحْدَاثُ الْقَوْلِ الثَّالِثِ، وَكَذَا لَوْ نَفَى بَعْضُ أَهْلِ الْعَصْرِ الْحُكْمَ فِي مَسْأَلَتَيْنِ، وَأَثْبَتَهُ بَعْضُهُمْ فِيهِمَا؛ فَنفَى الثَّالِثِ فِي إِحْدَاهُمَا، وَأَثْبَتَ فِي الْأُخْرَى "جَازَ"^(٣).

كَمَا لَوْ قَالَ قَائِلٌ: إِذَا أُودِعَ الصَّبِيُّ الْمُمَيِّزُ وَالْعَبْدُ مَالًا، فَاتَّلَفَاهُ، ضَمِنَاهُ، وَقَالَ قَائِلٌ: لَا يَضْمَنَانِ، فَقَالَ الثَّالِثُ: يَضْمَنُ الْعَبْدُ دُونَ الصَّبِيِّ^(٤).
وَكَمَا لَوْ قَالَ قَائِلٌ: لَا يَطْهَرُ جِلْدُ الْكَلْبِ، وَلَا الْخِنْزِيرِ بِالدَّبَاغِ. وَقَالَ آخَرُ: يَطْهَرَانِ، فَقَالَ ثَالِثٌ: يَطْهَرُ جِلْدُ الْكَلْبِ دُونَ الْخِنْزِيرِ، وَأَشْبَاهُ ذَلِكَ، فَكَذَا إِحْدَاثُ الْقَوْلِ الثَّالِثِ^(٥).

ونوقش ذلك، بالنقض لقولهم: إِنَّ الْمُخْتَلِفِينَ عَلَى قَوْلَيْنِ لَمْ يُصَرِّحُوا بِنفَى الثَّالِثِ، فَيَجُوزُ إِحْدَاثُهُ، وَالزَّامٌ لَهُمْ عَلَى اغْتِلَالِهِمْ فِيهِ مَا لَا يَقُولُونَ بِهِ^(٦).
قال الطوفي: "وتوجيه النقص المذكور: أَنَّهُمْ كَمَا لَمْ يُصَرِّحُوا بِنفَى الثَّالِثِ؛ كَذَلِكَ إِذَا اتَّفَقُوا عَلَى قَوْلٍ وَاحِدٍ، لَمْ يُصَرِّحُوا بِنفَى قَوْلٍ ثَانٍ، بَلْ سَكَتُوا عَنْهُ، وَلَمْ

(١) البحر المحيط في أصول الفقه (٥١٧/٦).

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه (٥١٧/٦).

(٣) شرح مختصر الروضة (٨٩/٣).

(٤) شرح مختصر الروضة (٨٩/٣).

(٥) شرح مختصر الروضة (٨٩/٣).

(٦) شرح مختصر الروضة (٨٩/٣).

يَجْزُ إِحْدَاثُهُ بِاتِّفَاقٍ، فَإِنْ كَانَ عَدَمُ تَصْرِيحِهِمُ بِالثَّلَاثِ لَا يَمْنَعُ مِنْ إِحْدَاثِهِ، فَلْيُكُنْ عَدَمُ تَصْرِيحِهِمُ بِالثَّلَاثِ عَيْرَ مَانِعٍ مِنْ إِحْدَاثِهِ، وَلَمْ يَقُولُوا بِهِ^(١).

*. القول الثالث:

إن لزم منه رفع ما أجمعوا عليه لم يجز إحداثه، وإلا جاز. وهذا التفصيل يفهم من كلام الشافعي. واختاره المتأخرون من أصحابه، ورجحه جماعة من الأصوليين، منهم ابن الحاجب وابن بدران والطوفي والقرافي والرازي وابن السبكي^(٢).

وهو في الحقيقة مضمّن في القولين، قال الزركشي: "والثالث: وهو الحق عند المتأخرين أن الثالث إن لزم منه رفع ما أجمعوا عليه لم يجز إحداثه، وإلا جاز^(٣). وكلام الشافعي في الرسالة يقتضيه، حيث قال في أواخرها: القياس تقدم الأخ على الجد، لكن صدنا عن القول به أني وجدت المختلفين مجتمعين على أن الجد مع الأخ مثله أو أكثر حظا^(٤)."

ويمثل له: بما نقل عن "بعض الصحابة قال: لا يقرأ الجنب حرفا. وقال بعضهم: يقرأ ما شاء. فقال الإمام أحمد رضي الله عنه: يقرأ بعض آية. وفي تعليق القاضي

(١) شرح مختصر الروضة (٨٩/٣).

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص ٣٢٦، ٣٢٨)، (نهاية السؤل ٣٦١/٢)، جمع الجوامع (١٩٧/٢)، مختصر ابن الحاجب (٣٩/٢)، تيسير التحرير (٢٥٠/٣)، مختصر الطوفي (ص ١٣٥)، الإحكام للآمدي (٢٦٩/١)، إرشاد الفحول (ص ٨٦)، المدخل إلى مذهب أحمد (ص ١٣١)، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير (٢٦٥/٢)؛ تشنيف المسامع بجمع الجوامع (١٣٧/٣).

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه (٥١٨/٦).

(٤) الرسالة (٥٩٦/١)؛ البحر المحيط في أصول الفقه (٥١٧/٦).

في قراءة الجنب. قلنا بهذا موافقة لكل قول. ولم نخرج عنهم. اهـ. ولأنه لم يخرق إجماعاً سابقاً. فإنه قد لا يرفع شيئاً مما أجمعوا عليه^(١).
ومن أمثله أيضاً: ما جاء "عن الحسن البصري: أن المرأة تفسخ دون الرجل لتمكنه من الخلاص بالطلاق قول ثالث، لكنه لم يرفع مجعاً عليه، بل وافق في كل مسألة قولاً، وإن خالفه في أخرى"^(٢).

وثمة قول آخر، وهو قول ابن حزم: حيث قال: "الاختلاف لا حكم له إلا الإنكار له والمنع منه وإيجاب القول على كل أحد بما أمر الله تعالى به في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ فقط ولا مزيد، فالاختلاف لا يحل أن يثبت ولا يسع أحداً خلاف الحق أصلاً لكن من خالفه جاهلاً متأولاً فهو مخطئ معذور مأجور أجراً واحداً كما ذكرنا آنفاً، وفرض على كل من بلغه الحق أن يرجع إليه فإن عانده بقلبه أو بلسانه عالماً بالحق فهو كافر وإن عانده بفعله عالماً ففاسق"^(٣).

* الترجيح:

بعد عرض الأقوال والأدلة، يترجح عندي القول الثالث (إن لزم منه رفع ما أجمعوا عليه لم يجز إحداثه، وإلا جاز)، فيمنع إحداث قول جديد، إذا خالف الإجماع، وبيان ذلك بمثال ميراث الجد، فالصحابية اختلفوا في ميراث الجد مع الإخوة، فمنهم من جعله حاجباً للإخوة، ومنهم من جعله مقاسماً لهم، على خلاف في مقدار ما يأخذه، هل يكون كأحدهم، ما لم ينقص عن ثلث المال، وإذا كان معهم صاحب فرض يأخذ الأحظ من سدس المال، أو ثلث الباقي أو المقاسمة^(٤).

(١) مختصر التحرير شرح الكوكب المنير (٢/٢٦٧).

(٢) مختصر التحرير شرح الكوكب المنير (٢/٢٦٤).

(٣) الإحكام لابن حزم (٤/٥٤٦).

(٤) الموسوعة الفقهية الكويتية (٣/٣٤)؛ الشرح الممتع على زاد المستنقع (١١/٢١٤).

فجميع الأقوال على اختلافها تورث الجد، فإذا جاء إنسان وقال حيث لا ميراث للجد صراحة في الكتاب فهو لا يرث مع الإخوة الثابت توريثهم في الكتاب والسنة^(١)، فيقال له خالفت الإجماع المنعقد على توريثه. بل على القول بمقاسمته الإخوة نجد أن هناك بعض الصور يرث الجد فيها دونهم^(٢). ووجدت أبا الحسين البصري نص عليه فقال: "وَإِنْ كَانَ اخْتِلَافُهُمْ فِي مَسْأَلَةٍ وَاحِدَةٍ نَحْوَ مَسْأَلَةِ الْجَدِّ مَعَ الْأَخِّ لَمْ يَجْزِ إِحْدَاثُ قَوْلِ ثَالِثٍ لِأَنَّهُ مُخَالَفٌ لَصَرِيحِ إِجْمَاعِهِمْ كَالْقَوْلِ بِأَنَّ الْمَالَ كُلَّهُ لِلْأَخِّ لِأَنَّ فِي ذَلِكَ سَلْبَ الْمَالِ كُلِّهِ عَنِ الْجَدِّ وَالْمُخْتَلِفُونَ فِي مَسْأَلَةِ الْجَدِّ قَدْ اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ لِلْجَدِّ قِسْطًا مِنَ الْمَالِ مَنْ قَالَ مِنْهُمْ إِنَّهُ أَحَقُّ بِجَمِيعِ الْمَالِ وَمَنْ قَالَ إِنَّهُ يَقَاسِمُ الْإِخْوَةَ وَهَذَا الْوَجْهَ يَفْسُدُ قَوْلُهُمْ إِنْ الْمُمْتَنِعُ مِنْهُ هُوَ مُخَالَفَةُ الْإِجْمَاعِ وَلَا إِجْمَاعَ مَعَ الْاِخْتِلَافِ لِأَنَّا قَدْ بَيَّنَّا أَنَّ إِحْدَاثَ قَوْلِ ثَالِثٍ فِيهِ خِلَافٌ لِمَا أَجْمَعُوا عَلَيْهِ"^(٣).

المطلب الثالث: إحداث الدليل أو التأويل أو العلة^(٤):

*. تحرير موضع النزاع:

اختلف الأصوليون في حكم إحداث دليل أو تأويل لأحد الأقوال، أو إحداث تأويل، أو تعليق له، في المسائل التي تكلم فيها الصحابة فمن بعدهم. فإذا استدلَّ

(١) قال الشافعي في الرسالة (١/٥٩٦): "مع أن ميراث الإخوة ثابت في الكتاب ولا ميراث للجد في الكتاب، وميراث الإخوة أثبت في السنة من ميراث الجد".

(٢) مثل صورة: "هلك هالك عن بنتين وأم وجد وأخوين شقيقين، فالمسألة من ستة: البناتان لهما الثلثان أربعة والأم: السدس؛ واحد، بقي واحد، فالأحسن سدس المال يأخذه، والإخوة الأشقاء ليس لهم شيء". انظر: الشرح الممتع على زاد المستقنع (١١/٢١٣).

(٣) المعتمد (٢/٤٦).

(٤) المراد بإحداثه: إظهاره، لأن الوحي انقطع بموت النبي ﷺ، فالمراد ذكر دليل لم يذكره العلماء في المسألة.

أَهْلُ الْعَصْرِ بِدَلِيلٍ وَأَوَّلُوا بِتَأْوِيلٍ فَهَلْ يَجُوزُ لِمَنْ بَعْدَهُمْ إِحْدَاثُ دَلِيلٍ آخَرَ مِنْ غَيْرِ
إِلْغَاءِ لِلأَوَّلِ، أَوْ إِحْدَاثُ تَأْوِيلٍ غَيْرِ التَّأْوِيلِ الأَوَّلِ؟ وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ خَرَقًا لِإِجْمَاعِهِمْ؟
إِلَّا أَنْ يَكُونَ فِي صِحَّةِ مَا اسْتَدَلُّوا بِهِ إِبْطَالُ مَا أَجْمَعُوا عَلَيْهِ. وَإِلَّا أَنْ
يَقُولُوا لَيْسَ فِيهَا دَلِيلٌ إِلَّا الَّذِي ذَكَرْنَاهُ فَيَمْتَنِعُ^(١)، أَي: إِذَا لَمْ يَتَعَرَّضُوا لِذَلِكَ الدَّلِيلِ،
فَإِنْ نَصَّوْا عَلَى صِحَّتِهِ فَلَا شَكَّ فِيهِ، أَوْ عَلَى فَسَادِهِ لَمْ تَجْزِ مَخَالَفَتُهُمْ، وَإِنَّمَا
الْخِلَافُ حَيْثُ لَمْ يَنْصَبُوا عَلَى ذَلِكَ^(٢).

وقد لخص الآمدي ذلك بقوله: "لا يخلو إما أن يكون أهل ذلك العصر قد
نصوا على إبطال ذلك الدليل وذلك التأويل، أو على صحته، أو سكتوا عن
الأمريين؛ فإن كان الأول لم يجز إحداثه لما فيه من تخطئة الأمة فيما أجمعوا
عليه، وإن كان الثاني جاز إحداثه إذ لا تخطئة فيه. وإن كان الثالث فقد ذهب
الجمهور إلى جوازه ومنع منه الأقلون^(٣)."

* القول الأول:

جواز إحداث دليل أو تأويل لأحد الأقوال وهو قول أكثر الأصوليين. قال
الآمدي: "ذهب الجمهور إلى جوازه ومنع منه الأقلون، والمختار جوازه إلا إذا لزم
من ذلك القدر فيما أجمع عليه أهل العصر^(٤). وإليه ذهب الجمهور، قال في
البحر المحيط: "قاله الصيرفي، وسليم، وابن السمعاني، وغيرهم، وحكاه ابن

(١) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (١/٢٣٠)؛ المعتمد (٢/٥١).

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه (٦/٥١٥).

(٣) الإحكام للآمدي (١/٣٣٥).

(٤) الإحكام للآمدي (١/٣٣٥).

القطان عن أكثر أصحابنا، [أي الشافعية] ^(١). ونسبه ابن الحاجب والشوكاني للأكثر ^(٢).

* . واستدلوا:

- أنه إذا لم يلزم منه القدر فيما أجمعوا عليه كان ذلك جائزا كما لو لم يسبقه تأويل أو دليل آخر، ولهذا فإن الناس في كل عصر لم يزلوا يستخرجون الأدلة والتأويلات المغايرة لأدلة من تقدم وتأويلاته ولم ينكر عليهم أحد فكان ذلك إجماعا ^(٣).

- لأنَّ الإجماعَ والاختلافَ إنما هو في الحكم على الشيء بكونه كذا، وأما في الاستدلال بالدليل أو العمل بالتأويل فليس من هذا الباب ^(٤).

- ولأنه قد يكون على الشيء أدلة، فيجوز أن يستدلوا بدليل، ثم آخر يدل على الحكم أيضا ^(٥).

- وأيضا وقع كثيرا ولم ينكر ^(٦).

- وإنما الإجماع والاختلاف في الفتوى، فأما في الدلالة فلا يقال له إجماع؛ لأن الأدلة لا يضر اختلافها ^(٧).

(١) البحر المحيط في أصول الفقه (٥١٤/٦).

(٢) بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب (٥٩٤/١)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من

علم الأصول (٢٣٠/١)؛ مختصر التحرير شرح الكوكب المنير (٢٦٤/٢).

(٣) الإحكام للآمدي (٣٣٥/١).

(٤) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (٢٣٠/١).

(٥) البحر المحيط في أصول الفقه (٥١٤/٦)؛ بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب

(٥٩٤/١).

(٦) مختصر التحرير شرح الكوكب المنير (٢٦٩/٢).

(٧) البحر المحيط في أصول الفقه (٥١٤/٦).

* . القول الثاني :

عدم جواز إحداه دليل لأحد الأقوال. وإليه ذهب بعض الشافعية^(١).

* . واستدلوا :

- بأنه "معارض بالكتاب والسنة والمعقول أما الكتاب فقوله تعالى {وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ} [النساء: ١١٥]، والدليل والتأويل الثاني ليس هو سبيل المؤمنين^(٢).

ونوقش: أنه مُؤَوَّلٌ فِيْمَا اتَّفَقُوا، وَإِلَّا لَزِمَ الْمَنْعُ فِي كُلِّ مُتَجَدِّدٍ^(٣).

فإن الذم في الآية إما أن يكون على ترك العمل بما اتفقوا عليه من إثبات أو نفي، وإما بسلوك ما لم يتعرضوا له بنفي ولا إثبات. الأول: مسلم غير أنه لا تحقق له فيما نحن فيه فإن المحدث للدليل والتأويل الثاني غير تارك لدليل أهل العصر الأول ولا لتأويلهم بل غايته ضم دليل إلى دليل وتأويل إلى تأويل ولا هو تارك لما نهوا عنه من الدليل والتأويل الثاني إذ الكلام فيما إذا لم يكن قد نهوا عنه. والثاني: مما لا سبيل إلى حمل الآية عليه لما فيه من إلحاق الذم بما لا تعرض فيه لإبطال الإجماع لا بنفي ولا إثبات^(٤).

- وأيضاً قوله تعالى {كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ} [آل عمران: ١١٠]، دل على أنهم يأمرون بكل معروف لأنه ذكر المعروف بالألف واللام المستغرقة للجنس ولو كان الدليل والتأويل الثاني معروفاً لأمروا به وحيث لم يأمروا به لم يكن معروفاً فكان منكراً.

(١) البحر المحيط في أصول الفقه (٦/٥١٤)؛ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (١/٢٣٠).

(٢) الإحكام للآمدي (١/٣٣٥).

(٣) بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب (١/٥٩٤).

(٤) الإحكام للآمدي (١/٣٣٥).

ونوقش: أن الآية مشتركة الدلالة وذلك لأن قوله {وتنهون عن المنكر} [آل عمران: ١١٠]، يقتضي كونهم ناهين عن كل منكر لما ذكره من لام الاستغراق، ولو كان الدليل والتأويل الثاني منكرًا لنهاه عنه ولم ينهه عنه فلا يكون منكرًا^(١).

- وأما السنة فقولُه عليه السلام (أمتي لا تجتمع على الخطأ)^(٢)، وقد ذهبوا عن الدليل والتأويل الثاني فلا يكون ذهابهم عنه خطأ. ولو كان دليلًا صحيحًا أو تأويلًا صحيحًا لكان الذهاب عنه خطأ وهو محال^(٣).

ونوقش: أن ذهابهم عن الدليل والتأويل الثاني مع صحته إنما يكون خطأ أن لو لم يستغنوا عنه بدليلهم وتأويلهم^(٤).

وأما المعقول فهو أنه لو جاز أن يذهب على أهل العصر الأول الدليل الثاني لجاز أن يوحي الله تعالى إلى النبي عليه السلام بدليلين على حكم واحد والنبي عليه السلام يشرع الحكم لأحد الدليلين ويذهب عن الآخر وهو ممتنع^(٥).

ونوقش: بأنه قياس من غير جامع صحيح فلا يقبل كيف وإنه لا يخلو إما أن يكون مع تعريفه الحكم الواحد بدليلين قد كلف إثبات الحكم بهما أو بأحدهما فإن كان الثاني فلا مانع من إثباته للحكم بأحدهما دون الآخر وإن كان الأول فلا يلزم من امتناع إثباته للحكم بأحد الدليلين مع تكليفه إثبات الحكم بهما

(١) الإحكام للآمدي (٣٣٥/١)؛ بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب (٥٩٤/١).
(٢) له روايات وألفاظ عديدة الغالب عليها الضعف، وحسنه الألباني في السلسلة الصحيحة (٣/٤٠٥ - ح ١٣٣١) بلفظ: (إن الله قد أجاز أمتي من أن تجتمع على ضلالة).

(٣) الإحكام للآمدي (٣٣٥/١).

(٤) الإحكام للآمدي (٣٣٦/١).

(٥) الإحكام للآمدي (٣٣٦/١).

امتناع إثبات الأمة للحكم بأحد الدليلين دون الآخر إلا أن يكونوا قد كلفوا بذلك وهو غير مسلم^(١).

- وأنه ليس لنا أن نخرج عن دلالتهم، ويكون إجماعاً على الدليل، لا على الحكم^(٢).

ونوقش: بأن المطلوب من الأدلة أحكامها لا أعيانها، ومنعه يسد على المجتهد باب استخراج الأدلة، ويستلزم منع كل قول لم يتعرض له الأولون. نعم، إن أجمعوا على إنكار الدليل الثاني لم يجز إحدائه لمخالفته الإجماع^(٣).

*. الأقوال الأخرى:

قال الزركشي: "وحي صاحب الكبريت الأحمر مذهباً ثالثاً بالوقف، وذهب ابن حزم وغيره إلى التفصيل بين النص، فيجوز الاستدلال به، وبين غيره فلا يجوز، وذهب ابن برهان إلى خامس، وهو التفصيل بين الدليل الظاهر فلا يجوز إحدائه وبين الخفي فيجوز، لجواز اشتباهه على الأولين^(٤)."

*. الترجيح:

الراجح والله أعلم هو القول الأول بجواز إحداث دليل أو تأويل^(٥) لأحد الأقوال لقوة أدلته، وضعف مقابله ومناقشة أدلة المنع، والله أعلم.

(١) الإحكام للآمدي (٣٣٦/١).

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه (٥١٤/٦).

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه (٥١٤/٦)؛ مختصر التحرير شرح الكوكب المنير (٢٦٩/٢)؛ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (٢٣٠/١).

(٤) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (٢٣٠/١)؛ المعتمد (٥١/٢).

(٥) إلا إن كان تأويلاً لأهل البدع، وقال في شرح الكوكب: "وقيل: لا يجوز إحداث تأويل، واختاره القاضي عبد الوهاب المالكي. قال: لأن الآية مثلاً إذا احتملت معاني، وأجمعوا على تأويلها بأحدها صار كالإفتاء في حادثة تحتل أحكاماً بحكم، فلا يجوز أن يؤول

*. إحداهت التعليل:

أما إذا اعتلوا بعلّة، وقلنا يجوز تعليل الحكم بعلتين، فهل يجري مجرى الدليل في الجواز والمنع؟^(١). فإحداث التعليل كإحداث الدليل عند أكثر الأصوليين، ممن يرى جواز تعليل الحكم بعلتين^(٢).

قال في شرح الكوكب: "وعلى جواز إحداث العلة أكثر العلماء، منهم أبو الخطاب، والموفق والطوفي وغيرهم، بناء على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين، وهو الصحيح في باب القياس"^(٣).

وهناك فرق بين إحداث التعليل وبين إحداث القول، قال الطوفي: "وتفريق الفرق: أنّ "العلة والدليل يجوز تعددُهُما" أي: ثبوت الحكم بعلتين، أو دليلين، يخفى أحدهما عن أهل العصر الأول، ويظهر لأهل العصر الثاني، وليسوا متعبدين بالإطلاع على جميع العلل والأدلة، إذ المقصود معرفة الحكم، وذلك بالعلة الواحدة والدليل الواحد، فالعلل والأدلة وسائل لا مقاصد، بخلاف الحكم، فإنه لا يجوز تعدده في المحل الواحد، فيكون منفيًا مثبتًا، أو واجبًا محرمًا من

بغيره. كما لا يفتى بغير ما أفتوا به. قال ابن مفلح: ومنعه بعضهم. قال الشيخ تقي الدين: "لا يحتمل مذهبنا غير هذا وعليه الجمهور". قال ابن مفلح: ومراده دفع تأويل أهل البدع المنكرة عند السلف. اهـ. وذلك كما أنه لا يجوز إحداث مذهب ثالث كذلك لا يجوز إحداث تأويل، ولأنه لو كان فيها تأويل آخر لتكلفوا طلبه كالأول. قاله أبو الخطاب في "التمهيد"، واقتصر على ذكر القولين وتعليلهما من غير نصر أحدهما، انظر: مختصر التحرير شرح الكوكب المنير (٢/٢٧١)، المسودة (ص ٣٢٩).

(١) البحر المحيط في أصول الفقه (٦/٥١٥).

(٢) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (١/٢٣٠).

(٣) مختصر التحرير شرح الكوكب المنير (٢/٢٧٠)، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع (ص:

جِهَةً وَاحِدَةً، وَهُوَ مُتَعَبَّدٌ بِهِ، مَقْصُودٌ لِذَاتِهِ، فَأِحْدَاثُهُ بَعْدَ الْإِتِّفَاقِ عَلَى غَيْرِهِ خِلَافٌ لِسَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ الْمَقْصُودِ، وَنِسْبَةٌ لَهُمْ إِلَى تَضْيِيعِ الْحَقِّ وَإِهْمَالِهِ، بِخِلَافِ الْعِلَّةِ، وَالذَّلِيلِ^(١).

قال الأستاذ أبو منصور، وسليم في التقريب: "تعم، هي كالدليل في جواز إحداثها إلا إذا قالوا: لا علة لهذه، أو لكون العلة الثانية تخالف العلة الأولى في بعض الفروع، فتكون الثانية حينئذ فاسدة. وقال القاضي عبد الوهاب: ينظر، فإن كان بحكم عقلي علمنا أن ما عداه ليس بعلة لذلك الحكم؛ لأن الحكم العقلي لا يجب بعلتين، فمن جوزه جعلها كالدليل، لا يمنع التعدد، إلا أن ذلك مشروط بأن لا تنافي العلة الثانية علتهم، وأن لا يؤدي إلى خلافهم فرع من فروع علتهم؛ لأنهما إذا تباينا امتنع لذلك، لا لتعليل بهما، ومن منع التعليل بعلتين، فيجب على أصله منع التعليل بعلة غير علتهم؛ لأن علتهم مقطوع بصحتها، وفي ذلك دليل على فساد غيرها. قال: وأما تأويلهم الآتي، وتخريجهم الأخبار فهو كالمذهب لا كالدليل؛ لأن الآية إذا احتملت معاني، واختلفوا في تأويلها، أو أجمعوا على تأويل واحد، صارت كالحادثة، فلا يعدل عما أفتوا به. وقال الشريف المرتضى: أجمع الأصوليون على التحاق ذلك بالمذاهب لا بالأدلة، وعندي أنه بالأدلة أشبه، حتى يجوز قطعاً، ثم مثله بمثال يصح على طريق المعتزلة^(٢).

وقال شارح البرهان: "أما التعليل بعلة غير علة الصحابة، فهذا ينبغي على أمر آخر، وهو أنه هل يجوز أن يعلل الحكم بأكثر من علة واحدة؟ فمن منع هذا، لم يجوز التعليل بغير علة الصحابة. ومن جوزه، لم يمنع. إذ لا يلزم من

(١) شرح مختصر الروضة (٩١/٣).

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه (٥١٦/٦)؛ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (٢٣٠/١)؛ حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (٢٣٥/٢).

إحداث قول جديد في حل المشكل

إظهار علة أخرى نسبة الأولين إلى الغلط في شيء، اللهم إلا أن يقولوا: ليس لهذا الحكم إلا علة واحدة. فلا يجوز حينئذ إحداث علة أخرى، لأن الأمة اجتمعت على نفيها. وهذه الصورة هي التي تشبه ما نحن فيه، لأننا قدرنا لو أنهم أجمعوا على نفي الثالث^(١).

*. الترجيح:

الراجح القول بجواز إحداث التعليل لقوة أدلته بل هو أولى من إحداث دليل أو تأويل، لأن العلة تحتاج نظر أدق في الجملة، ولم تدل دلالة قاطعة على أن كل واحدة منها علة وأن ما عداها ليس بعلة^(٢). وهذا يؤكد أن الجمهور على جواز إحداث التفصيل، فالعلة من باب أولى، قال في شرح الكوكب: "ولا" يحرم إحداث تفصيل أي قول مفصل إذا اختلفوا في مسألتين على قولين حال كون أحد القولين إثباتا والآخر نفيًا عند القاضي. وحكاه بعض أصحابنا عن أكثر العلماء^(٣).

(١) التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه (٢/٨٩٢).

(٢) المعتمد (٢/٣٨٨).

(٣) مختصر التحرير شرح الكوكب المنير (٢/٢٦٤)، المسودة ص ٣٢٨، أصول السرخسي

٣١٠/١، الإحكام للآمدي ١/٢٦٨، الروضة ص ٧٥، مختصر الطوفي ص ١٣٤،

الإحكام لابن حزم ١/٥١٥، ٥١٦، أصول مذهب أحمد ص ٣٦٣).

المبحث الثالث

من التطبيقات على إحداه حل للمشكل

(اقتراض الدولة من الرعية)

اقتراض الدولة من الرعية أمر مشهور معروف، في كل زمان ومكان، وقد سطر التاريخ الحوادث الكثيرة المتعلقة بذلك، ومن أشهرها ما عرف بفتوى سلطان العلماء العز بن عبد السلام في ذلك، فإنه "عندما تولى السلطان قطز مقاليد الحكم في مصر، أراد أن يجمع المال من الشعب لتجهيز الجيش، فطلب الفتوى من الشيخ العز بن عبد السلام، فرفض الشيخ أن يحابي السلطان في دين الله، وقال له إنه يجب عليه أولاً أن يجمع الذهب والمجوهرات الموجودة عند أمراء المماليك لكي لا يبقى معهم إلا أسلحتهم وخيولهم التي سيحاربون بها، وعندها يصبح الأمراء في نفس مستوى عامة الشعب، وقتها فقط يمكن له أن يأخذ تلك الفتوى! وفعلاً نفذ السلطان المظفر سيف الدين قطز ما قاله شيخه، وتم تجهيز كل الجيش بالأموال التي حصل عليها من بيع مجوهرات الأمراء، بل إن المال زاد عن الحاجة^(١).

(١) مائة من عظماء أمة الإسلام غيروا مجرى التاريخ (ص: ٢٦٩)، والعلماء يخفون في المسائل المتعلقة بحاجة الدولة أحياناً، وقد سئل الشيخ ابن باز عن شركة سعودية كبيرة تدير مرفقاً هاماً من مرافق الدولة، وذكر السائل أنها تودع بعض أموالها في البنوك بفائدة، وأنه يساهم فيها المواطنون بأسهم كثيرة مضمونة من قبل الدولة، فذكر أن العمل في هذه الشركة لا يحرم؛ لأن المحرم فيها قليل بالنسبة لما يأتيها من المساهمات وما يحصل لها من المساعدات، لكن إذا تورع الإنسان وتركها، وعمل في شركة أخرى لا تعمل هذا العمل، أو في عمل آخر يكون بعيداً عن الربا وعن الحرام أحوط، فتاوى نور على الدرب لابن باز بعناية الشويعر (٢٥٠/١٩).

بل فكرة البنوك الحكومية مبنية على أن البنك يعمل في مجالي (الاقتراض، والإقراض)، ومن ذلك الاقتراض من الرعية لسد الدين العام. إن الودائع المصرفية هي قروض في الحقيقة وإن أطلق عليها غير ذلك، وتكييف الودائع على هذا النحو متفق عليه في القانون حيث نص القانون المدني المصري في بيانه لطبيعة الودائع في البنوك الربوية على ذلك، فقد نصت المادة [٧٢٦] على أنه: "إذا كانت الوديعة مبلغاً من النقود أو أي شيء آخر مما يهلك بالاستعمال وكان الموعد عنده مأذوناً له في استعماله اعتبر العقد قرضاً".

ومن أنواع اقتراض الدولة من الناس ما يقال له: (السندات وأذونات الخزينة). * أذونات الخزينة هي عبارة عن أداة دين حكومية تصدر بمدة تتراوح بين ثلاثة أشهر إلى سنة، لذا تعتبر من الأوراق المالية قصيرة الأجل. تتميز أذونات الخزينة مقارنة مع سندات الخزينة بسهولة التصرف فيها دون أن يتعرض حاملها لخسائر، لأن الإذن عادة يباع بخصم، أي بسعر أقل من قيمته الاسمي^(١).

وأذونات الخزينة تكون قصيرة الأجل من ثلاثة أشهر أو ستة أو تسعة أو سنة، بينما السندات تكون طويلة الأجل في سنوات قد تصل إلى ثلاثين سنة. - والسند: عبارة عن وثيقة لإثبات قرض من مالك السند على المنشأة، ويعطى صاحبه الحق في الفائدة المتفق عليها بالإضافة إلى القيمة الاسمية للسند عند انتهاء مدة القرض.

يتمتع حامل السند بالحقوق الآتية: [الحق في اقتضاء الفوائد الثابتة المتفق عليها - الحق في استرداد قيمة السند عند انتهاء مدته - الحق في

(١) انظر أذونات الخزينة في موقع (وكيبديا).

تداول السند ببيعه أو التنازل عنه للغير] لكن لا يشارك صاحب السند في إدارة المنشأة التي أقرضها، وليس له الحق في الحصول على أرباحها، أو في ناتج التصفية، وإنما هو مجرد دائن للمنشأة^(١).

* الدين السيادي أو الدين العام (Government debt).

هي الأموال التي تقترضها الحكومة من الأفراد والمؤسسات لمواجهة أحوال طارئة ولتحقيق أهداف مختلفة وذلك حين لا تكفي الإيرادات العامة لتغطية النفقات العامة التي تتطلبها هذه الأحوال الطارئة، مثل الحرب وحالة التضخم الشديد، وتمويل مشروعات التنمية ولمواجهة النفقات الجارية العادية حتى يتم تحصيل الضرائب حيث إن مواعيد التحصيل قد لا تتوافق تماما مع مواعيد النفقات الجارية.

وأيضاً هي الديون المترتبة على الحكومات ذات السيادة، وتتخذ أغلب هذه الديون شكل سندات غير قابلة للتداول أو أذونات خزانة لمدة ثلاثة أشهر تقريبا أو سندات قابلة للتداول.

وعندما تقوم الحكومات بإصدار سنداتها فإنها تسلك سبيلين لا ثالث لهما؛ إما طرح سندات بعملتها المحلية، وغالبا ما تكون هذه السندات موجهة نحو المستثمرين المحليين، وفي هذه الحالة يسمى الدين دينا حكوميا. أو تقوم الحكومة بإصدار سندات موجهة للمستثمرين في الخارج بعملة غير عملتها المحلية، والتي غالبا ما تكون بعملة دولية مثل الدولار أو اليورو يتم تحديد حجم الدين العام للدولة عن طريق حساب نسبة الدين العام بالنسبة المئوية من حجم الناتج المحلي للدولة^(٢).

(١) موقع مباشر: https://www.mubasher.info/s/shareaCorner_8

(٢) انظر "الدين العام" في موقع (ويكيديا).

***. أزمة الديون السيادية:**

أزمة الديون السيادية هو فشل الحكومة في أن تقوم بخدمة ديونها المقومة بالعملات الأجنبية لعدم قدرتها على تدبير العملات اللازمة لسداد الالتزامات المستحقة عليها بموجب الدين السيادي.

وتجدر الإشارة إلى أن معظم حكومات العالم تحرص على ألا تفشل في سداد التزاماتها نحو ديونها السيادية، وذلك حرصاً منها على الحفاظ على تصنيفها الائتماني في سوق الاقتراض من التدهور، ذلك أن توقف الحكومة عن السداد، أو نشوء إشارات تشير إلى ذلك، يؤدي إلى فقدان المستثمرين في الأسواق الدولية الثقة في حكومة هذه الدولة وتجنبهم الاشتراك في أي مناقصات لشراء سندات في المستقبل، أكثر من ذلك فإن ردة فعل المستثمرين لا تقتصر على أولئك الذين يحملون سندات الدولة، وإنما يمتد الذعر المالي أيضاً باقي المستثمرين الأجانب في هذه الدولة والذين لا يحملون هذه السندات^(١).

***. مدى شرعية التعامل في الأذونات والسندات:**

- حكم هذه السندات والأذونات، قد تواردت الفتاوى المعاصرة من العلماء والمجامع الفقهية على تحريمها باعتبارها القرض الذي جر نفعاً، فتكون من باب ربا النسئنة المتفق على حرمة.

فهي قروض يستحق صاحبها عليها فوائد ثابتة وهذا هو الربا المحرم شرعاً بصريح الآيات القرآنية وصحيح السنة النبوية وإجماع الأمة سلفها وخلفها^(٢).

(١) انظر "أزمة الديون السيادية" في موقع (وكبيديا).

(٢) موقع مباشر: https://www.mubasher.info/s/shareaCorner_8

قال تعالى: لِيَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ. فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تَبِيتُمْ فَلِكُم رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلَمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ} [البقرة: ٢٧٨-٢٧٩]: قال ابن قدامة: "وكل قرض شرط فيه أن يزيده، فهو حرام، بغير خلاف. قال ابن المنذر: أجمعوا على أن المسلف إذا شرط على المستسلف زيادة أو هدية، فأسلف على ذلك، أن أخذ الزيادة على ذلك ربا^(١). وقال الرازي في التفسير في معنى ربا الجاهلية: "أما ربا النسيئة فهو الأمر الذي كان مشهوراً متعارفاً في الجاهلية وذلك أنهم كانوا يدفعون المال على أن يأخذوا كل شهر قدرًا معينًا ويكون رأس المال باقيا ثم إذا حل الدين طالبوا المدين برأس المال فإن تعذر عليه الأداء زادوا في الحق والأجل فهذا هو الربا الذي كانوا يتعاملون به"^(٢). وقال الجصاص: إنه معلوم أن ربا الجاهلية كان قرضا مؤجلا بزيادة مشروطة فكانت الزيادة بدلا من الأجل فأبطله الله تعالى^(٣).

وفي إسلام ويب: جاءت الفتوى في جواب السؤال عن حكمها هكذا: "الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه أما بعد: فأذونات الخزانة والسندات وشهادات الاستثمار وسندات قرض، كل هذه الأسماء لشيء واحد حقيقته كالاتي: قرض طويل أو قصير الأجل تتعهد الشركة أو الدولة أو أي جهة مقترضة أن تسدد قيمته في تواريخ محددة مقابل فائدة مضمونة. وعلى هذا التعريف فإن التعامل بهذه الأذونات حرام، وهو ربا النسيئة الذي نزل القرآن بتحريمه، قال الله تعالى: الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ

(١) المغني لابن قدامة (٤/٢٤٠)، وهو في الإجماع لابن المنذر ت أبي عبد الأعلى (ص: ١٠٩ - ج ٥٠٨) بلفظ: "أجمعوا على أن المسلف إذا شرط عُشْر السلف هدية أو زيادة، فأسلفه على ذلك، أن أخذه الزيادة ربا".

(٢) تفسير الرازي: (٧/٧٥).

(٣) أحكام القرآن للجصاص ط العلمية (١/٥٦٦).

إحداث قول جديد في حل المشكل

الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ [البقرة: ٢٧٥]. وتحريم هذه السندات أو الأذونات هو الذي انتهت إليه المؤتمرات والجامع الفقهيّة المتعددة، كما في قرار مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في جدة عام ١٩٩٠م. والله أعلم^(١).

وفي فتوى فضيلة شيخ الأزهر جاد الحق على جاد الحق في ١٤/٣/١٩٧٩م قال: "إن أذون الخزانة وسندات التنمية التي تصدرها الدولة بمعدل ثابت من باب القرض بفائدة، وقد حرمت الشريعة القروض ذات الفائدة المحددة أي كان المقرض أو المقترض وأنها من باب الربا المحرم شرعا بالكتاب والسنة والإجماع"^(٢).

وقد أصدر الشيخ (ابن باز) مفتي المملكة بياناً حول تحريم ذلك أيضاً، إشارة إلى إعلان في صحيفة صادرة في يوم الإثنين ١٣/٨/١٤٠٩هـ، وفيها إعلان عن إصدار خزينة إحدى الدول العربية سندات اقتراض بربح أحد عشر واثنى عشر في المائة، وقد جاء فيه: "ولا شك أن المعاملات الورقية لها حكم المعاملات بالذهب والفضة؛ لأنها حلت محلها في قيم المقومات وثمان المبيعات؛ فلا يجوز بيع عملة منها بعملة أخرى نسيئة، ولا اقتراض شيء منها بفائدة من جنسها ولا من غير جنسها إلا يداً بيد، مثلاً بمثل إذا كانت عملة واحدة، فإن اختلفت العمل كالدولار بالجنيه الإسترليني فلا بد من التقابض في المجلس، ولا يشترط التماثل لاختلاف الجنس. وقد أجمع العلماء: على أن كل قرض شرطت فيه فائدة، أو اتفق الطرفان فيه على فائدة فهو ربا. فنصيحتي للخزينة المذكورة:

(١) موقع إسلام ويب: <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/38476> 1

(٢) موقع مباشر: https://www.mubasher.info/s/shareaCorner_8

ترك هذه المعاملة، والحذر منها؛ لكونها معاملة ربوية، ونصحتي لكل مسلم: ألا يدخل فيها؛ لكونها معاملة محرمة، مخالفة للشرع المطهر^(١).

وفي سؤال لهيئة الرقابة الشرعية لشركة الراجحي حول هذا الموضوع جاء فيه: نرجو إبداء الرأي الشرعي حول طلب بعض البنوك بمساهمة شركة الراجحي المصرفية للاستثمار في ترويج وبيع سندات التنمية الوطنية للدولة بالدولار الأمريكي؟ **الجواب:** وبأمل الهيئة في نوعية السندات المذكورة تبين أنها سندات ربوية يصدرها البنك المركزي لسد العجز في ميزانية الحكومة وعلى هذا فلا يجوز التعامل بها بيعاً أو شراءً أو توسطاً لأنها من الربا الصريح الذي ورد النهي عنه في الكتاب والسنة وأجمع المسلمون على تحريمه لذا يجب على الشركة عدم التوسط في ترويج وبيع السندات المذكورة^(٢).

وقد انتهت المجامع الفقهية المعتبرة إلى حرمة إصدار سندات ذات فائدة أو التعامل فيها بأي وجه من الوجوه، من ذلك:

*. "ما انتهى إليه مؤتمر مجمع البحوث الإسلامية في مصر عام

١٩٦٥م بشأن المعاملات المصرفية إذ جاء ما يلي:

- الفائدة على أنواع القروض كلها ربا محرماً لا فرق في ذلك بين ما يسمى بالقرض الاستهلاكي وما يسمى بالقرض الإنتاجي، لأن نصوص الكتاب والسنة في مجموعها قاطعة في تحريم هذين النوعين.

- كثير الربا وقليله حرام كما يشير إلى ذلك الفهم الصحيح في قوله

تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾ [آل عمران: ١٣٠].

(١) نشرت في مجلة (الدعوة)، العدد: ١١٨٦، وتاريخ ٣٠/٨/١٤٠٩هـ. (مجموع فتاوى

ومقالات الشيخ ابن باز (١٩١/١٩).

(٢) موقع مباشر: https://www.mubasher.info/s/shareaCorner_8.

إحداث قول جديد في حل المشكل

- الإقراض بالربا المحرم لا تبيحه حاجة ولا ضرورة، والاقتراض بالربا المحرم كذلك ولا يرتفع إثمه إلا إذا دعت إليه الضرورة، وكل امريء متروك لدينه في تقدير ضرورته^(١).

* ومنه: "ما انتهى إليه المؤتمر السادس لمجمع الفقه الإسلامي بجدة

١٤١٠هـ إذ صدر القرار رقم ٦٢/١١/٦ بشأن السندات وهو ما يلي:

- أن السندات إلى تمثل التزاما بدفع مبلغها مع دفع فائدة منسوبة إليه أو نفع مشروط محرمة شرعا من حيث الإصدار أو الشراء أو التداول، لأنها قروض ربوية سواء أكانت الجهة المصدرة لها خاصة أو عامة ترتبط بالدولة ولا أثر لتسميتها شهادات أو صكوك استثمارية أو ادخارية أو تسمية الفائدة الربوية الملتزم بها ربحا أو عمولة أو عائدا.

- تحرم أيضا السندات ذات الكوبون الصفري باعتبارها قروضا يجري بيعها بأقل من قيمتها الاسمية ويستفيد أصحابها من الفروق باعتبارها خصما لهذه السندات.

- كما تحرم أيضا السندات ذات الجوائز باعتبارها قروضا اشترط فيها نفع أو زيادة النسبة لمجموع المقرضين أو لبعضهم لا على التعيين فضلا عن شبهة القمار^(٢).

** وهذه الفتاوى تشمل السندات والأدونات الحكومية وغيرها، والحكم ظاهر في تحريم ذلك فيما لا يتعلق باقتراض الدولة من الرعية، فكل هذه الفتاوى تجعلها حراماً باعتبار تكييف (سندات الدولة) مساوية لغيرها في الحكم، وقبل أن نناقش ذلك، أحب أن أعرض إلى أهمية وجود المال في بناء الدولة.

(١) موقع مباشر: https://www.mubasher.info/s/shareaCorner_8

(٢) موقع مباشر: https://www.mubasher.info/s/shareaCorner_8

* . ففي بداية الدعوة:

- كان مال أبي بكر أربعين ألفاً، فأنفقها على الدعوة، وفي الصحيحين: " عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جلس على المنبر فقال إن عبدا خيره الله بين أن يؤتیه من زهرة الدنيا ما شاء وبين ما عنده فاختر ما عنده. فبكى أبو بكر وقال فديناك بآبائنا وأمهاتنا. فعجبنا له وقال الناس انظروا إلى هذا الشيخ يخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن عبد خيره الله بين أن يؤتیه من زهرة الدنيا وبين ما عنده وهو يقول فديناك بآبائنا وأمهاتنا فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو المخير وكان أبو بكر هو أعلمنا به وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن من أمن الناس علي في صحبته وماله أبا بكر ولو كنت متخذا خليلا من أمتي لاتخذت أبا بكر إلا خلة الإسلام لا يبقين في المسجد خوذة إلا خوذة أبي بكر)^(١).

وعن هشام بن عروة قال أخبرني أبي قال: أسلم أبو بكر يوم أسلم وله أربعون ألف درهم^(٢). وهو في الزهد لأبي داود، ولفظه: عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبِي: أَنَّ أَبَا بَكْرٍ أَسْلَمَ وَلَهُ أَرْبَعُونَ أَلْفَ دِرْهَمٍ. قَالَ عُرْوَةُ: فَأَخْبَرْتَنِي عَائِشَةُ قَالَتْ: تُوْفِّي أَبُو بَكْرٍ وَلَمْ يَتْرِكْ دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا، ضَرَبَ اللَّهُ سَكَنَهُ"^(٣).

قال في فيض القدير "روى ابن عساكر أنه أسلم وله أربعون ألف دينار وفي رواية أربعون ألف درهم فأنفقها عليه ولا يعارضه حديث البخاري أن المصطفى صلى الله عليه وسلم لم يأخذ منه الراحة إلى الهجرة إلا بالثمن لاحتمال أنه أبراه منه وفي رواية أنه أبراه منه وفي رواية أنه لما قال انفعني إلخ بكى أبو بكر وقال:

(١) أخرجه البخاري في فضائل الصحابة، باب هجرة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه إلى المدينة (٣) ١٤١٧ - ح ٣٦٩١)، وأخرجه مسلم في فضائل الصحابة باب من فضائل أبي بكر رضي الله عنه (٤/١٨٥٤ - ح ٢٣٨٢)، والخوذة هي الباب الصغير.

(٢) مصنف ابن أبي شيبة: (٧/٣٣٧ - ح ٣٦٥٨٥).

(٣) الزهد لأبي داود (ص: ٥٨ - ح ٣٥)، قال في إتحاف القاري بدرر البخاري (٣/١٣) بسند صحيح، فتح الباري لابن حجر (٧/١٣).

إحداث قول جديد في حل المشكل

هل أنا ومالي إلا لك يا رسول الله! (١). وفي تاريخ مدينة دمشق: عن ابن عمر قال: (أسلم أبو بكر يوم أسلم وفي منزله أربعون ألف درهم فخرج إلى المدينة من مكة في الهجرة وما له غير خمسة آلاف كل ذلك ينفق في الرقاب والعون على الإسلام (٢).

* ثم شرعت الزكاة وشرع الجهاد:

فتكون بيت المال الذي يوضع فيه تلك الأموال التي تجبى، ولاسيما أن مكاسب الجهاد أفضل مكاسب عمل اليد، يقول ابن حجر: "وفوق ذلك من عمل اليد ما يكتسب من أموال الكفار بالجهاد وهو مكسب النبي ﷺ وأصحابه وهو أشرف المكاسب لما فيه من اعلاء كلمة الله تعالى وخذلان أعدائه والنفع الأخرى (٣).

* وكان النبي ﷺ إذا احتاجت الدولة ولم يكن مال في بيت المال؛ فإنه يستسلف على أن يرد، بل بعد وفاته قضى أبو بكر ذلك كله مالا ورهناً وغيرهما. ففي الصحيحين: عن جابر بن عبد الله ﷺ قال: قال النبي ﷺ (لو قد جاء مال البحرين قد أعطيتك هكذا وهكذا وهكذا، فلم يجيء مال البحرين حتى قبض النبي ﷺ فلما جاء مال البحرين أمر أبو بكر فنأدى من كان له عند النبي ﷺ عدة أو دين فليأتنا فأتيته فقلت إن النبي ﷺ قال لي كذا وكذا فحشى لي حشية فعددتها فإذا هي خمسمائة وقال خذ مثليها (٤).

(١) فيض القدير شرح الجامع الصغير (٤/٢٤).

(٢) تاريخ مدينة دمشق (٦٨/٣٠).

(٣) فتح الباري لابن حجر (٤/٣٠٤).

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الكفالة، باب من تكفل عن ميت ديناً فليس له أن يرجع (٢/٨٠٣ - ح ٢١٧٤)؛ أخرجه مسلم في الفضائل باب ما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً قط فقال لا (٤/١٨٠٦ - ح ٢٣١٤)، ومال البحرين: ما فرض على أهلها من جزية، وقوله: (هكذا وهكذا وهكذا) أي ملء كفيه ثلاث مرات. وقوله: (عدة): أي: وعد بعتاء. و(حشية) ملء الكفين.

وفي الصحيحين عن جبير بن مطعم قال: (أتت امرأة النبي ﷺ فأمرها أن ترجع إليه قالت أرأيت إن جئت ولم أجدك؟ كأنها تقول الموت قال ﷺ إن لم تجديني فأني أبا بكر)^(١).

*. ومما ورد أن النبي ﷺ استسلف ليرد في حياته، ثم رده: حديث أبي رافع «أَنَّهُ ﷺ اسْتَسَلَفَ بَعِيرًا بَكْرًا وَقَضَى رِبَاعِيًّا»، ولفظه في مسلم عن أبي رافع: (أن رسول الله ﷺ استسلف من رجل بكرا فقدمت عليه إبل من إبل الصدقة فأمر أبا رافع أن يقضي الرجل بكراه فرجع إليه أبو رافع فقال لم أجد فيها إلا خيارا رباعيا فقال: أعطه إياه إن خيار الناس أحسنهم قضاء)^(٢).

وقد قال في فوائد الحديث في فتح المنعم: "وأن للإمام أن يقترض على بيت المال، لحاجة بعض المحتاجين، ليوفي ذلك من مال الصدقات"^(٣).

(١) أخرجه البخاري في كتاب فضائل الصحابة؛ باب قول النبي ﷺ (لو كنت متخذًا خليلاً) (٣/١٣٣٨ - ح ٣٤٥٩)، وأخرجه مسلم في فضائل الصحابة باب من فضائل أبي بكر الصديق ﷺ (٤/١٨٥٦ - ح ٢٣٨٦)، والمعنى: تعرض بالموت وتعنيه أي كأنها تقول لعلك مت قبل أن أرجع؟ ولم تصرح بذلك أدبا.

(٢) صحيح مسلم في المساقاة، باب من استلف شيئاً فقضى خيراً منه (وخيركم أحسنكم قضاء) (٣/١٢٢٤ - ح ١٦٠٠)، والبكر الفتى من الإبل كالغلام من آدميين، والأنثى بكرة وقلوص، وهي الصغيرة كالجارية ويقال جمل خيار وناقاة خيار أي مختارة والرباعي من الإبل ما أتى عليه ست سنين ودخل في السابعة حين طلعت رباعيته والرباعية بوزن الثمانية السن التي بين الثنية والناب.

(٣) فتح المنعم شرح صحيح مسلم (٦/٣٤٧)؛ واستدل به ابن تيمية "في هذا دليل على جواز الاستسلاف فيما سوى المكمل والموزون، من الحيوان ونحوه" مجموع الفتاوى: (٥٢/٢٩).

إحداث قول جديد في حل المشكل

ومما ورد أيضاً: ما رواه أبو داود وغيره عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه: (أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَمَرَهُ أَنْ يُجَهِّزَ جَيْشًا، فَفَنَدَتِ الْإِبِلُ، فَأَمَرَهُ أَنْ يَأْخُذَ عَلَى قَلَانِصِ الصَّدَقَةِ، فَكَانَ يَأْخُذُ الْبَعِيرَ بِالْبُعَيْرِينَ إِلَى إِبِلِ الصَّدَقَةِ)^(١).

** وهذا الحديث فيه اقتراض الدولة لأجل الجهاد البعير بالبعيرين إلى إبل الصدقة. والقول بأن الدولة [المقترض] يجوز لها أن تعطي الزيادة في قضائه، ولو باشتراط يخرجنا من كثير من الإشكالات. لأن هنا موضع إشكال في الحديث، وقد ذكر العلماء أنه مشكل من وجوه:

(١) رواه أبو داود في البيوع، باب في الرخصة في ذلك أي في النهي عن الحيوان بالحيوان نسيئة (٢/٢٧٠ - ح ٣٣٥٧)، ورواه الإمام أحمد في المسند من (١٧١/٢ - ٦٥٩٣ ح) من رواية ابن إسحاق، وقال الأرنؤوط: حسن وهذا إسناد فيه ضعف واضطراب، ورواه الدارقطني (٤/٣٥ - ٣٠٥٣) وهو من رواية محمد بن إسحاق وهو مدلس وقد عنعنه، ولذا قال ضعفه الألباني أول الأمر، وأخرجه الحاكم في المستدرک (٢/٦٥ - ح ٢٣٤٠)، من حديث ابن إسحاق، وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم و لم يخرجاه، وقال الذهبي: على شرط مسلم، وهو في السنن الكبرى للبيهقي (٥/٢٨٧ - ح ١٠٨٣)، وقال: اختلفوا على محمد بن إسحاق في إسناده وحماد بن سلمة أحسنهم سياقة له، ثم رأيت الدارقطني رواه أيضاً في سننه (٤/٣٥ - ٣٠٥٢) من غير طريق ابن إسحاق، فأخرجه عن ابن وهب أخبرني ابن جريج أن عمرو بن شعيب أخبره عن أبيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ أمره أن يجهز جيشاً قال عبد الله بن عمرو وليس عندنا ظهر قال فأمره النبي ﷺ أن يبتاع ظهراً إلى خروج المصدق فابتاع عبد الله بن عمرو البعير بالبعيرين وبالأبصرة إلى خروج المصدق بأمر رسول الله ﷺ، وهو متابع قوي لرواية ابن إسحاق، قال ابن عبد الهادي عن هذه الرواية: في تنقيح التحقيق (٤/٢٢): "هذا إسنادٌ جيّدٌ وإن كان غير مخرّج في شيء من السنن"، وقد روي هذا الحديث من وجه آخر عن عبد الله بن عمرو. وأيضاً قال في فتح الباري (٤/٤١٩): "أخرجه الدارقطني وغيره وإسناده قوي"، ولذا وجدت الشيخ الألباني تراجع عن التضعيف وحسنه في إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل (٥/٢٠٦ - ح ١٣٥٨)، وقال: "أخرجه البيهقي والدارقطني وعنه شاهداً للطريق الأولى وذكر أنه "شاهد صحيح". وأقره ابن الترمكاني في "الجواهر النقي" بل تأوله، ولم يتعقبه بشيء كما هي عادته! وأقره الحافظ في "التلخيص"، وصرح في "الدرية" (ص ٢٨٨) بأن إسناده قوي. قلت [أي الألباني]: وهو حسن الإسناد، للخلاف المعروف في رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. اهـ. بل كان الألباني عاب على من ضعفه فقد قال في آخر تخريجه في الإرواء: "لم يورد الزيلعي في كتابه هذه الطريق، فأوهم أن الحديث ضعيف لم يأت إلا من الطريق الأولى الضعيفة!". اهـ فثبت الحديث على أي حال والحمد لله.

* **عدم توقيت الأجل.**

وقد خرجوا من ذلك الإشكال بأن وقت إتيان الصدقة مان معلوماً، أو أنه على سبيل السلف. قال عبد الحق الدهلوي: ثم استشكل الحديث بأن فيه عدم توقيت الأجل، ويمكن أن يجاب بأنه لعل وقت إتيان إبل الصدقة كان معلوماً إذ ذاك^(١).

وقال ابن التركماني: "هذا أجل مجهول لأنه يتقدم ويتأخر، وهو مفسد البيع فيحمل على أنه أمره أن يستسلف الزكاة من أربابها فيأخذ بغيرها يصلح للحمل والقتال ببعيرين من أسنان الصدقات"^(٢).

وأيضاً فإن القول بأن هذا الأجل على الدولة يطمئن الناس في موضوع الأداء، فإن الأجل المعلوم ضرب لعدم التنازع^(٣)، ولذا جوز بعض الفقهاء السلف إلى العطاء وقدم الحاج والحصاد بل والميسرة^(٤)، أو أسند إلى ما يعرف بالعادة^(٥).

* أن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة من الربا. وهذا الإشكال الأعظم.

(١) لمعات التنقيح في شرح مشكاة المصابيح (٥/٥٣٦ ح ٢٨٢٣).

(٢) الجوهر النقي (٥/٢٨٧، ٢٨٨).

(٣) قال الجرجاوي في كتابه: حكمة التشريع، (٢/٩٤) في حكمة مشروعية السلم: (ومنها أن يكون أجل التسليم معلوماً منعاً للخصام والمنازعات).

(٤) أخرج الترمذي في البيوع، باب ما جاء في الرخصة في الشراء إلى أجل (٣/٥١٨ - ح ١٢١٣) عن عائشة قالت: (كان على رسول الله ﷺ ثوبان قطريان غليظان فكان إذا قعد فغرق ثقلاً عليه، فقدم بز من الشام لفلان اليهودي فقلت لو بعثت إليه فاشترت منه ثوبين إلى الميسرة فأرسل إليه فقال قد علمت ما يريد إنما يريد أن يذهب بمالي أو بدراهمي فقال رسول الله ﷺ: كذب قد علم أنني من أتقاهم لله وآداهم للأمانة)، قال أبو عيسى حديث عائشة حديث حسن غريب صحيح، وأخرجه النسائي في البيوع؛ البيع إلى الأجل المعلوم (٧/٢٩٤ - ح ٤٦٢٨)، وقال الشيخ الألباني: صحيح.

(٥) فتح الباري لابن حجر (٤/٤٣٥).

إحداث قول جديد في حل المشكل

- مسالك العلماء في حل هذا الإشكال:

تنوعت مذاهب العلماء في حل هذا الإشكال على أقوال:

- فمنهم من ضعف الحديث.

وبذلك أقلل الباب، وعلتهم أنه رواه ابن إسحق معنعناً، وغفلوا عن المتابع الجيد، وأنه يرتقي به الحديث للقبول قطعاً^(١).

- ومنهم من ادعى النسخ.

قال الطحاوي: "يحتمل أن يكون هذا [أي استقراض الحيوان] كان قبل تحريم الربا، ثم حرم الربا بعد ذلك، وحرم كل قرض جر منفعة، وردت الأشياء المستقرضة إلى أمثالها، فلم يجز القرض إلا فيما له مثل^(٢). وقال التوربشتي: "في إسناد هذا الحديث مقال، فإن ثبت، فوجه التوفيق بينه وبين حديث سمرة الذي تقدمه في الكتاب: (أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة): أن يحمل الأمر فيه على أنه كان قبل تحريم الربا؛ فنسخ بعد ذلك" ومما يوجب القول بذلك ان حديث سمرة أثبت وأقوى؛ أثبت أحمد رحمه الله، ولم يثبت حديث عبد الله بن عمرو، ثم إن فيه أنه نهى، والنهي عن الفعل دال على أنه كان يتعاطى قبل النهي، والله أعلم^(٣). وفي حاشية ابن التركماني على سنن البيهقي في وجوه تأويل الحديث: "أو كان ذلك قبل تحريم الربا ثم نهى عليه السلام عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة، ... فإن صح الأول يحمل على أنه فعله

(١) قال ابن القطان: "هذا حديث ضعيف، ومضطرب الإسناد. كذا في نصب الراية للزيلعي (٤/٤٧ ط. المجلس العلمي)، وغفل عن المتابع، وقد سبق تخريج الحديث وبيان ذلك في الهامش قبله.

(٢) شرح معاني الآثار (٤/٦٠). التمهيد: (٤/٦٣).

(٣) الميسر في شرح مصابيح السنة للتوربشتي (٢/٦٧١ - ح ١٩٩٢).

إحداث قول جديد في حل المشكل

في زمن النبي ﷺ قيل التحريم^(١). وفي عمدة القاري: «وَكَذَلِكَ أَجَابُوا عَنْ كُلِّ حَدِيثٍ يَشْبَهُ حَدِيثَ أَبِي رَافِعٍ بِأَنَّهُ كَانَ قَبْلَ آيَةِ الرَّبِّ»^(٢).

لكن لم يأت من قال ذلك بدليل يدل على التأريخ للنسخ، بل نص بعض العلماء على جهالة التاريخ، ففي البناية: «وقال الأكمل رَحِمَهُ اللَّهُ: فَإِنْ قِيلَ: مَا قَالَ الْمَصْنَفُ لَمْ يَسْتَدِلْ لِلْجَانِبِينَ بِهَذِهِ الْأَحَادِيثِ؟ ثُمَّ قَالَ: فَالْجَوَابُ أَنَّ جِهَالَهَ التَّارِيخِ وَتَطَرَّقَ التَّأْوِيلَاتُ مَنَعَاهُ عَنْ ذَلِكَ»^(٣).

وقد ذكر الأصوليون أن النسخ يفتقر إلى معرفة التاريخ، قال الفتوحى: «وَالْمَتَأَخَّرُ مِنْهُمَا نَاسِخٌ لِّلْمَتَقَدِّمِ إِنْ عِلْمُ التَّارِيخِ»^(٤).

ومن هذا الوادي بادعاء النسخ بلا دليل: حديث أبي رافع المتقدم (أن رسول الله ﷺ استسلف من رجل بكرا فقدمت عليه إبل من إبل الصدقة الحديث. فقد قال الصنعاني عن حديث النهي عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة: «وَفِيهِ دَلِيلٌ عَلَى عَدَمِ صِحَّةِ بَيْعِ الْحَيَوَانَ بِالْحَيَوَانَ نَسِيئَةً إِلَّا أَنَّهُ قَدْ عَارَضَهُ رَوَايَةُ أَبِي رَافِعٍ «أَنَّهُ ﷺ اسْتَسَلَّفَ بَعِيرًا بِكْرًا وَقَضَى رُبَاعِيًّا» وَسَيَأْتِي فَاخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي الْجَمْعِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ حَدِيثِ سَمْرَةَ فَقِيلَ: الْمُرَادُ بِحَدِيثِ سَمْرَةَ أَنَّ يَكُونُ نَسِيئَةً مِنَ الطَّرْفَيْنِ مَعًا فَيَكُونُ مِنْ بَيْعِ الْكَالِيِّ بِالْكَالِيِّ وَهُوَ لَا يَصِحُّ وَبِهَذَا فَسَرَهُ الشَّافِعِيُّ جَمْعًا بَيْنَهُ وَبَيْنَ حَدِيثِ أَبِي رَافِعٍ. وَذَهَبَتْ الْهَادَوِيَّةُ وَالْحَنْفِيَّةُ وَالْحَنَابِلَةُ إِلَى أَنَّ هَذَا نَاسِخٌ

(١) الجوهر النقي (٥/٢٨٧، ٢٨٨).

(٢) عمدة القاري (١٢/٤٥).

(٣) البناية شرح الهداية (٨/٢٧٢).

(٤) شرح الكوكب المنير (٤/٦٠٧)، وأحال المحقق على كتب: المسودة (ص ٤٤٨)، الروضة (ص ٣٨٧)، المستصفي (٢/١٣٧، ٣٩٣)، جمع الجوامع (٢/٣٥٧، ٣٦١)، الإحكام للآمدي (٤/٢٤١)، المحصول (٢/٥٣٢، ٦٠٢)، البرهان (٢/١١٤٣)، تيسير التحرير (٣/١٣٦)، إرشاد الفحول (ص ٢٧٤)، وغيرها.

لِحَدِيثِ أَبِي رَافِعٍ. وَأُجِيبَ عَنْهُ بِأَنَّ النَّسْخَ لَا يَثْبُتُ إِلَّا بِدَلِيلٍ وَالْجَمْعُ أَوْلَى مِنْهُ وَقَدْ أَمَكَّنَ بِمَا قَالَهُ الشَّافِعِيُّ وَيُؤَيِّدُهُ آثَارٌ عَنْ الصَّحَابَةِ أَخْرَجَهَا الْبُخَارِيُّ^(١). وقال بعد ذلك: "وَحَدِيثُ أَبِي رَافِعٍ يَزْعُمُونَ نَسْخَهُ"^(٢).

فالتوجيه بأن ذلك كان بسبب حاجة الدولة، أيسر في الخروج من الإشكال فلا نفتقر إلى هذا المضيق.

ولاسيما أن ثمة إشكال واقع في حديث أبي رافع أيضاً، فقد قال في شرح مسلم: "قوله (فقدت عليه إبل الصدقة إلى آخره) هذا مما يستشكل فيقال: فكيف قضى من إبل الصدقة أجود من الذي يستحقه الغريم مع أن الناظر في الصدقات لا يجوز تبرعه منها؟ والجواب أنه ﷺ اقترض لنفسه فلما جاءت إبل الصدقة اشترى منها بعيرا رباعيا ممن استحقه فملكه النبي صلى الله عليه وسلم بثمنه وأوفاه متبرعا بالزيادة من ماله ويدل على ما ذكرناه رواية أبي هريرة التي قدمناها (أن النبي ﷺ قال: اشتروا له سنا)^(٣). فهذا هو الجواب المعتمد وقد قيل فيه أجوبة غيره منها أن المقرض كان بعض المحتاجين اقترض لنفسه فأعطاه

(١) سبل السلام (٥٦/٢).

(٢) سبل السلام (٥٧/٢).

(٣) يشير إلى حديث الصحيحين عن أبي هريرة ﷺ قال: (كان لرجل على رسول الله ﷺ دين فهم به أصحابه فقال: دعوه فإن لصاحب الحق مقالا. وقال: اشتروا له سنا فأعطوه إياه . فقالوا إنا لا نجد سنا إلا سنا هي أفضل من سنه، قال: فاشتروها فأعطوها إياه فإن من خيركم أحسنكم قضاء). أخرجه البخاري في كتاب الهبة، باب الهبة المقبوضة وغير المقبوضة والمقسومة وغير المقسومة (٢/٩٢٠ - ح ٢٤٦٥)، وأخرجه مسلم في كتاب المساقاة، باب من استلف شيئا ففضى خيرا منه وخيركم أحسنكم قضاء) (٣/١٢٢٥ - ح ١٦٠١).

إحداث قول جديد في حل المشكل

من الصدقة حين جاءت وأمره بالقضاء"^(١). قال في شرح المنعم: "فلم يكن ﷺ طرفاً في الاستقراض والأداء. وهذا الرد غير مقبول لأن ألفاظ الحديث تبعد ذلك وبخاصة الرواية الثالثة فالجواب هو الأول"^(٢).

لكن حديث أبي هريرة يحتمل أنه في قصة أخرى، وقيل بل في نفس القصة، ففي فتح الباري: "في رواية سفيان الآتية (فقال أعطوه فطلبوا سنة فلم يجدوا إلا فوقها)، وفي رواية عبد الرزاق (فالتمسوا له فلم يجدوا إلا فوق سن بغيره)، والمخاطب بذلك هو أبو رافع مولى النبي ﷺ كما أخرجه مسلم من حديثه قال: (استسلف رسول الله ﷺ من رجل بكرا فقدمت عليه إبل من إبل الصدقة) ولابن خزيمة: (استلف من رجل بكرا فقال إذا جاءت إبل الصدقة قضيناك فلما جاءت إبل الصدقة أمر أبا رافع أن يقضي الرجل بكرة فرجع إليه أبو رافع فقال لم أجد فيها إلا خيارا رباعيا فقال أعطه إياه)، ويجمع بينه وبين الرواية التي في الباب حيث قال فيها: (اشترؤا له)، بأنه أمر بالشراء أولا ثم قدمت إبل الصدقة فأعطاه منها، أو أنه أمر بالشراء من إبل الصدقة ممن استحق منها شيئا، ويؤيده رواية ابن خزيمة المذكورة (إذا جاءت الصدقة قضيناك)"^(٣). وعلى هذا فلا يتوجه ما قاله النووي في دفع الإشكال.

وعلى كل: إنما حملهم على ذلك وجود الإشكال الذي ذكره، وعلى القول أن الدولة لها أن تعطي بعض الرعية زيادة فيما اقترضته منهم، فلا يكون ثمة إشكال على الحديث أصلاً.

- ومنهم من سلك طريق الترجيح.

(١) شرح النووي على مسلم (٣٧/١١، ٣٨).

(٢) فتح المنعم شرح صحيح مسلم (٣٤٦/٦).

(٣) فتح الباري لابن حجر (٥٧/٥).

فرجح حديث النهي عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة على حديث عبد الله بن عمرو.

قال التُّورِيشْتِي: "أن يحمل الأمر فيه على أنه كان قبل تحريم الربا؛ فنسخ بعد ذلك" ومما يوجب القول بذلك ان حديث سمرة أُثْبِتَ وَأَقْوَى؛ أثبتته أحمد رحمه الله^(١)، ولم يثبت حديث عبد الله بن عمرو، ثم إن فيه أنه نهى، والنهي عن الفعل دال على أنه كان يتعاطى قبل النهي، والله أعلم^(٢).

- ويعارض هذا الترجيح بأن هناك من رجح العكس، فرجح حديث عبد الله بن عمرو على حديث سمرة في النهي عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة، فقد ذكره في سبل السلام وقال: "وَالْأَقْرَبُ مِنْ بَابِ التَّرْجِيحِ أَنَّ حَدِيثَ ابْنِ عَمْرٍو أَرْجَحُ مِنْ حَيْثُ الْإِسْنَادُ فَإِنَّهُ قَدْ قَالَ الشَّافِعِيُّ فِي حَدِيثِ سَمْرَةَ: إِنَّهُ غَيْرُ ثَابِتٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ كَمَا رَوَاهُ عَنْهُ الْبَيْهَقِيُّ. وَقَرَضَ الْحَيَوَانَ بِالْحَيَوَانِ قَدْ صَحَّ عَنْهُ ﷺ جَوَازُهُ أَيْضًا"^(٣).

- ومنهم من رأى أن الحديث جاز فيه الربا لأنه في دار الحرب.

(١) حديث سمرة من رواية الحسن عنه، وفي المبدع في شرح المقنع (٤/١٤٦): "وعنه: لا يجوز)، اختاره ابن أبي موسى، وأبو بكر لما روى الحسن عن سمرة مرفوعاً قال: «نهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة». رواه الخمسة، وصححه الترمذي، ولم يفرق بين الجنس والجنسين، ولأنه بيع عرض بعرض فحرم النساء فيهما كالجنسين من أموال الربا، فعلى هذا تكون علة النساء المالية، وضعف في "المغني" وأقره في "الشرح"؛ لأنه إثبات حكم يخالف الأصل بغير دليل مع أن أحمد لا يصحح سماع الحسن من سمرة. قاله الأثرم.

(٢) الميسر في شرح مصابيح السنة للتوريشتي (٢/٦٧١ - ح ١٩٩٢).

(٣) سبل السلام (٢/٦٠)، ويشير بقرض الحيوان إلى حديث أبي هريرة المتقدم ذكره.

إحداث قول جديد في حل المشكل

وهذا مسلك بعض الحنفية، ففي حاشية ابن التركماني على سنن البيهقي في وجوه تأويل الحديث: "أو يأخذ ذلك من أهل الحرب على قول من يجوز الربا معهم"^(١). وفي البناية: "قيل: الجواب عن حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه ما أنه كان في دار الحرب وقد أخذ عبد الله من أهل الحرب ولا ربا بينهما عندنا"^(٢).

وقد ذهب جمهور الفقهاء وأبو يوسف من الحنفية إلى أنه لا فرق في تحريم الربا بين دار الحرب ودار الإسلام، فما كان حراما في دار الإسلام كان حراما في دار الحرب، سواء جرى بين مسلمين أو مسلم وحربي، وسواء دخلها المسلم بأمان أم بغيره. واستدلوا بعموم القرآن والسنة في تحريم الربا من غير فرق؛ ولأن ما كان ربا في دار الإسلام كان ربا محرما في دار الحرب كما لو تبايعه مسلمان مهاجران وكما لو تبايعه مسلم وحربي في دار الإسلام؛ ولأن ما حرم في دار الإسلام حرم هناك كالخمر وسائر المعاصي؛ ولأنه عقد على ما لا يجوز في دار الإسلام فلم يصح كالنكاح الفاسد هناك^(٣).

وقال أبو حنيفة ومحمد: لا يحرم الربا بين المسلم والحربي في دار الحرب ولا بين مسلمين أسلما في دار الحرب ولم يهاجرا منها؛ لأن مالهم مباح إلا أنه بالأمان حرم التعرض له بغير رضاهم تحرزا عن الغدر ونقض العهد، فإذا رضوا به حل أخذ مالهم بأي طريق كان، بخلاف المستأمن؛ لأن ماله صار محظورا بالأمان^(٤).

(١) الجوهر النقي (٥/٢٨٧، ٢٨٨).

(٢) البناية شرح الهداية (٨/٢٧٢).

(٣) المجموع (٩/٣٩١)، والمغني (٤/٤٥ - ٤٦)؛ الموسوعة الفقهية الكويتية (٢٢/٧٤ - ٧٥).

(٤) رد المحتار (٤/١٨٨)، والاختيار (٢/٣٣)؛ الموسوعة الفقهية الكويتية (٢٢/٧٤ - ٧٥).

- وأيا كان الراجح عند الحنفية وغيرهم في هذه المسألة؛ إلا أن روايات الحديث ليس فيها صراحة أن ذلك في دار الحرب، فالتعلق بأن هذا من حاجات الدولة والدولة مقترضة أولى بالأخذ، والله أعلم.

- ومنهم من سلك أن هذا الحديث في البيع وليس في القرض.

وذكره في سبل السلام عند ذكر رواية البيهقي: «قَالَ عَمْرُو بْنُ حُرَيْشٍ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ: إِنَّا بِأَرْضٍ لَيْسَ فِيهَا ذَهَبٌ وَلَا فِضَّةٌ أَفَابِعُ الْبُقْرَةَ بِالْبُقْرَتَيْنِ وَالْبَعِيرَ بِالْبَعِيرَيْنِ وَالشَّاةَ بِالشَّاتَيْنِ فَقَالَ أَمْرِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ أُجْهَرَ جَيْشًا» ... وَفِي لَفْظٍ «فَأَمَرَهُ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَبْتَاعَ ظَهْرًا إِلَى خُرُوجِ الْمُصَدَّقِ» فَسِيَأُ الْأَوَّلُ وَاضِحٌ أَنَّهُ فِي بَيْعٍ، وَلَفْظُ الثَّانِي صَرِيحٌ فِي ذَلِكَ، إِذَا عَرَفْتَ هَذَا فَحَمَلُهُ عَلَى الْقَرْضِ خِلَافٌ مَا دَلَّ عَلَيْهِ مِنْ بَيْعِ الْحَيَوَانَ بِالْحَيَوَانَ نَسِيئَةً وَقَدْ عَارَضَهُ حَدِيثُ النَّهْيِ عَنِ بَيْعِ الْحَيَوَانَ بِالْحَيَوَانَ نَسِيئَةً كَمَا تَقَدَّمَ^(١).

ولكن وردت الروايات أنه (استسلف) فيحتمل أنه وقع الأمران، أو عبر بأحدهما عن الآخر، وعلى القول أن هذا من حاجة الدولة، فلا يسقط الاستدلال بالحديث سواء كان بيعاً أو قرضاً، وإلا بقي التعارض بينه وبين حديث النهي عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة قائماً.

ثم القول بأنه (اقتراض من الدولة) أهون مما قد يدعى أنه (بيع من الدولة)، لأن رد القرض بزيادة مذكور في حديث أبي رافع، فيكون الإشكال محصوراً في الاشتراط، وهو مذكور في حديث عبد الله بن عمرو من الدولة المقترضة، فلا يكون فيه المفسدة التي ذكرت في الربا، في حين إذا قلنا إنه في البيع يكون فيه تلك المفسدة، ونكون قد قلنا: إن الدولة ترابي مع الرعية، فيضعف عند الناس تعظيم هذا الجرم.

(١) سبل السلام (٦٠/٢).

**** أحكام قضاء الدين بالزيادة:**

قضاء الدين بالزيادة، إما يكون باشترط من المقرض، أو من المقترض، ويكون باقتراض الدولة أو اقتراض أفراد، أو يكون بغير شرط مطلقاً، فإن كان بغير شرط، فهو جائز عند عامة العلماء.

قال ابن عبد البر: "قال مالك لا بأس بأن يقبض من أسلف شيئاً من الذهب أو الورق أو الطعام أو الحيوان ممن أسلفه ذلك أفضل مما أسلفه إذا لم يكن ذلك على شرط منهما أو عادة فإن كان ذلك على شرط أو وأيّ [يعني وعد] أو عادة فذلك مكروه ولا خير فيه وذلك أن رسول الله قضى جملاً رباعياً خياراً مكان بكر استسلفه، وأن عبد الله بن عمر استسلف دراهم فقضى خيراً منها، فإن كان ذلك على طيب نفس من المستسلف ولم يكن ذلك على شرط ولا وأيّ ولا عادة كان ذلك حلالاً لا بأس به"^(١).

- وأما كان باشترط؛ فقد قال النووي: "وفي هذه الأحاديث .. أنه يستحب لمن عليه دين من قرض وغيره أن يرد أجود من الذي عليه وهذا من السنة ومكارم الأخلاق، وليس هو من قرض جر منفعة فإنه منهي عنه لأن المنهي عنه ما كان مشروطاً في عقد القرض ومذهبنا أنه يستحب الزيادة في الأداء عما عليه ويجوز للمقرض أخذها سواء زاد في الصفة أو في العدد بأن أقرضه عشرة فأعطاه أحد عشر ومذهب مالك أن الزيادة في العدد منهي عنها وحجة أصحابنا عموم قوله ﷺ (خيركم أحسنكم قضاء)^(٢).

(١) الاستنكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار (٥١٣/٦).

(٢) شرح النووي على مسلم (٣٧/١١)، فتح المنعم شرح صحيح مسلم (٣٤٧/٦)، والحديث تقدم تخريجه.

وقال أبو عمر: لا أعلم خلافا فيمن اشترط للزيادة في السلف أنه ربا حرام لا يحل أكله وأما العادة فيكره ذلك عند الشافعي والكوفيين ولا يرون ذلك حراما .. قال مالك لا يصلح أن يقبل هدية غريمه إلا أن يكون ذلك بينهما معروفا قبل ذلك وهو يعلم أن ليس هديته إليه لمكان دينه، وقال الثوري مثل ذلك^(١).

- وقد أجمع العلماء على تحريم القرض الذي يجر نفعاً، فاشتراط الزيادة في القرض حرام بالإجماع. لكن منهم من أطلق، ومنهم من نص على أن المحرم الربا في اشتراط المقرض على المقترض، ولم يتعرض لاشتراط المقرض على المقرض، أو يكون المقرض هي الدولة.

قال ابن قدامة: "وكل قرض شرط فيه أن يزيده، فهو حرام، بغير خلاف. قال ابن المنذر: أجمعوا على أن المسلف إذا شرط على المستسلف زيادة أو هدية، فأسلف على ذلك، أن أخذ الزيادة على ذلك ربا"^(٢). وقال ابن حزم: "ولا يحل أن يشترط رداً أكثر مما أخذ، ولا أقل، وهو ربا مفسوخ. . . ولا خلاف في بطلان هذه الشروط التي ذكرنا في القرض"^(٣). وقوله (رداً) يشير أن المشتراط المقرض لا المقرض. وقال ابن عبد البر "أجمعوا على أن من أقرض قرضاً ثوباً أو غيره رجلاً وشرط عليه أن يرده إليه بعد مدة ثوبين من جنسه أو ثوباً مثله في

(١) الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار (٥١٣/٦).

(٢) المغني لابن قدامة (٤/٢٤٠)، وهو في الإجماع لابن المنذر ت أبي عبد الأعلى (ص: ١٠٩ - ج ٥٠٨) بلفظ: "أجمعوا على أن المسلف إذا شرط عُشْر السلف هدية أو زيادة، فأسلفه على ذلك، أن أخذه الزيادة ربا".

(٣) المحلى (٧٧/٨).

إحداث قول جديد في حل المشكل

صفته وزيادة شيء من الأشياء كان ذلك ربا بإجماع^(١). وهو صريح أن كلامه في (المقرض). وقال أيضاً: "كل زيادة من عين أو منفعة يشترطها المسلف على المستسلف فهي ربا لا خلاف في ذلك"^(٢). وهو صريح أن كلامه في (المقرض). وقال القرطبي "وأجمع المسلمون نقلا عن نبيهم ﷺ أن اشتراط الزيادة في السلف ربا"^(٣). وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وقد اتفق العلماء على أن المقرض متى اشترط زيادة على قرضه كان ذلك حراما وكذلك إذا تواطأ على ذلك في أصح قولي العلماء"، وقال "القرض موجب رد المثل فقط، فمتى اشترط زيادة لم تجز بالاتفاق"^(٤). وهو صريح أن كلامه في شرط المقرض^(٥).

- وقد ورد في ذلك حديث مرفوع ولا يصح^(٦)، لكن العمدة فيه على آثار

كثيرة عن الصحابة^(١).

(١) الكافي في فقه أهل المدينة المالكي (ص ٣١٧).

(٢) الاستنكار (٥١٦/٦).

(٣) تفسير القرطبي (٢٤١/٣).

(٤) مجموع الفتاوى: (٣٣٤/٢٩)، (٨٤/٣٠).

(٥) وانظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري (٦٤/١٢)، نيل الأوطار (٢٨٨/٥)، البحر

الرائق (١٣٣/٦)، روضة الطالبين (٣٤/٤)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج

(٢٣٠/٤)، موسوعة الإجماع (١٦٩/٤).

(٦) وهو حديث: "كل قرض جر منفعة فهو ربا. أخرجه الحارث بن أبي أسامة كما في بغية

الباحث عن زوائد مسند الحارث: (٥٠٠/١ - ح ٤٣٧)، قال ابن الملقن: (رواه ابن أبي

أسامة من رواية على بإسناد ضعيف، قال بعضهم: لا يصح في هذا الباب شيء"، انظر:

خلاصة البدر المنير: (٧٨/٢)، وقال الحافظ ابن حجر: "في إسناده سوار بن مصعب

وهو متروك". تلخيص الحبير: (٣٤/٣).

ولأن القرض عقد إرفاق وقربة فإذا اشترط فيه زيادة خرج عن موضوعه^(٢). ومعلوم أن اقتراض الدولة للمصالح العامة خارج عن ذلك^(٣).

*** جريان الربا في الأعيان:**

(١) منها ما روي عن أبي بن كعب، وعبد الله بن سلام، وفضالة بن عبيد، وابن عباس، وابن مسعود، وأنس بن مالك رضي الله عنهم أنهم نهوا عن قرض جر منفعة، انظر في آثار الصحابة سنن البيهقي الكبرى: (٣٤٩/٥ - ٣٥٠). واستدل بها الفقهاء، انظر المجموع شرح المذهب: (١٧٠/١٣)، والمغني: (٤٣٦/٦)، ومجموع الفتاوى: (٣٣٤/٢٩)، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي (١٦٩/٤).

(٢) المغني: (٤٣٦/٦)، والروض المربع: (٢٣٨/١). وانظر: حواشي الشرواني: (٤٧/٥).

(٣) ولاسيما أن من حكم تحريم الربا ما ذكره ابن هبيرة في الإفصاح حيث قال: "إلا أن من سر تحريم الربا في أصله أنه ليس في القروض؛ إذ المؤمن عند حجة أخيه كان يتوقع منه بمقتضى أخوته في الدين، وكرمه في الإسلام، ووعده الله سبحانه له بالخلف أنه كان يرفد أخاه بالقدر الذي أعوزه واحتاج إليه هبة ونحلة من غير أخذ عوض، وناظرًا أن ذلك من القرض الذي ينتهز والخيرات التي تغتنم، وأن يحمده الله تعالى كيف لم يكن هو السائل، وأن يشكره كيف لم يجعله هو المحتاج، فإذا لم تسم همته إلى هذا المقام؛ وهو إرفاد أخيه المسلم بما قد أعوزه ببعض ما قد أفضله الله في يده هو فجعله فاضلا عن حاجته، ورضي الله بأن يقرضه ذلك قرضًا يستعيد عوضه، ويسترد بدله في وقت يسار أخيه فلم يقف على هذا حتى تاجر أخاه الضعيف الفقير، وأراد أن يربح عليه ربحًا مكشوفًا ظاهرًا لا يخفى، ولا يخرج على سبيل مبايعة في شيء كان؛ فأخذ ذلك الربح فيه سرًا، ولا يجاهر بهذا اللؤم، ولا يعلن بهذا البخل، فلذلك اشتد غضب الله فيه، ونهى عن الربا وحرم فعله على الأخذ والمعطي، وكأن لسان الحال يقول لهذا الأخذ: لا تقرب هذا اللئيم ولا تتعرض للإقراض من هذا البخل، فإن خالفت فحالك في السوء مثل حاله، وهلا انتهزت أنت الفرصة التي فاتت، وقبلت الغنيمة التي أخطأتها بأن تتوكل أنت على الله سبحانه، وتعالى، وتثق بما في يده سبحانه، وتعرض عن هذا اللئيم وعما تأخذه منه فإن أبيت فأنت شريكه في اللعنة؛ فهذا الأصل عندي - والله أعلم - فيما يرجع إلى الربا، وأنه إنما حرم لأنه لؤم محض وبخل صرف. الإفصاح عن معاني الصحاح (١٣٨/١).

ورد في بيان الربويات في الأحاديث، ومن أشهرها حديث أبي سعيد، وحديث عبادة رضي الله عنه، فعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض ولا تبيعوا منها غائبا بناجز)^(١). وعن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: (إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح إلا سواء بسواء عينا بعين فمن زاد أو ازداد فقد أربى)^(٢).

فالأعيان الربوية نوعان: الأعيان المنصوص عليها في حديثي عبادة وأبي سعيد رضي الله عنهما. وأعيان تحققت فيها علة تحريم الربا، وهي مختلف فيها بحسب اختلاف الفقهاء في العلة. فقال الشافعية، وهي أصح الروايات عند الحنابلة: إن ما عدا هذه الأعيان الربوية بنوعيتها لا يحرم فيها الربا، فيجوز بيع بعضها ببعض متفاضلا ونسيئة، ويجوز فيها التفرق قبل التقابض؛ لما روى عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه قال: (أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أجهز جيشا فنفدت الإبل، فأمرني أن آخذ على قلاص الصدقة، فكنت آخذ البعير بالبعيرين إلى إبل الصدقة)^(٣). وعن علي رضي الله عنه أنه باع جملا إلى أجل بعشرين بعيرا^(٤)، وباع ابن

(١) أخرجه البخاري في البيوع؛ باب بيع الفضة بالفضة (٧٦١/٢ - ح ٢٠٦٨)، ومسلم في المساقاة، باب الربا، (١٢٠٨/٣ - ح ١٥٨٤)، وتشفوا: من الإشفاف وهو التفضيل. وغائبا: مؤجلا. وبناجز: باحضر.

(٢) أخرجه مسلم في المساقاة، صحيح مسلم، باب النهي عن بيع الورق بالذهب ديننا (١٢١٠/٣ - ح ١٥٨٧).

(٣) تقدم تخريجه وتصحيحه.

(٤) أخرجه مالك في الموطأ (٦٥٢/٢ - ح ١٣٣٠)، والبيهقي في السنن الكبرى (٢٨٨/٥ - ح ١٠٨٣٦)، والمعرفة (٤٨/٨ - ح ٣٤٢٢)، وهو من رواية الحسن بن محمد بن علي

عباس رضي الله عنه ما عنهما بعيرا بأربعة أبعرة^(١)، واشترى ابن عمر رضي الله عنهما راحلة بأربع رواحل ورواحله بالريذة^(٢)، واشترى رافع بن خديج رضي الله عنه بعيرا ببعيرين فأعطاه أحدهما وقال: آتيك بالآخر غدا^(٣).

ومنع الحنفية، والحنابلة في رواية، بيع الشيء بجنسه نسيئة، كالحيوان بالحيوان لحديث سمرة مرفوعا (نهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة)^(٤). ولأن الجنس أحد وصفي علة ربا الفضل، فحرم النساء كالكيل والوزن. وعند المالكية:

بن أبي طالب عن علي رضي الله عنه، ولم يسمع منه، فهو منقطع. قال في الجوهر النقي (٢٨٧/٥، ٢٨٨): "ذكر ابن الأثير في شرح مسند الشافعي أن هذا الحديث مرسل لأن الحسن لم يلق جده عليا، وقد جاء عن علي خلاف هذا، قال عبد الرزاق في مصنفه أخبرني عبد الله بن أبي بكر عن ابن قسيط عن ابن المسيب عن علي أنه كره بعيرا ببعيرين نسيئة، فإن صح الأول يحمل على أنه فعله في زمن النبي صلى الله عليه وسلم قبل التحريم".

(١) الذي وقفت عليه: كما في معرفة السنن والآثار للبيهقي (٤٨/٨): عن ابن عباس رضي الله عنهما: (أنه سئل عن بعير ببعيرين، فقال: قد يكون البعير خيرا من البعيرين)، وهكذا علقه عنه البخاري، وممكن أن يحمل على غير النسيئة، وقد ورد في مصنف عبد الرزاق (٢١/٨ - ث ١٤١٤٠) أن طاووساً سأل ابن عمر عن بعير ببعيرين نظرة فقال لا وكرهه)، ثم سأل ابن عباس، ولم يذكر (نظرة)، وقد نقل عنه خلفه، قال في الجوهر النقي (٢٨٧/٥، ٢٨٨): وروى عن ابن مسعود وابن عباس والحكم بن عمرو الغفاري مثل قولنا.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ (٦٥٢/٢ - ح ١٣٣١) وحمله في الجوهر النقي (٢٨٧/٥، ٢٨٨) على أن الأبعرة كانت بالريذة فهذا بيع غائب وليس بنسيئة.

(٣) أخرجه عبد الرزاق في المصنف (٢٢/٨ - ث ١٤١٤١)، عن مطرف بن عبد الله بن الشخير أن رافع بن خديج (اشترى منه بعيرا ببعيرين فأعطاه أحدهما وقال آتيك غدا بالآخر رهوا)، قال في فتح الباري (٤/٤٢٠): "قوله رهوا بفتح الراء وسكون الهاء أي سهلا والرهو السير السهل والمراد به هنا أن يأتيه به سريعا من غير مطل". والأثر قول صحابي، خالفه غيره من الصحابة، والحجة في المرفوع

(٤) تقدم تخريجه وتصحيحه.

إحداث قول جديد في حل المشكل

يتصور الربا في غير النقدين والطعام من العروض والحيوان وسائر التملكات، وذلك باجتماع ثلاثة أوصاف: التفاضل. والنسيئة. واتفاق الأغراض والمنافع كبيع ثوب بثوبين إلى أجل، وبيع فرس للركوب بفرسين للركوب إلى أجل. فإن كان أحدهما للركوب دون الآخر جاز؛ لاختلاف المنافع^(١).

فأنت ترى أن حديث عبد الله بن عمرو أصلاً عند من قال بالجواز، فالقول بتضعيفه أو نسخه، وغير ذلك يفقدنا دليلاً قوياً في المسألة، لكن حملته على مقتضيات حاجة الدولة يخصص بعض دلالاته فحسب، وهو أولى.
* فالخلاصة في اقتراض الدولة من الرعية:

أن يقال: إنه قد يباح للدولة طرح إصداراتها لتخفيف الدين العام بطرح أدونات الخزانة والسندات وشهادات الاستثمار وسندات قرض، أو ما أشبه ذلك، ويكون ذلك مقيداً بالحاجة، وأنه يتم التعفف عنها حيث لا حاجة، كما على الدول أن توسع مواردها الاقتصادية بحيث لا تحتاج إلى هذه الأمور، كما إن القول بجواز إقراض الدولة لا يعني جواز الاقتراض من البنوك الحكومية بالعائد، فإن هذه الصور أدخل في المنع، لأنها اشترط من المقرض على المقرض، وإنما استثنى اشترط الدولة المقرضة للحديث، والرخص لا يقاس عليها.

* فإن قيل: فهلا انتبه أحد لهذا الأمر قبلك؟؟؟

فقد يقال: تسارع حال الحياة، ونشأة البنوك والمصارف، والاستعاضة عن الذهب والفضة في التعامل بالأوراق النقدية، وتعاضد الديون العامة للدول، وشبح إفلاس الدول، وما يترتب عليه من مآس ومجاعات، وغير ذلك، جعل هذه النوازل همماً على الدولة، فهذه الأحوال تقتضي على الدولة النظر فيما يجنب رعيته هذه المخاطر، إضافة إلى ما ألفت بظلال الحاجة كل من الحروب الكبيرة المشتعلة،

(١) المهذب ١/٢٧١، والاختيار ٢/٣١، فتح القدير ٥/٢٨٠، والمغني ٤/١٤، والقوانين الفقهية ٢٦٠؛ عن الموسوعة الفقهية الكويتية (٧٣/٢٢).

ووباء كورونا وما تبعه من أوبئة، فكل ذلك أسهم في انخفاض كبير في موارد الدول، وزيادة ديونها العامة جداً، مما جعل اقتراضها من الرعية، قبل القروض الخارجية أمراً ملحاً.

ومن يستغرق عمره في استقراء الشريعة؛ يعلم أن مثل هذه الأمور لا بد أن يكون هناك إشارة لها في الشريعة، ولا سيما بعد أن ابتلي المسلمون بما أخرجهم عن قيادة العالم.

فكان النظر في بيان المشكل والتماس وجوهاً جديدة في حله وبيانه قد يكون مناسباً للخروج من الأزمات التي ابتلينا بها.

ثم وقفت على بعض الإشارات التي قد توافق هذا من وجوه:

- قال ابن مفلح بعد أن أشار إلى حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنه: "قال في الانتصار: فإن قيل: لعله ابتاع على بيت المال لا في ذمته؛ لأنه قضاء من الصدقة، قلنا: إنما ابتاع في ذمته ولإمام ذلك للمصلحة ويقضيه من بيت المال، وكذا أجاب ابن عقيل أن الدين لا يثبت إلا في الذم ومتى أطلقت الأعواض تعلقت بها، ولو عينت الديون في أعيان الأموال لم يصح فكيف إذا أطلقت، فعلى هذا قال بعض أصحابنا: الجنس شرط محض، فلم يؤثر قياساً على كل شرط كالإحصان مع الزنى^(١)."

لكن هناك من أثبت أنه اقترض على بيت المال، فقد قال ابن حجر في شرح (باب استقراض الإبل): "للإمام أن يقترض على بيت المال لحاجة بعض المحتاجين ليوفي ذلك من مال الصدقات"^(٢). وقال الديبان: "وهذا الحديث وإن

(١) المبدع في شرح المقنع (١٤٦/٤)؛ الفروع وتصحيح الفروع (٣٠٩/٦).

(٢) فتح الباري (٥٧/٥).

إحداث قول جديد في حل المشكل

كان في الدين، فإذا جاز الاستدانة على مال المسلمين، جاز الاقتراض على مالهم؛ لأن القرض نوع من الدين"^(١).

فالاقتراض من الدولة للمصلحة العامة جائز، والله أعلم.

* ومن باب التكيف: لو كان إحداث حل وبيان جديد للمشكل من باب إحداث علة، فالراجح جواز ذلك كما تقدم، وإن كنت أرى أنه يجوز مطلقاً إحداث بيان للمشكل، لأنني لم أقف على من امتنع من بيان المشكل بقول من عنده، وينقله من جاء بعده مقرأً أو معترضاً، ولم يقل أحد بالمنع.

* فخلاصة التطبيق المعاصر: في إصدارات البنوك المركزية والحكومية لسداد الدين العام، أنها يمكن النظر إليها باعتبار أنها اقتراض الدولة من المواطنين، وللدولة الاقتراض مع القضاء بأعلى مما اقترضته، لأن (خيركم خيركم قضاء)، بل واشترط ذلك من الدولة المقترضة لا يدخل في الربا لحديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنه: (فأمرني أن آخذ على قلاص الصدقة، فكننت آخذ البعير بالبعيرين إلى إبل الصدقة)، والله أعلم.

* ولكن لا بد أن يكون هذا منضبطاً بوقوع الحاجة الملحة من الدولة، ولس أمرأ مضطرباً، ومن يأخذ هذه الإصدارات (الشهادات أو الأدونات أو السندات) إنما يُقرض بها الدولة لا البنوك التجارية، وينتوي الإسهام في تخفيف العبء على الدولة، ولا يكون الأمر ظفراً محضاً، وإن كان الظفر بالحق في أحوال ضيق العيش مباح أيضاً بشروطه^(٢).

(١) المعاملات المالية أصالة ومعاصرة (١٦١/١٨).

(٢) مسألة الظفر بالحق: ثبت في الصحيحين قول النبي ﷺ لهند امرأة أبي سفيان: (خذي من ماله بالمعروف ما يكفيك، ويكفي بنيك)، وفيه دليل على أن من تعذر عليه استيفاء ما يجب له، فله أن يأخذه، ولو على سبيل الخفية، ويسميتها العلماء "مسألة الظفر"، وهي مسألة خلافية، أجازها الشافعي وأحمد، ومنعها أبو حنيفة ومالك، والراجح التفصيل؛ وذلك أنه إن كان سبب الحق واضحاً بيننا، فله الأخذ؛ لانتفاء الشبهة فيه، وإن كان السبب

*. ويؤيده أن كثيراً من المعاصرين يرى جواز نظام المعاشات، في حين أن صورتها ربوية، بدفع أقسا من الراتب شهرياً، ثم عند وصول السن المحددة، فإنه يأخذ راتب التقاعد وقد يكون أكثر مما دفعه، ومع ذلك فلما سئل الشيخ ابن عثيمين عن ذلك وقال السائل: "قاربت على التقاعد فبماذا تنصحنى: هل أستقيل وأصفي حقوقي بدلاً من التقاعد لأنني سمعت أن فيه شبهة رغم أنه أفيد بالنسبة لي من التصفية، أم أنه ليس فيه شبهة فأخذ به يا فضيلة الشيخ؟ كان الجواب: "أقول: ليس فيه شبهة إن شاء الله، معاشات التقاعد ليس فيها شبهة؛ لأنها من بيت المال وليست معاملة بين شخص وآخر حتى نقول: إن فيها شبهة الربا، بل هي استحقاق لهذا المتقاعد من بيت المال، فليس فيها شبهة، تبقى على وظيفتك، وتأخذ معاش التقاعد، وأرجو الله سبحانه وتعالى أن يجعل فيه البركة لك^(١).

فقد علق الشيخ الجواز باعتبار أن هذه معاملة مع الدولة وأنه يأخذ من بيت المال، فليست للمغابنة، بل من باب إحسان الدولة للرعية^(٢)، مع العلم أن الهبة لا يرفع دعوى للمطالبة بها قضاء، فافترق ذلك عن نظام المعاشات.

خفيا، فلا يجوز؛ لئلا يتهم بالآخذ بالاعتداء على حق الغير. توضيح الأحكام من بلوغ المرام (٣٥/٦، ٣٦)؛ الموسوعة الفقهية الكويتية (١٥٦/٢٩ - ١٦٦)، وقال الشيخ محمد بن عبد الوهاب: في مسألة الظفر. إن كان سبب الحق ظاهراً لا يحتاج لبينة، كالنكاح، والقرباة، وحق الضيف جاز الآخذ بالمعروف، كما أذن لهند زوجة أبي سفيان. وإن كان سبب الحق خفياً، وينسب الآخذ إلى خيانة أمانته، لم يكن له الآخذ، لئلا يعرض نفسه للتهمة والخيانة، ولعل هذا القول أرجح الأقوال وبه تجتمع الأدلة. قال ابن القيم: وهذا القول أصح الأقوال، وأسدها، وأوفقها للشريعة، وبه تجتمع الأحاديث. توضيح الأحكام من بلوغ المرام (٥٧٩/٤).

(١) موقع الشيخ ابن عثيمين: <https://binothaimen.net/content/1333>.

(٢) وقد أفادني بهذا بعض الدكاترة لما اطلع على البحث.

وأياً كان الفارق بين مسألتنا وهذه المسألة، فهو غير مؤثر في اختلاف الحكم، والله أعلم.

. وأما ما قد يُدعى أن الواجب على الأغنياء كاف لحديث فاطمة بنت قيس رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (إن في المال حقا سوى الزكاة)^(١)، فهو حديث لا يصح^(٢)، ثم قد ثبت عن أم سلمة رضي الله عنها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ما بلغ أن تؤدي زكاته فزكي فليس بكنز)^(٣). فالذي يُنصح به الأغنياء بالإنفاق من باب الخير ومكارم الأخلاق، وقد قال النووي في شرح مسلم، عندما شرح الحديث الوارد في إثم مانع الزكاة: "وقد اختلف السلف في معنى قول الله تعالى ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ﴾ () لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ {المعارج: ٢٤، ٢٥}: فقال الجمهور: المراد به الزكاة وأنه ليس في المال حق سوى الزكاة وأما ما جاء غير ذلك فعلى وجه الندب ومكارم الأخلاق ولأن الآية إخبار عن وصف قوم أتى عليهم بخصال كريمة فلا يقتضى الوجوب كما لا يقتضيه قوله تعالى: ﴿كَانُوا قَلِيلًا مِّنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ﴾ {الذاريات: ١٧}، وقال بعضهم هي منسوخة بالزكاة وان كان لفظه لفظ خبر فمعناه أمر، قال: وذهب جماعة منهم الشعبي والحسن وطاوس وعطاء ومسروق وغيرهم إلى أنها محكمة وأن في المال حقا سوى الزكاة من فك الأسير وإطعام المضطر والمواساة في العسرة وصلة القرابة^(٤).

(١) وهو استدلال بعض الدكاترة لما اطلع على البحث.

(٢) أخرجه الترمذي في الزكام باب ما جاء أن في المال حقا سوى الزكاة (٣ / ٤٨ - ح ٦٦٦)، وقال: هذا حديث إسناده ليس بذاك و أبو حمزة ميمون الأعور يضعف، وقال الشيخ الألباني: ضعيف.

(٣) أخرجه أبو داود في الزكاة، باب الكنز ما هو؟ (١/٤٨٨ - ح ١٥٦٤)، وحسنه الألباني.

(٤) شرح النووي على مسلم (٧/٧١).

ومن هذا الوادي حديث: (ليس المؤمن الذي يشبع وجاره جائع إلى جنبه)^(١). فقد علق عليه الألباني: "ففي الحديث إشارة إلى أن في المال حقا سوى الزكاة، فلا يظن الأغنياء أنهم قد برئت ذمتهم بإخراجهم زكاة أموالهم سنويا، بل عليهم حقوق أخرى لظروف وحالات طارئة، من الواجب عليهم القيام بها، وإلا دخلوا في وعيد قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (٣٤) يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنْزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَدَوْقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ﴾ [التوبة: ٣٤، ٣٥]^(٢).

وهو يرد عليه أيضاً حديث: (ما بلغ أن تؤدى زكاته فزكي فليس بكنز)^(٣). فالأشبه ما قاله النووي، ثم يمكن القول: إذا كان هذا الواجب على الأغنياء، فهو واجب على الدولة من باب أولى. والله أعلم.

ووقفت على نقل في المعنى، قال: "وإن شرط في القرض أن يوفه انقص مما أقرضه وكان ذلك مما يجري فيه الربا لم يجز لإفضائه إلى فوات المماثلة

(١) رواه البخاري في الأدب المفرد (١١٢) والطبراني في المعجم الكبير (١٧٥/٣)، وصححه

الألباني في السلسلة الصحيحة (١/٢٢٩ - ح ١٤٩)، من حديث أنس رضي الله عنه.

(٢) السلسلة الصحيحة للألباني (١/٢٢٩ - ح ١٤٩).

(٣) أخرجه أبو داود في الزكاة، باب الكنز ما هو؟ (١/٤٨٨ - ح ١٥٦٤)، وحسنه الألباني،

وعليه يكون امراد بنفي الإيمان في حديث أنس: هو نفي كمال الإيمان، قال المناوي في:

فيض القدير شرح الجامع الصغير (٥/٥٢٠ - ح ٧٧٧١): (ما آمن بي من بات شعبان

وجاره جائع إلى جنبه وهو يعلم به) المراد نفي الإيمان الكامل وذلك لأنه يدل على قسوة

قلبه وكثرة شحه وسقوط مروعته وعظيم لؤمه وخبث طوبته قال: وكلكم قد نال شعبا

لبطنه * وشبع الفتى لؤم إذا جاع صاحبه" اهـ. وفي موقع (إسلام ويب): فتوى بتاريخ:

١٤٣١/١١/٥ هـ: "معناه كما قال العلماء: ليس المؤمن الكامل بالذي يشبع وجاره جائع

إلى جنبه وهو يعلم، لإخلاله بما توجب عليه في الشريعة من حق الجوار، والمراد نفي

كمال الإيمان وذلك، لأنه يدل على قسوة قلبه وكثرة شحه وسقوط مروعته ودناءة طبيعه"،

إحداث قول جديد في حل المشكل

فيما هي شرط فيه وإن كان في غيره لم يجز أيضا وهو أحد الوجهين لأصحاب الشافعي وفي الوجه الآخر يجوز لأن القرض يقتضي النقصان يخالف مقتضاه، فلم يجز كشرط الزيادة^(١). فعلى الوجه بالجواز، لو قال: أقرضك مائة دينار علي أن تردّها لي تسعة وتسعين، جاز لأنه زيادة إرفاق بالمقترض، وقد التزمه المقرض فيلزمه، وليس للإرفاق حد يجب الوقوف عنده ولا سيما أن هذا الشرط مضاد للربا ففي التزامه تأكيد التبري من الربا، فهذا القول عند الحنابلة بجواز اشتراط المقرض على المقترض أن يوفيه أنقص يساويه اشتراط المقترض على المقرض أن يوفيه بأعلى، لكن فتح ذلك مع غير الدولة لا ينضبط، فتقييده بالدولة أولى، والله أعلم^(٢).

وصلّى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

(١) المغني (٤/٣٩٤)، تأصيل وتخريج النوازل في المعاملات الاقتصادية المعاصرة، (ص ٣٨٩)، للباحث.

(٢) في تكليف الهيئة الشرعية لبنك البركة لمسألة أدونات الخزينة أنه (عقد وكالة بالاستثمار، بمعنى استثمر هذه المبالغ في مشروعاتك بعائد لا يقل عن نسبة متفق عليها، قالوا: والعقود والاتفاقات مع الدولة تختلف عن العقود مع الشركات والأشخاص، وربطت ذلك بالمعيار الشرعي الصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية (إيوفي)، فهو عقد صحيح شرعاً وليس عقد قرض، انظر: <https://www.albaraka.com/getattachment/93ebab>

الخاتمة

نسأل الله حسنها

وفيها أهم نتائج البحث وتوصياته

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، فقد توصلت إلى عدة نتائج في بحثي هذا، ومن أهمها:

- المسائل المشكّلة، وما ظهره الاختلاف أو التعارض، قد يكون بسبب قصور علومنا أن تصل إلى مراد الله ومراد رسوله ﷺ، فالاختلاف والإشكال والاشتباه إنما هو في الأفهام، فلو أمعن النظر وأعطيت النصوص حقها لزال التعارض والإشكال والاختلاف.

- فهم كتاب الله تعالى، وفهم الحديث النبوي الشريف فهماً سليماً، واستنباط الأحكام الشرعية منهما استنباطاً صحيحاً لا يتم إلا بمعرفة المختلف. وما من عالم إلا وهو مضطرّ إليه ومفتقر لمعرفته.

- تكلم العلماء في بيان المشكل في الكتاب والسنة، ومن يطالع تفاسير السلف يجد الكثير من الآثار في ذلك، من لدن الصحابة فمن بعدهم، بل طلب إيضاح بعد المشكلات كان في عهد النبوة من مسائل الصحابة للنبي ﷺ.

- المشكل هو الملتبس فهو اللفظ الذي استغلق وخفي معناه على السامع، ولم يتبين إلا بعد طلبٍ وتأمّل، فقد يظهر معناه من قرينة في النص، أو من دليل آخر منفصلٍ عن النص، أو بتأمّل ونظر، وقد لا يظهر.

- المتشابه: هو المُشكّل الذي يُحتاج في فهم المراد به إلى تفكيرٍ وتأمّل، وما سميت الشبهة كذلك إلا لاشتباه الحق فيها بالباطل، فيحتاج حينئذٍ إلى المحكم، وقد يُطلقون الإشكال ويريدون به الخفاء وعدم وضوح المعنى.

- العلماء تجنبوا استخدام لفظ المختلف منسوبة إلى القرآن، تادياً حيث قال تعالى: {أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا} [النساء: ٨٢]، ولكن يذكرونه بلفظ (موهم الاختلاف)، ومختلف الحديث؛ وهو أن يأتي حديثان متضادان في المعنى ظاهراً، فيُوفَّقُ بينهما. والتعارض: تقابل نصين شرعيين، بحيث يمنع مدلول أحدهما مدلول الآخر.

- الاختلاف الحقيقي: هو التضاد التام بين حجتين متساويتين دلالةً وثبوتاً وعدداً، ومتحدثين زماناً ومحلاً، وهذا لا يمكن وقوعه في الأحاديث النبوية؛ لأنها وحي والاختلاف الظاهري: وهو وهم يكون في ذهن الناظر، ولا وجود له في الواقع.

- لا يعتبر الحديث من قبيل المختلف ولا من قبيل "المشكل" إلا إذا كان صحيحاً أو حسناً يحتج به، وقد وضعت أحاديث كثيرة منها ما هو مخالف للعقل مخالفة صريحة، ومنها ما هو مخالف للشرع، ومنها ما هو مخالف للحقائق الكونية والعلمية.

- لا تعارض بحمد الله بين أحاديثه ﷺ الصحيحة، فإذا وقع التعارض، فإما أن يكون أحد الحديثين ليس من كلامه ﷺ، وقد غلط فيه بعض الرواة، أو يكون أحد الحديثين ناسخاً للآخر، إذا كان مما يقبل النسخ، أو التعارض في فهم السامع لا في نفس كلامه ﷺ.

- إن وجوه الترجيح كثيرة قد تصل إلى أكثر من مائة، فمنها: الترجيح بحال الراوي ككثرة الرواة وزيادة ضبطه، وشهرته؛ كذلك يرجح بكون الراوي ورعاً. حسن الاعتقاد غير مبتدع. ويرجح بأن يكون الراوي هو صاحب القصة وقد يكون الترجيح بالتحمل، فيرجح بالوقت كالبلوغ وغير ذلك من وجوه الترجيحات، مما يدل على دقة العلماء في النظر.

- أظهر البحث أن إحداه القبول: أي ذكر قول جديد لم يذكره العلماء في المسألة. والدليل هو: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، والتأويل في معناه الاصطلاحي: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح؛ لدليل يقترب به، وأن العلة لغة السبب، وهي: الوصف الذي يناط به الحكم الشرعي، يوجد الحكم بوجوده، ويتخلف بانعدامه، وموضع جريان الخلاف في المسائل التي ذكرها العلماء، وذكروا الخلاف فيها ولاسيما في عصر الصحابة رضي الله عنهم، ولا يدخل في ذلك النوازل لأنها مسائل مستحدثة، لم يذكر فيها قول سابق في الأمة، والله أعلم.

- وفي حكم إحداه قول ثالث ترجح أنه إن لزم من القول الثالث رفع ما أجمعوا عليه لم يجز إحداه، وإلا جاز، وفي حكم إحداه الدليل أو التأويل أو العلة، ترجح لي أن محل ذلك في المسائل التي تكلم فيها الصحابة فمن بعدهم. فترجح أنه بجواز إحداه دليل أو تأويل، وكذلك التعليل بل هو أولى من إحداه دليل أو تأويل، لأن العلة تحتاج نظر أدق في الجملة.

- وفي التطبيقات على إحداه حل للمشكل تناولت قضية (اقتراض الدولة من الرعية). فبينت أن اقتراض الدولة من الرعية أمر مشهور معروف، في كل زمان ومكان، وفكرة البنوك الحكومية الآن مبنية على أن البنك يعمل في مجالي (الاقتراض، والإقراض)، ومن ذلك الاقتراض من الرعية لسد الدين العام. ^٩بينت أن أدونات الخزينة عبارة عن أداة دين حكومية تصدر بمدة تتراوح بين ثلاثة أشهر إلى سنة، بينما السندات تكون طويلة الأجل في سنوات قد تصل إلى ثلاثين سنة.

- وبين البحث أن الدين السيادي أو الدين العام الأموال التي تقتريها الحكومة من الأفراد والمؤسسات لمواجهة أحوال طارئة ولتحقيق أهداف

إحداث قول جديد في حل المشكل

مختلفة وذلك حين لا تكفي الإيرادات العامة لتغطية النفقات العامة في حالات مثل الحرب وحالة التضخم الشديد.

- وبين البحث في حكم هذه السندات والأذونات، أنه قد تواردت الفتاوى المعاصرة من العلماء والمجامع الفقهية على تحريمها باعتبارها القرض الذي جر نفعاً، فتكون من باب ربا النسبئة المتفق على حرمة. وعلى ذلك أيضاً فتوى فضيلة شيخ الأزهر جاد الحق على جاد الحق في ١٤/٣/١٩٧٩م والشيخ (ابن باز) مفتي المملكة. وهذه الفتاوى تشمل السندات والأذونات الحكومية وغيرها، والحكم ظاهر في تحريم ذلك فيما لا يتعلق باقتراض الدولة من الرعية، فكل هذه الفتاوى تجعلها حراماً باعتبار تكييف (سندات الدولة) مساوية لغيرها في الحكم.

- أهمية وجود المال في بناء الدولة كان ملازماً الدعوة الإسلامية، بداية من إنفاق أبي بكر رضي الله عنه ماله في ذلك، ثم شرعت الزكاة وشرع الجهاد فتكون بيت المال الذي يوضع فيه تلك الأموال التي تجبى، ولاسيما أن مكاسب الجهاد أفضل مكاسب عمل اليد، وهو مكسب النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه وهو أشرف المكاسب لما فيه من اعلاء كلمة الله تعالى وخذلان كلمة أعدائه والنفع الأخروي، وكان النبي صلى الله عليه وسلم إذا احتاجت الدولة ولم يكن مال في بيت المال؛ فإنه يستسلف على أن يرد.

- ومما ورد من ذلك حديث أبي رافع رضي الله عنه «أنه صلى الله عليه وسلم استسلف بغير بكرٍ وقضى رُبَاعِيًّا»، فلإمام أن يقترض على بيت المال، لحاجة بعض المحتاجين، ليوفي ذلك من مال الصدقات. ومما ورد أيضاً عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه: (أن النبي صلى الله عليه وسلم أمره أن يُجهز جيشاً، فنفتت الإبل، فأمره أن يأخذ على قلائص الصدقة، فكان يأخذ البعير بالبعيرين إلى إبل الصدقة)، ففي هذه الأحاديث اقتراض الدولة لأجل الجهاد البعير بالبعيرين إلى إبل الصدقة. فالقول

بأن الدولة [المقترض] يجوز لها أن تعطي الزيادة في قضاائه، ولو باشتراط يخرجنا من كثير من الإشكالات.

- وقد استشكل عدم توقيت الأجل، لأنه إلى وقت قدوم الصدقة، وهو أجل مجهول لأنه يتقدم ويتأخر، فيكون مفسداً للبيع، ويمكن أن يجاب بأنه لعل وقت إتيان إبل الصدقة كان معلوماً إذ ذاك. فالقول بأن هذا الأجل على الدولة يطمئن الناس في موضوع الأداء، فإن الأجل المعلوم ضرب لعدم التنازع، وقد جوز بعض الفقهاء السلف إلى العطاء وقدوم الحاج والحصاد بل والميسرة، أو أسند إلى ما يعرف بالعادة.

- وفي حل الإشكال أن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة من الربا. تنوعت مسالك العلماء في حل هذا الإشكال، من مضعف الحديث، لكنه مقبول قطعاً، ومن مدع النسخ، وهو باطل لأنَّ النَّسْخَ لَا يَثْبُتُ إِلَّا بِدَلِيلٍ وَالْجَمْعُ أَوْلَى مِنْهُ، فالتوجيه بأن ذلك كان بسبب حاجة الدولة، أيسر في الخروج من الإشكال فلا نفتقر إلى هذا المضيق.

- ولاسيما أن ثمة إشكال واقع في حديث أبي رافع أيضاً، فكيف قضى من إبل الصدقة أجود من الذي يستحقه الغريم مع أن الناظر في الصدقات لا يجوز تبرعه منها؟ وعلى القول أن الدولة لها أن تعطي بعض الرعية زيادة فيما اقترضته منهم، فلا يكون ثمة إشكال على الحديث أصلاً.

- ومنهم من سلك طريق الترجيح لكن العلماء مختلفون فيما يرجح هل يرجح حديث النهي عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة على حديث عبد الله بن عمرو، أو العكس.

- ومنهم من رأى أن الحديث جاز فيه الربا لأنه في دار الحرب، وهذا مسلك بعض الحنفية، إلا أن روايات الحديث ليس فيها صراحة أن ذلك في دار

الحرب، فالتعلق بأن هذا من حاجات الدولة والدولة مقترضة أولى بالأخذ، والله أعلم.

- ومنهم من سلك أن هذا الحديث في البيع وليس في القرض لورود بعض الألفاظ أنه بيع، ولكن وردت الروايات أيضاً أنه (استسلف) فيحتمل أنه وقع الأمران، أو عبر بأحدهما عن الآخر، وعلى القول أن هذا من حاجة الدولة، فلا يسقط الاستدلال بالحديث سواء كان بيعاً أو قرضاً، وإلا بقي التعارض بينه وبين حديث النهي عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة قائماً.

- وقضاء الدين بالزيادة، إما يكون باشتراط من المقرض، أو من المقترض، ويكون باقتراض الدولة أو اقتراض أفراد، أو يكون بغير شرط مطلقاً، فإن كان بغير شرط، فهو جائز عند عامة العلماء.

- وأما كان باشتراط؛ فقد نقل الإجماع على التحريم، ومن نقل الإجماع منهم من أطلق، ومنهم من نص على أن المحرم الربا في اشتراط المقرض على المقرض، ولم يتعرض لاشتراط المقرض على المقرض، أو يكون المقرض هي الدولة.

- وفي جريان الربا في الأعيان، بين البحث أن الأعيان الربوية نوعان: الأعيان المنصوص عليها وأعيان تحققت فيها علة تحريم الربا، وهي مختلف فيها بحسب اختلاف الفقهاء في العلة. فقيل: ما عدا هذه الأعيان الربوية بنوعها لا يحرم فيها الربا، فيجوز بيع بعضها ببعض متفاضلاً ونسيئة، لحديث عبد الله بن عمرو (فكنت آخذ البعير بالبعيرين إلى إبل الصدقة)، وقيل: يمنع بيع الشيء بجنسه نسيئة، وحديث عبد الله بن عمرو بحمله على مقتضيات حاجة الدولة يخصص بعض دلالاته فحسب.

- وفي خلاصة اقتراض الدولة من الرعية، يمكن أن يقال: إنه قد يباح للدولة طرح إصداراتها لتخفيف الدين العام بطرح أذونات الخزنة والسندات وشهادات الاستثمار وسندات قرض، أو ما أشبه ذلك، ويكون ذلك مقيداً بالحاجة، وأنه يتم التعفف عنها حيث لا حاجة، كما على الدول أن توسع مواردها

الاقتصادية بحيث لا تحتاج إلى هذه الأمور، كما إن القول بجواز إقراض الدولة لا يعني جواز الاقتراض من البنوك الحكومية بالعائد، فإن هذه الصور أدخل في المنع، لأنها اشترطت من المقرض على المقرض، وإنما استثنيت اشتراط الدولة المقترضة للحديث، والرخص لا يفاصل عليها. والنظر في بيان المشكل والتماس وجوهاً جديدة في حله وبيانه قد يكون مناسباً للخروج من الأزمات التي ابتلينا بها.

- ومن باب التكيف: لو كان إحداث حل جديد للمشكل من باب إحداث علة، فالراجح جواز ذلك كما تقدم، وإن كنت أرى أنه يجوز مطلقاً إحداث بيان للمشكل، لأنني لم أقف على من امتنع من بيان المشكل بقول من عنده، وينقله من جاء بعده مقرأً أو معترضاً، ولم يقل أحد بالمنع.

- فخلاصة التطبيق المعاصر: في إصدارات البنوك المركزية والحكومية لسداد الدين العام، أنها يمكن النظر إليها باعتبار أنها اقترضت الدولة من المواطنين، وللدولة الاقتراض مع القضاء بأعلى مما اقترضته، لأن (خيركم خيركم قضاء)، بل واشترطت ذلك من الدولة المقترضة لا يدخل في الربا لحديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنه: (فأمرني أن آخذ على قلاص الصدقة، فكنت آخذ البعير بالبعيرين إلى إبل الصدقة)، والله أعلم.

أهم التوصيات:

- لعل من أهم مقترحات البحث النصيحة، فالأخذ بذلك لا بد أن يكون منضبطاً بوقوع الحاجة الملحة من الدولة، ولس أمراً مضطرباً، ومن يأخذ هذه الإصدارات (الشهادات أو الأذونات أو السندات) إنما يُقرض بها الدولة لا البنوك التجارية، وينتوي الإسهام في تخفيف العبء على الدولة، ولا يكون الأمر ظفراً محضاً، وإن كان الظفر بالحق في أحوال ضيق العيش مباح أيضاً بشروطه.

- إعادة طرح مسألة (اقتراض الدولة من الرعية) للبحث لخلوص مزيد من الضوابط الشرعية لحلها.

وصل الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

فهرس المصادر والمراجع

- الإبتقان في علوم القرآن، المؤلف: أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، المحقق: مركز الدراسات القرآنية، دار النشر: مجمع الملك فهد، الطبعة: الأولى.
- الإجماع لابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، المحقق: أبو عبد الأعلى خالد بن محمد بن عثمان، الناشر: دار الآثار للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.
- الأحاديث المشكلة الواردة في تفسير القرآن الكريم (عَرْضٌ وَدِرَاسَةٌ)، المؤلف: د. أحمد بن عبد العزيز بن مَقْرِن الْقُصَيْرِ، الناشر: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٠ هـ
- أحكام القرآن، المؤلف: أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (المتوفى: ٣٧٠هـ)، المحقق: عبد السلام محمد علي شاهين، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.
- الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: ٤٥٦هـ)، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، قدم له: الأستاذ الدكتور إحسان عباس، الناشر: دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- الإحكام في أصول الأحكام، المؤلف: أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي (المتوفى: ٦٣١هـ)، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، المؤلف: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: ١٢٥٠هـ)، المحقق: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق - كفر بطنا، قدم له: الشيخ

- خليل الميس والدكتور ولي الدين صالح فرفور، الناشر: دار الكتاب العربي، الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م
- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المؤلف: محمد ناصر الدين الألباني (المتوفى : ١٤٢٠ هـ)، إشراف: زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الثانية ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م
- الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، المؤلف: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: ٤٦٣ هـ)، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ - ٢٠٠٠ م.
- الاعتصام، المؤلف: أبو إسحاق الشاطبي، دار النشر: المكتبة التجارية الكبرى - مصر.
- الإفصاح عن معاني الصحاح، يحيى بن (هُبَيْرَة بن) محمد بن هبيرة الذهلي الشيباني، أبو المظفر، عون الدين (المتوفى: ٥٦٠ هـ)، المحقق: فؤاد عبد المنعم أحمد، الناشر: دار الوطن، سنة النشر: ١٤١٧ هـ.
- البحر المحيط في أصول الفقه، المؤلف: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: ٧٩٤ هـ)، الناشر: دار الكتبي، الطبعة: الأولى، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.
- البرهان في أصول الفقه، المؤلف عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (المتوفى: ٤٧٨ هـ)، المحقق: صلاح بن محمد بن عويضة، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.

إحداث قول جديد في حل المشكل

- بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث، المؤلف: أبو محمد الحارث بن محمد بن داهر التميمي البغدادي الخصيب المعروف بابن أبي أسامة (المتوفى: ٢٨٢هـ)، المنتقى: أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان بن أبي بكر الهيثمي (المتوفى: ٨٠٧هـ). المحقق: د. حسين أحمد صالح الباكري، الناشر: مركز خدمة السنة والسيرة النبوية - المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م،
- البناية شرح الهداية، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني (المتوفى: ٨٥٥هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، المؤلف: محمود بن عبد الرحمن (أبي القاسم) ابن أحمد بن محمد، أبو الثناء، شمس الدين الأصفهاني (المتوفى: ٧٤٩هـ)، المحقق: محمد مظهر بقا، الناشر: دار المدني، السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.
- تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل، لأبي القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي، سنة الولادة ٤٩٩هـ / سنة الوفاة ٥٧١هـ، تحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمري، الناشر دار الفكر، سنة النشر ١٩٩٥م، مكان النشر بيروت
- التبصرة في أصول الفقه، المؤلف: أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (المتوفى: ٤٧٦هـ)، المحقق: د. محمد حسن هيتو، الناشر: دار الفكر - دمشق، الطبعة: الأولى، ١٤٠٣هـ.
- التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، المؤلف: علي بن إسماعيل الأبياري (المتوفى ٦١٦هـ)، المحقق: د. علي بن عبد الرحمن بسام الجزائري، أصل التحقيق: أطروحة دكتوراة للمحقق، الناشر: دار

- الضياء - الكويت (طبعة خاصة بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - دولة قطر)، الطبعة: الأولى، ١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣ م.
- تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)، حققه: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، الناشر: دار طيبة.
- تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، المؤلف: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الشافعي (المتوفى: ٧٩٤هـ)، دراسة وتحقيق: د سيد عبد العزيز - د عبد الله ربيع، المدرسان بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بجامعة الأزهر، الناشر: مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث - توزيع المكتبة المكية، الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.
- التعاريف، للمناوي = التوقيف على مهمات التعاريف، المؤلف: محمد عبد الرؤوف المناوي، الناشر: دار الفكر المعاصر ، دار الفكر - بيروت، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، تحقيق: د. محمد رضوان الداية.
- التعريفات لعلي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ)، تحقيق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف، نشر، نشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م
- تفسير الرازي = مفاتيح الغيب، المؤلف: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤٢٠ هـ.
- تفسير عبدالرزاق الصنعاني ، المؤلف: عبد الرزاق بن همام الصنعاني المتوفى سنة ٢١١ هجرية، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى.

- التقريب للنووي مطبوع مع شرحه «تدريب الراوي»، للسيوطي.
- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، المؤلف: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١٩هـ. ١٩٨٩م.
- التمهيد في أصول الفقه، المؤلف: محفوظ بن أحمد بن الحسن أبو الخطاب الكلؤذاني الحنبلي (المتوفى: ٥١٠ هـ)، المحقق: مفيد محمد أبو عمشة (الجزء ١ - ٢) ومحمد بن علي بن إبراهيم (الجزء ٣ - ٤)، الناشر: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي - جامعة أم القرى (٣٧)، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥م.
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، المؤلف: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: ٤٦٣هـ)، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، الناشر: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، عام النشر: ١٣٨٧هـ.
- التنبيهات المجملة على المواضع المشككة، المؤلف: صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيكلي بن عبد الله الدمشقي العلاني (المتوفى: ٧٦١هـ)، المحقق: مرزوق بن هياس آل مرزوق الوهراني، الناشر: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الطبعة: العددان ٧٩ و ٨٠، السنة ٢٠ - رجب - ذو الحجة ١٤٠٨هـ.
- تنقيح تحقيق أحاديث التعليق، لشمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي، سنة الولادة / سنة الوفاة ٧٤٤هـ، تحقيق أيمن صالح شعبان، الناشر دار الكتب العلمية، سنة النشر ١٩٩٨م، بيروت.

- توضيح الأحكام من بلوغ المرام للبسام، المؤلف: أبو عبد الرحمن عبد الله بن عبد الرحمن بن صالح بن حمد بن محمد بن حمد بن إبراهيم البسام التميمي (المتوفى: ١٤٢٣هـ)، الناشر: مكتبة الأسدي، مكة المكرمة، الطبعة: الخامسة، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م.
- الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، المؤلف: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م.
- الجواهر النقي لابن التركماني مطبوع مع سنن البيهقي
- حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، المؤلف: حسن بن محمد بن محمود العطار الشافعي (المتوفى: ١٢٥٠هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية
- حكمة التشريع وفلسفته، المؤلف: علي أحمد الجرجاوي. أحد علماء الأزهر، تنقيح ومراجعة: خالد العطار، الناشر: دار الفكر، الطبعة: الثانية، تاريخ النشر: ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.
- خلاصة البدر المنير، المؤلف: ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (المتوفى: ٨٠٤هـ)، الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، ١٤١٠ هـ - ١٩٨٩ م.
- الدر المنثور في التفسير بالمأثور للسيوطي، المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي ت: (٩١١هـ)، تحقيق: مركز هجر للبحوث، الناشر: دار هجر - مصر، سنة النشر: [١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م].

إحداث قول جديد في حل المشكل

- الدراية في تخريج أحاديث الهداية، المؤلف: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)، المحقق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، الناشر: دار المعرفة - بيروت.
- دعاوى الطاعنين في القرآن الكريم في القرن الرابع عشر الهجري والرد عليها = الطعن في القرآن الكريم والرد على الطاعنين في القرن الرابع عشر الهجري للمطيري، المؤلف: عبد المحسن بن زين بن متعب المطيري، الناشر: دار البشائر الإسلامية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م، (أصل الكتاب، رسالة من: عبد المحسن بن زين بن متعب المطيري (المعيد بكلية الشريعة - جامعة الكويت) قُدمت إلى جامعة القاهرة - كلية دار العلوم، قسم الشريعة الإسلامية، تحت إشراف أ. د / إبراهيم عبد الرحيم، وقد نال بها المؤلف درجة الدكتوراة بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف وذلك في العام ٢٠٠٣ م)
- الرسالة، المؤلف: الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: ٢٠٤هـ)، المحقق: أحمد شاكر، الناشر: مكتبة الحلبي، مصر، الطبعة: الأولى، ١٣٥٨هـ/١٩٤٠م.
- الزهد لأبي داود السجستاني، المؤلف: أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (المتوفى: ٢٧٥هـ)، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم بن محمد، أبو بلال غنيم بن عباس بن غنيم وقدم له وراجعته: فضيلة الشيخ محمد عمرو بن عبد اللطيف، الناشر: دار المشكاة للنشر والتوزيع، حلوان، الطبعة: الأولى، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م

- سبل السلام، المؤلف: محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسن، الكحلاني ثم الصنعاني، أبو إبراهيم، عز الدين، المعروف كأسلافه بالأمير (المتوفى: ١١٨٢هـ)، الناشر: دار الحديث، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.
- سلسلة الأحاديث الصحيحة لشيخ الألباني: مكتبة المعارف - الرياض.
- سنن ابن ماجة، للإمام أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد (المتوفى: ٢٧٣هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، نشر: دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي
- سنن أبي داود، للإمام أبي داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (المتوفى: ٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، نشر: المكتبة العصرية، صيدا - بيروت
- سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: ٢٧٩هـ)، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (ج ١، ٢)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج ٣)، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (ج ٤، ٥)، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، الطبعة: الثانية، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م.
- سنن الدارقطني، المؤلف: أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (المتوفى: ٣٨٥هـ)، الناشر: دار المعرفة - بيروت، ١٣٨٦ - ١٩٦٦، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني.
- السنن الكبرى للبيهقي أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُوْجَرْدِي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت: ٤٥٨هـ) المحقق: محمد

إحداث قول جديد في حل المشكل

- عبد القادر عطا الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة: الثالثة، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.
- سنن النسائي = المجتبي من السنن، المؤلف: أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ - ١٩٨٦م، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة.
- شرح الكوكب المنير، المؤلف: تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوح المعروف بابن النجار الحنبلي (المتوفى: ٩٧٢هـ)، المحقق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، الناشر: مكتبة العبيكان، الطبعة: الطبعة الثانية ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
- الشرح الممتع على زاد المستنقع، المؤلف: محمد بن صالح بن محمد العثيمين (المتوفى: ١٤٢١هـ)، دار النشر: دار ابن الجوزي، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ - ١٤٢٨ هـ.
- شرح النووي على مسلم، المؤلف: أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي؛ الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت؛ الطبعة الثانية، ١٣٩٢ هـ.
- شرح مختصر الروضة، المؤلف: سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، أبو الربيع، نجم الدين (المتوفى: ٧١٦هـ)، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧م.
- شرح مشكل الآثار، المؤلف: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (المتوفى: ٣٢١هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى - ١٤١٥ هـ، ١٤٩٤م.

- شرح معاني الآثار، المؤلف: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (المتوفى: ٣٢١هـ)، حققه وقدم له: (محمد زهري النجار - محمد سيد جاد الحق) من علماء الأزهر الشريف، الناشر: عالم الكتب، الطبعة: الأولى - ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م.
- صحيح البخاري (الجامع الصحيح المختصر)، للإمام محمد بن إسماعيل أبي عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، نشر دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط. ٣، ١٤٠٧ - ١٩٨٧.
- صحيح مسلم، للإمام مسلم بن الحجاج أبي الحسين القشيري النيسابيري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، نشر دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، المؤلف: أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني (المتوفى: ٨٥٥هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، المؤلف: ولي الدين أبي زرعة أحمد بن عبد الرحيم العراقي (ت: ٨٢٦هـ)، المحقق: محمد تامر حجازي، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.
- فتاوى نور على الدرب لابن باز بعناية الشويعر - بترتيب الشاملة
- فتح الباري، للإمام أحمد بن علي بن حجر أبي الفضل العسقلاني الشافعي، نشر: دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩ هـ.
- فتح المنعم شرح صحيح مسلم، المؤلف: الأستاذ الدكتور موسى شاهين لاشين، الناشر: دار الشروق، الطبعة: الأولى (لدار الشروق)، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.

إحداث قول جديد في حل المشكل

- فيض القدير شرح الجامع الصغير، المؤلف: زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (المتوفى: ١٠٣١هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.
- القاموس المحيط، المؤلف: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (المتوفى: ٨١٧هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة: الثامنة، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
- الكافي في فقه أهل المدينة، المؤلف: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: ٤٦٣هـ)، المحقق: محمد محمد أحمد ولد ماديك الموريتاني، الناشر: مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠ م.
- الكفاية في علم الرواية، المؤلف: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: ٤٦٣هـ)، المحقق: أبو عبدالله السورقي، إبراهيم حمدي المدني، الناشر: المكتبة العلمية - المدينة المنورة.
- لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت: ٧١١هـ)، الناشر: دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤١٤ هـ.
- لمعات التنقيح في شرح مشكاة المصابيح، المؤلف: عبد الحق بن سيف الدين بن سعد الله البخاري الدهلوي الحنفي «المولود بدلهي في الهند

- سنة (٩٥٨ هـ) والمتوفى بها سنة (١٠٥٢ هـ) رحمه الله تعالى»،
تحقيق وتعليق: الأستاذ الدكتور تقي الدين الندوي
- مائة من عظماء أمة الإسلام غيروا مجرى التاريخ، المؤلف: جهاد التُّرْبَانِي، تقديم: الشيخ محمد بن عبد الملك الزغبِي، الناشر: دار التقوى للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠م.
- المبدع في شرح المقنع، المؤلف: إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد ابن مفلح، أبو إسحاق، برهان الدين (المتوفى: ٨٨٤هـ)، الناشر: دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة: ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م
- مجموع فتاوى ابن تيمية، للإمام تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحلِيم بن تيمية الحراني (المتوفى: ٧٢٨هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، نشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م
- مجموع فتاوى العلامة عبد العزيز بن باز رحمه الله، المؤلف: عبد العزيز بن عبد الله بن باز (المتوفى: ١٤٢٠هـ)، أشرف على جمعه وطبعه: محمد بن سعد الشويعر.
- المحلى بالآثار، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت: ٤٥٦هـ)، تحقيق: أحمد شاکر، الناشر: إدارة الطباعة المنيرية، ط ١ (١٣٤٨هـ).
- مختار الصحاح، المؤلف: زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (المتوفى: ٦٦٦هـ)، المحقق: يوسف الشيخ محمد، الناشر: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، الطبعة: الخامسة، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م.

إحداث قول جديد في حل المشكل

- المستدرک علی الصحیحین، المؤلف: أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (المتوفى: ٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١١ - ١٩٩٠.
- المستصفي في علم الأصول، المؤلف: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، المحقق: محمد بن سليمان الأشقر، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٩٩٧هـ/١٩٩٧م.
- مسند الإمام أحمد، للإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ٢٤١هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، نشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.
- المسودة في أصول الفقه، المؤلف: آل تيمية [بدأ بتصنيفها الجدّ: مجد الدين عبد السلام بن تيمية (ت: ٦٥٢هـ) ، وأضاف إليها الأب، : عبد الحليم بن تيمية (ت: ٦٨٢هـ) ، ثم أكملها الابن الحفيد: أحمد بن تيمية (٧٢٨هـ)]، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: دار الكتاب العربي.
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المؤلف: أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس (المتوفى: نحو ٧٧٠هـ)، الناشر: المكتبة العلمية - بيروت.

- مصنف عبد الرزاق، المؤلف: أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي
- المصنف في الأحاديث والآثار، المؤلف: أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (المتوفى: ٢٣٥هـ)، المحقق: كمال يوسف الحوت، الناشر: مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٠٩.
- الْمُعَامَلَاتُ الْمَالِيَّةُ أَصَالَةٌ وَمُعَاصِرَةٌ، المؤلف: أبو عمر دُبَيَّانِ بن محمد الدُبَيَّانِ، تقديم: مجموعة من المشايخ، الناشر: مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، ١٤٣٢هـ.
- المعتمد في أصول الفقه، المؤلف: محمد بن علي الطيب أبو الحسين البَصْرِي المَعْتَزَلِي (المتوفى: ٤٣٦هـ)، المحقق: خليل الميس، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٣.
- معجم لغة الفقهاء، المؤلف: محمد رواس قلنجي - حامد صادق قنبيي، الناشر: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨م.
- المغني شرح مختصر الخرقي، ابن قدامة المقدسي، أبو محمد عبد الله بن أحمد (ت ٦٢٠ هـ)، ط ١، ضبطه وحققه: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤م.
- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، المؤلف: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.

إحداث قول جديد في حل المشكل

- مقدمات في علم مختلف الحديث لعلي العويشز بترتيب الشاملة
- المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي، المؤلف: أبو عبد الله، محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الكناني الحموي الشافعي، بدر الدين (المتوفى: ٧٣٣هـ)، المحقق: د. محيي الدين عبد الرحمن رمضان، الناشر: دار الفكر - دمشق
- الموافقات، المؤلف: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: ٧٩٠هـ)، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م.
- موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، الناشر: دار الفضية للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م.
- الموسوعة الفقهية الكويتية، صادر عن: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت عدد الأجزاء: ٤٥ جزءاً، الطبعة: (من ١٤٠٤ - ١٤٢٧هـ).
- الموطأ، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: ١٧٩هـ)، المحقق: محمد مصطفى الأعظمي، الناشر: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية - أبو ظبي - الإمارات، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.
- الميسر في شرح مصابيح السنة، المؤلف: فضل الله بن حسن بن حسين بن يوسف أبو عبد الله، شهاب الدين التوريشتي (المتوفى: ٦٦١ هـ)، المحقق: د. عبد الحميد هنداوي، الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة: الثانية، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.

- الناشر: دار النوادر، دمشق - سوريا، الطبعة: الأولى، ١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤م.

- نصب الراهة لأحاداآ الهاءة مع آاشاهة بغة الألمعآ فآ آآرآع الزلعل، جمال الءن أبو محمد عبء الله بن يوسف بن محمد الزلعل (المآوفى: ٧٦٢هـ)، الناشر: مؤسسه الرآن للطباعة والنشر - بفرآ - لبنان/ دار القبلة للآقافة الإسلامفة - آءة - السعودفة، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

- نقض أساس الآقءس، لابن آفمفة = بآن آلبس الآهمفة فآ آأسس بعهم الكلامفة، آألف: آءم بن عبء الآلم بن آفمفة الآرانف، الناشر: مؤسسه قرطبة

- النهافة فآ غرب الآءآ والآثر، مجد الءن أبو السعاءآ المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبء الكرفم الشفبانف الآزرف ابن الآآفر (المآوفى: ٦٠٦هـ)، آآقق: طاهر آءم الزاوى - محمود محمد الطناآف، الناشر: المكآبة العلمفة - بفرآ، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

- الوسف فآ علوم ومصطلآ الآءآ، المؤلف: محمد بن محمد بن سولم أبو شهبة (المآوفى: ١٤٠٣هـ)، الناشر: دار الفكر العربف

* ومن مواقع الشبكة:

- موقع (وكفبءفا).
- موقع اسلام ويب: <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/38476> 1
- موقع الشفآ ابن عآفمفن: <https://binothaimen.net/content/1333>
- موقع مباشر: https://www.mubasher.info/s/shareaCorner_8

* ومن المكآبات الإلكآرونفة:

- المكآبة الشاملة: الإصءار (٣٠٢٨)، (٣٠٦٤).

انفراد المرأة بمسكن مستقل عن أسرتها

إعداد

د. على حسن فراج الروبي
الدكتور المحاضر بفرع (٣) مكتة المكرمة،
ومعهد الأئمة والخطباء
بالجامعة الإسلامية بمينيسوتا

المخلص

يتناول هذا البحث قضية انفراد الأنثى البالغة بمسكن مستقل عن أسرتها، ومدى جواز هذا الفعل أو المنع منه في الشريعة، وما استدل به كل فريق من الفقهاء على مذهبه في هذه المسألة بعينها أو في مسألة استقلال الأولاد البالغين الراشدين عن أسرهم بصفة عامة، والقول المختار لدى الباحث في المسألة، كل ذلك بعد التعرّيج على قضية ولاية الشخص على تصرفاته وما يسلبه ذلك وأثر البلوغ في رفع ولاية الغير على تصرفات الشخص.

Abstract

This research deals with the issue of the adult female being alone with a house separate from her family, the extent to which this act is permissible or prohibited in Sharia, and what each group of jurists has inferred for its doctrine in this particular issue or in the issue of the independence of adult children from their families in general, and the chosen saying of The researcher in the matter, all of this after going through the issue of the person's guardianship over his actions and what that robs him of, and the effect of puberty in lifting the guardianship of others over the person's actions.

مقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ﷺ،، {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ} [آل عمران: ١٠٢] {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا} [النساء: ١] {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا} [الأحزاب: ٧٠، ٧١].

أما بعد،،،،

فاستقلال الفتيات عن الوالدين والأسرة في المعاش والمسكن = لهو ظاهرة منتشرة في المجتمع الغربي الذي لا يولي اعتباراً للقيم الأخلاقية وليس للأسرة فيه هذه المكانة التي تحتلها في المجتمع المسلم والمجتمع العربي، ولا يعطي للوالدين أي سلطة تجاه أولادهم، وقبل ذلك كله فهو مجتمع جعل الدين وراءه ظهرياً.

ولقد بدأت هذه الظاهرة في التسرب إلى المجتمعات العربية وإن كان ذلك على استحياء وقلّة، وإنه لمن الأهمية بمكان معرفة الموقف الشرعي في هذه النازلة، وبيان حكم الشرعي من استقلال الأولاد ذكوراً كانوا أو إناثاً عن أسرهم وعيشهم بعيداً عنهم دون إذن منهم.

أسباب اختيار الموضوع وأهميته:

- ١- ظهور قضية استقلال الفتيات وانفصالهن عن أسرهن في واقع المجتمعات العربية والإسلامية.
- ٢- كثرة السؤال عن الحكم الشرعي لهذه القضية في مواقع الاستفتاءات.
- ٣- خطورة انتشار هذا الفعل وتحوله إلى ظاهرة مجتمعية.
- ٤- الحاجة إلى معرفة الحكم الشرعي في هذه النازلة.

الدراسات السابقة:

لم أقف على كتاب أو بحث علمي يعالج هذه المسألة بصورة مستقلة، وإنما غاية ما فيها أجوبة للسائلين على مواقع الاستفتاءات، وأما المتقدمون فإنهم تناولوا هذه المسألة في كتبهم الفقهية بصورة عرضية عند حديثهم عن حضانة الطفل وانتهائها، وماذا يفعل بالطفل بعدها.

خطة البحث

جاءت خطة البحث كما يلي:

مقدمة

- المبحث الأول: تصرفات الإنسان وأقسامها
وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: تعريف التصرف لغة واصطلاحاً
- المطلب الثاني: أنواع التصرف

- المبحث الثاني: ولاية الشخص على تصرفاته وأسباب سلبها
وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: تعريف الولاية لغة واصطلاحاً وأقسامها
- المطلب الثاني: أقسام الولاية وأنواعها

- المطلب الثالث: أسباب سلب ولاية الشخص على النفس
 - المبحث الثالث: أثر البلوغ في ولاية الشخص على تصرفاته وفيه مطلبان:
 - المطلب الأول: تعريف البلوغ لغة واصطلاحاً
 - المطلب الثاني: أثر البلوغ على ولاية الشخص على تصرفاته
 - المبحث الرابع: حكم استقلال الأولاد البالغين الراشدين بالسكنى بعيداً عن أوليائهم وفيه ثلاثة مطالب:
 - المطلب الأول: حكم انفراد الذكر البالغ العاقل بالسكنى
 - المطلب الثاني: حكم انفراد الأنثى البالغة العاقلة بالسكنى
 - المطلب الثالث: القول المختار والترجيح.
- الخاتمة.

توطئة

لما كان انفراد الفتاة بالسكنى بعيداً عن والديها أو أوليائها متعلقاً بأهليتها للتصرفات وتوليها لأمر نفسها، فيجدر بنا أن نتناول بالبحث التصرفات وأقسامها، ونتناول الولاية وأنواعها، ونتناول البلوغ الذي يرتفع به عارض الصغر وتأثيره في ولاية الشخص على تصرفاته، قبل أن نصل إلى صلب بحثنا وهو مدى أحقية المرأة بالاستقلال بالسكنى بعيداً عن والديها أو أوليائها.

المبحث الأول: تصرفات الإنسان وأنواعها

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف التصرف لغة واصطلاحاً

المطلب الثاني: أنواع التصرف

المطلب الأول: تعريف التصرف لغة واصطلاحاً

الفرع الأول: تعريف التصرف لغة:

التصرف مأخوذ من الصَّرَفِ، وهو: ردُّ الشيء عن وجهه، يقال: صَرَفَهُ يَصْرِفُهُ صَرَفًا فانصرف. ومن معاني الصرف المتعلقة بمبحثنا هذا: التقلب. وكذا: الحيلة: ومنه قولهم: إنه ليتصرف في الأمور.

وهو أيضاً: السعي لطلب الكسب، يقال: فلان يصرف ويتصرف ويصنرف لعياله؛ أي: يكتسب^(١).

إن التصرف يراد به التقلب في الأمور أو السعي في طلب كسب المعاش.

يقال: تصرف يتصرف، تصرفاً، فهو مُتصرف، والمفعول مُتصرف فيه^(٢).

وهناك استعمالات معاصرة للتصرف لها تعلق بهذا المبحث:

منها قولهم: تصرف الشخص: إذا سلك سلوكاً معيناً.

ومنها: إطلاق اليد في العمل.

(١) انظر: لسان العرب (٩/ ١٨٩) المحكم والمحيط الأعظم (٨/ ٣٠١، ٣٠٣) تاج العروس

(٢٤/ ١٤)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٤/ ١٣٨٥)، المعجم الوسيط (١/

٥١٣).

(٢) معجم اللغة العربية المعاصرة (٢/ ١٢٩٠)، المعجم الوسيط (١/ ٥١٣)

ومنها إدارة الشيء: يقال: تصرف في الأمر: أداره، نحو: " تصرف في إدارة الشركة"

ومنها قولهم: فلان عنده حُسن تصرف^(١).

الفرع الثاني: تعريف التصرف اصطلاحاً

مع أن الفقهاء القدامى ذكروا أحكام التصرف في مباحث فقهية شتى؛ فتكلموا عن حكم تصرفات المريض والمحجور عليه، وعن التصرف في مال اليتيم، ونحو ذلك إلا أنهم لم يذكروا تعريفاً اصطلاحياً للتصرف، ولكن يفهم من كلامهم أن التصرف هو: " ما يصدر من الشخص من قولٍ أو فعلٍ، ويرتب عليه الشارع حكماً، كالعقد والطلاق والإبراء والإتلاف"^(٢).

أما المعاصرون:

فقد عرفه الدكتور الزحيلي بأنه " كل ما صدر عن الشخص بإرادته من قول أو فعل، يُرتب عليه الشرع أثراً من الآثار، سواء أكان في صالح ذلك الشخص أم لا"^(٣).

ثم أوضح ذلك التعريف قائلاً: "يشمل الأقوال الصادرة عن الشخص كالبيع والهبة والوقف والإقرار بحق، والأفعال كإحراز المباحات والاستهلاك والانتفاع، سواء أكان القول أو الفعل لصالح الشخص كالبيع والاصطياد، أم لغير صالحه كالوقف والوصية، والسرقه والقتل"^(٤).

(١) انظر: المعجم الوسيط (١/ ٥١٣)، معجم اللغة العربية المعاصرة (٢/ ١٢٩٠)، تكملة المعاجم العربية (٦/ ٤٣٩).

(٢) الموسوعة الفقهية الكويتية (٢٨/ ٢٢١) والمعاملات المالية أصالة ومعاصرة (١/ ٥١)، لدُنَيَّانِ بن محمد الدُّبَيَّانِ.

(٣) الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور وهبه الزحيلي (٤/ ٤٣٦).

(٤) نفس المرجع (٤/ ٤٣٦).

وعرّفه الدكتور محمد مصطفى شلبي بأنه: " ما يصدر عن الشخص المميز بإرادته، ويرتب عليه الشرع نتيجة من النتائج، سواء كانت في صالح ذلك الشخص، أو لا" (١).

وعرّفه الشيخ محمد سلام مذكور بأنه: " ما يصدر عن الشخص المميز بإرادته، ويرتب عليه الشارع نتيجة ما" (٢).

ثم أبان عن أن هذا التعريف يفيد أن التصرف " أعم من العقد، ومن الالتزام بالاتفاق، لأن التصرف قد يكون فعلياً، كالاتيلاء على بعض الأموال المباحة، والغصب، وقبض الدين، والرجعة" (٣).

ويلاحظ في التعريفات السابقة تقاربها، وأنها تشترط إرادة الشخص لإطلاق التصرف على فعله أو قوله.

وقد جاء في تعريف الدكتور عبد الكريم زيدان للتصرف أنه "كل فعل أو قول يُنشئ التزاماً أو ينتج أثراً شرعياً" (٤)

ولعل هذا التعريف هو الأكمل؛ لأنه لم يشترط الإرادة في القول والفعل لإطلاق اسم التصرف عليه، كما في التعريفات السابقة.

(١) المدخل في الفقه الإسلامي، الدكتور محمد مصطفى شلبي (ص ٤١٣).

(٢) المدخل للفقه الإسلامي (تاريخه ومصادره ونظرياته العامة)، للدكتور محمد سلام مذكور (ص ٥١٩)

(٣) نفس المرجع (ص ٥١٩)

(٤) المفصل في أحكام المرأة المسلمة، الدكتور عبد الكريم زيدان (٣٣٣/١٠).

المطلب الثاني: أنواع التصرفات

تنقسم التصرفات إلى تصرفات فعلية وتصرفات قولية:

النوع الأول: التصرفات الفعلية:

وهي التي تحصل بالأفعال دون الأقوال، فقوامها الفعل غير اللساني، وذلك مثل الغصب، وتسلم المشتري المبيع من البائع، وقبض البائع الثمن من المشتري، وقبض الدين والإتلاف، ونحو ذلك من التصرفات التي يباشرها المتصرف معتمداً على الأفعال دون الأقوال^(١).

النوع الثاني: التصرفات القولية:

وهي التي تحصل بالأقوال دون الأفعال، فيكون منشؤها اللفظ، وسواء كان حصولها باجتماع إرادتين، وفيها إيجاب وقبول، كالإجارة والبيع والنكاح، ونحو ذلك مما يدخل تحت العقد بمعناه الخاص، أو كانت تحصل بإرادة واحدة كالتصرفات المنشئة للحقوق أو المسقطة لها، مما هو داخل تحت العقد بمعناه العام، وذلك نحو الوفاق والطلاق والإبراء والحلف (٢).

(١) انظر: الملكية ونظرية العقد، للشيخ محمد أبي زهرة، (ص ٢٠٠ - ٢٠٣)، والفقهاء الإسلامي وأدلته (٤ / ٤٣٦)، المدخل في الفقه الإسلامي للدكتور محمد مصطفى شلبي (ص ٤١٣)، المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، (١ / ٨٨٢)، المدخل للفقهاء الإسلامي، للدكتور محمد سلام مذكور (ص ٥١٩)، الموسوعة الفقهية الكويتية (١٢ / ٧٢).

(٢) انظر: الملكية ونظرية العقد، للشيخ محمد أبي زهرة، ص ٢٠٠ - ٢٠٣)، والفقهاء الإسلامي وأدلته (٤ / ٤٣٦)، المدخل في الفقه الإسلامي للدكتور محمد مصطفى شلبي (ص ٤١٣)، المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، (١ / ٨٨٢)، المدخل للفقهاء الإسلامي، للدكتور محمد سلام مذكور (ص ٥١٩)، الموسوعة الفقهية الكويتية (١٢ / ٧٢).

والشريعة الإسلامية تعطي " المرأة من الأهلية، سواء أكانت أهلية وجوب أم أهلية أداء، ما تعطيه الرجل، فهما فيها على سواء عند جمهور الفقهاء، فيثبت للمرأة من الحقوق المالية وغيرها ما يثبت للرجل، ويجب عليها مثل ما يجب عليه، ولها الحق في المعاملة، ومباشرة الأسباب التي تنشئ التزامات وتوجب حقوقاً لغيرها، ما دامت عاقلة مميزة رشيدة، فلها ذمة صالحة لكل الالتزامات، ولها إرادة مستقلة تنشئ بها تصرفات يقرها الشارع" (١).

فالمرأة كالرجل في كونها تتمتع بأهلية الوجوب وأهلية الأداء، وقد تتعرض أهليتها لعارض من عوارض الأهلية التي تكون سبباً في الحجر على المرأة، مثل السفه والجنون والعتة، لكن هذه العوارض تتشارك فيها المرأة مع الرجل، وليست مختصة بالمرأة فلا تعد " الأنوثة سبباً لعوارض تختص بالمرأة

(١) الملكية ونظرية العقد، لأبي زهرة ص ٣٣٩، وانظر: المفصل في أحكام المرأة المسلمة (١٠/٣٣٣).

المبحث الثاني: ولاية الشخص على تصرفاته وأسباب سلبها

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الولاية لغة واصطلاحاً وأقسامها

المطلب الثاني: أقسام الولاية وأنواعها

المطلب الثالث: أسباب سلب ولاية الشخص على تصرفاته.

المطلب الأول: تعريف الولاية لغة واصطلاحاً

الفرع الأول: الولاية لغة:

الولاية مأخوذة من وَلى الشيء، وولي عليه ولايةً وولايةً: إذا قام به، وتولى أمره. وأولئِنَّه الأمر: وَلَيْتَهُ إِيَّاهُ.

والولاية بفتح الواو: النصرة، والتولي، ومنه قوله تعالى: ﴿مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ (١)

والولاية بكسرها: السلطان والخُطة والإمارة والملك والبلاد التي يتسلط عليها الوالي.

وقيل الولاية بالكسر في الأمور وبالفتح في الدين. وقيل: الفتح للمصدر، والكسر للاسم. وقيل: هما لغتان. والولي: القريب، والمحب، والصديق، والنصير. والولي: ولي اليتيم الذي يلي أمره ويقوم بكفايته. وولي المرأة: الذي يلي عقد النكاح عليها ولا يدعها تستبد بعقد النكاح دونه. ويقال: فلان أولى بهذا الأمر من فلان، أي: أحق به (٢).

(١) سورة الأنفال: الآية ٧٢

(٢) المحكم والمحيط الأعظم (١٠ / ٤٥٧)، تاج العروس (٤٠ / ٢٤٣)، القاموس المحيط (ص: ١٣٤٤) لسان العرب (١٥ / ٤٠٧). تهذيب اللغة (١٥ / ٣٢٣) المغرب في ترتيب المعرب. (٥ / ٣٩٥)، مختار الصحاح (ص: ٧٤٠).

الفرع الثاني: الولاية اصطلاحاً:

ورد تعريف الولاية في كلام الفقهاء القدامى والمعاصرين.

فمن تعريفات القدامى: أن الولاية: تنفيذ القول على الغير (١).

وهذا التعريف يتناول الولاية المتعدية، ويقاربه تعريف الدكتور مصطفى

الزرقا للولاية بأنها: قيام شخص كبير راشد على شخص قاصر في تدبير شؤونه

الشخصية والمالية (٢).

والتعريف الأجمع للولاية هو ما ذكره عبد الكريم زيدان بأنها: قدرة

الشخص على إنشاء التصرف الصحيح النافذ على نفسه أو ماله أو على نفس

الغير أو ماله (٣).

فهذا التعريف يشمل ولاية الإنسان على تصرفات نفسه أو على تصرفات

غيره.

المطلب الثاني: أقسام الولاية وأنواعها

للولاية أقسام عدة وذلك باعتبارات مختلفة:

** فباعتبار القصور والتعدي، فهي قسمان:

أما الأول فهو الولاية القاصرة وتعني قدرة الشخص على إنشاء التصرفات

القولية والفعلية النافذة والمعتد بها على نفسه.

وأما الثاني: فهو الولاية المتعدية ويقصد بها قدرة الشخص على إنشاء

التصرفات القولية والفعلية النافذة والمعتد بها على غيره (٤).

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٦ / ٢٨٠)، التعريفات للجرجاني (ص ٣٢٩).

(٢) المدخل الفقهي العام (٢ / ٨٤٣)

(٣) المفصل في أحكام الأسرة (٦ / ٣٣٩)

(٤) انظر المفصل في أحكام الأسرة (٦ / ٣٣٩)

**** وباعتبار العموم والخصوص، فهي قسمان:**

أما العامة فهي التي تكون للإمام الأعظم ونوابه من أمراء وقضاة ومحتسبين، فهي سلطة على إلزام الغير، وإنفاذ التصرف عليه بدون تفويض منه، وتشمل أمور الدين والدنيا وتتعلق بمرافق الحياة وشؤونها. وأما الخاصة فهي الثابتة لأشخاص بأعيانهم على غيرهم للقيام بشؤونهم كما في ولاية الأب على أولاده الصغار وولاية الوصي على الموصى عليهم ونحو ذلك (١).

**** وباعتبار الأصالة والنيابة فهي قسمان ذاتية ومكتسبة**

فأما الولاية الذاتية فهي الولاية الثابتة لأشخاص لمعنى فيهم، فهي مستمدة من الشرع وليست من الغير، كالأب والجد في ولايتهم على أولادهم القصر، وهي غير قابلة للتنازل.

وأما الولاية المكتسبة فهي التي تكون بإنابة الآخرين كما في ولاية الوصي على القصر الموصى عليهم، وكما في ولاية المحتسب والقاضي فإنهما نائبان عن الإمام، وهذه الولاية تقبل التنازل (٢).

**** وباعتبار متعلقها فهي تنقسم إلى ولاية على النفس وولاية على المال.**

فأما الولاية على النفس فهي تقوم فيها الولي بالإشراف على شئون المولى عليه من تأديب وتعليم وتزويج وسائر شؤونه.

(١) انظر الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص: ١٣٣)

القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة (١/ ٤٨٦)

(٢) انظر الفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي (٤/ ٢٩٨٥)، الفقه المقارن لأحوال الشخصية،

بدران أبو العينين: (ص ١٣٤).

وأما الولاية على النفس فيقوم فيها الولي بالإشراف على مال القاصر وحفظه وتثميته وتمميته وسائر المتعلقات المالية له (١).

المطلب الثالث: أسباب سلب ولاية الشخص على تصرفاته

إذا كان الإنسان قد خلقه الله تعالى للقيام بأعباء التكليف التي أناطها به، فقد جعل له الولاية على تصرفاته ليحصل مقصود التكليف بالابتلاء واستخراج ما عند الإنسان من خير أو شر.

لكن الإنسان قد يعرض له ما يفقده هذه الولاية على تصرفاته ويجعلها في يد شخص آخر، وقد تناول العلماء هذه العوارض في حديثهم عن عوارض الأهلية، وذكروا أن عوارض الأهلية منها سماوي مثل كالجنون والعتة والنسيان، أو الحيض والنفاس بالنسبة للمرأة ومنها ما كسبي مثل كالكسور والسفه والدين.

كما ذكروا أن من هذه العوارض ما يعرض للإنسان فيزيل أهليته للأداء أصلاً كالجنون والنوم والإغماء

ومنها ما ينقص أهليته للأداء ولا يزيلها كالعته.

ومنها لا يؤثر في أهليته لا بإزالتها ولا بنقصها، ولكن يغير بعض أحكام الشخص، كالفقه والغفلة والدين (٢).

والكلام في هذه العوارض يطول لكن العارض الذي يتعلق ببحثنا هنا هو عارض الصغر، فنقتصر عليه في التناول هنا.

(١) انظر نهاية المحتاج (٣ / ٣٥٥) المدخل الفقهي العام (٢ / ٨١٨) الموسوعة الفقهية الكويتية (٢٧ / ٢٣)

(٢) انظر: فصول البدائع في أصول الشرائع (١ / ٣٢٢)، علم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف ط مكتبة الدعوة (ص: ١٤٠)، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي لمصطفى الزحيلي (١ / ٤٩٦).

تعريف الصغر لغة:

الصغر في اللغة: مأخوذ من صَغَرَ يَصْغُرُ صِغْرًا وَصَغَارَةً: إذا قَلَّ حجمه أو سنه، يقال: هو صَغِيرٌ، وهم صِغَارٌ.

والصَّغَرُ ضد الكِبَرِ، والصَّغَارَةُ خلاف العِظَمِ.

وصَغَّرَ الإنسان: إذا ذَلَّ وهان. والصَّغَارُ: الهوان والذلة^(١).

تعريف الصغر اصطلاحاً:

الصغر في الاصطلاح: هو وصف يلحق بالإنسان منذ مولده إلى بلوغه الحلم^(٢).

ويطلق الصغير والصبي على من لم يبلغ الحلم^(٣).

والصغير يتمتع بأهلية وجوب كاملة وهي كونه صالحاً لأن تثبت له الحقوق وتجب عليه الواجبات، وهو ما يطلق عليه الفقهاء اسم الذمة، فيها تثبت له الحقوق قبل الآخرين، ويثبت عليه للآخرين الحقوق^(٤).

لكنه يفتقد إلى أهلية الأداء، "وهي صلاحية المكلف لأن تعتبر شرعاً أقواله وأفعاله، بحيث إذا صدر منه عقد أو تصرف كان معتبراً شرعاً وترتبت عليه أحكامه"^(٥)

(١) لسان العرب (٤ / ٤٥٨)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (١ / ٣٤٠).

(٢) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية (٢ / ٣٧٠)

(٣) القاموس الفقهي (ص: ٢٠٧).

(٤) التلويح على التوضيح لمتن التنقيح (٢ / ٣٢١)، علم أصول الفقه ط مكتبة الدعوة

(ص ١٣٧)، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي (١ / ٤٩٢).

(٥) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي (٤ / ٢٤٨)، علم أصول الفقه، لعبد الوهاب

خلاف، (ص: ١٣٥)

ومعنى ذلك أنه لا تترتب آثار شرعية على أقواله ولا على أفعاله، فعقوده وتصرفاته باطلة، وإذا جنى الصغير جناية فإنه لا يؤاخذ عليها من الناحية التكليفية بمعنى أنه لا يعاقب بدنيا ولا يقتص منه، ولكن يؤاخذ مالياً فيثبت الضمان في ماله إن جنى جناية أو أتلف ممتلكات الغير.

والصغير إذا كان مميزاً تثبت له أهلية أداء ناقصة، فيعتد بما يأتيه من عبادات وطاقات، ويعتد كذلك بتصرفاته النافعة له نفعاً محضاً في العقود والمعاملات، مثل قبوله الهبة بلا إذن من وليه، وأما التصرفات التي فيها ضرر محض عليه كالتبرعات، فلا يعتد بها شرعاً ولا تثبت عليه (١).

(١) انظر : التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام (٢ / ١٧٢ وما بعدها)، علم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف (ص ١٣٧، ١٣٨).

المبحث الثاني: البلوغ وأثره في ولاية الشخص على تصرفاته

المطلب الأول: تعريف البلوغ لغة واصطلاحاً

المطلب الثاني: أثر البلوغ في ولاية الشخص على تصرفاته

المطلب الأول: تعريف البلوغ لغة واصطلاحاً

الفرع الأول: البلوغ لغة:

البلوغ في اللغة الوصول. يقال: بَلَغَ الشيءُ يَبْلُغُ بُلُوغاً وَبِلَاغاً: وَصَلَ وانْتَهَى (١).

قال ابن فارس: الباء واللام والغين أصل واحد، وهو الوصول إلى الشيء، تقول بلغت المكان إذا وصلت إليه، وقد تسمى المشاركة بلوغاً، ومنه قوله تعالى {فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ} [الطلاق: ٢] (٢).

الفرع الثاني: البلوغ اصطلاحاً:

عرّفه الحنفية بأنه "انتهاء حد الصغر" (٣).

وعرفه المالكية بأنه: "قوة تحدث في الشخص يخرج بها من حال الطفولية إلى غيرها" (٤).

وعرفه الشافعية بأنه: " وصول الإنسان إلى حد التكليف" (٥).

(١) لسان العرب (٨ / ٤١٩)، العين (٤ / ٤٢١)، المطلع على أبواب المقنع (ص: ٤١).

(٢) مقاييس اللغة (١ / ٣٠١)

(٣) العناية على الهداية (٨ / ٢٠١)

(٤) شرح مختصر خليل للخرشي (٥ / ٢٩١)

(٥) تحرير ألفاظ التنبيه (ص ٥٠).

وهي تعريفات متقاربة تفيد أن البلوغ هو مفارقة الإنسان دور الصغر ودخوله دور التكليف الذي يطالب فيه بالأحكام الشرعية ويحاسب فيها على تصرفاته.

والبلوغ إما أن يكون طبيعياً وإما أن يكون تقديرياً.

فعلامات البلوغ الطبيعية في الذكر هي الاحتلام والإحبال والإنزال، وفي الأنثى هي الاحتلام والحيض والحبل.

وأما علامات البلوغ التقديرية فحين لا توجد العلامات الطبيعية ويكون ذلك ببلوغ خمس عشرة سنة للذكر والأنثى عند جمهور الفقهاء أو بلوغ ثماني عشرة سنة للذكر وسبع عشرة سنة للأنثى عند أبي حنيفة^(١).

المطلب الثاني: أثر البلوغ في انتهاء سلب ولاية الشخص على تصرفاته

من المتقرر أن العقل مناط التكليف فلا تكليف حيث لا عقل، قال الآمدي: "اتفق العقلاء على أن شرط المكلف أن يكون عاقلاً، فاهماً، لأن التكليف خطاب، وخطاب من لا عقل له ولا فهم محال"^(٢).

لكن لما كان العقل خفياً ولا يكمل عند الإنسان دفعة واحدة بل شيئاً فشيئاً جعل الشارع التكليف منوطاً بأمارات ظاهرة هي البلوغ، فإذا ظهرت على الإنسان أمارات البلوغ وعلاماته كالاختلام في الذكر أو الحيض في الأنثى أو بلغ سن التكليف = فقد أصبح مكلفاً وتوجه إليه خطاب الشارع وأصبح مطالباً بأداء الواجبات الشرعية من صلاة وصيام وزكاة وحج وتلزمها الحدود والعقوبات الشرعية المقررة على الجرائم والجنايات المختلفة.

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (٣٣/٥)، الاختيار لتعليل المختار للموصلي

(٩٥/١)، المغني، لابن قدامة (٦ / ٥٩٨)، التعريفات الفقهية (ص: ٤٦).

(٢) الإحكام (١ / ١٣٨)

وقد وقع الإجماع على ذلك ، قال ابن المنذر "وأجمعوا على أن الفرائض والأحكام تجب على المسلم البالغ" (١) . وقال ابن حجر: "أجمع العلماء على أن الاحتلام في الرجال والنساء يلزم به العبادات والحدود وسائر الأحكام" (٢) .
وأيضاً يكون هذا الشخص البالغ العاقل نافذ التصرفات وملتزمًا بمقتضياتها في المعاملات من بيع وغيرها ما دام قد بلغ عاقلًا راشدًا.

قال ابن حزم: " واتفقوا أن من كان بالغًا عاقلًا حرا عدلا في دينه، حسن النظر في ماله، أنه لا يحجر عليه، وأن كل ما أنفذه مما يجوز إنفاذه في ماله، فهو نافذ" (٣) .

لكن جمهور الفقهاء يشترطون في البالغ العاقل أن يكون أن يكون رشيداً غير سفیه لرفع الحجر عنه في المعاملات المالية، وأنه لا تسلم إليه أمواله حتى يصبح راشدًا، لقوله تعالى: {وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا} [النساء: ٥] وقوله تعالى: {فَإِنْ آتَيْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ (١) { النساء: ٦} .

بينما يرى أبو حنيفة رحمه الله أن بلوغ الإنسان سن الخامسة والعشرين كافٍ في رفع الحجر المالي عنه وتسلم له أمواله وتلزمه تصرفاته ومعاملاته المالية (٤) .

(١) الإجماع: (ص ٦٨)

(٢) فتح الباري: (٥ / ٢٧٧).

(٣) مراتب الإجماع (ص ٩٩).

(٤) انظر بدائع الصنائع (١٧١/٧) ، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٣٧/٥) ، المغني لابن قدامة (٤ / ٥٠٦).

المبحث الثالث: حكم انفراد الأولاد البالغين الراشدين بالسكنى

توطئة:

تناول العلماء مسألة استقلال البالغ العاقل بالسكنى بالإشارة عند كلامهم على مبحث الحضانة على الصغير ومتى تنتهي وما حال الابن إذا بلغ بالنسبة للسكنى؟ وهل يجبر على الإقامة عند والديه أو له أن يستقل بالإقامة بعيداً عنهما.

وصنيعهم هذا يشبه صنيعهم في ولاية التزويج فإنهم أفردوها بالكلام ولم يكتفوا بدخولها في أهلية الأداء التي يكتسبها الشخص بالبلوغ.

المطلب الأول: حكم انفراد الذكر البالغ الرشيد بالسكنى.

اتفق أهل العلم على أن الابن البالغ العاقل أحق بنفسه من غيره، وليس لوالديه أو غيرهما ولاية عليه في السكنى، مع الإشارة إلى المستحب والأولى بقاؤه عند والديه براً بهما وموانسة لهما وقياماً بخدمتهما.

وهذه أمثلة من نصوصهم في ذلك:

قال الكاساني من الحنفية:

" إذا بلغ عاقلاً واجتمع رأيه واستغنى عن الأب وهو مأمون عليه؛ فلا حق للأب في إمساكه كما ليس له أن يمنعه من ماله فيخلى سبيله فيذهب حيث شاء"^(١).

وقال خليل من المالكية:

وحضانة الذكر البالغ حتى يحتلم عاقلاً غير زمن بما يمنع التكسب، وقيل: حتى يحتلم"^(٢).

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٤ / ٤٣)

(٢) التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب (٥ / ١٥٧).

وهذا معناه أنهم لا يجعلون ولاية الإسكان على الابن إن بلغ عاقلاً رشيداً.

وقال الرملي من الشافعية:

ثم إذا بلغ الولد عاقلاً انقطعت عنه الحضانة والكفالة ويبقى إسكانه، فإن كان ذكراً يحسن تدبيره لم يجبر على أن يكون عند الأبوين أو أحدهما، ولكن الأولى ألا يفارقهما ويخدمهما ويصلهما^(١).

وقال ابن قدامة من الحنابلة:

"ولا تثبت الحضانة إلا على الطفل أو المعتوه فأما البالغ الرشيد فلا حضانة عليه وإليه الخيرة في الإقامة عند من شاء من أبويه فإن كان رجلاً فله الانفراد بنفسه لاستغناؤه عنهما ويستحب أن لا ينفرد عنهما ولا يقطع بره عنهما"^(٢).

وقد علل الفقهاء تقريرهم هذا في حق الغلام البالغ العاقل:

١- بمفارقتة حال الصغر فوجب فك الحجر عنه.

٢- قدرته على إصلاح أموره واستغناؤه عن والديه^(٣).

وقد زاد الحنفية قيماً في المسألة، وهو كون الابن يؤمن ألا يتسبب انفراجه في فساد في دينه هو أو إضرار بأبيه، فإن خاف الأب عليه فتنة أو خاف أن يجر على الأب التزامات مالية ونحوها، فهذا هنا للأب منعه من الانفراد بالسكنى.

(١) فتح الرحمن بشرح زيد ابن رسلان (ص: ٨٥٥)

(٢) المغني لابن قدامة - إحياء التراث (٨ / ١٩١).

(٣) الشرح الكبير على المقنع ت التركي (٢٤ / ٤٧٨)، كشف القناع عن متن الإقناع (٥ /

٤٩٩).

قال الكاساني: "الغلام إذا كان غير مأمون عليه فلأب أن يضمه إلى نفسه ولا يخلي سبيله كي لا يكتسب شيئا عليه وليس عليه نفقته إلا أن يتطوع"^(١).

وقال ابن نجيم: "والغلام إذا عقل واجتمع رأيه واستغنى عن الأب ليس للأب أن يضمه إلى نفسه إلا إذا لم يكن مأمونا على نفسه كان له أن يضمه إلى نفسه"^(٢).

المطلب الثاني: حكم انفراد الأنثى البالغة الرشيدة

للعلماء في استقلال الأنثى البالغة بالسكنى تفصيل نسوقه على ما ظهر

لنا من كلامهم

الحالة الأولى: أن تكون الأنثى ثيباً

ففي هذه الحالة فجماعة أهل العلم على أنها إن كانت بحيث تأمن على نفسها إن انفردت بالسكنى = فليس لوالدها أو أوليائها ولاية في السكنى، وإن كانت لا تأمن على نفسها فتسكن عند والديها أو أوليائها.

وهذا قد جاء مصرحاً به في كتب الحنفية والشافعية والحنابلة^(٣).

قال الكاساني الحنفي:

والجارية إن كانت ثيباً وهي غير مأمونة على نفسها لا يخلي سبيلها ويضمها إلى نفسه وإن كانت مأمونة على نفسها؛ فلا حق له فيها ويخلي سبيلها وتترك حيث أحببت^(١).

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٤ / ٤٣)

(٢) البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري (٤ / ١٨٦)

(٣) انظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري (٤ / ١٨٦)، العزيز

شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير (١٠ / ٩٣)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف

(٤٩٢ / ٢٤)

انفراد المرأة بمسكن مستقل عن أسرتها

وقال الرملي الشافعي:

" وإذا كان ثيبا فالأولي أن تكون عندهما، أو عند أحدهما، ولا تجبر على ذلك إذا لم تكن تهمة ولا ريبية، وإلا فلأب والجد ومن يلي تزويجها منعها من الانفراد، والمحرم منهم يضمها إلى نفسه إن رأى ذلك، وغيره يسكنها موضعا يليق بها ويلاحظها، ولألم ضمها إليها عند الريبة" (٢).

وقال ابن مفلح الحنبلي:

" وقيل: إن حكم برشدها فحيث أحببت، كغلام. وقاله في الواضح، وخرجه على عدم إجبارها، والمراد بشرط كونها مأمونة، زاد صاحب الرعاية: ثيبا " (٣). ولم أقف للمالكية على مثل هذا التفصيل في شأن الثيب.

لكن تصريح المالكية في غير موضع بأن أمد الحضانة على الأنثى ينتهي بدخول الزوج بها يفهم منه أنه لا سلطان على الثيب في السكنى.

وقد نقلنا عنهم سابقا عند الكلام عن حكم انفراد الغلام أنهم يقولون:

" تنتهي حضانة الذكر ببلوغه ولو مجنونا أو زمنا، وإن لم تسقط نفقته عن أبيه لبلوغه مجنونا أو زمنا، وتنتهي حضانة الأنثى بدخول الزوج" (٤).

وقد علل الفقهاء ما ذكروه بشأن الثيب:

١- بأنها صاحبة اختيار

٢- وأنها مُمارِسة وبعيدة عن الخديعة (٥).

وعلّلوا منعها من الانفراد حال الريبة:

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٤ / ٤٣)

(٢) فتح الرحمن بشرح زيد ابن رسلان (ص: ٨٥٥)

(٣) الفروع وتصحيح الفروع (٩ / ٣٤٦)

(٤) الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني (٢ / ٦٥)

(٥) العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير (١٠ / ٩٣)

١- بأن ذلك صيانة لها.

٢- ودفعاً للعار عن النسب من قبل الأولياء كما يمنعونها من التزوج بغير الكفاء^(١).

ويمكن القول بأن الفقهاء جعلوا الثيب بمثابة الذكر البالغ العاقل في عدم الحجر في الانفراد والاستقلال بالسكنى إلا في حالة وجود التهمة والخوف عليها كما تدل عليه النقول السابقة عنهم.

الحالة الثانية: أن تكون الأنثى بكرًا

وفي هذه الحالة فقد اختلف العلماء في حكمها:

فذهب المالكية والحنابلة إلى منعها من الانفراد مطلقاً، وهو أحد الوجهين عند الشافعية^(٢).

قال خليل المالكي:

وحضانة الأنثى حتى يدخل بها زوجها ولا تنقطع حضانتها بالبلوغ كالذكر، ولم أرَ في ذلك خلافاً^(٣).

وقال الرافعي الشافعي:

فإن كانت بكرًا فتكون عند أبويها أو مع أحدهما، إن افترقا، وتختار من تشاء منهما، وهل تجبر على ذلك؟ فيه وجهان:

أحدهما: نعم، وليس لها الاستقلال^(٤).

(١) العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير (٩٣ / ١٠)

(٢) شرح الزرقاني على مختصر خليل وحاشية البناني (٤ / ٤٦٩)، الشرح الكبير على المقنع (٢٤ / ٤٧٨)، العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير (٩٣ / ١٠).

(٣) التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب (٥ / ١٥٧)

(٤) العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير (٩٣ / ١٠)

وقال البهوتي الحنبلي:

"إن كانت جارية فليس لها الانفراد بنفسها، ولأبيها وأولائها - عند عدمه - منعها منه) أي من الانفراد" (١).

وعللوا ذلك:

- ١- بأنه لا يؤمن أن يدخل عليها من يفسدها ويلحق العار بها وبأهلها (٢).
- ٢- أن لوالدها وجدها إجبارها على النكاح (وهذا عند الشافعية)، وهو أعظم حَبْساً، فأولى أن يجوز لهما حبسها في البيت ومنعها من الانفراد بالسكنى(٣).

القول الثاني:

يجوز لها الاستقلال بالسكنى وليس لوالديها وأولائها منعها من ذلك، وهو ظاهر المذهب عند الشافعية (٤). وقول عند الحنابلة (٥).
قال الرافعي بعد حكاية الوجه الأول بمنعها من الانفراد:

"والثاني: لا، ولها أن تَسْكُنَ حيث شاءت، ولكن تُكْرَهُ لها مفارقتها؛ لما يخاف من الآفات، وهذا ما يوجد في كتب الأصحاب العراقيين، ورأى الإمام

(١) كشف القناع عن متن الإقناع - وزارة العدل (١٣ / ١٩٥)

(٢) الشرح الكبير على المقنع ت التركي (٢٤ / ٤٧٨) المغني لابن قدامة - إحياء التراث (٨ / ١٩١)

(٣) العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير (١٠ / ٩٣)

(٤) روضة الطالبين وعمدة المفتين (٩ / ١٠٢)، فتح الرحمن بشرح زيد ابن رسلان (ص: ٨٥٥).

(٥) الفروع وتصحيح الفروع (٩ / ٣٤٦)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (٢٤ / ٤٩٢).

وصاحبُ الكتاب^(١) الأوَّلَ أظهرَ، وكذلك ذكر القاضي ابن كج: أنَّه ظاهر المذهب^(٢).

وقال المرداوي الحنبلي بعد حكاية المذهب بالمنع من الانفراد:

"وقيل: تكون حيث شاءت إذا حكم برشدها، كالغلام"^(٣).

وتعليل هذا القول:

١- بقياسها على الذكر البالغ الرشيد.

٢- ولأنها لا يصح إجبارها على النكاح فكذا لا يصح إجبارها على

السكنى^(٤).

القول الثالث:

التفصيل بين البكر الصغيرة والبكر الطاعنة في السن، فلأب والأولياء

الحق في ضم الصغيرة ومنعها من الانفراد، وليس لهم ذلك في البكر التي دخلت في السن. وهو قول الحنفية^(٥).

وهم بذلك وافقوا المالكية والحنابلة في شأن الصغيرة ووافقوا الشافعية في

شأن البكر الطاعنة في السن

(١) صاحب الكتاب هو الإمام الغزالي وكتابه هو الوجيز في فقه الإمام الشافعي، ومن مصطلحات الشافعية أنه إذا أطلق الإمام في الفقه؛ فهو إمام الحرمين الجويني.

(٢) العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير (١٠ / ٩٣)

(٣) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف ت التركي (٢٤ / ٤٩٢).

(٤) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (٢٤ / ٤٩٢).

(٥) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٤ / ٤٣)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق

الخالق وتكملة الطوري (٤ / ١٨٦).

قال ابن مازة الحنفي:

"وإن كانت بكرًا فلأولياء حق الضم، وإن كان لا يخاف عليها الفساد إذا كانت حديثة، فأما إذا دخلت في السن واجتمع لها رأيها وعقلها فليس للأولياء حق الضم، ولها أن تنزل حيث أحببت حيث لا يتخوف عليها"^(١).
وعلوا ذلك:

بأن البكر الصغيرة: مطمع لكل طامع ولم تختبر الرجال فلا يؤمن عليها الخداع.

بخلاف الطاعنة في السن فإنها جربت الحياة وصارت من أهل الرأي وصارة مأمونة على نفسها إن انفردت^(٢).

المطلب الثالث: القول المختار والترجيح

أما بالنسبة للأنثى إن كانت ثيباً فقد ظهر أن الفقهاء لا يختلفون في شأنها وأن لها الحق في الانفراد حيث لا ربيبة، فهي صاحبة اختيار وقد خبرت الناس والحياة، وأن تقييدهم ذلك بأمن الربيبة = له مأخذان خاص وعم، فأما الخاص فهو دفع الولي أو الأولياء العار عن النسب الذي قد تلحقه بهم حيث الربيبة، وأما العام فهو سد الذرائع وقطع وسائل الشر والفساد.

وأما بالنسبة للأنثى البكر، فالذين منعوها من الانفراد مطلقاً نظروا إلى أن حال البكارة مظنة الطمع فيها وعدم الأمن عليها كما نظروا إلى سلطة الولي عليها في منعها من التزويج بغير الكفاءة دفعاً للعار عن النسب، فكيف لا تكون له سلطة عليها في منعها من الانفراد بالسكنى صوتاً للنسب!؟

(١) المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٣ / ١٧٨)

(٢) انظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٤ / ٤٣)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني

(٣ / ١٧٨)

وأما الذين أجازوا لها الانفراد بالسكنى فإنهم نظروا إلى بلوغها وتكليفها وأنها كالذكر البالغ العاقل في حرية التصرف، فكما لا يمنع الذكر البالغ العاقل من ذلك حيث لا ربية فكذا لا تُمنع هي حيث لا ربية.

لكن في الحقيقة هذا القياس محل نظر فإنه لا ولاية على الذكر البالغ الرشيد في النكاح وليست الأنثى كذلك، ولا يلحق الأولياء من العار بسبب الذكر ما يلحقهم بسبب الأنثى، فلا يتجه التسوية بينهما.

والذي يظهر أن قول القائلين بالتفصيل في ذلك وهم الحنفية، هو القول الأقوى والأصوب، فإنهم ما أهملوا ما ذكره أصحاب القول من تأثير البكارة على الطمع في المرأة وعدم خبرتها للرجال وطباع الناس وسهولة انخداعها. ولم يهملوا كذلك أثر التقدم في العمر والطمع في السن على حال البكر وأن ذلك يُكسبها خبرة بالناس والحياة، وتصبح حالها أقرب إلى حال الثيب منها إلى حال البكر.

ولهذا فإني أرى أن تفصيلهم أظهر وأقرب إلى الصواب من غيره.

وإن كان ينبغي أن يراعى مع ذلك التفصيل فساد زماننا، وما أحدثته الثورة التكنولوجية من سهولة التواصل بين الناس عبر الصوت والصورة، وما صحب ذلك من تفسخ أخلاقي؛ بحيث صارت بعض المنحرفات يعرضن أجسادهن أمام الملايين من الناس عبر وسائل التواصل وهن في عقر بيوتهن، أو يمارسن الزنا مع الأخدان عبر البث المباشر، وغير ذلك من المحرمات والجرائم؛ ما يؤكد على أهمية المراقبة الأسرية ووجود القوامة على المرأة من وليها ليحفظها من هذه الفتن والإغواءات.

كما تؤكد على أهمية يكون الإفتاء في هذه المسألة بحسب حال المستفتين من امرأة وأولياء، فتمت حالات يكون السماح فيها للمرأة بالانفراد بالسكنى = فتحاً لباب الفساد وإعانة لها على المعصية، كما يرى من حال أولئك

انفراد المرأة بمسكن مستقل عن أسرتها

المتأثرات بالثقافة الغربية الانحلالية واللواتي لا يكدن يعرفن من الإسلام إلا اسمه، فيكون السماح لهن بالاستقلال في المسكن فتحاً لبابٍ عظيمٍ من الشر والفساد.

وتمت حالات يكون الشر والفساد في بقاء المرأة في مسكنٍ واحدٍ مع وليها المنحرف كما لو كان الأب أو الأخ مدمناً للمخدرات أو متحرشاً بمحارمه مؤذياً لهن، فإن كانت المرأة تأمن على نفسها في الانفراد بالسكنى أكثر مما تأمنه على نفسها مع أمثال هؤلاء المنحرفين من الأولياء، فيكون انفرادها بالسكنى بعيداً عنهم جائزاً بل ربما كان واجباً.

الخاتمة

أحمد الله تعالى في خاتمة هذا البحث وأذكر أهم ما جاء فيه من نتائج، فمن ذلك: أن الشريعة الإسلامية تعطي المرأة من الأهلية، سواء أكانت أهلية وجوب أم أهلية أداء، ما تعطيه الرجل، فهما فيها على سواء عند جمهور الفقهاء.

الولاية هي قدرة الشخص على إنشاء التصرف الصحيح النافذ على نفسه أو ماله أو على نفس الغير أو ماله، وثمة أسباب تسلب الإنسان ولايته على تصرفاته، وأنه بالبلوغ مع الرشد تكتمل أهلية الأداء للشخص عند جمهور الفقهاء.

تتفق كلمة الفقهاء على أنه لا سلطان للوالدين على ابنهم الذكر البالغ الراشد في السكنى إلا أن يُخاف عليه ربيبة في انفراده، وإن كان الأولى بقاؤه معهم براً بهما وقياماً بحقوقهما، وكذلك الأمر في الأنثى البالغة الراشدة إن كانت ثيباً، وأن لها الحرية في الانفصال ما لم تكن هناك ربيبة في انفرادها.

قد اختلف أهل العلم في البالغة الرشيدة إن كانت بكرًا، فمنهم من منع انفصالها ومنهم من أجازها، ومنهم من فرق بين البكر الطاعنة في السن وغيرها، وقد ظهر للباحث أن هذا التفصيل هو الأقرب والأظهر وفيه جمع بين القولين السابقين.

فهرس المصادر والمراجع

١. الإجماع، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، تحقيق: أبو حماد صغير بن أحمد بن محمد بن حنيف، الناشر: مكتبة الفرقان (عجمان)، مكتبة مكة الثقافية (رأس الخيمة)، الطبعة: الثانية ١٩٩٩ م.
٢. الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن علي بن أبي علي الآمدي (المتوفى: ٦٣١هـ)
٣. الإنصاف، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر الباقلاني المالكي، المصدر: الشاملة الذهبية.
٤. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: الثانية - بدون تاريخ.
٥. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.
٦. تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي، دار الهداية.
٧. التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرادوي الحنبلي، تحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين وآخرين مكتبة الرشد، سنة النشر: ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م، مكان النشر: السعودية/الرياض.
٨. تحرير ألفاظ التنبيه، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، دار القلم - دمشق، الطبعة: الأولى، ١٤٠٨.
٩. التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، خليل بن إسحاق بن

- موسى، المحقق: د. أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه
للمخطوطات وخدمة التراث، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.
١٠. الجامع لأحكام القرآن ، أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق:
أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة،
الطبعة: الثانية، ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م.
١١. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي
المالكي، دار الفكر، بدون طبعة وبدون تاريخ.
١٢. رد المحتار على الدر المختار، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن
عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، دار الفكر-بيروت، الطبعة:
الثانية، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.
١٣. روضة الطالبين وعمدة المفتين، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف
النووي، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق -
عمان، الطبعة: الثالثة، ١٤١٢ هـ / ١٩٩١ م.
١٤. شرح الزرقاني على مختصر خليل، عبد الباقي بن يوسف بن أحمد
الزرقاني المصري ، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة:
الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م
١٥. الشرح الكبير على متن المقنع، عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن
قدامة المقدسي الجماعيلي الحنبلي، دار الكتاب العربي للنشر
والتوزيع.
١٦. شرح مختصر خليل، محمد بن عبد الله الخرشى المالكي أبو عبد الله ،
دار الفكر للطباعة - بيروت.
١٧. علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف ، مكتبة الدعوة - شباب الأزهر
، الطبعة الثامنة لدار القلم.

١٨. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩.
١٩. فتح الرحمن بشرح زيد ابن رسلان، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أحمد بن حمزة الرملي، دار المنهاج، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.
٢٠. فتح العزيز بشرح الوجيز، عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني، الناشر: دار الفكر.
٢١. الفقه الإسلامي وأدلته (٤ / ٤٣٦)، وهبه الزحيلي، دار الفكر - سورية - دمشق، الطبعة الثانية عشرة.
٢٢. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، أحمد بن غانم بن سالم، شهاب الدين النفراوي، دار الفكر، بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.
٢٣. القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، الدكتور سعدي أبو حبيب، دار الفكر. دمشق - سورية، الطبعة: الثانية ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٨ م.
٢٤. كتاب الفروع، محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، شمس الدين الحنبلي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.
٢٥. كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي، تحقيق: لجنة متخصصة في وزارة العدل، وزارة العدل المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ، ٢٠٠٠ م.
٢٦. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري، دار صادر

- بيروت، الطبعة الأولى.
٢٧. المحلى بالآثار، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، دار الفكر - بيروت، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.
٢٨. المحيط البرهاني في الفقه النعماني، أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد ابن مازة البخاري الحنفي، المحقق: عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م
٢٩. المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم - دمشق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤ م،
٣٠. المدخل في الفقه الإسلامي، تعريفه وتاريخه ومذاهبه، الدكتور محمد مصطفى شلبي، الدار الجامعية - بيروت، الطبعة العاشرة، (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م)
٣١. المدخل للفقه الإسلامي (تاريخه ومصادره ونظرياته العامة)، للدكتور محمد سلام مذكور، دار الكتاب الحديث - القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٩٦،
٣٢. المعاملات المالية أصالة ومعاصرة، دُبَيَانِ بن محمد الدُبَيَانِ، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، ١٤٣٢ هـ.
٣٣. معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، د. محمود عبد الرحمن عبد المنعم، الناشر: دار الفضيلة.
٣٤. معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.

٣٥. المغني في فقه الإمام أحمد، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، دار الفكر - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥.
٣٦. المفصل في أحكام المرأة المسلمة، الدكتور عبدالكريم زيدان، مؤسسة الر رسالة - بيروت، الطبعة الأولى (١٣٤١هـ)،
٣٧. الملكية ونظرية العقد، الشيخ محمد أبوزهرة، دار الفكر العربي، بدون تاريخ نشر.
٣٨. الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت؛
٣٩. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن أحمد بن حمزة، شهاب الدين الرملي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأخيرة - ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
٤٠. الوجيز في أصول الفقه، المؤلف: عبد الكريم زيدان، الناشر: (مؤسسة قرطبة)، (ومؤسسة الرسالة)، الطبعة: السادسة.

**الإطار الدستوري
لـ "مشروعية اللسان العربي
وحماية مركزه القانوني"
لدى الأنظمة القانونية الوطنية في الدول العربية
"دراسة تحليلية تأصيلية"**

إعداد

د. محمد عبد الكريم أحمد عبد الكريم الحسيني
أستاذ القانون المساعد الجامعة الإسلامية - بمنيسوتا
فرع (٣) مكتة - كلية الدراسات الإسلامية
قسم الشريعة القانون

ملخص البحث

في أي تنظيم ينتسب إلى القانون يجبُ المرور من بوابة الدستور أولاً؛ لأنه النظامُ الأسمى والأمر الأعلى في النظام القانوني الوطني لأي دولة قانونية معاصرة، فهو الذي يقرر وجوده القانوني (منحاً أو منعا)، وإذا دلت القاعدةُ الدستوريةُ على كائن قانوني (نظاماً أو تنظيمياً أو إجراءً) فإنه يُمنح المشروعية مباشرة، ويجب على كل قواعد النظام القانوني الوطني الاعترافَ بها والعملَ على تأييدها وحمايتها وتذليل مسالكها الإجرائية والتنفيذية في كافة السياقات والفعاليات القانونية. وتشتد "قوة المشروعية" ويعظمُ مركزها الدستوري بقدر وضوح الدلالة الدستورية عليها ووفور النص الدستوري الصريح والضمني في اعتبارها وفي الاعتداد بها، وهو ما تحقق قطعاً لـ"مشروعية اللسان العربي"، وبقدرٍ كبيرٍ بالنسبة لـ"تنظيمات اللغة العربية القانونية" لدى أنظمة الدول العربية الدستورية،

وتعالج الدراسةُ هذه المسألة -في ضوء المبدأ السابق- من خلال استقراء نصوص الدساتير العربية وتحليل أبنيتها وسياقتها للاستدلال بها على قوّة مشروعية اللسان العربي وعلى حماية مراكزه الدستورية وحضور تنظيماته اللغوية القانونية بالقوة، بما يعني وجوب حضورها الفعلي ووجوب رعايتها في كافة التشريعات العادية وفي كافة القرارات الإدارية ذات الصفة التشريعية وفي جميع سياقات الواقع القانوني العلمي والعملّي على كافة المستويات.

وتأتي هذه الدراسة باعتبارها مدخلاً تأسيساً لما سوف يُبنى عليها من تأصيلات علمية تتعلق بموضوع "التنظيمات اللغوية القانونية" والتي نرى أنها مدخل حقيق لتفعيل "المشروعية الدستورية للسان العربي وتنظيماته اللغوية القانونية" المستمدة من النصوص الدستورية الصريحة التي قضت بكون هذا "اللسان العربي" مقوماً رئيساً من مقومات الدولة ووعاء لخطابها الرسمي (الإداري والقانوني) وعنواناً

لمعاملاتها وسمة من سمات سيادتها الداخلية والخارجية، وذلك من خلال تناول النصوص الدستورية العربية المتعلقة باللسان العربي وتصنيفها وتحليلها والاستدلال بها على تحقق المشروعية وعلى توافر الحماية الدستورية وعلى تأكيد المركز القانوني للسان العربي، وهو ما يصب في تحقيق غاية البحث من الاستدلال الدستوري على حضور "التنظيمات اللغوية القانونية" وعلى وجوب تفعيلها في أنظمة وتنظيمات وإجراءات الدولة القانونية العربية المعاصرة على مستواها الداخلي والخارجي.

الكلمات المفتاحية: "مشروعية اللسان العربي"، "التنظيمات اللغوية القانونية"، "الفقه اللغوي القانوني"، "المركز الدستوري للسان اللغوي القانوني"

Research abstract

This research focuses on the significance of constitutional provisions in determining the legitimacy and enforcement of legal linguistic regulations within the framework of Arab constitutions. It emphasizes the essentiality of entering through the gateway to the Constitution as the primary step in any legal system, as it serves as the ultimate and supreme authority in the national legal system of contemporary legal states. The constitutional rule directly grants legality to any legal regime (system, regulation, or procedure) indicated therein. The recognition and adherence to all rules of the national legal system are imperative in maintaining and protecting their procedural and executive aspects across diverse legal contexts and events.

The study examines the relationship between the strength of legality and its constitutional status, considering the explicit and implicit content of constitutional texts. The research affirms the achieved Arab language legitimacy, as well as the significance of Legal Arabic Language Regulations within the constitutional frameworks of Arab states. To ascertain the legitimacy of the Arab language, this study extrapolates from Arab constitutions, analyzing their structures, and considering their contextual relevance. It aims to safeguard the constitutional status of the Arab language and ensure the enforcement of legal linguistic structures in ordinary

legislations, administrative decisions with legislative implications, and various scientific and practical law contexts at all levels.

This research provides a foundational input for further scientific investigation regarding "Legal linguistic regulations." It is considered a crucial entry point for implementing the constitutional legitimacy of the Arabic language and the establishment of legal linguistic regulations. These regulations are explicitly derived from constitutional texts, which affirm the Arab language as a major component of the state, a vehicle for its official administrative and legal discourse, and a defining feature of its internal and external sovereignty. By analyzing Arab constitutional texts related to the Arabic language, classifying and inferring from them, this study confirms the achievement of legitimacy, the availability of constitutional protection, and the affirmation of the legal status of the Arabic Language. Consequently, it underscores the constitutional inference supporting the presence and necessity of activating "legal linguistic regulations" within the systems, regulations, and procedures of contemporary Arab legal states at both the internal and external levels.

مقدمة:

إنه لمن أساسيات القانون الوضعي في كافة أنظمتها العامة واللاتينية أن الدستور هو الوثيقة الأسمى وأن قاعدته مهيمنة على ما دونها، فهي قاعدة أمره حاکمة لكافة القواعد التقنينية العادية (التشريعات العادية) وللقرارات ذات الصفة التشريعية ثم لباقي مفردات النظام القانوني الوطني؛ ومن ثمّ كان لزاماً على أيّ تنظيم قانوني - موضوعي أو إجرائي أو علمي - يدّعي المشروعية أو الشرعية أن يجد له أساساً مُنشأً في القاعدة الدستورية يُفوّم وضعه ويحمي موضوعه ويؤطر لمسارته قانونياً، وهو ما ينطبق على "مشروعية اللسان العربي وشرعية مركزه القانوني" وعلى "تنظيماته اللغوية القانونية" ومتعلقاتها في النظم القانونية الوطنية العربية .

وعليه يأتي هذا البحث لتتناول هذه التأسيسات الدستورية الإنشائية فيما يخص "اللسان العربي" ومتعلقاته التنظيمية القانونية تأصيلاً وتحليلاً، فهو معنيٌّ بمعالجة الإطار الدستوري لتلك المشروعية القانونية ولمركزها الدستوري - وهو التقنين الأسمى في جُل أنظمتها^(١) - ومتعلقاتها، وذلك للوقوف على مفرداتها ودلائلها الدستورية التي تمنحها مشروعيتها وتحدد مراكزها في كافة سياقاتها الرسمية والوطنية. وبلغة مقارنة: ينصرف البحث إلى كشف الإطار الدستوري لـ "مشروعية اللسان العربي" ولغته العربية وتنظيماته اللغوية القانونية، وما يترتب على ذلك من موجبات ملزمة لكافة الأنظمة القانونية الوطنية العربية في تقنيناتها العادية وفي إجراءاتها وفي واقع سلطاتها ومؤسساتها العامة وبالأخص تلك المؤسسات القانونية.

(١) مع ما يقاربه من "الأنظمة التأسيسية للحكم" في دول القضاء الشرعي وبعض الدول الأخرى -

موضوع البحث

في الحق كان البحث أوسع من هذا ولخيفة انبساطه وخروجه عن معايير المجلة العلمية فقد ارتأينا تضيق موضوع البحث وقصره على كشف واستخلاص المبادئ العامة المتعلقة بـ"مشروعية اللسان العربي ولغته العربية الرسمية وحماية مركزها وتنظيماتها دستوريا" وفقا للنُّظْم القانونية الوطنية لدى الدول العربية " من خلال استقراء نصوص القاعدة الدستورية المنشئة لهذه المشروعية ومتعلقاتها على مستوى الدول العربية الاثنتين وعشرين.

مشكلة البحث

تكمن مشكلة البحث في "التَّحَقُّق القانوني" -على المستوى الدستوري- من المشروعية العامة للسان العربي ومشروعية "تنظيماته اللغوية القانونية" وحمايتها وصلابة مركزها الدستوري العام وفقا للتقنين الدستوري لكل من دول جامعة الدول العربية (الاثنتين وعشرين دولة)، ويعني "التحقق القانوني الدستوري" الوقوف الفعلي على النصوص الدستورية العربية المباشرة والضمنية وعلى مقتضياتها الاستدلالية في إثبات الأصل الدستوري المنشئ للشرعية "اللغوية القانونية" العامة ومشروعية مركزها الدستوري وما يتبع ذلك من تقرير الحماية الدستورية لها ومن ثم الحماية القانونية لتنظيماتها.

ولسوف تتجلى مشكلات أخرى لاحقة وإن لم يتم النهوض بها في هذه الدراسة^(١)، تقوم على نتائجها وعلى مقتضيات تلك النتائج وتعلق بمدى كفاية

(١) وهي تتعلق بالمشروعية الدستورية العامة لـ "التنظيمات اللغوية القانونية وتنظيمات الاصطلاح القانوني العربي" وما سوف يتبعه من موجبات ومقتضيات ملزمة للدول العربية على المستوى العام ممثلا في منظماتها القانونية الجامعة، حيث "جامعة الدول العربية" وعلى مستوى كل دولة في موضوعاتها وإجراءاتها التشريعية على مستوى أطرها النظرية العامة المتعلقة بـ "التنظيمات اللغوية القانونية واصطلاحها اللغوي القانوني" وعلى مستوى أطرها الإجرائية وواقعها التطبيقي إنفاذا للقانون وتحقيقا للعدالة ... وهو ما سوف يشكل موضوع البحث اللاحق بإذن الله تعالى.

الإطار الدستوري لـ "مشروعية اللسان العربي وحماية مركزه القانوني"

القاعدة الدستورية العربية المنشئة لهذه المشروعية "اللغوية القانونية" وبمدى وضوحها ودقة بنائها ومن ثم قوة دلالتها على مرادفات المقنن الدستوري فيما يتعلق باللسان العربي العام وتنظيماته اللغوية القانونية العامة على مستوى الدول العربية، إلى غير ذلك من مسائل. بما يعني أن جوهر الإشكال يؤول أساسا إلى التحقق من حصول "المشروعية العامة للسان العربي ولغته العربية في الأنظمة الدستورية العربية في عمومها"، وهو ما يقتضي بالضرورة منح "التنظيمات اللغوية القانونية" لمشروعيتها الخاصة على مستوى الأنظمة القانونية الوطنية ومشروعيتها العامة على مستوى النظام العربي الدستوري العام، وبناء على هذا الناتج يمكن معالجة كل ما يتعلق باللسان العربي وتنظيماته ونظريته العامة وعلومه وصناعاته وتطبيقاته على المستوى الرسمي العربي بعامة وعلى مستواه القانونية بخاصة، إنفاذا للشرعية الدستورية وتحقيقا لمقتضياتها في تعيين المراكز القانونية وفي حمايتها.

تساؤلات الدراسة :

تثير المشكلة سابقة الذكر تساؤلات عدة يمكن إيرادها في الآتي:

- (١) هل تضمنت الدساتير العربية نصوصا صريحة تقرّر اللسان العربي (لسانا رسميا) على مستوى كل دولة عربية وعلى مستوى النظام القانوني الوطني العربي العام ؟
- (٢) كيف عبر المقنن الدستوري العربي عن لسان الدولة العربية الرسمي، وهل اتسمت نصوصه بالوضوح والصراحة ؟
- (٣) هل تكفي نصوص المقنن العربي الدستورية في تقرير "مشروعية اللسان العربي العامة" وفي تعيين مركزه الدستوري العام، وفي الاعتراف بحمايته العامة على مستوى النظام القانوني العربي ؟
- (٤) هل تكفي النصوص الدستورية العربية للانتقال من مستوى "مشروعية اللسان العربي" وحماية مراكزه إلى مستوى مشروعية "اللسان العربي القانوني العام"

ومنه إلى مستوى "التنظيمات اللغوية القانونية العامة" على مستوى النظام القانوني العربي المعاصر؟

أطروحة الدراسة :

هناك أصل دستوري منشئ لمشروعية اللسان العربي (اللغة العربية) وحماية مركزه الدستوري مباشرة على مستوى كل نظام قانوني عربي مستقل، وعلى مستوى النظام القانوني العربي العام، وهو ما يؤسس بالضرورة لمشروعية "التنظيمات اللغوية القانونية"، ويضمن حماية مشروعيتها ومركزها ويوجب مقتضياتها على كافة عناصر النظام القانوني العربي الداخلي والعام. غير أن النصوص الدستورية ليست كافية بذاتها؛ إذ لا تنهض (موضوعيا ولا إجرائيا) -في مجموع النظام الدستوري العربي- لتكافئ أهمية اللسان العربي وأهمية تنظيماته الشكلية والدلالية في تمثيل المقوم اللغوي للدولة العربية المعاصرة وتمثيل خطابها السيادي وتحقيقه على المستوى العملي^(١).

أهداف الدراسة

للدراسة أهداف أساسية هي تحرير إشكالاتها العام وحل مشكلتها الخاصة سابقة الطرح، والإجابة عن تساؤلاتها، من خلال:

(١) وفي ظل تلك الأطروحة يمكننا تفسير الأسباب الأساسية لغياب التشريعات العادية - (الموضوعية على وجه الخصوص)- عن تحقيق المقصد الدستوري والاستجابة لمقتضياته في تقرير اللسان العربي وفي إقرار تنظيماته اللغوية القانونية وحمايتها مباشرة وإيجابها على الكافة، إضافة إلى تكشف أسباب وعوامل ضعف التنظيم القضائي في النهوض بهذه الأعباء، فضلا عن غياب "الفقه اللغوي القانوني" وبالأحرى ندرة حضوره الشديدة في الاضطلاع بتلك المهام التأصيلية والتحليلية على مستوى الدول العربية، وهو ما سوف نتناوله في البحث اللاحق والذي سوف يبنى إلى حد كبير على نتائج ومعطيات هذا البحث بإذن الله تعالى.

الإطار الدستوري لـ "مشروعية اللسان العربي وحماية مركزه القانوني"

- (١) تكشف القواعد الدستورية العربية ومبادئها المنشئة والمؤسسة لمشروعية اللسان العربي العامة وحماية مركزه، وما يتعلق بذلك من تقرير مشروعية تنظيماته اللغوية القانونية واصطلاحها وحماية مركزها وفرض مقتضياتها على النظام القانوني الوطني للدول العربية على مستوييه الخاص لكل قطر والعام الممثل في "جامعة الدول العربية" وباقي المنظمات العربية .
- (٢) إبراز العلاقات والروابط المطردة بين وضوح القاعدة الدستورية المنشئة لمشروعية ومركز اللسان القانوني وتنظيماته وبين مدى رعايتها والعناية بها تأصيلا وتنظيما وتداولاً إجرائياً وتنفيذياً في الواقع القانوني العربي على مستوييه الخاص والعام^(١).

دواعي الدراسة وأهمية موضوعها:

من أهم الدواعي الملحة للبحث في موضوع "اللسان العربي القانوني وتنظيماته واصطلاحاته":

- ١- الضعف الحضورى لـ "التنظيمات اللغوية القانونية واصطلاحها" على المستويات التأصيلية والتعديدية، فضلا عن مستوياتها الإجرائية والوظيفية في النظام القانوني العربي المعاصر.
- ٢- فقر المكتبة العربية القانونية المعاصرة في الأدبيات القانونية المتعلقة بموضوع "مشروعية اللسان العربي وتعيين مركزه الدستوري وتحريم

(١) كان من مستهدفات البحث وضع مقترح عام لكيفية النهوض بالتنظيمات اللغوية القانونية في النظام القانوني الوطني العربي، وهو ما أسميناه "الميثاق العربي للغة العربية القانونية وتنظيماتها"

مقتضياتها وكشف موجباتها لدى الأنظمة القانونية الوطنية في الدول العربية^(١).

٣- مناسبة البحث للواقع التخصصي للباحث من حيث التكوين العلمي والممارسة العملية.

أهمية موضوع البحث:

أرى أن لموضوع البحث أهمية كبيرة على المستوى القانوني العربي العام ؛ إذ إنه يعنى بـ"التحقق من مشروعية اللسان العربي القانوني وتنظيماته وحماية مراكزه القانونية دستوريا"، وما سوف يترتب على ذلك من ضرورة اتخاذ السلطات العامة في الدول العربية وفي المنظمات العربية وعلى رأسها "جامعة الدول العربية" من استجابات فورية بشأن مقتضيات وموجبات تلك المشروعية والحماية الدستورية، ولو في حدودها الأدنى، في صورة وضع ميثاق عربي جامع ونافذ فيما يتعلق بـ "التنظيمات اللغوية القانونية واصطلاحها"، فضلا عن موجبات ذلك في التعاون والمشاركة العلمية العربية في التقنين والتأطير والتعديد، ثم ما يلي ذلك من وجوب تفعيل نواتج تلك المشاركات (موضوعيا وإجراءيا) على مستوى النظام القانوني الوطني العربي وفي واقعه القانوني المعاصر.

وجدير التنويه بأهمية تلك المشاركات وآثارها الإيجابية المتوقعة على السلطات العامة وعلى مستوى مؤسساتها القانونية، إذ بناء على هذه التنظيمات اللغوية القانونية وعلى اصطلاحها ومتعلقاتها تقوم مخاطباتها الرسمية ومداولاتها الكتابية واللفظية، فضلا عن ممارساتها العلمية والعملية، بما يوجب تقويم اللسان

(١) وهو ما تسبب مباشرة في ضعف الدراسات المتعلقة بـ "التنظيمات اللغوية القانونية"، وخلوها عن الدراسات المباشرة المتعلقة بموضوعات أو إجراءات "التنظيمات اللغوية القانونية واصطلاحها" إلا نادرا.

الإطار الدستوري لـ "مشروعية اللسان العربي وحماية مركزه القانوني"

القانوني العربي تقويماً علمياً يلائم مقتضيات النسق القانوني ومنطق العدالة على كافة المستويات التشريعية والقضائية والعملية^(١).

الدراسات السابقة

على رغم ضعف الدراسات في هذه الجانب إلا أن هناك بعض الدراسات المعبرة عنه مثل دراسة "الحماية القانونية للغة العربية" للدكتور أحمد عبد الظاهر^(٢)، وهي دراسة مقارنة عنت بموضوع "الحماية القانونية العامة للغة العربية" ومتعلقاتها من خلال القانون الإماراتي ابتداءً، مع منهجية مقارنة بالتشريعات الأخرى، وقد ركزت الدراسة - وهي دراسة قانونية - على استدعاء النصوص القانونية ذات الصلة بحماية اللغة العربية في القانون الإماراتي في سياق مقارن من خلال تسعة فصول متوالية، أبرزت معطيات من مثل: لغات التقاضي والمعاملات الإدارية، والعقود والمحركات العرفية، إضافة إلى لغة المعاهدات والمنظمات الدولية والتعاون القضائي الدولي.

كما وخلصت الدراسة إلى أهمية اللغة العربية ومدى ما تحظى به من أهمية في حياة الأمم والشعوب بما استدعى الحماية الدستورية لها، مع تناولها لمدى عناية التشريع الوطني لدولة الإمارات العربية المتحدة باللغة العربية من خلال

(١) فضلاً لما له أيضاً من أهمية في العمل على: ١- استخلاص معطيات القاعدة الدستورية العربية المتعلقة بالتنظيمات اللغوية القانونية واصطلاحها، وتكشيف دلالاتها ومقتضياتها القانونية. ٢- توجيه النظر الفقهي بل والقضائي والتشريعي وتنبية السلطات (التشريعية والقضائية والتأصيلية) على أدوارها ومهامها إزاء هذه التنظيمات واصطلاحها للاستجابة للقاعدة الدستورية المنشئة للتنظيمات اللغوية في النظام القانوني". ٣- العمل على صياغة مقترح وميثاق تأصيلي تنفيذي لتأسيس "الفقه القضائي اللغوي" و"الفقه القانوني اللغوي".

(٢) أحمد عبد الظاهر، الحماية القانونية للغة العربية دراسة مقارنة، ط ٢ دائرة القضاء بأبوظبي

تشريعات" ترمي إلى كفالة استخدام اللغة العربية في نطاق تعاملات الجهات الحكومية الرسمية وشبه الرسمية^(١)، كما ونبهت الدراسة إلى أن حدود الالتزام باللغة العربية إنما "يجد نطاق تطبيقه في مجال العلاقات القانونية الداخلية"^(٢)

الدراسة الثانية^(٣):

دراسة "اللغة والدستور: دراسة في موقف الدساتير العربية من اللغة"
للدكتور عمرو محمد فرج مذكور، وهي في أصلها "دراسة لغوية" بحكم اختصاص صاحبها خلافا للدراسة الأولى - والتي كانت دراسة قانونية بحكم سياقها وجهة صدورها واختصاص صاحبها أيضا-، كان من أهداف هذه الدراسة التعرف على "اللغة والدستور" في سياق لغوي وفي ضوء موقف الدساتير العربية من اللغة. وقد تناولت محاور مهمة جديرة بالإشادة من مثل: الدستور والهوية، اللغة الرسمية واللغة القومية في الدستور، إضافة إلى موقف الدساتير من اللغة الرسمية، ومؤشرات التخطيط اللغوي في الدساتير العربية من خلال تناول مسائل مثل:

(١) السابق ص ١٥٧ .

(٢) وفيها أنه لا يمتد إلى مجال العلاقات الدولية إذ المبدأ القانوني الذي يحكم العلاقات بين الدول هو المساواة بين الدول، بحيث لا تفرض أية دولة لغتها على الأخرى، وإذا كان من حق دولة أن تحمي لغتها الوطنية فلا يجوز لها أن تنكر حق الدولة الأخرى في ذلك^(٢) كما وأشارت إلى أن الحق الوطني في حماية اللغة يجب ألا يغفل اللغات الأخرى للأقليات انظر أحمد عبد الظاهر ، الحماية القانونية للغة العربية دراسة مقارنة ص ١٥٨ وهذا ما نختلف معه وخاصة مع إقرار اللغة العربية لغة دولية في منظمة الأمم المتحدة وبالضرورة في كافة قطاعاتها.

(٣) عمرو محمد فرج مذكور: اللغة والدستور: دراسة في موقف الدساتير العربية من اللغة، المجلة العلمية بكلية الآداب، جامعة طنطا - كلية الآداب 2017 المجلة العلمية بكلية الآداب، جامعة طنطا - كلية الآداب 2017

الإطار الدستوري لـ "مشروعية اللسان العربي وحماية مركزه القانوني"

تحسين اللغة إزاء التغييرات الدستورية، اللغة والمؤسسات السيادية للدولة، اللغة والتعليم، اللغة والثقافة، الحقوق اللغوية واحترام التعدد اللغوي -الأقليات اللغوية. كما وتناولت الدراسة أهم الأسباب التي أدت إلى تعدد اللغات والتي منها" تعدد القوميات والأعراق كما في العراق والمغرب"^(١).

وجدير التصريح بأن دراستنا قانونية ابتداء وهي تعنى في المقام الأول بالوقوف على "المشروعية الدستورية العامة للسان العربي ومشروعية تنظيماته" وعلى تحرير مركزها القانوني وحمايتها في مقابل الألسن الأخرى غير العربية، من خلال استقراء ورصد النصوص الدستورية المباشرة والضمنية، في سياق تحليلي قانوني لغوي؛ للتعبير عن دلالتها القانونية ودرجة وضوحها في تحقيق تلك المشروعية العامة للسان العربي وتنظيماته وحماية مركزها، وفي التعبير عن مقاصد المقنن الدستوري في تبني اللسان العربي باعتباره لسانا مستقلا للدولة العربية المعاصرة ومقوما عاما من مقوماتها ورمزا لسيادتها.

منهج الدراسة:

اتخذنا المنهجية التحليلية ابتداء بما تقتضيه من وصف وما يقتضيه من تحليل وتفكيك ثم تركيب، وهو ما ينتظم منهجيا في عمليات التصنيف والتسلسل والربط بين الظواهر الدستورية؛ للخلوص عنها بمفاهيم يمكن تعميمها في مبادئ كيفية، وفي قوانين عامة (كمية إن أمكن ذلك)، كما اتخذنا من المنهجية الاستقرائية مدخلا في استقصاء الدساتير العربية الماثلة -منذ البدء في الدراسة وفي سياقات

(١) انظر مقدمة الدراسة "اللغة والدستور: دراسة في موقف الدساتير العربية"، وقارن مع مستخلصها المصوغ من قبل دار المنظومة ٢٠١٨م وهو على موقع الدار على الشبكة، <http://search.mandumah.com/Record/8266>.

تغييرها أو تعديلها قدر المستطاع- مع استقراء موادها ذات الصلة باللسان العربي.. هذا بالإضافة إلى الاجتهاد في تحقيق شروط النزاهة العلمية والموضوعية -إزاء الظواهر القانونية في الدساتير العربية- وفيما اتخذناه من الأساليب والإجراءات في جمع البيانات وفي عمليات تحويلها إلى معلومات ومن ثم توظيفها في سياق البحث للاستدلال بها والخلوص عنها بنواتج تعمل على حل مشكلة الدراسة والإجابة عن تساؤلاتها.

خطة الدراسة

بناء على ما سبق وعلى توخي تحقيق أهداف البحث فقد انتظمت خطته في:
المقدمة.

المبحث الأول: المشروعية الدستورية (العامة والخاصة) للسان العربي ومقررات حمايتها في النظام الدستوري العربي المعاصر.

• **المطلب الأول:** النصوص الدستورية المقررة للسان الدولة ومشروعية لغته العربية.

• **المطلب الثاني:** التحليل العام للنصوص الدستورية.

المبحث الثاني: المركز الدستوري الخاص للعام للسان القانوني ولغته العربية

• **المطلب الأول:** المركز الدستوري المميز للسان العربي باعتباره لسانا رسميا مستقلا.

• **المطلب الثاني:** المراكز الدستورية غير المستقلة للسان العربي.

خاتمة، مع نتائج وتوصيات الدراسة.

المبحث الأول: المشروعية الدستورية (العامة والخاصة) للسان العربي ومقررات حمايتها في النظام الدستوري العربي المعاصر. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: النصوص الدستورية المُقرّرة للسان الدولة ومشروعية لغته العربية.
المطلب الثاني: التحليل القانوني اللغوي للنصوص الدستورية.

المطلب الأول: النصوص الدستورية المُقرّرة للسان الدولة ومشروعية لغته العربية.

يمكن البدء مباشرة بإيراد النصوص الدستورية العربية المقررة للسان العربي (اللغة العربية) باعتباره وعاء رسميا يستوعب القاعدة القانونية شكلا ودلالة، بل ويعبّر عن "الخطاب القانوني العربي العام" في جميع أحواله وكافة مساراته، وذلك من خلال مجموع نصوص الدساتير العربية في الآتي:

أولا: تعداد الدول العربية وتصنيفها.

تعتبر الدولة عربية إذا انضمت إلى كيان "جامعة الدول العربية" وكان انتمائها عربي وتحديث اللسان العربي إن مستقلا أو مع غيره، ولم يحتو ميثاق جامعة الدول العربية [المحرر في القاهرة، في أكتوبر ٢٠٠٠م] معيارا واضحا يمكن الاستدلال به على عروبة الدولة، ويبدو أنه أثر ترك هذا المعيار إلى تقدير "مجلس جامعة الدول العربية"^(١)، والذي غالبا ما يقوم على اللغة أو على أصول الشعوب

(١) قارن مواد ميثاق جامعة الدول العربية، المحرر في القاهرة في أكتوبر ٢٠٠٠م، وهو يتكون من (٨) مواد.

وانتمائها القومي، كما كان الشأن بالنسبة لانضمام دولة الصومال سنة ١٩٧٤م،
وبعدها دولة جيبوتي^(١).

ويبلغ تعداد الدول العربية (٢٢) دولة، وهي وفقا للترتيب الهجائي:

١. الإمارات العربية المتحدة.

٢. الجمهورية التونسية.

٣. الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية.

٤. جمهورية السودان.

٥. جمهورية الصومال.

٦. جمهورية العراق.

٧. الجمهورية العربية السورية.

٨. الجمهورية اللبنانية.

٩. الجمهورية الموريتانية.

١٠. الجمهورية اليمنية.

١١. جمهورية جزر القمر.

١٢. جمهورية جيبوتي.

١٣. جمهورية مصر العربية.

١٤. دولة الكويت.

١٥. دولة فلسطين.

١٦. دولة قطر.

١٧. دولة ليبيا.

١٨. سلطنة عمان.

(١) http://www.moqatel.com/openshare/Behoth/Monzmat3/Gama-Arabi/sec04.doc_cvt.htm

١٩. المملكة الأردنية الهاشمية.

٢٠. مملكة البحرين.

٢١. المملكة العربية السعودية.

٢٢. مملكة المغرب.

وهي تقسم إجرائياً إلى مجموعات بحسبان جغرافيتها المكانية وموقعها إلى:
١- دول مجلس التعاون الخليجي واليمن. ٢- دول الشام والعراق. ٣- دول شمال إفريقيا. ٤- دول المغرب العربي. ولسوف تساعد هذه التقسيمات في رصد التنوع الاجتماعي ومن ثم التنوع القانوني كما وتساعد الدراسة إجرائياً في العمل على ترسيم خريطة تقريبية للتأسيسات الدستورية (الشكلية والدلالية) المتعلقة بالقاعدة القانونية بناء على ظروف كل دستور وسياقه، وبناء على المواقف التاريخية والجغرافية.

ثانياً: النصوص الدستورية العربية الصريحة والضمنية في تقرير

مشروعية "اللسان العربي".

بناء على الرصد الاستقرائي وقفنا على النصوص الدستورية العربية (المباشرة والضمنية) المقررة للسان العربي وعاءً للقاعدة القانونية وقالبا لخطابها القانوني العام، وقد اختارت هذه الدساتير العربية بالإجماع مصطلح "اللغة العربية" للتعبير عن "المقوم اللغوي للدولة" وعن لسانها الرسمي، سواء "اللسان العام" في كافة أنشطتها أو "اللسان القانوني" في مجالاتها القانونية، ولحق فقد اشتملت جلُّ الدساتير العربية على نصوص أخرى ضمنية يمكن الاستدلال بها -إضافة إلى النصوص الصريحة القاطعة- على تعزيز المشروعية اللسانية العربية وتنشيط وضعها في أكثر من سياق، ومن هنا فقد حرصنا على جرد معظم هذه النصوص ذات الدلالات الضمنية وخاصة دلالتها الأقرب التي تعود بالتأييد على مشروعية

اللسان العربي بحسب سياق كل دستور، ولم نلتزم باستقراءها واستغراق سياقاتها كما كان الشأن بالنسبة للنصوص الدستورية المباشرة.

ثالثاً: معيار استقراء النصوص الدستورية الضمنية

ليس ثم معيار محدد لاستقراء النصوص الدستورية الصريحة إلا معيار "الصراحة والمباشرة" والمتمثلة في مباشرة موضوعها وصراحة نصها في الدلالة على "اللسان العربي" باسمه أو باسم "اللغة العربية"، أو باسم "العربية" كما فعلت بعض الدساتير، أما في النصوص الدستورية الضمنية للاثنتين وعشرين دولة فقد حرصنا على وضع معايير لها حرصنا على استخلاصها من خلال نهج المقنن الدستوري العربي ابتداءً، حيث ألفيناها منتظمة في عدة سياقات كالاتي:

السياق الأول: السياق العربي، سياق العروبة والانتماء للمحيط العربي، وقد تنوعت نصوص هذا السياق ما بين:

- (١) النصوص التي تصرح بعروبة الدولة، وهي من أقوى النصوص في التعبير عن اللسان العربي الرسمي للدولة.
- (٢) النصوص التي تنص على اسم الدولة الرسمي موصوفاً بالعربية، وتأتي هذه النصوص في درجة ما قبلها أو تليها.
- (٣) النصوص التي تعبر عن بالانتماء القومي العربي أو الانتماء إلى المحيط العربي مباشرة.
- (٤) النصوص التي تعبر مباشرة عن الانتماء إلى "جامعة الدول العربية" وإلى والمشاركة الفاعلة فيها والالتزام بقراراتها.
- (٥) النصوص التي تعبر عن حماية التراث العربي والعناية به.
- (٦) النصوص التي تصرح بالتزام الدولة بنشر اللغة العربية والتزام الدولة بتمويل ذلك مباشرة أو من خلال مؤسسات عامة.

الإطار الدستوري لـ "مشروعية اللسان العربي وحماية مركزه القانوني"

ولا يسع المقام التعليق على العلاقة المباشرة وغير المباشرة بين النصوص وسياقاتها وبين تعزيزها لمشروعية اللسان العربي وتقوية مركزه الدستوري وتأييد حمايته وتعزيز حضوره القانوني، فهو ما سيأتي تفصيلاً.

السياق الثاني: السياق الشرعي، سياق النص على دين الدولة وعلى كون الشريعة الإسلامية مصدراً للتشريع وسياق التنويه بالقيم الإسلامية. وهي سياقات تصب في تعزيز مشروعية اللسان العربي أيضاً وفي تأييد مركزه وحمايته الدستورية وإن كانت دون السياق الأول، وقد تنوعت النصوص الدالة على هذا السياق الشرعي ما بين :

- (١) نصوص جامعة تتعلق بدين الدولة وعلى أن القرآن والسنة دستورها ، وعلى أن الشريعة ونصوص الكتاب والسنة تعبر عن قانونها الوطني، مثلما نص نظام الحكم في المملكة العربية السعودية.
- (٢) نصوص تعبر عن إسلامية الدولة مباشرة، وهذه في نفس قوة النصوص الجامعة في سياقها الأول، وقد وردت لدى دول مثل عمان وموريتانيا والسودان واليمن وجزر القمر^(١)..
- (٣) نصوص تعبر عن احترام الدولة للشريعة والقيم الإسلامية، مثل الدستور اللبناني.

(١) ويمكن إدخال ليبيا والعراق وفقاً لدستورهما الذي ينص بأن الإسلام عموماً هو مصدر التشريع أو بالأبسط يشريع يعارض الإسلام، فدستور ليبيا قبل الثورة ينص في المادة ٢: "القرآن الكريم شريعة المجتمع والإسلام دين الدولة"، والدستور العراقي كان ينص على "الإسلام دين الدولة الرسمي وهو مصدر أساس التشريع، لا يجوز سن قانون يتعارض مع ثوابت أحكام الإسلام"، وقد عدلت بعض الدساتير عن ذلك في تعديلاتها الجديدة، مثلما حدث في دولة السودان.

(٤) السياق الأوسط وهو الأكثر، وهو سياق معظم الدول العربية التي نص

على:

أ- أن الإسلام دين الدولة .

ب- الشريعة الإسلامية هي المصدر الأساسي للتشريع.

وهناك دول لم تنص على "الشريعة الإسلامية" بل نصت على أن "الإسلام"

مصدر التشريع بعامة.

ولا يخفى ما للدين من علاقة -وخاصة الدين الإسلامي والشريعة

الإسلامية- باللغة العربية، فلغة القرآن والسنة هي اللغة العربية، كما قال تعالى:

(إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٠١﴾ [يوسف: ٢] بما يعني أن تدبر

كتاب الله وتعقل آياته ووعيتها سبيله هو اللسان العربي من خلال نُظْمه القاعدية

وسنن العرب في اللهج به وفي إيراد معانيها وفي الاستدلال بكلامها على مقاصدها

ومراتبها، فضلا عن كون اللسان العربي هو لسان الإنتاج الحضاري والمعرفي

العربي والإسلامي؛ إذ كان جله على مدار التاريخ القديم باللغة العربية التراثية.

السياق الثالث: السياق اللغوي الموضوعي (المعرفي والحضاري)، وليس

هو في قوة السياقين الأوليين، ويعبر في عمومه عن النصوص التي تخص اللغة

العربية بذكر مباشر أو ضمني في سياقات أخرى غير السياقات اللغوية -سابقة

الذكر- مثل ذكرها في السياق المعرفي أو الحضاري.. وغالبا ما نضمنه في أي

من السياقين الأول أو الثاني بحسبهما.

رابعاً: حصر الدلالات الصريحة والضمنية على مشروعية اللسان العربي في النصوص الدستورية

على نفس ترتيب الدول العربية - هجائياً - تأتي النصوص الصريحة وتلك الضمنية للدساتير العربية المشرعة للسان العربي والمقررة لمركزه وحمايته العامة كما يلي:

الدستور الأول: دستور دولة الإمارات العربية المتحدة (الدستور الإماراتي^(١))

أ- النص المباشر : جاءت المادة (٧) من الباب الأول (الاتحاد ومقوماته وأهدافه الأساسية) ونصها: "ولغة الاتحاد الرسمية هي اللغة العربية"^(٢).

ب- النص الضمني (غير المباشر)^(٣)

(١) دستور الإمارات العربية المتحدة ١٩٧١م (المعدل ٢٠٠٩م).

(٢) جاءت المادة (١) في تقدير العروبة والاعتبار العربي ، وفيها: "الإمارات العربية المتحدة دولة اتحادية مستقلة ذات سيادة ، ويشار إليها فيما بعد في هذا الدستور بالاتحاد . ويتألف الاتحاد من الإمارات التالية: أبو ظبي - دبي - الشارقة - عجمان - أم القيوين - الفجيرة - رأس الخيمة" وفيها أيضاً: "ويجوز لأي قطر عربي مستقل أن ينضم الى الاتحاد ، متى وافق المجلس الأعلى للاتحاد على ذلك بإجماع الآراء" وفي ذلك انفتاح على المحيط العربي وإرساء لركيزة العروبة باعتبارها مسوغاً لتكوين الدولة الوطنية المعاصرة ولعقد الاتحادات بينها.

(٣) لا نزع استقصاء كافة المظاهر الدستورية غير المباشرة في تقرير اللسان العربي، واكتفينا بأبرز ما يحقق المعايير الثلاثة الرئيسة المشار إليها في معيارية تعيين النصوص والدلالات الدستورية غير المباشرة، ولأن هذا الاستقصاء للنصوص ذات الدلالة الضمنية يستدعي دراسة مستقلة لا يحتملها البحث المائل، ومن ثم فلا داعي لامتناع البعض من إغفال بعض النصوص الضمنية والدلالات غير المباشرة في تقرير شرعية أو مشروعية اللسان العربية وحماية اللغة العربية ومركزها القانوني، وليكن موضعه دراسات مستقلة ينهض بها المتخصصون والمعنيون .

١- في سياق الانتماء العربي:

- أ- ما جاء في ديباجة الدستور من كل ما يشير إلى العروبة والانتماء العربي، وقد أيدته مواد الدستور صراحة^(١)
- ب- النص على عروبة دولة الإمارات، كما يتجلى ذلك في صياغتها لاسمها الرسمي، حيث المادة (١) ونصها: "الإمارات العربية المتحدة دولة اتحادية مستقلة ذات سيادة" ولا تخفى على الناظر دلالة النص على الاعتراف بالعروبة باعتبارها موقّوماً ووصفاً مميزاً يعبر عن كيان الدولة وعن هويتها ومسارها.
- ج- النص على انتماء الشعب الإماراتي للأمة العربية، كما نصت المادة (٦) "شعب الاتحاد شعب واحد، وهو جزء من الأمة العربية".
- د- النص على الوطن العربي الكبير وعلى الانتماء إليه، كما أوردته المادة (٦) أيضاً ونصها: "الاتحاد جزء من الوطن العربي الكبير، تربطه به روابط الدين واللغة والتاريخ والمصير المشترك"

٢- في سياق ذكر دين الدولة والشريعة الإسلامية (السياق الشرعي)

- أ- جاء النص صريحاً على دين الدولة وأنه الإسلام كما عبرت المادة (٧) من الباب الأول (الاتحاد ومقوماته وأهدافه الأساسية)، ونصها: "الإسلام هو الدين الرسمي للاتحاد".
- ب- تم النص صراحة على اعتبار الشريعة الإسلامية مصدراً رئيساً من مصادر التشريع كما في المادة السابقة (٧) ذاتها "والشريعة الإسلامية

(١) ومنها: "نحن حكام إمارات أبو ظبي ودبي والشارقة وعجمان وأم القيوين والفجيرة.. مع السير به قدما نحو حكم ديمقراطي نيابي متكامل الأركان، في مجتمع عربي إسلامي متحرر من الخوف والقلق".

الإطار الدستوري لـ "مشروعية اللسان العربي وحماية مركزه القانوني"

مصدر رئيسي للتشريع فيه"، فضلا عن النصوص الضمنية الأخرى في الاهتمام بالتراث العربي وإحياء ونشر القيم العربية والإسلامية^(١).

الدستور الثاني دستور جمهورية جزر القمر^(٢)

أ- النص المباشر ، نصت المادة (١) من دستور جزر القمر على أن "اللغات الرسمية لغة شيكومور الوطنية ، واللغة الفرنسية ، واللغة العربية". فعدت اللغة العربية من جملة لغات الدولة، وعلى نفس مركزها القانوني.

ب- النص الضمني غير المباشر، ويعبر عنه المعايير الثلاثة سابقة الذكر، وفي سياقه الشرعي يأتي ذكر الشريعة والاستلهام منها باعتباره نصا ذا دلالة ضمنية على اعتبار "اللسان العربي" وعلى ضمان مشروعيته وتأييد مركزه القانوني، ونصها بالفرنسية (l'inspiration permanente des principes et règles qui régissent l'Union,) وترجمتها العربية: "تستقى من الإسلام الإيحاءات الدائمة للأسس والقوانين التي تحكم الاتحاد"^(٣)

^(١) راجع بالتفصيل في كشف مدى رعاية التشريعات الإماراتية للغة العربية وحمايتها: أ- د. أحمد عبد الظاهر ، الحماية القانونية للغة العربية دراسة مقارنة ، ط ٢ دائرة القضاء بأبوظبي ٢٠١٤م. وخاصة الفصل الأول "لغة المحاكم" بدءا من صفحة ٢١ فما بعدها ، والفصل الثاني الصفحات ٤٧ المبحث الأول: لغة المعاملات الإدارية في القانون الإماراتي. ب- د. محمد عبد الله العوا، بحث " الحماية الجنائية للمعتقدات والشعائر الدينية في التشريع الإماراتي" دراسة تحليلية، وزارة العدل، إدارة البحوث والدراسات ، دولة الإمارات العربية المتحدة ، وخاصة المبحث الأول بعنوان "الجرائم الماسة بالمعتقدات الدينية في التشريع الإماراتي" ص ١٠ ، ١١ وما بعدها.

^(٢) دستور اتحاد جزر القمر ٢٣-١٢-٢٠٠٣م.

^(٣) الشيبهي الموقت أمين*السبت ١٧ أبريل ٢٠١٠ - ٢٢:٥٢ ، الإسلام في الدساتير العربية،

الدستور الثالث: دستور الجمهورية التونسية (الدستور التونسي^(١))

أ- النص المباشر، جاء في الباب الأول (المبادئ العامة) الفصل (١) "والعربية لغتها". وإثرها "لا يجوز تعديل هذا الفصل"، وفي هذا النص الموجز وفي تعقيب المقنن الدستوري التونسي عليه تشريع للسان العربي وتأييد له ومنع من تغييره.

ب- النص الضمني (غير المباشر) ويمثله :

(١) ما جاء من نصوص في سياق العروبة والانتماء العربي:

أ- ما جاء في ديباجة الدستور من النص على الهوية العربية، ونصها: " بسم الله الرحمن الرحيم.. ومن حركاتنا الإصلاحية المستنيرة المستندة إلى مقومات هويتنا العربية الإسلامية"^(٢)

(١) دستور تونس ٢٠١٤م ، ولا يخفى ما جرى عليه من تعديلات لاحقة في ظروف خاصة وإشكالات داخلية بين مؤسسة الرئاسة ومؤسسة البرلمان، حيث عطل رئيس الدولة البرلمان، ثم علق الدستور، ثم ألغى الدستور، ثم وضع دستوراً جديداً تم التكتّم عليه لفترة ثم ظهرت بعض مواده ثم غيرت وهكذا... حتى جرى التصويت الرسمي عليه وتم إقراره في ٢٥ يوليو عام ٢٠٢٢م، وقد وضعت الدراسة قبل إقرار هذه التعديلات رسمياً ومن ثم تم الإبقاء عليها، وهي تختلف في بعض المسائل الجوهرية عن دستور ٢٠١٤م.

(٢) ومنها: " باسم الله الرحمن الرحيم، نحن نواب الشعب التونسي، أعضاء المجلس الوطني التأسيسي، اعتزازاً بنضال شعبنا من أجل الاستقلال وبناء الدولة والتخلص من الاستبداد استجابة لإرادته الحرة، وتحقيقاً لأهداف ثورة الحرية والكرامة ثورة ١٧ ديسمبر ٢٠١٠-١٤ جانفي ٢٠١١م، ووفاء لدماء شهدائنا الأبرار ولتضحيات التونسيين والتونسيات على مرّ الأجيال، وقطعا مع الظلم والحيث والفساد، وتعبيراً عن تمسك شعبنا بتعاليم الإسلام ومقاصده المتّسمة بالتفتح والاعتدال، وبالقيم الإنسانية ومبادئ حقوق الإنسان الكونية السامية،... وبناء على منزلة الإنسان كائناً مكرّماً، وتوثيقاً لانتمائنا الثقافي والحضاري للأمة العربية والإسلامية، وانطلاقاً من الوحدة الوطنية القائمة على المواطنة والأخوة والتكافل والعدالة الاجتماعية، ودعمًا للوحدة المغاربية باعتبارها خطوة نحو تحقيق الوحدة العربية، والتكامل مع الشعوب الإسلامية والشعوب الإفريقية، والتعاون مع شعوب العالم.."

ب- وفيها أيضا النص على بعدها وانتمائها العربي ورغبتها في تعزيز الوحدة العربية "تعزز تونس ببعدها العربي والإسلامي وانتمائها ورغبتها في تعزيز الوحدة العربية".

(٢) نصوص الدستور في السياق الإسلامي الشرعي من حيث دين الدولة ومصدر التشريع فيها:

أ- جاء في الباب الأول. المبادئ العامة، الفصل (١) "تونس دولة حرّة، مستقلة، ذات سيادة، الإسلام دينها".

ب- إضافة إلى ما جاء في الديباجة من اعتزازها ببعدها الإسلامي "تعزز تونس ببعدها العربي والإسلامي وانتمائها "

ج- وكذلك ما جاء في ديباجة الدستور أيضا: "وتعبيرا عن تمسك شعبنا بتعاليم الإسلام ومقاصده المتّسمة بالفتّح والاعتدال "

الدستور الرابع: دستور جمهورية السودان (الدستور السوداني^(١))

أ-النص المباشر على لغة الدولة كما أورده المادة (٣): "اللغة العربية هي اللغة الرسمية في جمهورية السودان".^(٢)

ب-النص الضمني (غير المباشر)

(١) الدستور السوداني الانتقالي سنة ٢٠٠٥م، وبالنسبة الوثيقة الدستورية للفترة الانتقالية المعدلة، لسنة ٢٠٢٠م، ١٠-١٢ - ٢٠٢٠ م - فلم أف فيها على نصوص تتعلق باللغة العربية ، ومن ثم فقد اعتمدت الدستور سنة ٢٠٠٥م وقد ألغته الوثيقة الدستورية للفترة الانتقالية لسنة ٢٠١٩م : " تُسمى هذه الوثيقة الوثيقة الدستورية للفترة الانتقالية لسنة ٢٠١٩م ويعمل بها من تاريخ التوقيع عليها" ، وقد نشرت وزارة العدل السودانية ، الوثيقة الدستورية للفترة الانتقالية المعدلة، لسنة ٢٠٢٠م، بالجريدة الرسمية لحكومة جمهورية السودان، والتي صادق عليها مجلس السيادة في اليوم الثاني عشر من شهر أكتوبر للعام ٢٠٢٠ م، وتسمى أيضا الوثيقة الدستورية للفترة الانتقالية (تعديل) لسنة ٢٠٢٠م العدد المؤرخ في ٢ نوفمبر لسنة ٢٠٢٠ العدد (١٩٠٨)، عملا بأحكام الوثيقة الدستورية للفترة الانتقالية لسنة ٢٠١٩ م.

(٢) وفيها أيضا "وتسمح الدولة بتطوير اللغات المحلية والعالمية الأخرى"

(١) في سياق انتمائها العربي، وقد يستدل بما ورد في المادة (١) طبيعة الدولة، "دولة السودان وطن جامع تأتلف فيه الاعراق والثقافات" ومن ضمنها بالطبع الأصل العربي العرقي والثقافي.

(٢) في السياق الإسلامي والشعري

أ- يعتبر دستور ٢٠٠٥م "الشريعة الإسلامية مصدراً للتشريع وخاصة في الشمال.
ب- ما جاء المادة (٤) "الحاكمية والسيادة الحاكمة في الدولة، الله خالق البشر، والسيادة فيها لشعب السودان المستخلف، يمارسها عباد الله وحملًا للأمانة وعمارة للوطن وبسطاً للعدل والحرية والشورى، وينظمها الدستور والقانون". ولا يخفى ما في هذه المادة من الروح الإسلامية، وهي تعبر مباشرة عن الهوية الدينية الإسلامية، بما يعزز شرعية اللسان العربي ويؤيد مركزه القانوني.

ب- هذا بالإضافة إلى جميع ما ورد من مواد تعبر عن باقي المعايير الثلاثة سابقة الذكر، ومن مظاهرها ما جاء نصاً عن "مبدأ الشورى" وهو مبدأ إسلامي أصيل حيث قوله تعالى (وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ) ﴿٣٨﴾ [الشورى: ٣٨] وهي المادة (٢) ونصها: "سلطان الدولة السودان جمهورية اتحادية .. وتدار في قاعدتها الحكم المحلي وفق القانون، وذلك تأمينا للمشاركة الشعبية والشورى والتعبئة، وتوفيراً للعدالة في اقتسام السلطة والثروة"^(١).

(١) ولا يخفى أن السودان طبقت الشريعة الإسلامية قبل الوثيقة الدستورية، كما أوردت المادة ٥. (١) تكون الشريعة الإسلامية والإجماع مصدراً للتشريعات التي تُسن على المستوى القومي وتُطبق على ولايات شمال السودان. (٢) يكون التوافق الشعبي وقيم وأعراف الشعب السوداني وتقاليد ومعتقداته الدينية التي تأخذ في الاعتبار التنوع في السودان، مصدراً للتشريعات التي تُسن ...

الدستور الخامس: دستور جمهورية الصومال (الدستور الصومالي^(١))

أ- النص المباشر، نص دستور ١٩٦٩م أن اللغة العربية لغة رسمية بجوار اللغة الصومالية، وفي وثيقة دستور ٢٠١٢م تغير الوضع وأصبحت اللغة العربية ولسانها العربي لغة ثانية^(٢)..

ب- النص الضمني (غير المباشر)

(٢) في سياق الانتماء العربي لم أقف على نص ضمني يتعلق باللغة العربية أو بالانتماء العربي، خلا نص ورد في الفقرة الثانية من المادة الثانية، تشير إلى أن: "جمهورية الصومال الفيدرالية بلد مسلم، وينتمي للأمة العربية والأفريقية" وهي إشارة دستورية مهمة يعترض بها في التدليل على البعد العربي والانتماء العربي للصومال مع انتمائها الإفريقي .

(٢) جاء النص الضمني موسعا في سياق الشريعة ومن مظاهره :

أ- ما ورد في البنود الأولى والثانية والثالثة من المادة الثانية أن: "الإسلام دين الدولة، ويمنع نشر دين غير الإسلام في البلاد ، كما لا يجوز نشر قانون لا يتفق مع المبادئ العامة للشريعة الإسلامية ومقاصده"

ب- وكذلك شددت المادة الثالثة حول المبادئ الأساسية في البند الأول علي أن: "أساس دستور جمهورية الصومال الفيدرالية، القرآن الكريم، وسنة نبينا محمد - صلى الله عليه وسلم - ويصون مقاصد الشريعة، والعدالة الاجتماعية".

(١) دستور ١٩٦٩م، ودستور ٢٠١٢م

(٢) "أما دولة الصومال العربية فهي لا تتحدث باللغة العربية، وتعد اللغة الصومالية هي اللغة الرسمية هناك"، راجع : الشبيهي الموقت أمين" الإسلام في الدساتير العربية " السبت ١٧

أبريل ٢٠١٠ - ٢٢:٥٢، <https://www.hespress.com/>

ج- في الفقرة الثانية من نفس المادة، يشير الدستور المؤقت إلى أنه بلد مسلم
ونصها: "جمهورية الصومال الفيدرالية بلد مسلم"^(١)

الدستور السادس : دستور جمهورية العراق (الدستور العراقي)^(٢)

أ-النص المباشر، جاء في الباب الاول (المبادئ الأساسية) المادة (٤) أولاً :
اللغة العربية واللغة الكوردية هما اللغتان الرسميتان للعراق^(٣).

ب-النص الضمني (غير المباشر)

(١) في سياق الانتماء العربي، نص على الانتماء إلى جامعة الدول العربية
وفعاليتها فيها، كما جاء في المادة (٣) " العراق بلد متعدد القوميات والأديان
والمذاهب، وهو عضو مؤسس وفعال في جامعة الدول العربية وملتزم بميثاقها
وجزء من العالم الإسلامي".

(٢) في السياق الشرعي.

(١) وفيما يتعلق بسيادة الدستور، أشار البند الأول للمادة الرابعة إلى أن الدستور هو
القانون الأسمى بعد الشريعة . وعند تفسير الحقوق الأساسية، أكد البند الثاني للمادة (٤٠)
أنه " عند تفسير هذه الحقوق، تنظر المحكمة بعين الاعتبار في الشريعة الإسلامية، والقانون
الدولي، وقرارات محاكم لدول أخرى، على الرغم من أنها غير ملزمة باتباع قراراتها. "وفي
البند الرابع من نفس المادة، شددت على أن " الحقوق الأساسية المنصوص عليها في هذا
الباب لا يمكن أن تتعارض مع الحقوق الأخرى التي قررتها الشريعة الإسلامية، أو الأعراف
التي يمكن أن تتماشى مع الشريعة والدستور. "راجع [عمر فارح يوليو ٤، ٢٠٢١ "الشريعة
مصدر أصلي احتياطي في القانون الصومالي نقلا عن موقع

[HTTPS://ALSOMALALYAUM.COM/16600](https://alsomalalyaum.com/16600)

(٢) دستور العراق ٢٠٠٥م.

(٣) وفيها أيضا ويضمن حق العراقيين بتعليم أبنائهم باللغة الأم كالتركمانية والسريانية والأرمنية
في المؤسسات التعليمية الحكومية وفقا للضوابط التربوية، أو بأية لغة أخرى في المؤسسات
التعليمية الخاصة.

الإطار الدستوري لـ "مشروعية اللسان العربي وحماية مركزه القانوني"

- أ- النص على الديانة الإسلامية وعلى ثوابت الإسلام والعقيدة، كما جاء في المادة (٢) أولاً: "الإسلام دين الدولة الرسمي"
- ب- النص على مصدرية الإسلام في التشريع، كما جاء في المادة (٢) أيضاً في رقم (١) "لا يجوز سن قانون يتعارض مع ثوابت أحكام الإسلام".
- ج- النص على حماية الهوية الإسلامية، كما جاء في ثانياً من المادة (٢) "يضمن هذا الدستور الحفاظ على الهوية الإسلامية لغالبية الشعب العراقي، كما ويضمن كامل الحقوق الدينية لجميع الافراد في حرية العقيدة والممارسة الدينية كالمسيحيين والآيزديين والصابئة المندائيين.
- د- الانتماء إلى العالم الإسلامي كما جاء نص المادة السابقة أيضاً^(١).
- الدستور السابع: دستور الجمهورية العربية السورية (الدستور السوري)^(٢)**
- أ- النص المباشر، المادة (٤) اللغة العربية هي اللغة الرسمية للدولة.
- ب- النص الضمني (غير المباشر)
- (١) في السياق العربي: جاء الاعتزاز والاعتداد بالانتماء العربي، كما عبرت عنه المادة (١) "الجمهورية العربية السورية دولة ديمقراطية ذات سيادة تامة، غير قابلة للتجزئة، ولا يجوز التنازل عن أي جزء من أراضيها، وهي جزء من الوطن العربي. الشعب في سورية جزء من الأمة العربية".

(١) وفي الدستور السابق عليه كان أقرب للدولة الإسلامية حيث نص على أن "الإسلام دين الدولة الرسمي وهو مصدر أساس التشريع، لا يجوز سن قانون يتعارض مع ثوابت أحكام الإسلام.

(٢) دستور سوريا ٢٠١٢م.

(٢) في السياق الشرعي^(١):

أ- النص على ديانة الإسلام لرئيس الدولة المادة (٣) "دين رئيس الجمهورية الإسلام".

ب- النص على الفقه الإسلامي والشريعة الإسلامية مصدرا رئيسا للتشريع كما نصت المادة (٣) أيضا "الفقه الإسلامي مصدر رئيسي للتشريع. تحترم الدولة جميع الأديان" ، هذا بالإضافة إلى كل ما جاء موافقا للمعايير الضمنية سابقة الذكر في مساقاتها الثلاثة.

الدستور الثامن : دستور الجمهورية اللبنانية (الدستور اللبناني)^(٢)

أ-النص المباشر، المادة (١١) "اللغة العربية هي اللغة الوطنية الرسمية"^(٣) .

ب- النص الضمني (غير المباشر)

(١) في سياق الانتماء العربي

أ- التصريح بالانتماء العربي كما في مقدمة الدستور " لبنان عربي الهوية والانتماء".

ب- الاعتراد بالانتساب إلى جامعة الدول العربية، كما في المادة السابقة أيضا: " وهو عضو مؤسس وعامل في جامعة الدول العربية وملتزم موثيقها".

(١) وأيضاً هناك. المادة (٣) "دين رئيس الجمهورية الإسلام. الفقه الإسلامي مصدر رئيسي للتشريع. تحترم الدولة جميع الأديان، وتكفل حرية القيام بجميع شعائرها على أن لا يخل ذلك بالنظام العام. الأحوال الشخصية للطوائف الدينية مصونة ومرعية.

(٢) دستور ١٩٢٦ (المعدل ٢٠٠٤ م)

(٣) وفيها أيضاً "أما اللغة الفرنسية فتحدد الأحوال التي تستعمل بها بموجب قانون"

(٢) في السياق الإسلامي

- أ- التعبير عن احترام الأديان وتقديرها، ومن جملتها الدين الإسلامي المادة (٩) "حرية الاعتقاد مطلقة والدولة بتأديتها فروض الإجلال لله تعالى تحترم جميع الأديان والمذاهب وتكفل حرية إقامة الشعائر الدينية تحت حمايتها على أن لا يكون في ذلك إخلال في النظام العام".
- ب- بقريب مما سبق جاءت المادة (١٠) "التعليم حر ما لم يخل بالنظام العام، أو ينافي الآداب أو يتعرض لكرامة أحد الأديان أو المذاهب" في ذلك تقدير عام للأديان بما فيها الدين الإسلامي.

الدستور التاسع: دستور الجمهورية اليمنية (الدستور اليمني^(١))

- أ- النص المباشر، جاء في الباب الأول (أسس الدولة)، الفصل الأول. الأسس السياسية مادة (٢) "واللغة العربية لغتها الرسمية".
- ب- النص الضمني (غير المباشر)
- (١) في سياق النص على الانتماء العربي.
- أ- النص على عروبة الدولة "الباب الأول أسس الدولة، الفصل الأول. الأسس السياسية مادة (١) الجمهورية اليمنية دولة عربية.. "
- ب- النص على كون الشعب اليمني منتما إلى الأمة العربية " كما في المادة السابقة ذاتها "والشعب اليمني جزء من الأمة العربية "

(٢) في السياق الشرعي

- أ- النص على ديانة الدولة ، كما في مادة (٢) الإسلام دين الدولة، النص على مصدرية الشريعة بصيغة جامعة كما في المادة (٣) "الشريعة الإسلامية مصدر جميع التشريعات"، وهو ما يقضي بأن اليمن دولة إسلامية .

(١) دستور اليمن ١٩٩١ (المعدل ٢٠١٥)

ب- النص على إسلامية الدولة مع عروبتها، كما جاء في الباب الأول (أسس الدولة)، الفصل الأول. الأسس السياسية مادة (١) "الجمهورية اليمنية دولة عربية إسلامية مستقلة ذات سيادة، وهي وحدة لا تتجزأ ولا يجوز التنازل عن أي جزءٍ منها، والشعب اليمني جزء من الأمة العربية والإسلامية".

ج- النص على انتماء الشعب اليمني للأمة الإسلامية كما جاء في المادة السابقة أيضا "والشعب اليمني جزء من الأمة العربية والإسلامية"

الدستور العاشر: دستور جمهورية جيبوتي^(١)

أ- النص المباشر، اعتمد دستور جمهورية جيبوتي الحالي في ١٥ سبتمبر ١٩٩٢م وينصّ على أن: "اللغتان العربية، والفرنسية اللغات الرسمية في جيبوتي"

ب- النص الضمني (غير المباشر) سنت القوانين في جمهورية جيبوتي وفقا لأحكام الشريعة الإسلامية، وفي ذلك تعضيد لمشروعية اللسان العربي^(٢).

^(١) دستور جمهورية جيبوتي حرر في جيبوتي يوم ١٠ شباط - فبراير ١٩٨١، اعتمد الدستور الحالي لجمهورية جيبوتي في ١٥ سبتمبر، كما ويتكون دستور جيبوتي من القانونين الدستوريين رقم ٧٧ - ٠٠١ ورقم ٧٧ - ٠٠٢ بتاريخ ٢٧ حزيران - يونيو ١٩٧٧ ومن القوانين التنظيمية التي اتخذت لتطبيقها. ١٩٩٢ م

^(٢) لدى الإسلام في جيبوتي تاريخ طويل، كما جاء في بعض المراجع منذ البعثة، وأن تعداد المسلمين في جيبوتي اليوم ٩٤% من تعداد سكانها البالغ ٨٦٤ ألف نسمة هم مسلمون سنة وشافعية إضافة إلى المذاهب الصوفية وبالأخص "القادرية والأحمدية، والصالحية وبعد الاستقلال عن فرنسا سنة ١٩٧٧ غدت نظامها جمهوري وسُنّت قوانينه حسب الشريعة الإسلامية.

قارن [الإسلام في جيبوتي نسخة محفوظة 11 مارس ٢٠١٦ على موقع واي باك مشين، نقلا عن

شبكة ويكيبيديا [<https://ar.wikipedia.org/wiki>]

الإطار الدستوري لـ "مشروعية اللسان العربي وحماية مركزه القانوني"

الدستور الحادي عشر: دستور جمهورية مصر العربية (الدستور المصري^(١)).

أ- النص المباشر، جاء في الباب الأول "الدولة" المادة (٢) "واللغة العربية لغتها الرسمية"

ب- النص الضمني (غير المباشر)، هناك عدة مظاهر ضمنية تعبر عن مقام ومكانة اللغة العربية ومن أبرز تلك النصوص الضمنية حسب مساقها:

(١) سياق الانتماء العربي

أ- الاعتراف بالانتماء والبعد العربي كما عبرت عنه ديباجة الدستور^(٢)، وفيها:
"وأكدت مصر انتماءها العربي وانفتحت على قارتها الأفريقية، والعالم الإسلامي".

ب- تعيين العروبة في الاسم الرسمي للدولة ، كما في الديباجة وكما في نص المادة (١) "جمهورية مصر العربية دولة ذات سيادة، موحدة لا تقبل التجزئة".

(١) دستور ٢٠١٤م، وتعديلاته ٢٠١٩م.

(٢) الديباجة "بسم الله الرحمن الرحيم هذا دستورنا مصر هبة النيل للمصريين، وهبة المصريين للإنسانية. مصر العربية بعبقرية موقعها وتاريخها قلب العالم كله، فهي ملتقى حضاراته وثقافته، ومفترق طرق مواصلاته البحرية واتصالاته، وهي رأس أفريقيا المطل على المتوسط، ومصب أعظم أنهارها: النيل. ... وأكدت مصر انتماءها العربي وانفتحت على قارتها الأفريقية، والعالم الإسلامي".

(٢) السياق الشرعي

أ- النص على ديانة الدولة، كما جاء في الباب الأول "الدولة" في المادة (٢)
"الإسلام دين الدولة"

ب- الاعتداد بمبادئ الشريعة مصدرا رئيسا للتشريع، كما صرحت المادة (٢)
"ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع"^(١).

ج- الاعتداد بمؤسسة الأزهر وإرساء أدوارها إزاء اللغة والعلوم العربية
والإسلامية والتزام الدولة بتوفير الاعتمادات في سبيل تحقيق ذلك، حيث
نصت المادة (٧) على أن " الأزهر الشريف هيئة إسلامية علمية مستقلة،
يختص دون غيره بالقيام على كافة شئونه، وهو المرجع الأساسي في
العلوم الدينية والشئون الإسلامية، ويتولى مسئولية الدعوة ونشر علوم
الدين واللغة العربية في مصر والعالم".

د- تعهد الدولة بدعم الأزهر كما في المادة (٧) "وتلتزم الدولة بتوفير
الاعتمادات المالية الكافية لتحقيق أغراضه".

الدستور الثاني عشر: دستور جمهورية موريتانيا (الدستور الموريتاني)^(٢)

أ- النص المباشر على عروبة لسان الدولة كما نصت المادة (٦) "اللغة
الرسمية هي العربية".

ب- النص الضمني (غير المباشر)

(١) في السياق الانتماء العربي، ذكر الدستور في ديباجته عروبة الشعب
الموريتاني ونصها: "وعيا منه بضرورة توثيق الروابط مع الشعوب الشقيقة فان
الشعب الموريتاني شعب مسلم عربي إفريقي يعلن تصميمه على السعي من أجل

^(٢) دستور الجمهورية الإسلامية الموريتانية الصادر بتاريخ ٢١ يوليو ١٩٩١ والمراجع سنوات

٢٠٠٦، ٢٠١٢ و ٢٠١٧.

الإطار الدستوري لـ "مشروعية اللسان العربي وحماية مركزه القانوني"

تحقيق وحدة المغرب العربي الكبير والأمة العربية وإفريقيا ومن أجل السلم في العالم"

(٢) في السياق الشرعي

- أ- النص على دين الدولة المادة (٥) "الإسلام دين الشعب والدولة".
ب- النص على اسم الدولة الإسلامي "الجمهورية الإسلامية الموريتانية".
ج- وفي ديباجة الدستور: "وحرصا منه على خلق الظروف الثابتة لنمو اجتماعي منسجم، يحترم أحكام الدين الإسلامي المصدر الوحيد للقانون" وهذا نص ينسجم مع ما قبله ويصدقه وخاصة مع النص على أنه "المصدر الوحيد للقانون".

الدستور الثالث عشر: دستور الجمهورية الجزائرية الديمقراطية

الشعبية (دستور جمهورية الجزائر - الدستور الجزائري^(١))

- أ- النص المباشر، جاء في الباب الأول، المبادئ العامة التي تحكم المجتمع الجزائري، المادة (٣) "اللغة العربية هي اللغة الوطنية والرسمية^(١)". ولم يكتف

(١) الجريدة الرسمية رقم ٧٦ المؤرخة في ٨ ديسمبر ١٩٩٦ معدل ب : القانون رقم ٠٢-٠٣ المؤرخ في ١٠ أبريل ٢٠٠٢ الجريدة الرسمية رقم ٢٥ المؤرخة في ١٤ أبريل ٢٠٠٢ القانون رقم ٠٨-١٩ المؤرخ في ١٥ نوفمبر ٢٠٠٨ ، الجريدة الرسمية رقم ٦٣ المؤرخة في ١٦ نوفمبر ٠٢ ، والجريدة الرسمية في آخر تعديلاته العدد (٥٤) السنة السابعة والخمسون، الأربعاء ٢٨ محرم ١٤٤٢هـ ١٦ سبتمبر ٢٠٢٠م، وكذلك في النسخة المنشورة رسميا (جمهورية الجزائر - الأمانة العامة للحكومة مارس ٢٠١٦م)، وقد تم الرجوع إلى الدستور السابق عليه أيضا للمقارنة بين صياغة اللغة بينهما خاصة وقد جرت خلافات برلمانية بشأن اللغة الأمازيغية راجع محمد علال - الجزائر - سكاى نيوز عربية ، 10 سبتمبر ٢٠٢٠ - ٠٣:٢٢ بتوقيت أبوظبي.

المقنن الدستوري بذلك بل زاد عليها نص "تظل العربية اللغة الرسمية للدولة". ثم أتبع المادة بفقرة "يُحدث لدى رئيس الجمهورية مجلس أعلى للغة العربية".

كما وحددت الفقرة التالية اختصاصات المجلس الأعلى ونصها: " يكلف المجلس الأعلى للغة العربية على الخصوص بالعمل على ازدهار اللغة العربية وتعميم استعمالها في الميادين العلمية والتكنولوجية والتشجيع على الترجمة إليها لهذه الغاية". مع ملاحظة ارتباط هذه المادة بالمادة رقم (٤) والمتعلقة باللغة الأمازيغية باعتبارها "لغة رسمية ووطنية"^(٢).

ب- النص الضمني (غير المباشر)

(١) في سياق الانتماء العربي

أ- جاء في ديباجة الدستور "...المقومات الأساسية لهويتها، وهي: الإسلام والعروبة والأمازيغية"^(٣) وهي جزء لا يتجزأ من الدستور كما نصت وثيقة الدستور على ذلك^(٤)

ب- النص على الانتماء لـ"المغرب العربي الكبير" مع وصف المغرب بالعربية "إن الجزائر.. جزء لا يتجزأ من المغرب العربي الكبير"^(٥)

(١) بالإضافة إلى المادة (٣) مكرر أو المادة الرابعة -كما تم الاستقرار عليها- " تمازغت هي كذلك لغة وطنية ورسمية". ولا يخفى ما لظروف الجزائر وغيرها من دول المغرب العربي من الثنائية اللغوية وقد حرصت دساتيرها على التوازن في إقرار اللغة العربية لغة رسمية ووطنية إضافة إلى الاعتراف باللغات الأخرى لغات وطنية وذلك في مادتين متتابعين أو في مادة واحدة في فقرتين متجاورتين ، وقد تأتي مواد أخرى مفصلة لذلك.

(٢) وكانت المادة الرابعة هي المادة الثالثة (مكرر) وقد روعي ذلك في الكتابة برموز رقمية فوق المواد

(٣) ديباجة الدستور ، الجريدة الرسمية رقم ٧٦ المؤرخة في ٨ ديسمبر ١٩٩٦

(٤) وذلك في ختام الديباجة ص ٦ ، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية / العدد ٨

(٥) السابق نفسه

الإطار الدستوري لـ "مشروعية اللسان العربي وحماية مركزه القانوني"

- ج- النص على عروبة أرضها بالتشارك مع أمازيغيتها ونصها "إن الجزائر جزء لا يتجزأ من المغرب العربي الكبير، وأرض عربية وأمازيغية"^(١)
- د- النص على حماية المواد الدستورية المتعلقة باللغة العربية وبغيرها من المواد كما في المادة (٢١٢) رقم (٤) ونصها: "لا يمكن أيّ تعديل دستوريّ أن يمَسَّ ... 4- "العربيّة باعتبارها اللّغة الوطنيّة والرّسميّة".

(٢) في السياق الإسلامي والقيمي

- أ- المادة (٢): "الإسلام دين الدولة".
- ب- ما جاء في ديباجة الدستور "إن الجزائر أرض الإسلام"^(٢)
- ج- حفظ القيم الإسلامية وتجنب مخالفتها كما في المادة (١٠): "لا يجوز للمؤسسات أن تقوم بما يأتي: ... السلوك المخالف للخُلق الإسلاميّ وقيم ثورة نوفمبر".
- د- النص على حماية المواد الدستورية المتعلقة باللغة العربية وبغيرها من المواد كما في المادة ٢١٢ رقم (٣) منها ونصها: "لا يمكن أيّ تعديل دستوريّ أن يمَسَّ .. ٣- الإسلام باعتباره دين الدّولة".

الدستور الرابع عشر: دستور دولة الكويت (الدستور الكويتي) ^(٣)

- أ- النص المباشر المادة (٣) ونصها: "لغة الدولة الرسمية هي اللغة العربية"
- ب- النص الضمني (غير المباشر)

(١) السابق نفسه

(٢) السابق نفسه

(٣) أصدرته الجمعية الدستورية في ١٩٦١-١٩٦٢ ووقعت وثيقته في ١١ نوفمبر ١٩٦٢ م.

(١) في سياق الانتماء العربي:

- أ- النص على عروبة الكويت كما جاء صريحا جاء في الباب الأول (الدولة ونظام الحكم) المادة (١): "الكويت دولة عربية مستقلة ذات سيادة تامة".
- ب- النص على عروبة شعبها وانتمائه للأمة العربية كما في المادة (١) سابقة الذكر "وشعب الكويت جزء من الأمة العربية".
- ج- النص على العناية بالتراث العربي كما في المادة (١٢) "تصون الدولة التراث الإسلامي والعربي، وتسهم في ركب الحضارة الإنسانية".
- د- ما جاء في الديباجة من اعتزاز بالقومية العربية ونصها "وإيماننا بدور هذا الوطن في ركب القومية العربية وخدمة السلام العالمي والحضارة الإنسانية"^(١)

(٢) في سياق الشريعة الإسلامية والانتماء الإسلامي:

- أ- النص على ديانة الدولة كما في المادة (٢) "دين الدولة الإسلام"

(١) ومطلعه: "بسم الله الرحمن الرحيم نحن عبد الله السالم الصباح - أمير دولة الكويت رغبة في استكمال أسباب الحكم الديمقراطي لوطننا العزيز وإيماناً بدور هذا الوطن في ركب القومية العربية وخدمة السلام العالمي والحضارة الإنسانية وسعياً نحو مستقبل أفضل ينعم فيه الوطن بمزيد من الرفاهية والمكانة الدولية ويفيء على المواطنين مزيداً كذلك من الحرية السياسية والمساواة والعدالة الاجتماعية ويرسي دعائم ما جبلت عليه النفس العربية من اعتزاز بكرامة الفرد وحرص على صالح المجموع وشورى في الحكم مع الحفاظ على وحدة الوطن واستقراره وبعد الاطلاع على القانون رقم (١) لسنة ١٩٦٢م الخاص بالنظام الأساسي للحكم في فترة الانتقال وبناء على ما قرره المجلس التأسيسي. صدقنا على هذا الدستور وأصدرناه"

الإطار الدستوري لـ "مشروعية اللسان العربي وحماية مركزه القانوني"

ب- النص على الشريعة باعتبارها مصدرا رئيسا من مصادر التشريع، كما في

المادة (٢) "والشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع".

(٤) النص على الاهتمام بالتراث الإسلامي كما في المادة (١٢) "تصون الدولة التراث الإسلامي"

الخامس عشر: دستور دولة فلسطين (الدستور الفلسطيني^(١))

أ-النص المباشر، جاء في المادة (٥) "اللغة العربية هي اللغة الرسمية"

ب-النص الضمني (غير المباشر)

(١) في سياق الانتماء العربي

أولاً: كما في ديباجة الدستور :

أ- النص على الانتماء العربي كما في ديباجة الدستور : " على أرض الآباء والأجداد، أرض الرسالات السماوية، وبالصمود الملحمي في المكان وعبر الزمان، حافظ الشعب العربي الفلسطيني على كيانيته الوطنية في مواجهة أطماع موجات الغزاة"

ب- وصف الشعب الفلسطيني بالشعب العربي ، كما في ديباجة الدستور "... ومن أجل الدفاع عن استمرار وجود الشعب العربي الفلسطيني على أرضه واسترداد حقوقه الوطنية.." وإثرها " واستناداً إلى إرادة الشعب العربي الفلسطيني، أينما وجد، وإيماناً بحقوقه الوطنية الثابتة" ، وإثرها أيضا " لي طرح على الشعب العربي الفلسطيني.."

ج- الاعتزاز بعروبة فلسطين في وجه أطماع الغزاة المستعمرين ووصف ذلك بأنه ضد الأمة العربية كافة، ونصها كما في ديباجة الدستور: " وإيماناً من الشعب العربي الفلسطيني بحقوقه الوطنية التاريخية والمقدسة في فلسطين،

(١) التعديلات حتى تاريخ ٤ مايو ٢٠٠٣م.

والتي جسدها ديمومة التصاقه بأرض آبائه وأجداده، ومع إدراكه لعمق الجرح الذي أوقعه ظلم القوى الاستعمارية الكبرى بإنشاء وطن يهودي قومي لليهود العالم على أرض فلسطين، وتقسيم أرضها لأهداف استعمارية ضد الأمة العربية لإلغاء دورها الحضاري العالمي"

ثانيا: كما في مواد الدستور

أ- وصف الشعب الفلسطيني بالعروبة كما في مواد الدستور "الفصل الأول، الأسس العامة للدولة المادة (١) ونصها "يقوم هذا الدستور على إرادة الشعب العربي الفلسطيني".

ب- وكذلك في المادة (٢) "يؤمن الشعب العربي الفلسطيني بمبادئ العدل والحرية والمساواة والكرامة الإنسانية وحقه في ممارسة السيادة على أرضه وتقرير المصير".

ج- وفي المادة (٣): "الشعب الفلسطيني جزء من الأمة العربية والإسلامية"

د- وفي المادة (١٠): "السيادة للشعب العربي الفلسطيني".

هـ وفي المادة (١٢): "تمارس السلطة التأسيسية للشعب العربي الفلسطيني بما يحقق مصالحه العامة ويحمي الحقوق والحريات الفردية والعامة".

و- كذلك المادة (١٣)، والمادة (٢٥) في سياق الجنسية وأنها: "ثابتة لكل عربي كان يقيم في فلسطين قبل مايو ١٩٤٨" والمادة (٦٧) الشعب العربي الفلسطيني مصدر السلطات.

(٢) في السياق الشرعي:

أ- النص على إسلامية دين الدولة، وكون الإسلام دينها الرسمي، وفيه ما يعزز "اللغة العربية". كما في المادة (٥) "والإسلام هو الدين الرسمي في فلسطين".

الإطار الدستوري لـ "مشروعية اللسان العربي وحماية مركزه القانوني"

ب- اعتماد الشريعة الإسلامية مصدراً رئيساً للتشريع، كما جاءت المادة (٧) "مبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع. وأتباع الرسالات السماوية، تنظيم أحوالهم الشخصية وشؤونهم الدينية وفقاً لشرائعهم وملهم الدينية في إطار القانون، وبما يحفظ وحدة الشعب الفلسطيني".

ج- ما جاء في المادة (٣) من انتماء إسلامي "الشعب الفلسطيني جزء من الأمة العربية والإسلامية"

الدستور السادس عشر: دستور دولة قطر (الدستور القطري) (١)

أ- النص المباشر ، الباب الأول (١-١٧) الدولة وأسس الحكم (١- ١٧) المادة (١) ، في الفقرة الخامسة (٢) " ولغتها الرسمية هي اللغة العربية"

ب- النص الضمني (غير المباشر)

(١) في سياق الانتماء العربي

أ- النص على عروبية الدولة كما عبر الباب الأول (١-١٧) الدولة وأسس الحكم (١- ١٧) المادة (١) ونصها: " قطر دولة عربية مستقلة ذات سيادة".

(١) دستور سنة ٢٠٠٣م ، بناء على نتائج الاستفتاء على الدستور الدائم لدولة قطر الذي أجري في اليوم التاسع والعشرين من شهر أبريل سنة ٢٠٠٣ ، وموافقة الغالبية العظمى من المواطنين على هذا الدستور، وعلى المادة (141) من الدستور الدائم، أصدرنا هذا الدستور. وينشر في الجريدة الرسمية بعد سنة من تاريخ صدوره، يتم خلالها استكمال المؤسسات الدستورية واتخاذ الإجراءات اللازمة لذلك قانوناً.

(٢) ويمكن حال دمج عبارتين مترابطتين أن تكون الفقرة الرابعة، والأمر نسبي في ذلك إلا أن ينص المشرع القطري على غير ذلك.

ب- نص الباب الأول (١٧-١) الدولة وأسس الحكم (١- ١٧) المادة (١) على الانتماء العربي للشعب القطري ونصها "وشعب قطر من الأمة العربية".

ج- كذلك ما جاء في ديباجة الدستور " وإدراكاً منا لأهمية انتمائنا العربي والإسلامي الذي نعتز به"

(٢) في سياق الشريعة الإسلامية:

أ- النص على ديانة الدولة وعلى الشريعة باعتبارها مصدراً رئيساً للتشريع، كما عبر الباب الأول (١٧-١) الدولة وأسس الحكم (١- ١٧) المادة (١) " ... دينها الإسلام"

ب- النص على الشريعة مصدراً رئيساً للتشريع، نفس المادة السابقة "والشريعة الإسلامية مصدر رئيسي لتشريعاتها"^(١)

الدستور السابع عشر: النظام الأساسي لسلطنة عمان (الدستور العماني)^(٢)

أ- النص المباشر، مادة (٣) "لغة الدولة الرسمية هي اللغة العربية".

ب- النص الضمني (غير المباشر)

(١) وجماع ذلك المادة الباب الأول، الدولة وأسس الحكم، المادة (١) : " قطر دولة عربية مستقلة ذات سيادة. دينها الإسلام، والشريعة الإسلامية مصدر رئيسي لتشريعاتها، ونظامها ديمقراطي، ولغتها الرسمية هي اللغة العربية. وشعب قطر جزء من الأمة العربية".
(٢) مرسوم سلطاني رقم ٦ / ٢٠٢١ بإصدار النظام الأساسي للدولة، ومطلعه نحن هيثم بن طارق سلطان ، وفي المادة (٢) يلغى المرسومين السلطانيين رقم (٢٠١١/٩٩)، (١٠١/٩٦) ، حيث مرسوم ٩٦-١٠١ والذي صدر ٢٤ جمادى الآخرة ١٤١٧م، ٦ نوفمبر ١٩٩٦م. للسلطان قابوس بن سعيد رحمه الله ، وليس بين المرسومين اختلاف فيما يتعلق باللغة العربية ولا بالنصوص الأخرى الضمنية بما يغير من مسارها اللغوي القانوني.

الإطار الدستوري لـ "مشروعية اللسان العربي وحماية مركزه القانوني"

(١) في سياق الانتماء العربي، جاء النص على عروبية السلطنة، كما في الباب الأول: الدولة ونظام الحكم، مادة (١) "سلطنة عمان دولة عربية..".
(٢) في سياق الدين والشريعة، جاء النص صريحا على دين الدولة كما في مادة (٢) "دين الدولة الإسلام والشريعة الإسلامية هي أساس التشريع"
فضلا عما يمكن استخراجه من دلالات ضمنية في ذلك فيما تتناثر أو اجتمع من مواد الدستور وفقا للمعايير الثلاثة السابقة.

الدستور الثامن عشر : دستور دولة ليبيا (الدستور الليبي^(١))

أ- النص المباشر، جاء في الإعلان الدستوري الباب الأول. أحكام عامة مادة

(١) "واللغة الرسمية هي اللغة العربية"

ب- النص الضمني (غير المباشر)^(٢)

(١) في سياق الانتماء العربي تجلى هذا الانتماء في الدستور السابق قبل سنة ٢٠١١م، حيث كان اسمها الرسمي يحمل وصف العربية " الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية"، وغدا اسمها الآن "دولة ليبيا"^(٣)

(١) دستور ليبيا ٢٠١١ م والمعدل في ٢٠١٢م ليكون أساساً للحكم في المرحلة الانتقالية .
(٢) انظر في ذلك مسودة الدستور الليبي الجديد : أوجه قصور إجرائية وعيوب موضوعية، وقد نشر بمساعدة مكتب الشؤون الخارجية لجمهورية ألمانيا الاتحادية ٢٠١٥م، وخاصة مبحث الدستور وسيادة القانون ص ٢٦، ومبحث مصادر التشريع وسمو الدستور والقانون الدولي ص ٣٠ .
(٣) لم أستطع تحصيل وثائق كافية في ذلك فاستعنت ببعض المصادر الصحفية والتي ذكرت أنه في سنة ٢٠١٣م أقر المؤتمر الوطني الليبي تغيير اسم ليبيا من «جماهيرية» إلى «دولة» رسمياً كما نشرت جريدة المصري اليوم على صفحتها على الإنترنت، الأربعاء ٠٩-٠١-٢٠١٣ ١٦:٢٠ وهو مثبت أيضا على موقع ويكيبيديا ..واعتمد المجلس الوطني الانتقالي السابق اسم «ليبيا» في تعاملاته الرسمية بعد ثورة ١٧ فبراير ٢٠١١ التي أسقطت نظام القذافي الذي امتد لأكثر من ٤٢ عامًا، لكن المجلس استمر بالتسمية القديمة في عدد كبير من المستندات المعمول بها.

(٢) في السياق الإسلامي والشرعي

أ- التصريح بديانة الدولة، إذ جاء في الإعلان الدستوري : الباب الأول.

أحكام عامة مادة (١) "ودينها الإسلام".

ب- التصريح بمركزية الشريعة الإسلامية باعتبارها مصدرا رئيسا للقوانين، في

ذات السياق السابق أيضا "والشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع"

ج- الاعتداد بالقيم الإسلامية في تربية النش، كما عبرت الديباجة بقولها

: "وتطلعاً إلى مجتمع ينعم بالاستقرار والطمأنينة والعدالة، وينهض بالعلم

والثقافة، ويحقق الرفاهية والرعاية الصحيّة، ويعمل على تنشئة الأجيال

الصاعدة على الرّوح الإسلامية وحُب الخير والوطن".

الدستور التاسع عشر: دستور المملكة الأردنية الهاشمية (الدستور الأردني^(١))

أ- النص المباشر، نصت المادة (٢) منه مباشرة على أن "الإسلام دين الدولة

واللغة العربية لغتها الرسمية".

ب- النص الضمني (غير المباشر)

(١) في سياق الانتماء العربي

أ- النص على عروبة الأردن، كما جاء الفصل الأول. الدولة ونظام الحكم

فيها. المادة (١) "المملكة الأردنية الهاشمية دولة عربية مستقلة"

ب- النص على الانتماء الشعبي للأمة العربية، كما جاء نفس الفصل الأول

والمادة السابقتين "والشعب الأردني جزء من الأمة العربية".

(٢) في سياق الشريعة الإسلامية

أ - نصت المادة (٢) منه مباشرة على دين الدولة وعبارتها: "الإسلام دين

الدولة".

(١) دستور الأردن الصادر عام ١٩٥٢ شاملا تعديلاته لغاية عام ٢٠١١م.

الإطار الدستوري لـ "مشروعية اللسان العربي وحماية مركزه القانوني"

ب- اسم المملكة "المملكة الأردنية الهاشمية، وقد أطلق سنة ١٩٤٦م " نسبة إلى الأردن وإلى العائلة الهاشمية الحاكمة، وهي عائلة مسلمة وعربية أصيلة، بما يدل على الحضور اللغوي والإسلامي. هذا بالإضافة إلى الإشارات المتعددة في ثنايا الدستور والتي تدل مباشرة أو ضمناً على العروبة والإسلام.

الدستور العشرون: دستور مملكة البحرين (الدستور البحريني)^(١)

أ- النص المباشر، جاء في دستور مملكة البحرين المادة (٢) من الباب الأول "الدولة": "ولغتها الرسمية هي اللغة العربية".

ب- النص الضمني (غير المباشر)

(١) في سياق الانتماء العربي:

أ- النص على عروبة مملكة البحرين ، كما جاء في الباب الأول: الدولة في المادة (١) "مملكة البحرين عربية".

ب- النص المباشر على انتماء شعبها للأمة العربية، كما جاء في الباب الأول: الدولة في المادة (١) "شعبها جزء من الأمة العربية".

ج- النص على عروبة إقليمها وكونه جزءاً من الوطن العربي الكبير في ذات المادة السابقة "وإقليمها جزء من الوطن العربي الكبير، ولا يجوز التنازل عن سيادتها أو التخلي عن شيء من إقليمها".

د- النص على رعاية التراث العربي كما صرحت المادة (٦) "تصون الدولة التراث العربي والإسلامي، وتسهم في ركب الحضارة الإنسانية، وتعمل على تقوية الروابط بين البلاد الإسلامية، وتحقيق آمال الأمة العربية في الوحدة والتقدم.

(١) دستور مملكة البحرين ١٤- فبراير ٢٠٠٢م.

هـ- النص على تحقيق آمال الأمة العربية: " كما صرحت المادة (٦) " وتسهم في ركب الحضارة الإنسانية، وتعمل على تقوية الروابط بين البلاد الإسلامية، وتحقيق آمال الأمة العربية في الوحدة والتقدم".

(٢) في سياق الشريعة الإسلامية:

أ- نص دستور المملكة على ديانتها المادة (٢) من الباب الأول "الدولة"، "دين الدولة الإسلام".

ب- نص دستورها على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع "والشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع".

ج- النص على تقوية الروابط بين الدول الإسلامية كما في المادة (٦) "تصون الدولة التراث العربي والإسلامي، وتسهم في ركب الحضارة الإنسانية، وتعمل على تقوية الروابط بين البلاد الإسلامية".

د- كل ما جاء في الباب الثاني: المقومات الأساسية للمجتمع من ذكر للعربية والتراث والقيم العربية والإسلامية، فجميعاً يعتد به معزراً من معززات اللسان العربي واللغة العربية

**الدستور الواحد والعشرون: النظام الأساسي للحكم في السعودية،
(ويمكن اعتباره دستور المملكة^(١))**

(١) الأمر الملكي الرقم: أ / ٩٠ / التاريخ: ٢٧/٨/١٤١٢هـ ومطلعه: بعون الله تعالى: " نحن فهد بن عبد العزيز آل سعود ملك المملكة العربية السعودية "بناءً على ما تقتضيه المصلحة العامة، ونظراً لتطور الدولة في مختلف المجالات، ورغبة في تحقيق الأهداف التي نسعى إليها. أمرنا بما هو آت:
أولاً - إصدار النظام الأساسي للحكم بالصيغة المرفقة بهذا.

ثانياً - يستمر العمل بكل الأنظمة والأوامر والقرارات المعمول بها عند نفاذ هذا النظام حتى تُعدل بما يتفق معه.

ثالثاً - يُنشر هذا النظام في الجريدة الرسمية ويُعمل به اعتباراً من تاريخ نشره

أ- النص المباشر، جاء في النظام الأساسي للحكم، الباب الأول: المبادئ العامة المادة الأولى: "ولغتها هي اللغة العربية"
ب- النص الضمني (غير المباشر)

(١) في سياق الانتماء العربي:

١- جاءت ديباجة النظام الأساسي للحكم تفيض بالعربية والعروبة فيما يمكن إيرادها في :

أ- النص على عروبة المملكة ، كما جاء في الباب الأول : المبادئ العامة المادة الأولى : "المملكة العربية السعودية، دولة عربية".
ب- النص على وصف اسم المملكة بالعربية كما في نفس المادة السابقة : "المملكة العربية السعودية".

ج- الحفاظ على القيم العربية ، كما جاء في الباب الثالث : مقومات المجتمع السعودي ، المادة العاشرة: "تحرص الدولة على توثيق أواصر الأسرة، والحفاظ على قيمها العربية والإسلامية".

(٢) في سياق الانتماء الإسلامي، يكفي إيراد نص النظام الأساسي للحكم الباب الأول: المبادئ العامة، المادة (١) "المملكة العربية السعودية، دولة إسلامية، ذات سيادة تامة، دينها الإسلام، ودستورها كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم". هذا بالإضافة إلى المظاهر الأخرى من مثل:

أ- ما جاء في المادة السابعة "يستمد الحكم في المملكة العربية السعودية سلطته من كتاب الله تعالى وسنة رسوله. وهما الحاكمان على هذا النظام وجميع أنظمة الدولة".

ب- وفي المادة الثامنة : "يقوم الحكم في المملكة العربية السعودية على أساس العدل والشورى والمساواة وفق الشريعة الإسلامية"

- ج- جاء في الباب الثالث : مقومات المجتمع السعودي، المادة التاسعة: "الأسرة ، هي نواة المجتمع السعودي، ويرى أفرادها على أساس العقيدة الإسلامية، وما تقتضيه من الولاء والطاعة لله، ولسوله، ولأولي الأمر.. "
- د- وفيه أيضا، المادة العاشرة : " تحرص الدولة على توثيق أوامر الأسرة، والحفاظ على قيمها العربية والإسلامية، ورعاية جميع أفرادها، وتوفير الظروف المناسبة لتنمية ملكاتهم وقدراتهم.
- ه- وفيه أيضا المادة الحادية عشرة : "يقوم المجتمع السعودي على أساس من اعتصام أفرادهم بحبل الله، وتعاونهم على البر والتقوى، والتكافل فيما بينهم، وعدم تفرقهم".
- و- تعزيز السياسة التعليمية للعقيدة كما في المادة الثالثة عشرة: "يهدف التعليم إلى غرس العقيدة الإسلامية في نفوس الناشئة، وإكسابهم المعارف والمهارات، وتهيئتهم ليكونوا أعضاء نافعين في بناء مجتمعهم، محبين لوطنهم، معتزين بتاريخه."
- ز- كما عبرت المادة التاسعة والعشرون: " ترعى الدولة العلوم والآداب والثقافة، وتعنى بتشجيع البحث العلمي، وتصور التراث الإسلامي والعربي، وتسهم في الحضارة العربية والإسلامية والإنسانية"
- فضلا عن النصوص الأخرى المنثورة أو المجموعة المتعلقة بالسياقين العربي والإسلامي وهي موفورة في ذلك وفي النص على صيانة ورعاية التراثين الإسلامي والعربي^(١)

(١) وكثيرة هي النصوص في الأنظمة (التقنيات) السعودية التي تعنى بالعروبة والإسلام وفي حماية اللغة العربية ونشرها.

الدستور الثاني والعشرون: دستور المملكة المغربية (الدستور المغربي) (١)

أ- النص المباشر، الفصل (٥) "تظل العربية اللغة الرسمية للدولة".^(٢)

ب- النص الضمني (غير المباشر):

(١) في سياق الانتماء العربي:

أ- تأكيد المملكة المغربية التزامها - كما جاء في ديباجة دستورها - بتعميق وأصر الانتماء العربي ونصها: "فإن المملكة المغربية، الدولة الموحدة، ذات السيادة الكاملة، المنتمية إلى المغرب الكبير، تؤكد وتلتزم بما يلي:
العمل على بناء الاتحاد المغاربي كخيار استراتيجي، تعميق أواصر الانتماء إلى الأمة العربية والإسلامية، وتوطيد وشائج الأخوة والتضامن مع شعوبها الشقيقة..."

ب- اعتزاز المملكة بمكوناتها العربية كما جاء في ديباجة الدستور أيضا: "المملكة المغربية دولة إسلامية ذات سيادة كاملة، متشبثة بوحدتها الوطنية والترابية، وبصيانة تلاحم وتنوع مقومات هويتها الوطنية، الموحدة بانصهار كل مكوناتها، العربية - الإسلامية ..".

(٢) في السياق الشرعي:

أ- النص على ديانة المملكة، كما في الفصل (٣) "الإسلام دين الدولة، والدولة تضمن لكل واحد حرية ممارسة شؤونه الدينية".

(١) دستور ٢٠١١ م.

(٢) وفيه أما عن موقف الدولة من اللغات الأخرى ف جاء النص: "وتعمل الدولة على حمايتها وتطويرها، وتنمية استعمالها. تعد الأمازيغية أيضا لغة رسمية للدولة، باعتبارها رصيدا مشتركا لجميع المغاربة بدون استثناء.

ب- النص على إسلامية المملكة وعلى الثوابت الإسلامية ، كما جاء في ديباجة الدستور المغربي: "المملكة المغربية دولة إسلامية ذات سيادة كاملة".

ج- النص على الثوابت الإسلامية كما في الفصل (١) : " تستند الأمة في حياتها العامة على ثوابت جامعة، تتمثل في الدين الإسلامي السمح، والوحدة الوطنية متعددة الروافد، والملكية الدستورية، والاختيار الديمقراطي".

د- إعظام الدين الإسلامي وتبؤه مكانة الصدارة: "كما أن الهوية المغربية تتميز بتبؤ الدين الإسلامي مكانة الصدارة فيها".

هـ- تقديم الشعار الديني الإسلامي، كما جاء صريحا في الفصل (٤) "شعار المملكة: الله، الوطن، الملك.."، فضلا عن باقي المظاهر الكامنة في النصوص الدستورية الأخرى.

المطلب الثاني: التحليل العام للنصوص الدستورية

تعتبر مرحلة التحليل مرحلة محورية للبحث حيث تعطي الصورة كاملة للمواقف الدستورية للدول العربية من اللسان العربي وتبين عن مركزه المتميز في نظامها الدستوري في كافة نظامها القانوني الوطني، وقد أجرينا ذلك من خلال استعراض المواد المباشرة المتعلقة باللسان العربي بإيداعها جداول تصنيفية مع تحليلها لغويا في سياقها القانوني ومع معايرة تركيبها وأساليبها البنائية ومقارنتها ببعضها البعض الآخر ورصد التشابه والعلائق فيما بينها.

وذلك تمهيدا لتصنيفها كما ترسمنا ذلك في منهجية الدراسة الاستقرائية التحليلية على ما سبق ذكره، ثم ترسيم تسلسلها والخلوص إلى الروابط بينها مع تعميم ما وصلنا إليه في بعض القواعد العامة^(١).

وهذه معطيات التحليل ومخرجاته:

- المخرَج الأول: التعبير الدستوري العربي العام عن لسان الدولة باسم "اللغة العربية"

وقفنا على شبه إجماع دستوري عربي على تسمية اللسان العام للدولة باسم "اللغة العربية" إذ عبرت عن ذلك (٢١) دولة وجاءت تسمية هذا اللسان موجزة باسم "العربية" في دستور واحد فقط هو "الدستور التونسي" المادة (١)، ونصها "والعربية لغتها"، وقد رصدنا أنها أوجز عبارة في تعيين اللغة الرسمية للدولة^(٢)

(١) لدينا أكثر من ثلاثة جداول تصنيفية وتحليلية، وكم تمنينا أن نجعلها ملحقا وذيلا للدراسة، غير أننا التزمنا معايير الإدارة الكريمة للمجلة .

(٢) الباب الأول. المبادئ العامة، الفصل (١)

• المخرج الثاني: استقلال المادة الدستورية المتعلقة باللسان العربي أو ضمها لغيرها

جاءت صياغة النصوص الدستورية العربية المتعلقة بتعيين اللسان العربي لسانا عاما للدولة في صورتين مستقلة تعبر عنها مادة خاصة مفردة، أو تابعة أتت ضمن مجموعة من القواعد الدستورية الأخرى المتعلقة بالنظام العام للدولة وتفصيله:

الصورة الأولى: المادة المستقلة

جاء تعيين النص الدستوري للغة العربية لسانا رسميا للدولة في "مادة مستقلة" في (١١) دولة وهي:

١- الدستور الجزائري الدستور الجزائري

٢- الدستور السوداني

٣- الدستور السوري

٤- الدستور العراقي

٥- الدستور العماني

٦- الدستور الكويتي

٧- الدستور اللبناني

٨- الدستور الموريتاني

٩- دستور جزر القمر

١٠- الدستور المغربي

١١- دستور الصومال

الصورة الثانية: المادة المضمنة مع غيرها

جاء تعيين النص الدستوري للغة العربية لسانا رسميا للدولة في مادة ضمنية مقرونة بغيرها من القواعد الدستورية في سباق أو لحاق في الدول الباقية وهي (١١) دولة أيضا هي:

١- الدستور الأردني

٢- الدستور الإماراتي

٣- الدستور البحريني

٤- الدستور التونسي

٥- الدستور القطري

٦- الدستور الليبي

٧- الدستور المصري

٨- الدستور اليمني

٩- دستور جيبوتي

١٠- دستور دولة فلسطين

١١- النظام الأساسي للحكم في السعودية.

وقد يتبادر هنا سؤال سياقي عام قوامه:

(١) ما الأسباب والعوامل وراء استقلال مادة لسان الدولة أو تضمينها؟

(٢) هل ترتبط دلالة استقلال مادة لسان الدولة بدرجة العناية بها؟

والإجابة على السؤال الأول: أننا لم نقف على أسباب مباشرة، وغالبا

هناك أسباب يمكن تعرفها :

أ- مباشرة من خلال المقتن الدستوري العربي "جمعية وهيئة الدستور،

ولجان الصياغة" لكل دستور على حدة.

ب- بطريقة غير مباشرة من خلال وثائق إعداد الدساتير حيث (المضابط والمحاضر وتعليمات الصياغة، والمسودات التحضيرية، ومسودات المشاريع المقترحة...)

ومن خلال تقديرنا نذهب إلى أنها إما أسباب موضوعية اتفاقية تتعلق بعدد مواد الدستور وبرامج صياغته وهي خطط معدة سلفاً، أو أسباب سياقية تتعلق بظرف الصياغة وسياقها وانتحاء خطة بعض الدساتير الأخرى العربية أو غير العربية في ذلك.

أما الإجابة عن السؤال الثاني فهي: إنه لا يمكن الجزم بأن نسقا معيناً مستقلاً أو مضمناً - على نحو ما سبق - يمكنه أن يعبر عن موقف دستوري ما من اللسان العربي ولغته العربية (مؤيد أو محايد أو معارض) بناء على خطة المقنن الدستوري في تبني أي من النسقين.

وبالنسبة لأمر المفاضلة بين التقنيات العربية الدستورية في درجة عنايتها باللسان العربي الرسمي للدولة ورعايتها للغة العربية فإنها لا تقوم على مجرد النسق الشكلي، بل إنها تقوم - بالأحرى يجب أن تقوم - على معايير موضوعية محققة، يعتد بالشكل اللغوي (نظماً ودلالة وإيراداً معاً) باعتباره من جملتها، وبناء على تحليل النصوص الدستورية العربية فقد استظهرنا منها ثلاثة معايير رئيسة هي:

١- معيار "النظم والدلالة" لمادة اللسان العربي وطريقة إيرادها وما يوجبه هذا المعيار من فهم وتفسير يعبر عن مراد المقنن ومقاصده - في دقة ووضوح - من اللسان العربي.

٢- معيار فرادة المركز القانوني للمقوم اللغوي.

٣- معيار التفصيل الموضوعي والإجرائي للسان اللغوي ومتعلقاته الاصطلاحية والتنظيمية.

وهو ما سوف نأتي على تفصيله.

• المخرّج الثالث: الصياغات الدستورية لمواد اللسان القانوني الرسمي ولغته العربية

تعددت الصيغ الدستورية التي وردت فيها الجملة المقررة للسان الدولة العام إلى عدة صيغ ولكل صيغة منها دلالة خبرية، ودلالة لغوية (بلاغية) تكمن في إيراد المعنى بطرق وهيئات لغوية متباينة.. وجملة هذه الإيرادات بموادها اللغوية ونظمها وهيئتها تعبر عن القاعدة الدستورية التي تنشئ مركزا دستوريا للسان الرسمي وتعين اللغة العربية لسانا عاما للدولة، وهنا يمكن لنا ملاحظة الآتي:

الملاحظة الأولى: الإيجاز والتفصيل في صياغات مواد اللسان العربي

بمراجعة نصوص الدساتير العربية فقد لاحظنا انقسامها إلى الآتي:

أ- صياغات مفصلة نسبيا للتوضيح والتوكيد، وقد استنتت هذه الصياغة دول ليست بالكثيرة.

ب صياغات مقتصدة، عبرت عن مضمون القاعدة الدستورية في إيجاز وسط، وهو حال معظم الصياغات الدستورية.

ج- صياغات شديدة الإيجاز والاختصار.. اكتفاء بوضوح المقصود، ويعبر عنها الدستور التونسي حيث لم تتجاوز الجملة كلمتين "لغتها العربية"، وسوف نأتي على تفصيل ذلك.

الملاحظة الثانية: تعدد نوع الأخبار في جملة المادة الدستورية التي تعين لسان الدولة الرسمي

تعددت طريقة المقنن الدستوري في الابتداء والإخبار، والخبر هو الجزء المتم الفائدة - وفق لغة النحويين^(١) أو المحمول وفق لغة المناطق، فقد جاء مفرداً في بعض الصياغات، وسيق جملة بسيطة، وسيق أيضاً جملة مركبة، ولكل دلالاته في إبراز المعنى والكشف عن إرادة المقنن الدستوري وموقفه من اللسان العربي باعتباره مقوماً من مقومات الدولة ضمن متعلقاته السياقية.

الملاحظة الثالثة: تعدد صيغ التقديم والتأخير في التعبير عن الموضوع والمحمول (لسان الدولة واللغة العربية)

حيث دلت النصوص الدستورية على تنوع التعبير الخبري - والفعل في حالة الدستور المغربي - إلى شكلين أساسيين :

الشكل الأول: يبدأ مباشرة باللغة - وهي اللغة العربية إلا في حالة الدستور الصومالي - مبتدأً أو موضوعاً، وينتهي بالنص على أنها "لغة الدولة الرسمية" وذلك بصيغ متقاربة يجمعها البدء باللغة العربية مثل: (اللغة العربية هي اللغة الرسمية - اللغة العربية هي لغة الدولة الرسمية..). وقد جاء على هذا النسق الصياغي دساتير (١١) دولة أي نصف الدول العربية، وهي:

١. الدستور الجزائري
٢. دستور الجمهورية التونسية
٣. دستور الجمهورية العربية السورية

(١) راجع ابن عقيل (عبد الله بن عبد الرحمن)، شرح ابن عقيل علي الفيه ابن مالك ، تحقيق محمد محبى الدين عبدالحميد . ٢٠١/١ ، ط، دار التراث، وبيت ابن مالك هو (والخبر: الجزء المتم الفائدة، كالله برّ، والأيايدي شاهده).

٤. دستور الجمهورية اللبنانية
 ٥. دستور الجمهورية اليمنية
 ٦. الدستور المغربي
 ٧. دستور المملكة الأردنية الهاشمية
 ٨. دستور جمهورية السودان
 ٩. دستور جمهورية العراق
 ١٠. دستور جمهورية مصر العربية
 ١١. دستور دولة فلسطين
- الشكل الثاني:** وفيه اختار المقتن الدستوري العربي البدء باللغة -موضوعاً أو مبتدأ- ولكن بدلالة الرسمية، وأنها لغة الدولة ويختم بالخبر وهو "اللغة العربية" وذلك في صيغ متقاربة، مثل: (لغة الدولة الرسمية هي اللغة العربية، ولغة الاتحاد الرسمية هي اللغة العربية...) وذلك في نصف دساتير الدول العربية الأخرى ويمثلها

١. دستور جمهورية الصومال
٢. دستور جمهورية جزر القمر
٣. دستور جمهورية جيبوتي
٤. دستور جمهورية موريتانيا
٥. دستور دولة الإمارات العربية المتحدة
٦. دستور دولة الكويت
٧. دستور دولة قطر
٨. دستور دولة ليبيا
٩. دستور سلطنة عمان
١٠. دستور مملكة البحرين

١١. المملكة العربية السعودية

ولا يخفى أهمية هذه الصيغ اللغوية لأنها صيغ دستورية "تقنين دستوري" تعبر بالضرورة عن مقاصد محددة وتقتضي معنى ودلالة قانونية قد تكون حكما أو تقريرا وفي كلِّ فمدلولها ومخرجها الدلالي التام يمثل قاعدة دستورية آمرة بل ومهيمنة على كافة قواعد النظام القانوني الوطني، ولذلك ثار الخلاف واشتد الجدل في بعض الدول بسبب مسودات ومشاريع الصياغات اللغوية في مواد قانونية عدة منها المواد المتعلقة بلسان الدولة الرسمي أو الوطني.

وعلى سبيل المثال ثار ذلك في جمهورية الجزائر، حيث احتوت مسودة الدستور مادتين تناولت أولاهما "اللغة العربية" وثانيتها "اللغة الأمازيغية" واستقر طرحها في المادة (٤) "تمازيغت هي كذلك لغة وطنية ورسمية". حيث استقرت الصياغة على المساواة بينها وبين "اللغة العربية" في المادة (٣) قبلها، فتم ذكر "هي"، والنص على كونها "وطنية ورسمية"، وكانت المادتان محل نقاش واسع كاد أن يعصف بمشروع الدستور ككل، ولا تزال تداعيات النقاش قائمة إلى حد الساعة، بما قد يؤثر على نسبة التصويت أو رفض مشروع الدستور المعدل والمقترح أمام الشعب للتصويت عليه يوم (١) نوفمبر^(١)...

الملاحظة الرابعة: أبرز الصيغ الدستورية الدالة على لسان الدولة الرسمي

بناء على ما سبق من وصف وتصنيف أمكن لنا الوقوف على نوعين من الصيغ الدستورية العربية.

(١) تقرير محمد علال - من الجزائر - لسكاي نيوز عربية، سبتمبر ٢٠٢٠ - ٢٢:٠٣ بتوقيت أبوظبي، وقد أوردت الصحيفة هذه المداولات بمطلع فيه: "يشبه الحديث عن اللغة الأمازيغية في الجزائر كمن يسير فوق حقل من الألغام، ويصعب لأي شخص التعبير عن موقفه وآرائه دون تلقي انتقادات حادة تأتيه من الطرف الآخر"

- الصيغة الأولى: الصيغ المباشرة والصريحة

ويمكن نعتها بأنها صيغ واضحة وصريحة على المستوى اللغوي الصياغي مكتملة البناء اللغوي من غير إيجاز، ومعنى اكتمالها، أي: إن تركيبها وأسلوبها مباشر وصريح لا يحمل مضمرات ولا يحتمل كنايات ومن ثم يفصح مباشرة عن دلالة الصيغ البنائية وعن مراد المقنن الدستوري، ويمثلها :

(١) دستور جمهورية السودان (الدستور السوداني(١)، ونصها: "اللغة العربية

هي اللغة الرسمية في جمهورية السودان".

(٢) دستور جمهورية العراق (الدستور العراقي ٢٠٠٥م)، ونصها "اللغة العربية

واللغة الكوردية هما اللغتان الرسميتان للعراق".

(٣) صياغة دستور الصومال^(٢) وبالأحرى ترجمة صياغة دستور دولة

الصومال وخاصة في مقطعها الأول قبل العطف ونصها: "اللغة الرسمية

لجمهورية الصومال الفدرالية هي اللغة الصومالية (ماي ومحاذري)

والعربية هي اللغة الثانية للبلاد".

(١) الدستور السوداني الانتقالي سنة ٢٠٠٥م، وبالنسبة الوثيقة الدستورية للفترة الانتقالية المعدلة،

لسنة ٢٠٢٠، ١٢- -١٠ ٢٠٢٠ م - فلم أقف فيها على نصوص تتعلق باللغة العربية ،

ومن ثم فقد اعتمدت الدستور سنة ٢٠٠٥ وقد ألغته الوثيقة الدستورية ، وقد نشرت وزارة العدل

السودانية ، الوثيقة الدستورية للفترة الانتقالية المعدلة، لسنة ٢٠٢٠، بالجريدة الرسمية لحكومة

جمهورية السودان، والتي صادق عليها مجلس السيادة في اليوم الثاني عشر من شهر أكتوبر

للعام ٢٠٢٠ م، وتسمى أيضا الوثيقة الدستورية للفترة الانتقالية (تعديل) لسنة ٢٠٢٠ العدد

المؤرخ في ٢ نوفمبر لسنة ٢٠٢٠ العدد (١٩٠٨)، عملا بأحكام الوثيقة الدستورية للفترة

الانتقالية لسنة ٢٠١٩ م.

(٢) دستور ١٩٦٩م، ودستور ٢٠١٢م.

- الصيغة الثانية: الصيغة الصريحة والواضحة مع الإيجاز النسبي في عبارتها.

فهي تأتي بعد الصيغة السابقة في صراحتها ووضوحها ويمثلها:

(١) دستور دولة الكويت (الدستور الكويتي^(١))، ونصها "لغة الدولة الرسمية هي اللغة العربية"

(٢) دستور دولة الإمارات العربية المتحدة (الدستور الإماراتي^(٢))، ونصها "ولغة الاتحاد الرسمية هي اللغة العربية".

(٣) دستور سلطنة عمان (الدستور العماني^(٣))، ونصها: "لغة الدولة الرسمية هي اللغة العربية"

ثم تأتي باقي الصيغ تباعا وعلى قدر قربها من أي من النموذجين السابقين يمكن وصفها وإحاطها بهما، ولا يعني ما سبق إثارة لوم أو تعقيب على المشرع الدستوري أبدا، وإنما هذا ناتج علمي عن التحليل اللغوي وعن الإجراءات المنهجية التي توخاها الباحث والتزم بها في البحث، وقد سبق أن ذكرنا المعايير الموضوعية التي يمكن بناء عليها المفاضلة بين التقنيات العربية الدستورية في إبراز الاهتمام باللسان اللغوي وفي تقديره.

(١) أصدرته الجمعية الدستورية في ١٩٦١-١٩٦٢ ووقعت وثيقته في ١١ نوفمبر ١٩٦٢ م.

(٢) دستور الإمارات العربية المتحدة ١٩٧١ (المعدل ٢٠٠٩)

(٣) مرسوم سلطاني ١٠١-٩٦ صدر ٢٤ جمادى الآخرة ١٤١٧م، ٦ نوفمبر ١٩٩٦م. ومطلعه

بسم الله الرحمن الرحيم ، مرسوم سلطاني رقم (١٠١ / ٩٦) بإصدار النظام الأساسي للدولة .. وفيه مادة (٢) ينشر هذا المرسوم في الجريدة الرسمية، ويعمل به اعتبارا من تاريخ صدوره. صدر في: ٢٤ من جمادى الآخرة سنة ١٤١٧هـ الموافق: ٦ من نوفمبر سنة ١٩٩٦م.

المُخْرَج الرابع: تحليل صياغات الدساتير العربية في ضوء ما سبق^(١)

يعبر هذا المُخْرَج عن التحليل العام لصيغ التعبير عن اللسان الرسمي للدولة في جميع الدساتير العربية الاثنتين وعشرين دولة، وقد حرصنا على إيجازها ومقارنتها مع بعضها البعض وعلى ذكر المناسب من تراكيبها اللغوية وعلى وصفها من حيث الاستقلال والتبعية لغيرها وهو ما تحصل حال كانت الجملة جزءا من فقرة أو عدة فقرات في مادة واحدة، وذلك في الآتي:

- ١- دستور الجمهورية اللبنانية (الدستور اللبناني)^(٢) "اللغة العربية هي اللغة الوطنية الرسمية"، جملة مستقلة مع استخدام لفظ "الرسمية"، وهي مبتدأة غير معطوفة، وهي من الصيغ اللغوية الواضحة.
- ٢- دستور جمهورية العراق (الدستور العراقي)^(٣) "اللغة العربية واللغة الكوردية هما اللغتان الرسميتان للعراق" جملة مستأنفة بمركبها الوصفي "اللغة العربية" وإن عطفت عليها اللغة الكوردية، وهي من الصياغات المكتملة والمميزة مثل صيغة المقنن السوداني على نحو ما سبق.
- ٣- دستور دولة الإمارات العربية المتحدة (الدستور الإماراتي)^(٤) "ولغة الاتحاد الرسمية هي اللغة العربية" جملة معطوفة ضمن معطيات دستورية أخرى، حيث لم تستقل بمادة، ومع ذلك فقد جاء إيرادها مكتملا بالمركب الإضافي "لغة الاتحاد" ومع وصفها وبخبرها الجملة الاسمية استقل معناها وضمن وضوحه وتميزه على نحو تلك الصيغ التي حذا حذوها.

(١) وفقا للترتيب الهجائي لاصطلاح الدستور كذا بالنسبة إلى البلد..

(٢) دستور ١٩٢٦ (المعدل ٢٠٠٤ م)

(٣) دستور العراق ٢٠٠٥

(٤) دستور الإمارات العربية المتحدة ١٩٧١ (المعدل ٢٠٠٩)

٤- دستور دولة قطر (الدستور القطري) (١) "ولغتها الرسمية هي اللغة العربية" يذكر أسلوب هذه الجملة بأسلوب جملة "واللغة العربية لغتها الرسمية" في بعض الدساتير العربية، فهو يتماثل معه مع اختلاف في التقديم والتأخير، حيث بدأ المقنن بـ"اللغة الرسمية" لإبداء الاهتمام والعناية بتعيين "الرسمية" أو بتريسيـم "اللغة"، وهي معطوفة على ما قبلها مرتبطة بها، ومن ثم لم تستقل في مادة مفردة، والضمير في لغتها يعود على الدولة، وقد راعى المقنن الدستوري القطري الإيجاز.

٥- دستور الجمهورية اليمنية (الدستور اليمني) (٢) "واللغة العربية لغتها الرسمية" اتبع المقنن هنا سبيل البدء باللغة العربية، ولم يبدأ باللغة الرسمية فاعتبر اللغة العربية مبتدأ أو حاملا وخبرها متم لفائدتها ومحمولا عليها، وهي جملة معطوفة على ما قبلها، ثم إنه استخدم لفظ "الرسمية" وصفا للخبر شبه الجملة المكون من مضاف اللغة ومضاف إليها "الضمير المتصل" الذي يعود على الدولة، وقد راعى المقنن الإيجاز.

٦- دستور جمهورية الصومال (الدستور الصومالي) (٣) "اللغة الرسمية لجمهورية الصومال الفدرالية هي اللغة الصومالية (ماي ومحاتري) والعربية هي اللغة الثانية للبلاد"، جاءت الصياغة صريحة ومتكاملة كما سبقت الإشارة إلى

(١) بناء على نتائج الاستفتاء على الدستور الدائم لدولة قطر الذي أجري في اليوم التاسع والعشرين من شهر أبريل سنة ٢٠٠٣، وموافقة الغالبية العظمى من المواطنين على هذا الدستور، وعلى المادة (141) من الدستور الدائم، أصدرنا هذا الدستور. وينشر في الجريدة الرسمية بعد سنة من تاريخ صدوره، يتم خلالها استكمال المؤسسات الدستورية واتخاذ الإجراءات اللازمة لذلك قانوناً.

(٢) دستور اليمن ١٩٩١ (المعدل ٢٠١٥).

(٣) دستور ١٩٦٩م، ودستور ٢٠١٢م.

الإطار الدستوري لـ "مشروعية اللسان العربي وحماية مركزه القانوني"

ذلك ، وبما لا يعني أبدا تميزا في شرعية اللغة العربية أو في مركزها القانوني، فالصومال هي الحالة الوحيدة بين الدول العربية التي تتراجع فيها اللغة العربية إلى أن تكون اللغة الرسمية الثانية.

٧- دستور جمهورية جيبوتي^(١) "اللغات الرسمية العربية والفرنسية"، جملة مستقلة مع استخدام لفظ "الرسمية" مقرونة باللغة الفرنسية على سبيل التكافؤ، مع لفظ "العربية" على نحو من صيغة المقنن الدستوري التونسي.

٨- الدستور الجزائري^(٢) "اللغة العربية هي اللغة الوطنية والرسمية" جملة مستقلة ذات صيغة واضحة حيث خبرها جملة اسمية "هي اللغة الوطنية"، ثم إنها اتبعت بوصف "الرسمية" مما يشعر بقوتها وحسمها ، وإن اقتزنت مع غيرها من اللغات.

٩- دستور الجمهورية التونسية (الدستور التونسي^(٣)) "والعربية لغتها" صيغة عطفية، ويلاحظ أن المقنن لم يطلق لفظ "اللغة العربية" في صيغة المركب

(١) دستور جمهورية جيبوتي حرر في جيبوتي يوم ١٠ شباط - فبراير ١٩٨١

(٢) الجريدة الرسمية رقم ٧٦ المؤرخة في ٨ ديسمبر ١٩٩٦ معدل ب : القانون رقم ٠٢-٠٣ المؤرخ في ١٠ أبريل ٢٠٠٢ الجريدة الرسمية رقم ٢٥ المؤرخة في ١٤ أبريل ٢٠٠٢ القانون رقم ٠٨-١٩ المؤرخ في ١٥ نوفمبر ٢٠٠٨ الجريدة الرسمية رقم ٦٣ المؤرخة في ١٦ نوفمبر ٢٠٠٨ ، والجريدة الرسمية في آخر تعديلاته العدد (٥٤) السنة السابعة والخمسون، الأربعاء ٢٨ محرم ١٤٤٢ هـ ١٦ سبتمبر ٢٠٢٠م، وكذلك في النسخة المنشورة رسميا (جمهورية الجزائر - الأمانة العامة للحكومة مارس ٢٠١٦م)

(٣) دستور تونس ٢٠١٤م ، ولا يخفى ما جرى عليه من تعديلات لاحقة في ظروف خاصة ومشكلات داخلية بين مؤسسة الرئاسة والبرلمان عطل رئيس الدولة البرلمان ثم علق الدستور ثم ألغى الدستور ثم وضع دستورا جديدا تم التكتّم عليه لفترة ثم ظهرت بعض موادّه ثم غيرت... وهكذا حتى جرى التصويت الرسمي عليه وتم إقراره في ٢٥ يوليو عام ٢٠٢٢م، وقد وضعت الدراسة قبل إقرار هذه التعديلات رسميا ومن ثم تم الإبقاء عليها، وإن اختلفت في بعض المسائل الجوهرية عن دستور ٢٠١٤م.

- الوصفي كما الدساتير الباقية وإنما غير مباشرة بلفظة "العربية"، وهذه هي الحالة الوحيدة من بين الدساتير كافة. وقد عزز المقنن هذه المادة كلها بتعقيبه الصريح: "وإنها لا يجوز تعديل هذا الفصل."^(١)
- ١٠- دستور الجمهورية العربية السورية (الدستور السوري)^(٢) "اللغة العربية هي اللغة الرسمية للدولة" جملة مستقلة مع استخدام لفظ "الرسمية"، وهي مبتدأة غير معطوفة، وهي من الصيغ اللغوية القوية
- ١١- الدستور المغربي "تظل العربية اللغة الرسمية للدولة" صيغة فعلية وحيدة من بين الصيغ الدستورية كافة، وللجملة الفعلية دلالاتها العامة في الكشف عن الفعل والفاعلية، ولم أفق على تعليل أو على سبب محدد لاختيار المقنن الدستوري المغربي للصيغة الفعلية ولا للفعل "تظل" وهو من أفعال كان وأخواتها.
- ١٢- دستور المملكة الأردنية الهاشمية (الدستور الأردني)^(٣) "واللغة العربية لغتها الرسمية" اتبع المقنن هنا سبيل البدء باللغة العربية، ولم يبدأ باللغة الرسمية فاعتبر اللغة العربية مبتدأ أو حاملا وخبرها متم لفائدتها ومحمولا عليها، وهي جملة معطوفة على ما قبلها، ثم إنه استخدام لفظ "الرسمية" وصفا للخبر شبه الجملة المكون من مضاف اللغة ومضاف إليها "الضمير المتصل" الذي يعود على الدولة، وقد راعى المقنن الإيجاز.

(١) وقد عدل ذلك في الدستور الجديد

(٢) دستور سوريا ٢٠١٢م

(٣) دستور الأردن الصادر عام ١٩٥٢ شاملا تعديلاته لغاية عام ٢٠١١م

الإطار الدستوري لـ "مشروعية اللسان العربي وحماية مركزه القانوني"

١٣- دستور المملكة العربية السعودية ويعبر عنه (النظام الأساسي للحكم في السعودية) (١) "ولغتها هي اللغة العربية" جملة معطوفة تابعة لما قبلها، ويتشابه أسلوبها مع أسلوب المقتنين القطري والبحريني..، والضمير في لغتها يعود على الدولة، وقد راعى المقتن السعودي الإيجاز الشديد بما يقاربه من المقتن التونسي وإن كان المقتن التونسي أكثر إيجازاً .

١٤- دستور جمهورية السودان (الدستور السوداني) ((٢)) "اللغة العربية هي اللغة الرسمية في جمهورية السودان" صياغة صريحة مبتدأة حيث جملتها مستأنفة أي إنها جملة ابتدائية منقطعة عما قبلها؛ فلا تعمل فيها ، ومن ثم

(١) ص الأمر الملكي الرقم: أ / ٩٠ / التاريخ: ٢٧/٨/١٤١٢ هـ ومطلعه : بعون الله تعالى: نحن فهد بن عبد العزيز آل سعود ملك المملكة العربية السعودية «بناءً على ما تقتضيه المصلحة العامة، ونظراً لتطور الدولة في مختلف المجالات، ورغبة في تحقيق الأهداف التي نسعى إليها. أمرنا بما هو آت:

أولاً - إصدار النظام الأساسي للحكم بالصيغة المرفقة بهذا.

ثانياً - يستمر العمل بكل الأنظمة والأوامر والقرارات المعمول بها عند نفاذ هذا النظام حتى تُعدل بما يتفق معه.

ثالثاً - يُنشر هذا النظام في الجريدة الرسمية ويُعمل به اعتباراً من تاريخ نشره

(٢) الدستور السوداني الانتقالي سنة ٢٠٠٥م، وبالنسبة الوثيقة الدستورية للفترة الانتقالية المعدلة، لسنة ٢٠٢٠، ١٢- -١٠- ٢٠٢٠ م - فلم أقف فيها على نصوص تتعلق باللغة العربية ، ومن ثم فقد اعتمدت الدستور سنة ٢٠٠٥ وقد ألغته الوثيقة الدستورية ، وقد نشرت وزارة العدل السودانية ، الوثيقة الدستورية للفترة الانتقالية المعدلة، لسنة ٢٠٢٠، بالجريدة الرسمية لحكومة جمهورية السودان، والتي صادق عليها مجلس السيادة في اليوم الثاني عشر من شهر أكتوبر للعام ٢٠٢٠ م، وتسمى أيضا الوثيقة الدستورية للفترة الانتقالية (تعديل) لسنة ٢٠٢٠ العدد المؤرخ في ٢ نوفمبر لسنة ٢٠٢٠ العدد (١٩٠٨)، عملاً بأحكام الوثيقة الدستورية للفترة الانتقالية لسنة ٢٠١٩ م.

لا إضمار فيها ولا عطف، وهي من أوائل الصياغات المكتملة والمميزة وإن على المستوى اللغوي، فالجملة الاسمية بمركبها الوصفي "اللغة العربية" خبرها الجملة الاسمية مع النص على جمهورية السودان يعني اكتمال الصياغة ووضوحها ومن ثم عدناها من الصيغ اللغوية القوية.

١٥- دستور جمهورية جزر القمر^(١) " اللغات الرسمية هي : لغة شيكومور الوطنية ، واللغة الفرنسية ، واللغة العربية"، صيغة اسمية جملتها مستقلة غير معطوفة ومن ثم خصصت لها مادة مستقلة (١) بدأت بجمع "اللغات" وهي صيغة الجمع الوحيدة في كل الدساتير العربية، وفيها تم تأخير اللغة العربية مع تساوي اللغات في كونها لغات رسمية متكافئة، وهي من الصيغ الواضحة المكتملة.

١٦- دستور جمهورية مصر العربية^(٢) "واللغة العربية لغتها الرسمية" اتبع المقنن هنا سبيل البدء باللغة العربية، ولم يبدأ باللغة الرسمية فاعتبر اللغة العربية مبتدأ أو حاملا وخبرها متم لفائدتها ومحمولا عليها، وهي جملة معطوفة على ما قبلها، ثم إنه استخدم لفظ "الرسمية" وصفا للخبر شبه الجملة المكون من مضاف اللغة ومضاف إليها "الضمير المتصل" الذي يعود على الدولة ، وقد راعى المقنن الإيجاز.

١٧- دستور جمهورية موريتانيا^(٣) (الدستور الموريتاني) " اللغة الرسمية هي العربية" صيغة تابعة، أوردتها المقنن الدستوري في مادة مفردة وهي المادة (٥) وقد سبقها إجمال للغات المعتمدة نصها " اللغات الوطنية هي العربية

(١) دستور اتحاد جزر القمر ٢٣-١٢-٢٠٠٣م

(٢) دستور ٢٠١٤م، وتعديلاته ٢٠١٩م

(٣) دستور الجمهورية الإسلامية الموريتانية الصادر بتاريخ ٢١ يوليو ١٩٩١ والمراجع سنوات

٢٠٠٦، ٢٠١٢ و ٢٠١٧

الإطار الدستوري لـ "مشروعية اللسان العربي وحماية مركزه القانوني"

- والبولارية والسوننكية والولفية". وهي تحمل إيقاعاً طبيعياً^(١)، وهي جملة وجاء خبرها جملة اسمية "هي العربية" وهي صيغة واضحة .
- ١٨- دستور دولة الكويت (الدستور الكويتي) (٢) "لغة الدولة الرسمية هي اللغة العربية" جملة مستقلة مبتدأة لا تعمل الجملة سابقتها فيها ومن ثم أخذت مادة مستقلة هي المادة (٣)، وقد جاء مبتدؤها في هيئة تركيب إضافي "لغة الدولة الرسمية" مع وصف اللغة بالرسمية، وجاء خبرها جملة اسمية مع تكرار لفظ "اللغة" بما يجعلها حاسمة ومؤكدة وكأن المقنن يقرها عن قوة واعتزاز، وهي من الصيغ الصريحة والمميزة وتلي صيغتي المشرعين السوداني والعراقي على نحو ما سبق.
- ١٩- دستور دولة فلسطين (الدستور الفلسطيني)(٣) "اللغة العربية هي اللغة الرسمية" جملة صريحة خبرها جملة اسمية "هي اللغة الرسمية"، وقد استخدم لفظ "الرسمية"، وهي من جملة الصياغات التي بدأت باللغة العربية فكانت مبتدأ لها.
- ٢٠- دستور دولة ليبيا (الدستور الليبي)(٤) "واللغة الرسمية هي اللغة العربية"، صيغة معطوفة تتبع ما قبلها وهي مستقلة بمعناها وابتدتها المشرع بالنص على الرسمية مثل باقي الصياغات التي تعبر عن اهتمامها بإظهار تلك الرسمية في صياغاتها وجاء خبرها جملة اسمية "هي العربية".

(١) وللتوبة فقد جاءت جل الصياغات تحمل هذا الإيقاع الطبيعي

(٢) أصدرته الجمعية الدستورية في ١٩٦١-١٩٦٢ ووقعت وثيقته في ١١ نوفمبر ١٩٦٢

(٣) التعديلات حتى تاريخ ٤ مايو ٢٠٠٣،

(٤) دستور ليبيا ٢٠١١ م والمعدل في ٢٠١٢ م ليكون أساساً للحكم في المرحلة الانتقالية

٢١- دستور سلطنة عمان (الدستور العماني)(١) "لغة الدولة الرسمية هي اللغة العربية " جملة مستقلة غير معمول فيها من الجملة سابقتها، وقد جعلها المقنن العماني في مادة مستقلة (٣) ، وجاء مبتدؤها في هيئة تركيب إضافي "لغة الدولة الرسمية" مع وصف اللغة بالرسمية ،- على نحو ما صاغه المقنن الكويتي- وجاء خبرها جملة اسمية مع تكرار لفظ "اللغة" بما يجعلها حاسمة ومؤكدة وكأن المقنن يقرها عن قوة واعتزاز.

٢٢- دستور مملكة البحرين (الدستور البحريني)(٢) "ولغتها الرسمية هي اللغة العربية" يماثل هذا الأسلوب وذلك الإيراد ما فعله المقنن القطري، وهو أيضا يذكر بأسلوب "واللغة العربية لغتها الرسمية" فهو يتماثل معه مع اختلاف في التقديم والتأخير، حيث بدأ المقنن باللغة الرسمية لإبداء الاهتمام والعناية بتعيين الرسمية أو بترسيم اللغة، وهي جملة معطوفة على ما قبلها مرتبطة بها ومن ثم لم تستقل بمادة، والضمير في لغتها يعود على الدولة، وقد راعى المقنن الإيجاز

المُخْرَج الخامس: دلالة الصيغ الدستورية العربية على اللسان العربي للدولة

أولاً: النواتج العامة للصيغ الدستورية سابقة الذكر

يمكن القول بصورة عامة بناء على التحليلات اللغوية القانونية السابقة بأن:

(١) جميع الصيغ اللغوية في التقنيات الدستورية العربية دلت بصورة واضحة

على أن "اللغة العربية" أو "العربية" -كما عبر عنها الدستور التونسي-

(١) مرسوم سلطاني ١٠١-٩٦ صدر ٢٤ جمادى الآخرة ١٤١٧م، ٦ نوفمبر ١٩٩٦م. ومطلعه بسم

الله الرحمن الرحيم ، مرسوم سلطاني رقم (١٠١ / ٩٦) بإصدار النظام الأساسي للدولة ..

وفيه مادة (٢) ينشر هذا المرسوم في الجريدة الرسمية، ويعمل به اعتباراً من تاريخ صدوره.

صدر في: ٢٤ من جمادى الآخرة سنة ١٤١٧ هـ الموافق: ٦ من نوفمبر سنة ١٩٩٦ م.

(٢) دستور ١٤ - فبراير ٢٠٠٢م

هي اللغة الرسمية أو الوطنية للدول بغض النظر عن مركزها المستقل أو المضيف للغة أخرى بشروط أو المشارك للغة أخرى تكافؤه أو باعتباره لسانا عربيا تاليا كما في حالة الدستور الصومالي.

(٢) جميع الصياغات دلت على "مركز اللغة العربية" -على ما سيأتي تفصيله.

(٣) تمايزت الصياغات للقاعدة الدستورية العربية ما بين صياغة مكتملة مباشرة وما بين صياغة مكتملة مع إيجازها، وما بين صياغات موجزة وشديدة الإيجاز، على نحو ما سبق إيراده في تحليلات المخرج الرابع .

(٤) سبقت الإشارة إلى أن معيار التفاضل بين الدساتير في رعاية اللسان العربي وتقديره لا يقوم بالمنظور اللغوي الشكلي فحسب بل بمعايير موضوعية بينها (ثانيا) في التناول التالي .

ثانيا: معيار التفاضل في العناية بتحرير التعبير وصياغته في الأنظمة الدستورية العربية.

نستدعي هنا السؤال التي تم طرحه في المخرج الثاني، عن أي من الصيغ والأنساق الدستورية العربية أدل على عناية المقنن الدستوري باللسان اللغوي للدولة؟ والإجابة هي أنه لا يمكن الفصل في هذا مباشرة ، بل تحتاج إلى تفصيل وأن نقول ابتداء بأن الصياغة اللغوية والأسلوبية التعبيرية ما هي إلا جزء لا ينفص بمفرده أبدا للمفاضلة بين التقنيات الدستورية العربية وفي قياس مواقفها ومدى عنايتها باللسان العربي

وبلغة مقارنة نقول " لا تقوم المفاضلة بين المقننين الدستوريين العرب بناء على المنظور اللغوي الشكلي -على أهميته فحسب- بل إنه يقوم ابتداء على معايير موضوعية وهي كما سبقت الإشارة إليها وهي:

المعيار الأول: معيار "النَّظْم والدلالة " لمادة اللسان العربي وهو معيار لغوي، كاشف عن الدقة والوضوح التعبيري ابتداءً، كما أنه معيار أصولي منطقي معاً بناءً على طرح المقومات الخمسة لـ "اللغة التقنية"^(١).

المعيار الثاني: معيار فرادة المركز القانوني للمقوم اللغوي، وهو معيار قانوني يحدده المقنن في ضوء ظروفه وسياقه التاريخي والاجتماعي والوطني.

المعيار الثالث: معيار التفصيل الموضوعي والإجرائي للسان اللغوي ومتعلقاته الاصطلاحية والتنظيمية، وهو معيار قانوني تأصيلي، ويعدُّ من أهم المعايير بل والحاسمة في هذا السياق .

وهذا إيضاح لما سبق إجماله:

أ- من المنظور اللغوي الشكلي يمكن القول بأن أفراد اللغة في مادة مستقلة يعني اهتمام المقنن الدستوري بها وتأكيد مدى رعايته لها، وهو ما يحمل على استبطان قصدية المشرع الدستوري، وأن من ضمها مع غيرها من العبارات ذات الموضوع المغاير (مع ملاحظة ارتباطه الحتمي بمقومات الدولة والتي من بينها اللسان الرسمي لها) قصد إيرادها تقريراً لا تقريراً وتأكيداً.

(١) وهي المقوم اللغوي والمقوم القانوني والمقوم الأصولي والمقوم المنطقي والمقوم الاجتماعي ، تنظر في تفصيل ذلك محمد عبد الكريم أحمد عبد الكريم الحسيني ، النظرية العامة للغة القانونية أصولها وأحكامها وواقعها القانوني المعاصر (دراسة تأصيلية تأسيسية) ص ٨ ، ٩ ، وبالأخص الفصل الثاني: مقومات اللُّغة القانونيَّة وعلاقتها، المبحث الأول: أصول اللُّغة القانونيَّة ومقوماتها المباشرة . بدءاً من ٢٣٣ وما بعدها ، كلية الشريعة والقانون ، الجامعة الإسلامية بمبنيسوتا ، فرع (٣) ٢٠٢١م-١٤٤٢هـ.

ب- على المستوى الموضوعي لا يمكن الجزم بما سبق، بل الأقرب إلى الدقة هو أن عناية المقنن الدستوري العربي بتأكيد المشروعية والحماية للسان العربي تقوم بناء المعايير الموضوعية الثلاثة التي أجملناها فيما سبق: فالمعيار الأول منها إنما هو مقوم ومرتكز لغوي تمثله صيغة الإيراد اللغوية من حيث وضوح عبارتها وكشف دلالاتها لمكانة اللسان العربي الرسمي للدولة وكونه مقوما أساسيا من مقومات الدولة، والمعيار الثاني يتعلق بإرادة المقنن القانونية والتي تتجلى في اختيار قانوني لمركز اللسان العربي القانوني مع مراعاة الظرف الاجتماعي التاريخي والحضاري لكل دولة، فيكون مستقلا أو متقدما على الأسن الأخرى غير العربية أو أن يتكافأ مع الألسن الأخرى بناء على مكونات كل دولة وعلى تاريخها الحضاري وتكوينها العرقي.

ثم يأتي المعيار الثالث وهو الأهم من وجهة نظرنا إذ إنه معيار قانوني تأصيلي يتعلق أكثر ما يكون بما سوف يذكره المقنن الدستوري من تفاصيل تتعلق بمضامين وتنظيمات وأحكام اللسان القانوني (الموضوعية والإجرائية) وقد تحقق هذا بصورة جزئية في التقنين الدستوري المصري إذ أورد تفاصيل نسبية مهمة جدا مثل " الصياغة، التفسير القانوني، التكامل الدستوري، النسيج الدستوري، وذلك في "دستور ٢٠١٤م، وتعديلاته ٢٠١٩م" في المواد [٩١ حيث الباب الثالث: الحقوق والحريات والواجبات العامة، مادة ٩٢، ومادة ٩٣، وكذلك في المواد (٢٤، ٤٨، ١٢٤، ١٤٦، ١٥٠- مكرر، ١٩٢، ١٩٥، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٤٦)]

ثالثا: المشروعية الدستورية العامة والخاصة

يمكن القول في ضوء ما سبق بأن النصوص الدستورية لكل نظام قانوني وطني عربي قد دلت بذاتها وسياقها على مشروعية اللسان القانوني العربي للدولة، وعلى مركزه القانونية، وهي في مجموعها تأتلف لتعبر عن المشروعية العامة للسان

العربي باعتباره لسانا رسميا للدولة (بغض النظر عن مركزه القانوني) ومقوما رئيسا من مقوماتها في خطابها السيادي العام لسلطاتها ومؤسساتها وفي كافة أنشطتها العامة وعلى الأخص النشاط القانوني العام الذي يهيمن علة الدولة ويمثل مركزها القانوني الوطني.

ولا يخفى أن المشروعية العمومية على مستوى النظام القانوني العربي أقوى من المشروعية الجزئية التي تعبر عن نظام قانوني عربي مفرد أو عن عدة أنظمة قانونية عربية، وهو ما يعني أن كيانا عاما قانونيا مثل جامعة الدول العربية يمكنها أن تعبر عن هذا الكيان وأن تتولى العمل على تنسيق مواقف الدول العربية حوله وعلى وضع المواثيق والمدونات العامة الملزمة لكافة الدول باسم المشروعية العامة التي قررتها دساتيرها مجتمعة، للوصول إلى تحقيق مشروعية التنظيم اللغوي القانوني ومشروعية الاصطلاح اللغوي القانوني وما يتعلق بذلك من مشروعات عامة تجد صداها في المشروعية الدستورية العربية العامة.

ويبنى على ما سبق أيضا ما يمكن تسميته الحماية الدستورية العامة ، والمركز القانوني العام للسان العربي ولغته العربية على ما سوف يأتي.

المبحث الثاني

المركز الدستوري الخاص والعام للسان القانوني العربي (اللغة العربية)

وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: المركز الدستوري المميز للسان العربي باعتباره لسانا رسميا مستقلا.
- المطلب الثاني: المراكز الدستورية غير المستقلة للسان العربي.

المطلب الأول

المركز الدستوري المميز للسان العربي باعتباره لسانا رسميا مستقلا.

مقدمة:

ليست الدساتير العربية سواءً فيما بينها حتى مع إجماعها على ذكر "اللسان العربي" بصيغة "اللغة العربية" باعتبارها لغة رسمية للدولة، فعلى رغم توافر معظمها على إبراز الانتماء العربي الصريح والضمني، وعلى الاعتراف بالإسلام ديناً رسمياً لمعظم دولها ومشرعاً لها، وكذلك على رغم اعتبار "الشريعة الإسلامية" مصدراً أساسياً من مصادر التشريع - على نحو ما سبق تفصيله في المبحث الأول - إلا أن ذلك لم يحل دون تفاوت في المركز الدستوري الخاص لدى كل نظام دستوري عربي، حيث تباينت مراكزها فيما يمكن حصره في الآتي:

المركز الأول: استقلال اللسان العربي ولغته العربية، وهو يقارب نصف دساتير الدول العربية.

المركز الثاني: فتح المجال بشروط صريحة أو ضمنية للسان آخر واحد أو أكثر مع اللسان العربي (على سبيل التجوز).

المركز الثالث: حضور لسان آخر أو أكثر غير عربي والمساواة بينه وبين اللسان العربي في المركز القانوني وفي بعض الاعتبارات أو في جميعها.
 المركز الرابع: وضع اللسان العربي واللغة العربية في المرتبة الثانية، وهو ما يعبر عن المركز الأدنى من مركز اللسان غير العربي، وكان ذلك هو الأقل بين الدول العربية.

ويعبر المطلبان الآتيان عن هذه المراكز الدستورية للسان العربي وعن حيثياتها القانونية:

المطلب الأول: المركز الدستوري المميز للسان العربي باعتباره لسانا

رسميا مستقلا (دون غيره من الألسن واللغات) .

أولا: مفهوم المركز الدستوري للغة العربية ولسانها العربي ومتعلقاته
 المركز من "ركز" الثلاثي، و"الركز" هو مركز الشيء أو الموضع الذي يلزمه، وفي معجم مقاييس اللغة: "الراء والكاف والزاء أصلان أحدهما إثبات شيء في شيء يذهب سفلا والآخر صوت. فالأول ركزت الرمح ركزا. ومركز الجند الموضع الذي ألزموا، ويقال ارتكز الرجل على قوسه إذا وضع سيتها بالأرض ثم اعتمد عليها." (١) وعليه الرركز -مصدرا- هو نقطة اعتماد الأشخاص أو الأشياء، وهو على المستوى القانوني يرتبط بفكرة "الحق" وهي فكرة قانونية أصيلة، تعني أن القانون يعطي لكل شخص رتبة تميزه في الحقوق أو في الواجبات عن غيره" وتسمى "المراكز القانونية"، وهي تذهب بنا إلى تعريف الحق حسب المذهب الحديث وأنه: "استثناء شخص بميزة ما يعترف بها القانون ويحميها" (٢) وهذه الميزة هي

(١) أبو الحسين أحمد بن فارس زكريا، معجم مقاييس اللغة، مادة (ر.ك.ز).

(٢) د. حسن جمعي، د. محمد عمران، التأمينات العينية ص ٣، ط كلية الحقوق جامعة القاهرة، د.ت.

الإطار الدستوري لـ "مشروعية اللسان العربي وحماية مركزه القانوني"

جوهر "المركز القانوني"، وهي هنا ما يمنحه الدستور لأشخاص طبيعيين أو اعتباريين بينهم وبين أنفسهم وبين الأشياء^(١) لتكوين "علاقات اقتضاء" أو "علاقات استثنائية" تمثل "مراكزا قانونية" لهم على الأشياء.

فالمركز الدستوري للسان العربي - فيما نفترض - هو: "ما يمنحه الدستور لهذا اللسان من ميزات دستورية مع حمايتها في كونه لسان الدولة الرسمي المعبر عنها والمقوم لها باعتبار سيادتها في معاملاتها ومخاطباتها الرسمية وفي كونه وعاء لخطابها القانوني العام ووعاء لقاعدتها القانونية وتنظيما قاعديا أساسيا يحكم خطابها القانوني العام" مع ما يتبع ذلك من أحكام دستورية وقانونية تتعلق بتنظيمات هذا اللسان ومعاييرها التي يجب الوفاء بها ومراعاتها لينال الاعتراف به والحماية له، وقد أشارت محكمة النقض المصرية إلى ما يقارب ذلك في اعتداد المشرع الدستوري بل والعادي بحسبان: "اللغة العربية من السمات الجوهرية والمقومات الأساسية التي ينهض عليها نظام الدولة"^(٢) على ما سيأتي.

من خلال جرد التقنيات الدستورية العربية كان من الملاحظ أن دساتير الدول التي استقل لسانها العربي منفردا باعتباره اللسان الرسمي للدولة وأحد أهم مقوم من مقوماتها وخاصة في أنظمتها اللغوية الكتابية والتخاطبية على المستويين البنائي والدلالي بعامة وفي خطابها القانوني الرسمي مثله ما يقارب نصف عدد الدول العربية (١٢) دولة ، حيث جاءت النصوص الدستورية الصريحة لهذه الدول

(١) قارن السابق ص ٣ وأيضا ص ٤ .

(٢) ومن ثم فقد حرص على تقنين هذا الحكم في مجال القضاء بإيجاد نص صريح المعنى قاطع الدلالة على المراد منه في أن اللغة العربية هي المعتبرة أمام المحاكم يلتزم بها القاضي والمتقاضي [الطعن رقم ١٥٨٦ لسنة ٨٩ قضائية الصادر بجلسة ٠٢/١٢/٢٠٢٠ مكتب فنى (سنة ٧١ - قاعدة ٨٩ - صفحة ٧١٣ - الدوائر المدنية)

في اعتبار اللغة العربية هي اللغة الرسمية للدولة مستقلة دون أية لغة أخرى وهي
وفقا للترتيب الهجائي:

١. الدستور الأردني.

٢. الدستور الإماراتي

٣. الدستور البحريني

٤. الدستور التونسي

٥. الدستور السوري

٦. الدستور العماني

٧. الدستور الفلسطيني.

٨. الدستور القطري

٩. الدستور الكويتي

١٠. الدستور المصري

١١. الدستور اليمني

١٢. النظام الأساسي للحكم في السعودية.

ويمكن التوصيف الجغرافي لها بأنها :

١- دول مجلس التعاون الخليجي واليمن

٢- دول الشام (سوريا والأردن وفلسطين) خلا (لبنان).

٣- مصر وتونس.

ويمكن التماس تفسير هذا الاستقلال اللساني لدى المقنن الدستوري لهذه الدول من خلال استرجاع الخط التاريخي والديمجرافي (Demography - علم السكّان) .. فضلا عن الظروف ولحضارية والسياسية والثقافية، باعتبارها دولا عربية أصالة أو دخلها الإسلام ومن ثم اللغة العربية مبكرا، أو أن بعضها كان حاضرة عامة للعالم الإسلامي ومركزا حضارية لها، وبسبب المؤسسات الدينية والتعليمية القوية بها والقائمة على اللسان العربي إلى غير ذلك من أسباب..

الإطار الدستوري لـ "مشروعية اللسان العربي وحماية مركزه القانوني"

جدول بدساتير الدول التي استقل لسانها العربي بمركز قانون منفرد

م	المجال	النصوص المتعلقة مباشرة باللغة العربية	تاريخ ورقم الإصدار الدستوري	التعليق
١	الدستور الأردني	المادة (٢) الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية.	دستور الأردن الصادر عام ١٩٥٢ شاملا تعديلاته لغاية عام ١٢٠١١	استقل اللسان العربي تماما، وتبوأ مركزا قانونيا خالصا
٢	الدستور الإماراتي	جاءت المادة (٧) ولغة الاتحاد الرسمية هي اللغة العربية".	دستور الإمارات العربية المتحدة ١٩٧١ (المعدل ٢٠٠٩م)	
٣	الدستور البحريني	الباب الأول: الدولة المادة (٢) دين الدولة الإسلام، والشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع، ولغتها الرسمية هي اللغة العربية.	صدر بتاريخ ١٤ شباط/فبراير ٢٠٠٢م	
٤	الدستور التونسي	الباب الأول. المبادئ العامة، الفصل (١) " والعربية لغتها،.. لا يجوز تعديل هذا الفصل.	تونس ٢٠١٤م	وهي مع ليبيا الدولتان من دول المغرب العربي اللتان استقل اللسان العربي فيهما ، غير أن ليبيا قد جوزت لغة أخرى ومن تم جرى وضعها ضمن الدول الأخرى
٥	الدستور السوري	المادة ٤ اللغة العربية هي اللغة الرسمية للدولة.	دستور سوريا (الجمهورية العربية السورية) ٢٠١٢م	استقل اللسان العربي تماما، وتبوأ مركزا قانونيا خالصا
٦	الدستور العماني	الباب الأول: الدولة ونظام الحكم مادة (٣) لغة الدولة الرسمية هي اللغة العربية.	صدر ٢٤ جمادى الآخرة ١٤١٧م، ٦ نوفمبر ١٩٩٦م.	
٧	الدستور القطري	الباب الأول (١-١٧) الدولة وأسس الحكم (١-)	دستور قطر الدائم ٢٠٠٤م	

		(١٧) المادة (١) ولغتها الرسمية هي اللغة العربية. وشعب قطر من الأمة العربية.		
	أصدرته الجمعية الدستورية في ١٩٦١- ١٩٦٢ ووقعت وثيقته في ١١ نوفمبر ١٩٦٢	المادة ٣ لغة الدولة الرسمية هي اللغة العربية.	الدستور الكويتي	٨
	مصر ٢٠١٤ (المعدل ٢٠١٩م)	جاء في الباب الأول "الدولة" في المادة ٢. واللغة العربية لغتها الرسمية"	الدستور المصري	٩
	اليمن ١٩٩١ (المعدل ٢٠١٥م)	الباب الأول أسس الدولة، الفصل الأول. الأسس السياسية مادة (٢) واللغة العربية لغتها الرسمية.	الدستور اليمني	١ ٠
	المسودة تتضمن جميع التعديلات حتى تاريخ ٤ مايو ٢٠٠٣ م	في المادة (٥) اللغة العربية هي اللغة الرسمية	دستور دولة فلسطين	١ ١
	الأمر الملكي الرقم: أ / ٩٠ التاريخ: ١٤١٢/٨/٢٧ هـ	١- النظام الأساسي للحكم، الباب الأول: المبادئ العامة المادة الأولى: ولغتها هي اللغة العربية.	النظام الأساسي للحكم في السعودية	١ ٢

ثانياً: **المقتضى القانوني للنص الدستوري العربي ودلالاته المترتبة عليه:**

لمحكمة النقض حكم حاسم على ما أنشأه المقنن الدستوري المصري وما أركزه من قاعدة دستورية تخص اللغة العربية باعتبارها لساناً قانونياً رسمياً للدولة كما جاء في الباب الأول. "الدولة" في المادة (٢) من دستور ٢٠١٤م وتعديلاته في ٢٠١٩م " .. واللغة العربية لغتها الرسمية". ونص حكمها (١): "النص في المادة الثانية من الدستور الحالي على أن "الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية ..."، وفي المادة ١٨٤ من الدستور "السلطة القضائية مستقلة ..." والمادة (١٩) من قانون السلطة القضائية رقم ٤٦ لسنة ١٩٧٢ على أن "لغة المحاكم هي اللغة العربية، وعلى المحكمة أن تسمع أقوال الخصوم أو الشهود الذين يجهلونها بواسطة مترجم بعد حلف اليمين"، يدل على **أن المشرع عدّ اللغة العربية من السمات الجوهرية والمقومات الأساسية التي ينهض عليها نظام الدولة، وحرص على تقنين هذا الحكم في مجال القضاء بإيجاد نص صريح المعنى قاطع الدلالة على المراد منه في أن اللغة العربية هي المعتمدة أمام المحاكم يلتزم بها القاضي والمتقاضي**"(٢)

(١) الطعن رقم ١٥٨٦ لسنة ٨٩ قضائية الصادر بجلسة ٠٢/١٢/٢٠٢٠ مكتب فنى (سنة ٧١ - قاعدة ٨٩ - صفحة ٧١٣ - الدوائر المدنية).

(٢) وتكلمته : " سواء فيما تعلق منها بإجراءات التقاضي أو الإثبات أو إصدار الأحكام وقد عالج النص الدستوري الحالة التي يتحدث فيها الخصوم أو الشهود بلغة أجنبية، فأوجب ترجمة أقوالهم للغة العربية، وهو ما يسرى بطبيعة الحال على المحررات المدونة بلغة أجنبية التي يتساند إليها الخصوم ويتمسكون بدلالاتها في أوراق الدعوى والتي يتعين لقبولها (رسمية كانت أو عرفية) أن تكون مصحوبة بترجمة عربية للغة التي أَرادها الشارع من ضرورة الالتزام باستخدام اللغة العربية باعتبارها اللغة الرسمية للدولة وإحدى الركائز لإعمال سيادتها وبسط نفوذها وسلطانها على أراضيها مما يحتم على الجميع عدم التفريط فيها أو الانتقاص من

ومقتضيات ذلك الحكم لمحكمة النقض أن "اللغة العربية":

- ١- لغة القاضي والمتقاضي.
- ٢- يجب الالتزام بها في إجراءات التقاضي والإثبات وإصدار الأحكام.
- ٣- نص الدستور ملزم ويعالج حالات تتعلق باللغة العربية (من جملتها إيجاب ترجمة أقوال المتقاضين الناطقين بغير العربية)
- ٤- تحقيق علة الشارع في اعتبار اللسان العربي "رمزا لإعمال سيادتها ومقوم لها".
- ٥- أنها رمز لسيادة الدولة ولبسط نفوذها وسلطانها، ومن ثم فهي تتعلق بالنظام العام.

والحاصل أن المركز الدستوري للسان العربي واللغة العربية بعامة - بناء

على ما سبق - يعني:

أولاً: أن اللغة العربية لغة النظام القانوني الوطني الوحيدة دون غيرها من اللغات بعامة، فهي المعتمدة في صياغة تقنيناته وأوراقها القضائية والرسمية بعامة، وفي جميع مکتوباته ومخاطباته وفي عمليات فهم النصوص الرسمية وتفسير دلالاتها وفي عمليات استنباط الأحكام بعامة وفي عمليات تداولها والتقاضي بها وعمليات تنفيذها وفي كافة ما يتعلق بذلك^(١).

شأنها على أية صورة. وكانت القاعدة التي قننتها المادة ١٩ من قانون السلطة القضائية بهذه المثابة تعد من أصول نظام القضاء المتعلقة بالنظام العام، ويترتب على مخالفتها البطلان المطلق، يجوز للخصوم التمسك به، وللمحكمة إثارته من تلقاء نفسها في أي حالة كانت عليها" [الطعن رقم ١٥٨٦ لسنة ٨٩ قضائية الصادر بجلسة ٠٢/١٢/٢٠٢٠ مكتب فنى (سنة ٧١ - قاعدة ٨٩ - صفحة ٧١٣ - الدوائر المدنية).

^(١) ومن ثم فقد حرص على تقنين هذا الحكم في مجال القضاء بإيجاد نص صريح المعنى قاطع الدلالة على المراد منه في أن اللغة العربية هي المعتمدة أمام المحاكم يلتزم بها القاضي

الإطار الدستوري لـ "مشروعية اللسان العربي وحماية مركزه القانوني"

ثانياً: أنها لغة سلطات الدولة الثلاثة ولغة مؤسساتها الرسمية بعامّة (قانونية وغيرها).

ثالثاً: لغة الثقافة والتربية والتعليم والاقتصاد والسياسة ...

رابعاً: اللغة الوطنية واللسان الوطني بعامّة، وبخاصة في الأحوال ذات العلاقة بما سبق إيرادها (من أولاً حتى ثالثاً).

المطلب الثاني: المراكز الدستورية غير المستقلة للسان العربي

يمكن تعرف هذه المراكز غير المستقلة في الفرعين التاليين:

الفرع الأول: الدول التي أشارت إلى لسان آخر غير عربي لها (على سبيل الجواز والتعيين المشروط)

وهي ثلاث دول: السودان ولبنان وليبيا - وفق ترتيبها الهجائي-، وقد

جاءت نصوصها الدستورية على النحو التالي:

الدستور الأول: الدستور السوداني^(١)

جاء نص المادة (٣) صريحاً بأن اللغة العربية هي اللغة الرسمية في جمهورية السودان غير أنها أتبعّت بعبارة "وتسمح الدولة بتطوير اللغات المحلية والعالمية الأخرى".

الدستور الثاني: دستور الجمهورية اللبنانية^(٢)

والمناقضي [الطعن رقم ١٥٨٦ لسنة ٨٩ قضائية الصادر بجلسة ٠٢/١٢/٢٠٢٠ مكتب فنى

(سنة ٧١ - قاعدة ٨٩ - صفحة ٧١٣ - الدوائر المدنية).

(١) الدستور السوداني الانتقالي سنة ٢٠٠٥م

(٢) دستور ١٩٢٦ (المعدل ٢٠٠٤م).

حيث جاءت المادة (١) صريحة بقولها: "اللغة العربية هي اللغة الوطنية الرسمية". ثم نصت على أنه يجوز استخدام اللغة الفرنسية ونصها: "أما اللغة الفرنسية فتحدد الأحوال التي تستعمل بها بموجب قانون"

الدستور الثالث: دستور دولة ليبيا^(١)

وذلك في إعلانها الدستوري المؤقت إذ جاء النص صريحا على أن اللغة العربية هي اللغة الرسمية مع تقدير اللغات الأخرى كما في المادة (١) "واللغة الرسمية هي اللغة العربية مع ضمان الحقوق اللغوية والثقافية للأمازيغ والتبو والطوارق وكل مكونات المجتمع الليبي".

المراكز القانونية غير المستقلة وفقا للدساتير السابقة

بناء على النصوص الدستورية العربية السابقة يمكن استخلاص مركز اللسان العربي القانوني في الآتي:

أولا: انفراد اللسان العربي بمكانته الدستورية المنفردة بحسبانه:

- ١- لسان النظام القانوني الوطني من حيث الأصل.
- ٢- لسان سلطات الدولة ومؤسساتها الرسمية بعامه.
- ٣- لسان الثقافة والتربية والتعليم والاقتصاد والسياسة ...
- ٤- اللسان الرسمي والوطني بعامه، وبخاصة في الأحوال ذات العلاقة بما سبق إيراده .

ثانيا: إمكان الاعتداد بلسان آخر غير اللسان العربي في الأحوال الآتية:

الحالة الأولى: بموجب تشريع عادي يرخص باستخدام هذا اللسان، ولا مانع في ذلك لأن النص الدستوري وهو الأسمى قد أجاز ذلك وسمح به كما في

(١) ليبيا ٢٠١١ (المعدل ٢٠١٢م) ليكون أساساً للحكم في المرحلة الانتقالية.

الإطار الدستوري لـ "مشروعية اللسان العربي وحماية مركزه القانوني"

الحالة اللبنانية، حيث نص الدستور صراحة على جواز استخدام لسان آخر من اللغة الفرنسية في أحوال تحدد بها بموجب قانون^(١).

الحالة الثانية: حال رغبت الدولة في تطوير لغات محلية أخرى، من خلال تقنين عادي أو من خلال اللوائح التي تضعها والتي يمكنها أن تسمح بموجبها بدلالة ما نص عليها الدستور، كما جاء نص المادة (٣) صريحا "وتسمح الدولة بتطوير اللغات المحلية والعالمية الأخرى".

الحالة الثالثة: وهي حالة تقوم بناء على سلوك من المكونات المجتمعية ذات الحقوق اللغوية المعترف بها من قبل للدولة:

(١) حال المطالبة بالحقوق اللغوية لأي من كان من مكونات الشعب الليبي

وفقا لنص المادة (١) "واللغة الرسمية هي اللغة العربية مع ضمان الحقوق

اللغوية والثقافية للأمازيغ والتبو والطوارق وكل مكونات المجتمع الليبي".

(٢) لا يعني ما سبق بالضرورة أن تتجاهل الدولة مطالبهم مالم تبادر هذه

المكونات بالمطالبة بحقوقها اللغوية ، بل إن النص يقضي بضمان هذه

الحقوق، وهو ما يعني أيضا تتميتها ورعايتها في كل المناسبات لئلا

تتطمس مؤسساتها ولكي لا تندثر معالمها باعتبارها مكونا من مكونات

التاريخ الليبي الاجتماعي والثقافي والحضاري.

(٣) الجد في التنفيذ حال مطالبة أي من مكونات الشعب الليبي وخاصة تلك

الفئات المذكورة مع توفير إمكانات الدولة في توفير مخصصاتها المتاحة

والمناسبة لتحقيق المشروعية الدستورية وإنفاذ حمايتها إزاء هذه المكونات

اللغوية الوطنية.

(١) دستور ١٩٢٦م (المعدل ٢٠٠٤م).

الفرع الثاني: الدول التي صرح دستورها بلسان آخر غير عربي لها (على سبيل التكافؤ في المركز القانوني)

جاءت اللغة العربية في تسعة دساتير لغة رسمية مع اقترانها بلغة أو لغات أخرى بجوارها مكافئة لها على سبيل الاقتران والتكافؤ في المركز القانوني، ويمثلها الحالات التالية:

الحالة الأولى: الدستور الجزائري

جاء النص صريحا في المادة (٣) بأن "اللغة العربية هي اللغة الوطنية الرسمية" مع تأكيد ذلك بقوله: "تظل العربية اللغة الرسمية للدولة" وذلك مع المادة (٣) مكرر والتي مع اللغة العربية اللغة "تمازيغت" بقولها: "تمازيغت هي كذلك لغة وطنية"^(١).

وكما أورد المقتن الدستوري الجزائري في المادة (٣) تنظيمات إجرائية لرعاية اللغة العربية بقولها: "يحدث لدى رئيس الجمهورية مجلس أعلى للغة العربية. يكلف المجلس الأعلى للغة العربية على الخصوص بالعمل على ازدهار اللغة العربية وتعميم استعمالها في الميادين العلمية والتكنولوجية والتشجيع على الترجمة إليها لهذه الغاية.

جاءت المادة الرابعة مكافئة لسابقتها ونصها: "تمازيغت هي كذلك لغة وطنية ورسمية". ثم أوردت المادة التزامات الدولة الدستورية حولها ونصها: "تعمل الدولة لترقيتها وتطويرها بكل تنوعاتها اللسانية المستعملة عبر التراب الوطني" وهذا التزام دستوري عام يضمن لهذه اللغة الوطنية والرسمية ما ضمنه الدستور للغة العربية.

(١) الجريدة الرسمية رقم ٧٦ المؤرخة في ٨ ديسمبر ١٩٩٦ معدل ب: القانون رقم ٠٢-٠٣ المؤرخ في ١٠ أبريل ٢٠٠٢ الجريدة الرسمية رقم ٢٥ المؤرخة في ١٤ أبريل ٢٠٠٢ القانون رقم ٠٨-١٩ المؤرخ في ١٥ نوفمبر ٢٠٠٨ الجريدة الرسمية رقم ٦٣ المؤرخة في ١٦ نوفمبر.

ثم تكمل المادة ذلك بقولها: "يُحدث مجمّع جزائري للغة الأمازيغية يوضع لدى رئيس الجمهورية. يستند المجمع إلى أشغال الخبراء، يكلف بتوفير الشروط اللازمة لترقية تمازيغت قصد تجسيد وضعها كلغة رسمية فيما بعد. تحدّد كميّات تطبيق هذه المادّة بموجب قانون عضوي". وبهذا تتكافأ اللغتان سواء بسواء في ذلك مع النص على إبقائها اللغة الرسمية للدولة.

الحالة الثانية: الدستور العراقي^(١)

جاء النص على اللغة العربية -مع اللغة الكردية- صريحا في المادة (٤) أولاً: اللغة العربية واللغة الكوردية هما اللغتان الرسميتان للعراق، وقد فصل الدستور الموقف بالنسبة للغات الأخرى حيث أرست قواعد بخصوص جواز استخدام لغات أخرى مثل التركمانية والسريانية لغة رسمية في المناطق ذات الكثافة السكانية، ويجوز لكل إقليم أو محافظة استخدام لغات أخرى بعد استفتاء عام، وذلك في المادة (٤) ثانياً من (١-٥). وثالثاً أيضاً، ونصها: "وهي ثانياً يحدد نطاق المصطلح لغة رسمية، وكيفية تطبيق أحكام هذه المادة بقانون يشمل:

- ١- إصدار الجريدة الرسمية باللغتين.
- ٢- التكلم والمخاطبة والتعبير في المجالات الرسمية كمجلس النواب، ومجلس الوزراء، والمحاكم، والمؤتمرات الرسمية، بأي من اللغتين.
- ٣- الاعتراف بالوثائق الرسمية والمراسلات باللغتين وإصدار الوثائق الرسمية بهما.
- ٤- فتح مدارس باللغتين وفقاً للضوابط التربوية.
- ٥- أية مجالات أخرى يحتمها مبدأ المساواة، مثل الأوراق النقدية، وجوازات السفر، والطوابع

(١) دستور ٢٠٠٥م

ثالثاً: تستعمل المؤسسات الاتحادية والمؤسسات الرسمية في إقليم كردستان اللغتين.
رابعاً: اللغة التركمانية واللغة السريانية لغتان رسميتان آخريان في الوحدات الإدارية التي يشكلون فيها كثافة سكانية.

خامساً: لكل إقليم أو محافظة اتخاذ أية لغة محلية أخرى لغةً رسمية إضافية اذا أقرت غالبية سكانها ذلك باستفتاء عام.

الحالة الثالثة: الدستور المغربي^(١)

١- جاء النص صريحاً في الفصل (٥) تظل العربية اللغة الرسمية للدولة والأمازيغية أيضاً

٢- جاء ذلك في تصدير الدستور وهو جزء من الدستور كما نص عليه الدستور نفسه: "يُشكل هذا التصدير جزءاً لا يتجزأ من هذا الدستور". وفيه: "المملكة المغربية دولة إسلامية ذات سيادة كاملة، متشبثة بوحدتها الوطنية والترابية، وبصيانة تلاحم وتنوع مقومات هويتها الوطنية، الموحدة بانصهار كل مكوناتها، العربية - الإسلامية، والأمازيغية، والصحراوية الحسانية، والغنية بروافدها الإفريقية والأندلسية والعبرية والمتوسطية."

٣- فصد المقتن الدستوري المغربي من خلال الاعتراف بالهويات الوطنية الأخرى ورعاية لغاتها تحقيق التلاحم والتماسك الوطني المغربي، كما نص الدستور على ذلك صراحة، ومع ذلك فالمملكة المغربية دولة إسلامية تعزز بمكوناتها العربية مع المكونات الأخرى. وينص دستورها على هويتها التي تسعى من خلالها إلى تعميق أواصر الانتماء إلى الأمة العربية والإسلامية.

(١) دستور ٢٠١١م

٤- وبالنسبة للغات الأخرى فقد أحدث لها المشرع مجلسا وطنيا لرعايتها ورعاية اللغة العربية أيضا وللعمل على انسجام السياسة اللغوية حيث "يحدد قانون تنظيمي مراحل تفعيل الطابع الرسمي للأمازيغية، وكيفية إدماجها في مجال التعليم، وفي مجالات الحياة العامة ذات الأولوية، وذلك لكي تتمكن من القيام مستقبلا بوظيفتها، بصفتها لغة رسمية. تعمل الدولة على صيانة الحسانية، باعتبارها جزءا لا يتجزأ من الهوية الثقافية المغربية الموحدة، وعلى حماية اللهجات والتعبيرات الثقافية المستعملة في المغرب، وتسهر على انسجام السياسة اللغوية والثقافية الوطنية، وعلى تعلم وإتقان اللغات الأجنبية الأكثر تداولاً في العالم ؛ باعتبارها وسائل للتواصل، والانخراط والتفاعل مع مجتمع المعرفة، والانفتاح على مختلف الثقافات، وعلى حضارة العصر.

وفيه أيضا "يُحدّث مجلس وطني للغات والثقافة المغربية، مهمته، على وجه الخصوص، حماية وتنمية اللغتين العربية والأمازيغية، ومختلف التعبيرات الثقافية المغربية باعتبارها تراثاً أصيلاً وإبداعاً معاصراً. ويضم كل المؤسسات المعنية بهذه المجالات. ويحدد قانون تنظيمي صلاحياته وتركيبته وكيفية سيره."

وهكذا فقد أحسن المقن الدستوري المغربي في احتوائه للمواطنين وفي تقديم اللغة العربية والاعتزاز بها مع رعاية لغاتهم والعمل على صهرهم في نسيج وطني واحد بانتماء إسلامي كما جاء في ديباجة الدستور: "تستند الأمة في حياتها العامة على ثوابت جامعة، تتمثل في الدين الإسلامي السمح، والوحدة الوطنية متعددة الروافد"

الحالة الرابعة: الدستور الموريتاني^(١):

جاء النص على اللغة العربية صريحا في المادة (٦) بأنها اللغة الرسمية إضافة إلى لغات أخرى معها، وهي "البولارية والسونكية والولفية". ونصها "اللغات الوطنية هي : العربية والبولارية والسونكية والولفية ، اللغة الرسمية هي العربي". هذا بالإضافة إلى المادة (٥) التي تنص على أن "الدين هو الإسلام"، ولا يخفى تعزيز النص على الدين الإسلامي وأثره في تعزيز اللغة العربية.

الحالة الخامسة: دستور جزر القمر^(٢)

نص دستور جزر القمر في مادته الأولى على اللغة العربية باعتبارها لغة رسمية ضمن لغات أخرى، وكذلك نحى المقتن الدستوري في جزر القمر نحو الدول المغربية في العمل على التنام المواطنين حتى مع تعدد ألسنتهم واختلاف أصولهم وأعرافهم

الحالة السادسة: دستور جيبوتي^(٣)

تمثل اللغتان العربية والفرنسية اللغة الرسمية في دستور جمهورية جيبوتي ، ويُشار إلى انتشار اللغة الصومالية على نطاق واسع في الأراضي الجيبوتية بالرغم من ندرة استخدامها كوسيلة للتواصل الكتابي، وهناك اللغة العفرية، وهي مزيج عربي سامي وأوشكي حامي نتيجة هجرات ومصاهرات العرب من قحطان اليمن للقرن الأفريقي^(٤)

(١) نص الدستور الموريتاني متضمنا تعديلات ٢٠٠٦ و ٢٠١٢ و ٢٠١٧، دستور الجمهورية الإسلامية الموريتانية الصادر بتاريخ ٢١ يوليو ١٩٩١ والمراجع سنوات ٢٠٠٦، ٢٠١٢ و ٢٠١٧م.

(٢) دستور اتحاد جزر القمر ٢٣-١٢-٢٠٠٣م.

(٣) دستور جمهورية جيبوتي حرر في جيبوتي يوم ١٠ شباط - فبراير ١٩٨١م.

(٤) انظر موضوع. كوم. [HTTPS://MAWDOO3.COM](https://MAWDOO3.COM) :

المركز الدستوري للسان العربي واللغة العربية للحالة السابقة

يحدد النص الدستوري في الحالات الستة السابقة المركز الدستوري للغة العربية، وقد جاء في جميعها مكافئاً للسان آخر غير اللسان العربي، وهو ما يعني مساواته له في المركز الدستوري، في كل المزايا التي منحها الدستور وفي كل الحماية التي يتمتع بها، إلا ما استثنى بنص مثل الحالة الجزائرية، فكل ما يصح للسان العربي واللغة العربية يقوم بالضرورة للسان الآخر وللغة الأخرى التي نص عليها المقنن الدستوري، ويتحقق هذه التساوي التام في كافة مرجعياته وموضوعاته وإجراءاته في الدستور الجيبوتي، حيث جاء نصها معينا للتكافؤ والمساواة مطلقاً "اللغتان العربية، والفرنسية اللغات الرسمية في جيبوتي"

وهو ما يقتضي دستورياً وقانونياً تشارك اللسان العربي للمركز القانوني للسان غير العربي الذي نص عليه الدستور في:

أولاً: كون كل منهما مشروعاً في التعبير عن لغة النظام القانوني الوطني، فكلاهما يعتمد في صياغة تقنياته وأوراقها القضائية والرسمية بعامّة وفي جميع مكتوباته وفي مخاطباته وفي عمليات فهم النصوص الرسمية وتفسير دلالتها وفي عمليات استنباط الأحكام بعامّة وفي عمليات تداولها والتقاضي بها وعمليات تنفيذها، وفي كافة ما يتعلق بذلك .

ثانياً: كلاهما يحوز على المشروعية القانونية في التعبير عن لغة سلطات الدولة ولغة مؤسساتها الرسمية بعامّة.

ثالثاً: كلاهما قمين بالتعبير عن لغة الثقافة والتربية والتعليم والاقتصاد والسياسة ...

رابعاً: كلاهما يصح اعتباره لساناً رسمياً ولغة وطنية بعامّة .

ولعل السؤال الملح هنا هو: متي يجوز تأخير اللسان غير العربي وتقديم اللسان العربي مع وروده مقتزنا به ومكافئا له في نصوص الدستور؟ والإجابة هي بتحري النص الدستوري وفهمه جيدا، فمتى عيّن النص الدستوري اللغة العربية لغة رسمية دون سواها وإن اعترف باللغات الأخرى باعتبارها لغات وطنية فحسب، وهنا لا بد من التحقق من دلالة النص الدستوري من خلال التقنيات العادية التي تعبر عن مقاصد المقنن الدستوري وعن مرادته ثم البناء على الأحكام القضائية المتعلقة بالتفسير القانوني وخاصة المحكمة الدستورية العليا، فهي كما في النظام القانوني المصري - وفي معظم أنظمة الدول العربية - المختصة انفرادا بتفسير النصوص الدستورية على وجه الخصوص مع ما لها من نفاذ قانوني وأحكام باثة تقضي على الكافة.

وقد عبرت المادة (١٩٢) من الدستور المصري ٢٠١٤م، وتعديلاته ٢٠١٩م عن ذلك ونصها: "تتولى المحكمة الدستورية العليا دون غيرها الرقابة القضائية على دستورية القوانين، واللوائح، وتفسير النصوص التشريعية، والفصل في المنازعات المتعلقة بشئون أعضائها، وفي تنازع الاختصاص بين جهات القضاء، والهيئات ذات الاختصاص القضائي، والفصل في النزاع الذي يقوم بشأن تنفيذ حكمين نهائيين متناقضين صادر أحدهما من أية جهة من جهات القضاء، أو هيئة ذات اختصاص قضائي، والآخر من جهة أخرى منها، والمنازعات المتعلقة بتنفيذ أحكامها، والقرارات الصادرة منها. ويعين القانون الاختصاصات الأخرى للمحكمة، وينظم الإجراءات التي تتبع أمامها".

الفرع الثالث: الحالة المغايرة من بين الدول العربية

من بين جميع الدول العربية نددت وتباعدت دولة الصومال عن محيطها العربي، إذ لم يتبوأ اللسان العربي مركزا قانونيا أولا ولا مركزا مكافئا كما هو الحال في معظم دول المغرب العربي، حيث جاء نص دستور ١٩٦٩م على أنها اللغة

الإطار الدستوري لـ "مشروعية اللسان العربي وحماية مركزه القانوني"

رسمية بجوار اللغة الصومالية". بل تردى الأمر في دستور ٢٠١٢م ، ليتغير الوضع بأن أصبحت اللغة العربية لغة ثانية!

وعلى رغم ذلك فإن الدستور يحتوي على نصوص تراعي القيم الإسلامية والتعليم الديني بما يمكن أن يكون مدخلا واسعا في إعادة الاعتبار للغة العربية باعتبارها اللغة الرسمية في البلاد بجوار اللغة الصومالية ، وعلى سبيل المثال فقد نصت المادة (٣٥) على:

- ١- تشجع الدولة التعليم العام كمصلحة أساسية للمجتمع وتعمل على إنشاء مدارس حكومية مفتوحة للجميع
- ٢- التعليم في مرحلته الأولى في مدارس الحكومة بالمجان.
- ٣- يكفل القانون حرية التعليم.
- ٤- للهيئات والأفراد حق إنشاء المدارس والمعاهد التعليمية وفقا للقانون ودون مساعدة مالية من الدولة.
- ٥- للمدارس الخاصة وللمؤسسات التعليمية مركز متساو مع مدارس الدولة ومؤسساتها التعليمية بالشروط المبينة في القانون.
- ٦- تعليم الديانة الإسلامية إجباري للتلاميذ المسلمين في مدارس الدولة الابتدائية والثانوية وكذلك في المدارس التي لها نفس النظام. وتدرّس القرآن الكريم مادة أساسية للمسلمين في مدارس الدولة الابتدائية والثانوية.
- ٧- المعاهد التعليمية العليا لها تنظيمها المستقل الخاص بها في حدود القواعد المنصوص عليها في القانون

وتحتاج الوضعية اللغوية الصومالية إلى مزيد من الدراسات والاقتراحات
للنهوض بواقعها اللغوي ولتحقيق ميثاق جامعة الدول العربية في ذلك^(١)

المركز الدستوري لهذه الحالة المختلفة والمغايرة

يتبع المركز الدستوري للغة العربية في هذه الوضعية المختلفة باعتبارها لغة
ثانية تالية لا سابقة يمكن استخدامها ويمكن إهمالها، فهذا حكم دستوري نافذ يستند
على مشروعية دستورية ويحتمي بمركز قانوني وحماية دستورية له، ولا يجوز
الاحتجاج بحال بأي مسوغ آخر على تقديم اللغة العربية بغير ذريعة دستورية حتى
ولو كانت لغته هي لغة القرآن الكريم، بناء التنظيم القانوني الدستوري وبناء على
المشروعية التي منحها الدستور الصومالي للغة الصومالية في تقدمها على اللغة
العربية وفي كونها سابقة عليها.

(١) عمرو محمد فرج مذكور: اللغة والدستور: دراسة في موقف الدساتير العربية من اللغة،
المجلة العلمية بكلية الآداب، جامعة طنطا - كلية الآداب 2017 م المجلة العلمية بكلية
الآداب، جامعة طنطا - كلية الآداب 2017م.

خاتمة الدراسة مع (نتائجها وتوصياتها)

انتهت الدراسة على نحو ما سبق حاملة إجابات واضحة لتساؤلات مشكلاتها؛ فقد أجابت التساؤل الأول والثاني باستقراء النصوص الدستورية العربية الصريحة المقررة لمشروعية اللسان العربي على نحو تأصيلي وتحليلي تمثل في تصنيف تلك النصوص وفي تحليلها جميعها وقراءة مدلولات صياغتها ومرمى المقنن الدستوري من أسلوبه الخاص في التعبير عنها. ثم تناولت الدراسة الإجابة عن السؤالين (٣، ٤) بعد استقراء النصوص الدستورية تحليلها والمقارنة بينها بأنها تتسم بالوضوح والحسم في إعلان موقفها من اللسان العربي في اعتباره مقوما رئيسا ومستقلا من مقومات الدولة العربية، وهو ذلك الاتجاه العام للمقنن الدستوري العربي بما يعني حضور مشروعية دستورية عامة وليست خاصة فحسب تمثل "النظام القانوني العربي".

ومن خلال المبحث الثاني بمطالبه أجابت الدراسة عن السؤال الخامس في تعيين المركز الدستوري للسان العربي بدقة ومعيارية وإثبات أنه مركز اعتباري خاص لكل دولة على حدة، ثم بمجموع الدول والتي نافقت على (١٥) دولة -حتى مع باقي الدول المكافئة للسان العربي بلسان أو عدة ألسن أخرى معه - يمكن تصعيد هذا المركز الدستوري الاعتباري الخاص لكل دولة إلى ما يمكن احتسابه مركزا دستوريا عاما للسان العربي يمثل النظام الدستوري العربي في مجموعه، وهو ما تسمح به كافة الدساتير العربية خلا عن الدستور الصومالي الذي تخلف عن باقي الدساتير العربية في رد اللسان العربي إلى الدرجة الثانية، فلم يجعله أولا ولم يقرنه باللسان الصومالي كما فعل المقنن الدستوري الجيبوتي ولا مقنن جزر القمر.

نتائج الدراسة :

خلصت الدراسة إلى عديد من النتائج كان أبرزها:

النتيجة الأولى: تعيين الإطار الدستوري للسان الرسمي

وهو ما استهدفته الدراسة ابتداء بالكشف عنه من خلال النصوص الدستورية الصريحة أو اقتراحه لدى الأنظمة القانونية الوطنية في الدول العربية من خلال استعراض مشروعية اللسان العربي ولغته العربية وتعيين مراكزها وحمايتها، وهو ما تجلّى في المبحثين الأول والثاني معا وفي مطالبهما، فإذا كان الإطار هو النموذج الدستوري الذي يحيط بظواهر اللسان العربي وتنظيماتها واصطلاحها من خلال نصوصه ومتعلقاتها، لتعيين حدودها ووضع معالمها وتقرير نظامها أو لتقرير موضوعها ثم تحديد معالمها، فهو ما تحقق بالفعل في الدراسة، حيث تم تعيين حدود المشروعية الدستورية للسان العربي وأنها مشروعية خاصة ابتداء، ثم إنها مشروعية عامة تعم النظام القانوني العربي في جملته.

وكذلك الأمر فيما يخص مركز اللسان العربي القانوني والذي حددته القاعدة الدستورية العربية لكل لتنظيم على حدة، ومع توافر أكثر الدول العربية على أفراد اللسان العربي بمركز قانوني متفرد كما عبرت عن ذلك (١٢) دولة ، وفي ثلاث دول أخرى تتضاف إليها، حتى لو أجازت لسانا آخر معه إلا أنها إجازة مشروطة وفي غير تكافؤ مع اللسان العربي؛ بما يعني أن (١٥) نظاما دستوريا عربيا يقرر أولية اللسان العربي ويعينه باعتباره أحد أبرز مقومات دوله، وهو ما يصعد بالمركز الدستوري للسان العربي من محيطه الجزئي إلى مصاف "المركز الدستوري العام" للسان العربي على مستوى "التنظيم القانوني العربي" مع تقدير واحترام القواعد الدستورية العربية الأخرى والتي أجازت لسانا أو عدة ألسن أخرى

مع اللسان العربي - فهو يظل متبونا مكان الصدارة في معظم الدول العربية أيضا خلا عن حالة الدستور الصومالي على ما سبق.

النتيجة الثانية: تعيين مفهوم المشروعية الدستورية العامة والخاصة

يمكن القول في ضوء ما سبق بأن النصوص الدستورية لكل نظام قانوني وطني عربي قد دلت بذاتها وسياقها على مشروعية اللسان القانوني العربي للدولة، وعلى مركزه القانوني، وهي في مجموعها تأتلف لتعبر عن المشروعية العامة للسان العربي باعتباره لسانا رسميا للدولة (بغض النظر عن مركزه القانوني) ومقوما رئيسا من مقوماتها في خطابها السيادي العام لسلطاتها ومؤسساتها وفي كافة أنشطتها العامة وعلى الأخص النشاط القانوني العام الذي يهيمن على الدولة ويمثل مركزها القانوني الوطني.

ولا يخفى أن "المشروعية العمومية" على مستوى النظام القانوني العربي أقوى من "المشروعية الجزئية" التي تعبر عن نظام قانوني عربي مفرد أو عن عدة أنظمة قانونية عربية، وهو ما يعني أن كيانا عاما قانونيا مثل "جامعة الدول العربية" يمكنها أن تعبر عن هذا النظام وأن تتولى العمل على تنسيق مواقف الدول العربية حوله وعلى وضع الموثيق والمدونات العامة الملزمة لكافة الدول باسم المشروعية العامة التي قررتها دساتيرها مجتمعة، للوصول إلى تحقيق مشروعية "التنظيم اللغوي القانوني" و"مشروعية الاصطلاح اللغوي القانوني" وما يتعلق بذلك من مشروعات عامة تجد صداها في المشروعية الدستورية العربية العامة، ويبنى على ما سبق أيضا ما يمكن تسميته "الحماية الدستورية العامة"، و"المركز القانوني العام للسان العربي ولغته العربية" على نحو ما سبق.

النتيجة الثالثة: وضع مقياس عام يمكن به إجراء المفاضلة بين التقنيات الدستورية العربية

وقوام هذا المقياس أنه لا تقوم المفاضلة بين المقننين الدستوريين العرب بناء على المنظور اللغوي الشكلي فحسب -على أهميته - بل إنها تقوم ابتداء على معايير ثلاثة متماسكة تجد صداها في البنيان الصياغي والأسلوب التعبيري الذي ترسمه كل مقنن دستوري على حدة، وهي:

المعيار الأول: معيار "النظم والدلالة" حيث الدقة والوضوح التعبيري، وهو معيار لغوي أصولي منطقي معاً.

المعيار الثاني: معيار فرادة المركز القانوني للمقوم اللغوي، وهو معيار قانوني يحدده المقنن في ضوء ظروفه وسياقه التاريخي والاجتماعي والوطني.

المعيار الثالث: معيار التفصيل الموضوعي والإجرائي للسان اللغوي ومتعلقاته الاصطلاحية والتنظيمية، وهو معيار قانوني تأصيلي، وبعداً من أهم المعايير بل والحاسمة في هذا السياق .

ولكل معيار مضمونه وشروطه وفي حالة الوفاء بها يمكن احتسابه حينئذ ضمن مقاييس المفاضلة، وعلى قدر ما يحوز التقنين الدستوري من المعايير بقدر ما يستحق المفاضلة مع غيره من الأنظمة وجدارته وأفضليته عليها.

النتيجة الرابعة: مشروعية "التنظيم اللغوي القانوني"

بناء على تحقق المشروعية الدستورية لسان العربي واللغة العربية باعتبارها مقوماً من مقومات الدولة على المستوى الخاص بكل دولة، وبناء على اتفاق الأنظمة الدستورية العربية كافة في التذليل على مشروعية اللغة العربية؛ فقد تحققت بذلك "المشروعية القانونية العامة"، وهي مع المركز الدستوري الخاص لكل دولة - والذي استحق أن ينشئ مركزاً قانونياً عربياً عاماً لسان العربي- تعني لزوماً

الإطار الدستوري لـ "مشروعية اللسان العربي وحماية مركزه القانوني"

حصول "مشروعية للتنظيم اللغوي القانوني"، كما ويتحقق هذا التنظيم مباشرة أيضا من خلال المعايير التي سبق إيرادها للتفاضل بين الدساتير العربية وخاصة المعيار الثالث، والذي يُعد من وجهة نظرنا من أهمها؛ لأنه معيار قانوني تأصيلي يتعلق أكثر ما يكون بما أورده المقتن الدستوري من تفاصيل تتعلق بمضامين وتنظيمات وأحكام اللسان القانوني (الموضوعية والإجرائية) .

وقد تحقق هذا المعيار بدرجة ما ولو بصورة جزئية في التقنين الدستوري المصري إذ أورد تفاصيلاً جد مهمة عن مضامين ومفاهيم التنظيم اللغوي القانوني وعن بعض اصطلاحاته ومفاهيمه من مثل: "الصياغة، التفسير القانوني، التكامل الدستوري، النسيج الدستوري، وذلك في "دستور ٢٠١٤م، وتعديلاته ٢٠١٩م" في المواد ٩٢، ٩٣، وكذلك في المواد ٢٤، ٤٨، ١٢٤، ١٤٦، ١٥٠-مكرر، ١٩٢، ١٩٥، وغيرها.

التوصيات :

من أهم التوصيات التي يمكن إيرادها:

أولاً: الوصاية بـ"التنظيمات اللغوية القانونية" من حيث وجوب الانتباه لها والعناية بمضامينها ومصطلحاتها وأحكامها القانونية العامة في المجالات الدستورية والتقنيّة العادية، فضلا عن "القضاء" و"الفقه" إذ تعدُّ "المدخل الأهم -فيما نفترضه وتحققنا من بعضه- إن لم يكن الوحيد في سبيل استعادة "المشروعية الدستورية للسان العربي"، باعتباره مقوما رئيسا من مقومات الدولة العربية القانونية المعاصرة، في خطابها العام الرسمي وفي خطابها القانوني على وجه الخصوص بحسبانه أساسا لباقي الخطابات العامة للدولة وسلطاتها ومؤسساتها الرسمية.

ثانياً: وجوب قيام السلطات العامة والمؤسسات القانونية الرسمية بأدوارها في تشجيع السلطة التشريعية وحثها على إحداث "تقنيات لغوية قانونية" موضوعية وإجرائية لحماية التنظيمات اللغوية القانونية وتنظيم أحكامها وفرضها فرضاً في

الواقع القانوني بناء على المشروعية الدستورية الخاصة والعامة والتي جاء البحث ليؤطر لها ويكشف عن نصوصها...

وهو ما يتوجب أكثر في ضوء ضعف التشريعات العادية العربية وخلوها عن إنشاء القواعد القانونية التنظيمية والإجرائية التي تتعلق باللسان العربي (موضوعا وإجراء)، إذ من خلال جرد التقنيات العربية واستتباع التنظيم التشريعي للغة العربية القانونية واصطلاحها لم نقف إلا على بضعة نصوص وتوجيهات محدودة قليل منها مباشر وجلها غير مباشر لا يفي بحق اللغة العربية باعتبارها لغة الدولة الرسمية ولغة النظام القانوني العام

ثالثا: العمل على تأسيس "فقه لغوي قانوني عام" بموجب المشروعية الدستورية العامة للسان القانوني واللغة العربية، وليكن هذا الفقه عاما فيما بين كافة القانونيين واللغويين والمعنيين، كما أنه جد مهم على المستوى القضائي؛ إذ لم نقف على تأصيل قضائي في أي من الأنظمة القانونية القضائية العربية لا على المستوى البنائي ولا الدلالي إلا في بعض الإحالات اللغوية والدلالية -والتي لم تنسبها إلى القواعد الأصولية اللغوية مباشرة ولو من باب التتويه بحضورها- وذريعتهم في ذلك أن المشرع لم يرسم شكلا للصياغة وخاصة لصياغة الحكم، وهو ما عبرت عنه محكمة النقض في عديد من أحكامها.

فهرس المصادر المراجع

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً: المصادر والمراجع العامة

- ١- ابن فارس : أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ) معجم مقاييس اللغة ، المحقق: عبد السلام محمد هارون ، الناشر: دار الفكر عام النشر: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- ٢- د. أحمد عبد الظاهر ، الحماية القانونية للغة العربية دراسة مقارنة، ط٢ دائرة القضاء بأبو ظبي ٢٠١٤م.
- ٣- الإسلام في جيبوتي نسخة محفوظة مارس ٢٠١٦ على موقع "واي باك مشين".
- ٤- د. حسن جميعي، د. محمد عمران ، التأمينات العينية ، ط كلية الحقوق جامعة القاهرة ، د.ت.
- ٥- د. محمد عبد الله العوا، بحث " الحماية الجنائية للمعتقدات والشعائر الدينية في التشريع الإماراتي" دراسة تحليلية، وزارة العدل، إدارة البحوث والدراسات ، دولة الإمارات العربية المتحدة.
- ٦- دستور الأردن الصادر عام ١٩٥٢ شاملا تعديلاته لغاية عام ٢٠١١م
- ٧- دستور الإمارات العربية المتحدة ١٩٧١ (المعدل ٢٠٠٩م)
- ٨- الدستور البحريني، صدر بتاريخ ١٤ شباط/ فبراير ٢٠٠٢م.
- ٩- الدستور التونسي، ٢٠١٤ م
- ١٠- دستور الجزائر (الجريدة الرسمية رقم ٧٦ المؤرخة في ٨ ديسمبر ١٩٩٦ معدل ب : القانون رقم ٠٢-٠٣ المؤرخ في ١٠ أبريل ٢٠٠٢ الجريدة الرسمية رقم ٢٥ المؤرخة في ١٤ أبريل ٢٠٠٢ القانون رقم ٠٨-١٩ المؤرخ

في ١٥ نوفمبر ٢٠٠٨ الجريدة الرسمية رقم ٦٣ المؤرخة في ١٦ نوفمبر ٢، والجريدة الرسمية في آخر تعديلاته العدد (٥٤) السنة السابعة والخمسون، الأربعاء ٢٨ محرم ١٤٤٢هـ ١٦ سبتمبر ٢٠٢٠م، وكذلك في النسخة المنشورة رسمياً (جمهورية الجزائر - الأمانة العامة للحكومة مارس ٢٠١٦م)

- ١١- دستور الجمهورية الإسلامية الموريتانية الصادر بتاريخ ٢١ يوليو ١٩٩١م، والمراجع سنوات ٢٠٠٦، ٢٠١٢ و ٢٠١٧م.
- ١٢- الدستور السوداني الانتقالي سنة ٢٠٠٥م
- ١٣- الدستور السوري (دستور سوريا - الجمهورية العربية السورية) ٢٠١٢م
- ١٤- دستور الصومال دستور عام ١٩٦٩م.
- ١٥- الدستور الصومالي الانتقالي لعام ٢٠١٢م.
- ١٦- دستور العراق ٢٠٠٥م.
- ١٧- الدستور العماني والمراسيم السلطانية المتعلقة به مرسوم سلطاني ١٠١-٩٦.
- ١٨- الدستور القطري دستور سنة ٢٠٠٣م.
- ١٩- الدستور الكويتي، أصدرته الجمعية الدستورية في ١٩٦١-١٩٦٢ ووقعت وثيقته في ١١ نوفمبر ١٩٦٢م.
- ٢٠- الدستور اللبناني، لبنان ١٩٢٦ (المعدل ٢٠٠٤ م)
- ٢١- الدستور الليبي ليبيا ٢٠١١ م (المعدل ٢٠١٢ ليكون أساساً للحكم في المرحلة الانتقالية).
- ٢٢- الدستور المصري، مصر ٢٠١٤ (المعدل ٢٠١٩م).
- ٢٣- الدستور المغربي، دستور المملكة المغربية ٢٠١١م

الإطار الدستوري لـ "مشروعية اللسان العربي وحماية مركزه القانوني"

- ٢٤- الدستور الموريتاني، نص الدستور الموريتاني متضمنا تعديلات ٢٠٠٦ و٢٠١٢ و٢٠١٧
- ٢٥- الدستور اليمني، اليمن ١٩٩١ (المعدل ٢٠١٥)
- ٢٦- دستور تونس المعدل ٢٥ يوليو عام ٢٠٢٢ م .
- ٢٧- دستور تونس سنة ٢٠١٤ م.
- ٢٨- دستور جزر القمر- دستور اتحاد جزر القمر ٢٣-١٢-٢٠٠٣
- ٢٩- دستور جمهورية جيبوتي حرر في جيبوتي يوم ١٠ شباط - فبراير ١٩٨١ ، اعتمد الدستور الحالي لجمهورية جيبوتي في ١٥ سبتمبر، كما ويتكون دستور جيبوتي من القانونين الدستوريين رقم ٧٧ - ٠٠١ ورقم ٧٧ - ٠٠٢ بتاريخ ٢٧ حزيران - يونيه ١٩٧٧ ومن القوانين التنظيمية التي اتخذت لتطبيقها. ١٩٩٢ م
- ٣٠- دستور دولة فلسطين، المسودة تتضمن جميع التعديلات حتى تاريخ ٤ مايو ٢٠٠٣ م.
- ٣١- الشبيهي الموقت أمين "الإسلام في الدساتير العربية " السبت ١٧ أبريل ٢٠١٠ - ٢٢:٥٢، <https://www.hespress.com/>
- ٣٢- الطعن رقم ١٥٨٦ لسنة ٨٩ قضائية الصادر بجلسة ٢٠٢٠/١٢/٠٢ مكتب فنى (سنة ٧١ - قاعدة ٨٩ - صفحة ٧١٣) (الدوائر المدنية)
- ٣٣- عمر فارح يوليو ٤، ٢٠٢١ "الشرعية مصدر أصلي احتياطي في القانون الصومالي ، من الشبكة موقع [/https://alsomalalyaum.com/16600](https://alsomalalyaum.com/16600)
- ٣٤- عمرو محمد فرج مذكور: اللغة والدستور: دراسة في موقف الدساتير العربية من اللغة، المجلة العلمية بكلية الآداب، جامعة طنطا - كلية الآداب ٢٠١٧.

- ٣٥- القانون الدستوري الجبوتي ورقم ٧٧ - ٠٠٢ بتاريخ ٢٧ حزيران - يونيه ١٩٧٧ ومن القوانين التنظيمية التي اتخذت لتطبيقها. ١٩٩٢م.
- ٣٦- محمد عبد الكريم أحمد الحسيني، النظرية العامة للغة القانونية أصولها وأحكامها وواقعها القانوني المعاصر، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية بمنيسوتا ٢٠٢١م.
- ٣٧- محمد علال - الجزائر - سكاى نيوز عربية، ١٠ سبتمبر ٢٠٢٠م - ٠٣:٢٢ بتوقيت أبوظبي.
- ٣٨- مرسوم سلطاني (عماني) رقم ٦ / ٢٠٢١ بإصدار النظام الأساسي للدولة،
- ٣٩- مرسوم سلطاني (عماني) رقم (١٠١ / . صدر في: ٢٤ من جمادى الآخرة سنة ١٤١٧ هـ الموافق: ٦ من نوفمبر سنة ١٩٩٦ م. للسلطان قابوس بن سعيد رحمه الله.
- ٤٠- ميثاق جامعة الدول العربية ، المحرر في القاهرة في أكتوبر ٢٠٠٠م، وهو يتكون من (٨) مواد .
- ٤١- النظام السعودي الأساسي للحكم الأمر الملكي الرقم: أ / ٩٠ التاريخ: ١٤١٢/٨/٢٧ هـ
- ٤٢- الوثيقة الدستورية السودانية للفترة الانتقالية المعدلة، لسنة ٢٠٢٠، ١٢ - ١٠ ٢٠٢٠ م - وقد نشرت وزارة العدل السودانية ، الوثيقة الدستورية للفترة الانتقالية المعدلة، لسنة ٢٠٢٠، بالجريدة الرسمية لحكومة جمهورية السودان، والتي صادق عليها مجلس السيادة في اليوم الثاني عشر من شهر أكتوبر للعام ٢٠٢٠ م، وتسمى أيضا الوثيقة الدستورية للفترة الانتقالية (تعديل) لسنة ٢٠٢٠ العدد المؤرخ في ٢ نوفمبر لسنة ٢٠٢٠ العدد (١٩٠٨)، عملا بأحكام الوثيقة الدستورية للفترة الانتقالية لسنة ٢٠١٩

ثالثاً: من مواقع الشبكة الدولية العنكبوتية (الشابكة)

43- [http://search.mandumah.com/Record/8266=](http://search.mandumah.com/Record/8266)

44- [http://www.moqatel.com/openshare/Behoth/Monzmat3/Gama-Arabi/sec04.doc_cvt.htm=](http://www.moqatel.com/openshare/Behoth/Monzmat3/Gama-Arabi/sec04.doc_cvt.htm)

45- [https://alsomalalyaum.com/16600\[/](https://alsomalalyaum.com/16600/)

46- <https://ar.wikipedia.org/wiki>

47- <https://mawdoo3.com>.

مناقشة دعوى ترك الأمدى رحمه الله للصلاة

دراسة تحليلية نقدية

إعداد

د. عبد الرحمن أحمد صابر

حاصل على الدكتوراة في الفقه المقارن من جامعة منيسوتا

والأستاذ المساعد بقسم الفقه بجامعة منيسوتا، فرع (٣)

الملخص العربي

تناول بحث "مناقشة دعوى ترك الأمدي رحمه الله للصلاة"، دراسة تحليلية نقدية التعريف المختصر بالإمام الأمدي، وأنه كان أصولياً تحريراً متكلماً ناظراً فقيهاً حنبلياً ثم شافعيّاً، ثم تعرض لمناقشة القصة التي ذكرها الذهبي ثم غيره في أن بعض الناس شكوا، هل يُصلي أم لا؟ فوضعوا حبراً على قدمه، ؟ فبقيت العلامة يومين مكانها، فعلموا أنه ما توضعاً، فاخترت البحث صحة إسناد القصة تبعاً للذهبي، ثم تعرض لمناقشة دلالتها على كونه كان يترك الصلاة؛ فلم يسلمه؛ فإنه يبعد جداً بل يتمتع أن يكون فقيهاً يدرس في المدرسة، ويترك الصلاة، ويتركه طلاب العلم على هذه الحال، كما أنه يحتمل أنه لم يزل الحبر؛ لأنه يحتاج إلى ذلك لذلك؛ كما ذكر الشيخ عبد الرزاق عفيفي رحمه الله، ثم ارتأى أن من أقوى الأجوبة: أن الأمدي كان يرى جواز مسح القدمين في الوضوء كما ذكر في الأحكام، ومع المسح قد يبقى أثر الحبر، ثم لو فرضنا صحة تركه الصلاة - وهو بعيد جداً إن شاء الله - فقد يكون أياماً بلغته فيها الحيرة، ثم عاد إلى رشده، لا أنه كان ملازماً على تركها، وكانت أبرز توصيات البحث: دراسة ما نسب إلى أهل العلم من أمور رذيلة، ليُتحقق منها قبل أن تُنسب لهم، وتوضع الاحتمالات التي تقضي بالبراءة قيد الدراسة من باب موالاته أهل العلم والإيمان.

Arabic of summary

The research dealt with "Discussing the Claim of Al-Amedi, may God have mercy on him, leaving the prayer", an analytical and critical study, the brief definition of the Al-Amedi Imam, and that he was a fundamentalist, liberal, theologian, Hanbali jurist, then Shafi'i, and then discussed the story mentioned by Al-Dhahabi and then others in that some people doubted whether he prays or not ? So they put ink on his foot,? So the sign remained for two days in its place, and they knew that he had not performed ablution, so the research chose the validity of the attribution of the story according to al-Dhahabi, and then discussed its indication that he was leaving the prayer. he did not deliver him'

For it is very remote, and even impossible, for a jurist to study in school, leave prayer, and students of knowledge leave him in this case, just as it is possible that the ink has not yet disappeared. because he needs kneading for that; As mentioned by Sheikh Abd al-Razzaq Afifi, may God have mercy on him, then he thought that one of the strongest answers: that the Amidi used to see the permissibility of wiping the feet in ablution as mentioned in the provisions, and with wiping the ink trace may remain, then if we assume the validity of his leaving the prayer - which is very far, God willing - It may be days when confusion reached him, then he returned to his senses, not that he was bound to leave it, and the most prominent recommendations of the research were: studying what was attributed to scholars of vice matters, to verify them before they were attributed to them, and to put the possibilities that lead to innocence under study from Chapter loyalty to the people of knowledge and faith.

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، أما بعد؛
ف عنوان هذه البحث: مناقشة دعوى ترك الأمدي رحمه الله للصلاة، دراسة تحليلية نقدية.

موضوع البحث وأهميته:

لما كانت موالاة الله تعالى ورسوله والمؤمنين من أوثق عرى الإيمان؛ كما قال تعالى: {إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ (٥٥) وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ (٥٦) } [المائدة: ٥٥ - ٥٧]، ونص النبي صلى الله عليه وسلم على هذا؛ فعن ابن عباس - رضي الله عنهما - أن رسول الله - ﷺ - قال: (أوثق عرى الإيمان: الموالاة في الله، والمعادة في الله، والحب في الله، والبغض في الله) (١) في أحاديث كثيرة يتعذر حصرها في هذا المقام، وكلما ازدادت درجة الإيمان ازداد درجة الموالاة؛ فكان أهل العلم من أولى من يُطلب ولايتهم، ويدخل في ذلك طلب العذر لهم فيما أخطؤوا فيه، والتحقق مما ينسب إليهم؛ قال ابن تيمية رحمه الله: "وبعد: فيجب على المسلمين - بعد موالاة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم - موالاة المؤمنين كما نطق به القرآن. خصوصا العلماء، الذين هم ورثة الأنبياء الذين جعلهم الله بمنزلة النجوم، يهتدى بهم في ظلمات البر والبحر. وقد أجمع المسلمون على هدايتهم ودرابيتهم... وليعلم أنه ليس أحد من الأئمة -

(١) أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» (١١٥٣٧)، وله شاهد في مسند أحمد (٢٨٦ / ٤) من حديث البراء. وذكره السيوطي في «الجامع الصغير» (١ / ٦٩). وهو حديث حسن. انظر صحيح الجامع (٢٥٣٦).

المقبولين عند الأمة قبولاً عاماً - يتعمد مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم في شيء من سنته؛ دقيق ولا جليل" (١).

أسباب اختيار الموضوع:

يمكن إيجاز أهم الأسباب الداعية لاختيار هذا الموضوع:

١- أني لم أجد بحثاً مستقلاً - بحسب اطلاعي - ناقش هذه القصة (٢).

٢- نصيحة بعض مشايخي حفظهم الله ببحث القصة.

٣- إكمال متطلبات الترقية.

أهمية الموضوع:

ويمكن أن أوجز أهمية الموضوع فيما يلي:

١- كونه يتعلق بإمام من كبار أئمة أصول الفقه، بل كتابه أحد عمد علم الأصول.

٢- أن نسبة عالم إلى ترك الصلاة يقضي بعدم الثقة بكلامه؛ فقد ارتكب أشنع الفسق.

٣- ما فيه من تحقيق موالاة المؤمنين والعلماء، والتحقق مما يُنسب إليهم.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى ما يلي:

١- استقراء قصة دعوى ترك الآمدي الصلاة في مصادرها الأصلية.

٢- التحقق من إسناد القصة.

٣- مناقشة دلالة متن القصة، وتوجيهه.

(١) ينظر: رفع الملام عن الأئمة الأعلام (ص: ٨).

(٢) فإنما يعلق عليها من سردها تعليقا يسيرا دون تحرير وتحليل كافٍ.

منهج البحث:

وظّف الباحث جملة من المناهج البحثية في تحقيق أهدافه؛ فوظف المنهج الوصفي في عرض القصة عند من نقلوها مرتبًا ذلك بحسب وفاياتهم، كما وظف المنهج الاستقرائي في استقراء الجواب عنها من خلال كلام علماء التراجم، كما وظف المنهج النقدي والتحليلي في مناقشة القصة والاحتمالات التي ترد عليها.

الخطوات المنهجية في الدراسة

- ١- التعريف المختصر بالأمدي.
- ٢- تتبع القصة في مواردها.
- ٣- الحكم على إسناد القصة.
- ٤- مناقشة القصة من خلال كلام من تقدم، ثم بنظرة تحليلية.

الدراسات السابقة:

لم أجد من تناول دراسة الأثر في دراسة محكمة، وإنما يتعرضون له عرضا لكلام العلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي رحمه الله في مقدمة تحقيقه للإحكام للأمدي، ود. حسن الشافعي في أطروحته حول الأمدي^(١).

خطة البحث:

وتشتمل على تمهيد، ومبحث واحد:

التمهيد، ويشمل:

التعريف المختصر بالأمدي.

• المبحث: وفيه مطالب:

– المطلب الأول: ذكر القصة، وجمع مصادر الخبر.

(١) ينظر: الأمدي، وآراؤه الكلامية (ص: ٥٣)، وما بعدها.

- المطلب الثاني: الحكم على إسناد القصة.
- المطلب الثالث: توجيهات القصة.
- الخاتمة، وفيها أهم النتائج، التوصيات.
- فهرس المصادر.
- فهرس الموضوعات.

التمهيد:

التعريف المختصر بسيف الدين الأمدي^(١):

هو علي بن محمد بن سالم التغلبي، أبو الحسن، سيف الدين الأمدي: الفقيه الأصولي المقرئ المتكلم ، باحث. أصله من آمد (ديار بكر) ولد بها ٥٥١ هـ، وتعلم في بغداد والشام. وانتقل إلى القاهرة، فدرّس فيها واشتهر. وحسده بعض الفقهاء فتعصبوا فيها واشتهر. وحسده ببعض الفقهاء فتعصبوا عليه ونسبوه إلى فساد القعيدة والتعطيل ومذهب الفلاسفة، فخرج مستخفياً إلى " حماة " ومنها إلى " دمشق " فتوفي بها.

له نحو عشرين مصنفاً، منها " الإحكام في أصول الأحكام - ط " أربعة أجزاء، ومختصره " منتهى السؤل - ط " و " أبحار الأفكار - خ " في طوبقبو، الأول والثاني منه، في علم الكلام، و " لباب الألباب " و " دقائق الحقائق " و " المبين في شرح معاني الحكماء والمتكلمين - خ " كراستان، في المكتبة العربية بدمشق.

وقد اشتغل بالمنطق؛ والحكمة وعلوم الأوائل؛ فأورثه حيرة؛ قال الذهبي: 'قال لي شيخنا ابن تيمية: يغلب على الأمدي الحيرة والوقف حتى إنه أورد على نفسه سؤالاً في تسلسل العلل، وزعم أنه لا يعرف عنه جواباً، وبني إثبات الصانع على ذلك، فلا يقرّر في كتبه إثبات الصانع، ولا حدوث العالم، ولا وحدانية الله، ولا النبوات، ولا شيئاً من الأصول الكبار.'

(١) ينظر: وفيات الاعيان لابن خلكان ١ / ٣٢٩، سير أعلام النبلاء ط الرسالة ٢٢ / ٣٦٤، طبقات الشافعية الكبرى ٥ / ١٢٩، وحسن المحاضرة: ١ / ٢٥٩، وشذرات الذهب: ٥ / ١٤٢، الأعلام للزركلي ٤ / ٣٣٢، الأمدي، وآراؤه الكلامية، د. حسن الشافعي، وقد جمع؛ فأوفى.

قُلْتُ: هَذَا يَدَلُّ عَلَى كَمَالِ ذَهْنِهِ، إِذْ تَقْرِيرُ ذَلِكَ بِالنَّظَرِ لَا يَنْهَضُ، وَإِنَّمَا يَنْهَضُ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَبِكُلِّ قَدْ كَانَ السَّيْفُ غَايَةً، وَمَعْرِفَتُهُ بِالْمَعْقُولِ نِهَائَةً، وَكَانَ الْفَضْلَاءُ يَزِدُّهُمْ فِي حَلَقَتِهِ".

قَالَ ابْنُ خُلَّكَانَ: سَمِعْتُ ابْنَ عَبْدِ السَّلَامِ يَقُولُ: "مَا سَمِعْتُ مَنْ يُلْقِي الدَّرْسَ أَحْسَنَ مِنَ السَّيْفِ، كَأَنَّهُ يَخْطُبُ، وَكَانَ يُعْظَّمُهُ".

توفي رحمه الله ٦٣١ هـ

المبحث، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: ذكر القصة، وجمع مصادر الخبر.

المطلب الثاني: الحكم على إسناد القصة.

المطلب الثالث: توجيهات القصة.

المطلب الأول: ذكر القصة، وجمع مصادر الخبر.

أولاً: ذكر القصة:

قال الذهبي رحمه الله: "وكان القاضي تقي الدين سليمان بن حمزة يحكي عن شيخه ابن أبي عمر، قال: كنا نتردد إلى السيف، فشككنا هل يصلي أم لا؟ فنام، فعلمنا على رجله بالحبر، فبقيت العلامة يومين مكانها، فعلمنا أنه ما توضأ - نسأل الله السلامة في الدين -!"^(١).

ثانياً: جمع مصادر الخبر:

بالنظر في المصادر التي ترجمت للسيف الأمدي رحمه الله، لم أجد من ذكر القصة قبل الذهبي، وبعضهم أتى عليه ثناء جليلاً، وهذه المصادر هي:

١- قال ابن المظفر: "وقد لقيه، وأتني عليه، وشفع له ليُدرس، وأشار إلى أن الغالب براءته مما نُسب إليه -والغالب أن مراده ما استبيح به دمه لا ترك الصلاة؛ فلم يُشر إليها؛ فقال: "وكان ينبز بأشياء ظاهر حاله أنه كان بريئاً منها؛ لأنه سريعُ الدمعة، رقيقُ القلب، سليمُ الصدر". ونقله عنه غير واحد"^(٢).

(١) سير أعلام النبلاء ط الرسالة (٢٢ / ٣٦٦).

(٢) مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، لسبط ابن الجوزي (٢٢ / ٣٣٢).

- ٢- قال ابن أبي أصيبعة: "وقد لقيه وأثنى عليه ثناء عظيمًا"^(١).
- ٣- ابن خلكان^(٢).
- ٤- قال الحموي: ومع أنه عابه بأمر إلا أنه لم يذكر القصة، وقد ذكر كثيرًا مما لم يذكره غيره، وأبان عن أحد أسباب طعن الناس عليه، وهو حظه على الفخر الرازي^(٣).
- ٥- اليونيني^(٤).
- ٦- أبو الفداء صاحب حماة^(٥).
- وبالتالي؛ فأول من ذكره هو الذهبي رحمه الله، في السير، وفي تاريخ الإسلام، وفي تحقيق تدمري^(٦) فائدة زائدة، وهي تسمية تقي الدين شيخه = شيخ الذهبي؛ قال: "وكان شيخنا القاضي تقي الدين سليمان يحكي عن الشيخ شمس الدين بن أبي عمر - رحمه الله - قال: كنا نتردد إلى السيف الآمدي، فشككنا فيه هل يصلي؟ فتركناه وقد نام، فلمنا على رجله بالحبر، فبقيت العلامة نحو يومين مكانها. فعرفنا أنه ما كان يتوضأ - نسأل الله السلامة -.
- ثم أتعرض إلى: من أثبت الخبر إجمالاً:
- فذكره أيضًا الذهبي^(٧) في إجمالاً، ونص على تصحيحه؛ فقال:

(١) عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، (ص: ٦٥٠).

(٢) وفيات الأعيان، لابن خلكان (٣/ ٢٩٣-٢٩٤).

(٣) مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، (٥/ ٣٦-٣٧).

(٤) ذيل مرآة الزمان، (٢/ ١٦٩).

(٥) المختصر في أخبار البشر، لأبي الفداء صاحب حماة (٣/ ١٥٦).

(٦) تاريخ الإسلام ت تدمري (٤٦/ ٧٦).

(٧) ميزان الاعتدال (٢/ ٢٥٩).

أقد نفى من دمشق لسوء اعتقاده، وصح عنه أنه كان يترك الصلاة، نسال الله العافية".

وأقره ابن حجر^(١). ولم يُعلق الشيخ أبو غدة رحمه الله عليه على الخبر.

إلا أن ابن حجر قال: "وقد بالغ التاج السبكي في الحط على الذهبي في ذكره السيف الأمدي والفخر الرازي في هذا الكتاب وقال: هذا مجرد تعصب وقد اعترف الفخر بأنه لا رواية له، وهو أحد أئمة المسلمين؛ فلا معنى لإدخاله في الضعفاء، وعدل عن تسميته إلى لقبه؛ فذكره في حرف الفاء فهذا تحامل مفرط وهو يقول: إنه بريء من الهوى في هذا الميزان، ثم اعتذر عنه بأنه يعتقد أن هذا من النصيحة لكونه عنده من المبتدعة".

من لم يذكر الخبر، ونسب شائنيه إلى الحسد، أو نقل ذلك:

١- ابن أبي أصيبعة، وقد لقيه وأثنى عليه ثناء عظيمًا^(٢).

٢- ابن خلكان، قال: " ثم حسده جماعة من فقهاء البلاد وتعصبوا عليه ونسبوه إلى فساد العقيدة وانحلال الطوية والتعطيل ومذهب الفلاسفة والحكماء، وكتبوا محضراً يتضمن ذلك، ووضعوا فيه خطوطهم بما يستباح به الدم؛ وبلغني عن رجل منهم فيه عقل ومعرفة أنه لما رأى تحاملهم عليه وإفراط التعصب كتب في المحضر وقد حمل إليه ليكتب فيه مثل ما كتبوا فكتب:

حسدوا الفتى إذ لم ينالوا سعيه ... فالقوم أعداء له وخصوم.

(١) لسان الميزان ت أبي غدة (٤ / ٢٢٦).

(٢) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة، (ص: ٦٥٠).

والله أعلم، وكتب فلان بن فلان. ولما رأى سيف الدولة تألبهم عليه وما اعتمده في حقه، ترك البلاد وخرج منها مستخفياً وتوصل إلى الشام، واستوطن مدينة حماة..."، وهذه القصة نقلها غير واحد^(١).

٣- أبو الفداء صاحب حماة^(٢)

٤- ابن الوردي^(٣).

٥- ابن كثير، ومما قاله فيه: "وكان حسن الأخلاق سليم الصدر كثير البكاء رقيق القلب، وقد تكلموا فيه بأشياء الله أعلم بصحتها، والذي يغلب على الظن أنه ليس لغالبها صحة، وقد كانت ملوك بني أيوب كالمعظم والكامل يكرمونه وإن كانوا لا يحبونه كثيراً"^(٤).

وقال في طبقات الشافعيين: "قال أبو المظفر بن الجوزي: وكان يظهر منه رقة قلب وسرعة دمعة، ولم يكن في زمانه من يجاربه في الأصلين"^(٥).

٦- اليافعي^(٦).

٧- الإسنوي^(٧).

٨- قال ابن الملقن: "وروى في النوم فقيل له: ما فعل الله بك؟. قال: اجلسني على كرسى وقال: استدلّ على وحدانيتي بحضرة ملائكتي؛

(١) وفيات الأعيان (٣/ ٢٩٣-٢٩٤).

(٢) المختصر في أخبار البشر، (٣/ ١٥٦).

(٣) تاريخ ابن الوردي، (٢/ ١٥٦).

(٤) البداية والنهاية ط إحياء التراث، (١٣/ ١٦٤).

(٥) طبقات الشافعيين (ص: ٨٣٤).

(٦) مرآة الجنان وعبرة اليقظان، (٤/ ٥٩).

(٧) طبقات الشافعية (١/ ٧٣).

فقلت: لما كان المخترع لأبد له من صانع، وكان نسبة الثاني والثالث إلى الواحد نسبة الرابع والخامس، وما وراء ذلك لم يقل به أحد ولا ادعاه مخلوق بطل الجمع، وثبت الواحد جل جلاله وعز سلطانه، فقال لي: ادخل الجنة" (١).

٩- ابن تغري بردي، ومما قاله فيه: "قال أبو المظفر -وهو سبط ابن الجوزي-: وكان يرمى بأشياء ظاهرها أنه كان بريئاً منها، لأنه كان سريع الدمعة، رقيق القلب سليم الصدر، .." (٢).

١٠- ابن قاضي شهبه (٣)، وكان تبع السبكي في الترجمة.

١١- السيوطي، ومما قاله: "وانتفع به الناس ثم حسده جماعة ونسبوه إلى فساد العقيدة فخرج إلى الشام فمات بها في ثالث صفر سنة إحدى وثلاثين وستمائة".

١٢- النعيمي، ومن كلامه: "ثم عزل لأمر اتهم فيه" (٤).

١٣- العلمي (٥).

١٤- ابن العماد (٦).

١٥- حاجي خليفة (٧).

(١) العقد المذهب في طبقات حملة المذهب، (ص: ٣٥٧)

(٢) النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، (٦ / ٢٨٥)

(٣) طبقات الشافعية (٢ / ٧٩).

(٤) الدارس في تاريخ المدارس، (١ / ٢٩٨).

(٥) التاريخ المعتبر في أنباء من غير، (٣ / ٥٨)

(٦) شذرات الذهب في أخبار من ذهب، (٧ / ٢٥٣)

(٧) سلم الوصول إلى طبقات الفحول (٢ / ٣٤٦)

المطلب الثاني: الحكم على إسناد القصة.

إسناد القصة: الذهبي عن شيخه تقي الدين بن سليمان، عن الإمام ابن أبي عمر، والثلاثة أئمة؛ قال ابن رجب: "سليمان بن حمزة بن أحمد بن عمر بن محمد بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، ثم الصالحي، قاضي القضاة، تقي الدين أبو الفضل، وهو ممن لازم ابن أبي عمر، وهو مشهور بالعدالة والصلاح"^(١).

وقال: "وقال أيضا: ولكنه يجري في أحكامه ما الله به أعلم. والآفة من سبطه. والله المستعان. ولولا دخوله في القضاء لعد من العلماء العاملين. وهو مع هذا مسلم، ذو حظ من عبادة، وتواضع ولين وفتوة"^(٢).

وأما ابن أبي عمر المقدسي صاحب الشرح الكبير، والذهبي الإمام، ؛ فبحران لهما في الإمامة موضعهما. وقد نقلت عن الذهبي صحتها.

المطلب الثالث: توجيهات القصة:

لو سلمنا بصحة الإسناد إلا أن القصة لا تخلو من إشكالات في المتن:

١- الغالب أن الرجل كان يُدرس في المدرسة، ويبعد جدًا أنه لا يُصلي في المدرسة؛ فالصلوات تحضر، ولا يُتصور السكوت عن لا يُصلي. ويحتمل أنهما كانا يأتیان إليه في بيته؛ قال ابن أبي أصيبعة: "وكان نادرا أن يقرئ أحدا شيئا من العلوم الحكيمة، وكنت اجتمعت به واشتغلت عليه في كتاب رموز الكنوز من تصنيفه وذلك لمودة أكيدة كانت بينه وبين أبي، وأول

(١) ذيل طبقات الحنابلة (٤/ ٣٩٨-٣٩٩).

(٢) في ذيل طبقات الحنابلة (٤/ ٤٠٢).

اجتماعي به دخلت أنا وأبي إليه إلى داره وكان ساكنا بدمشق في قاعة عند المدرسة العادلية..^(١).

فدل على أنه كان له إقراء خاص في غير العلوم الحكمية لكنه كان ادرا؛ فلعلم كانوا يترددون إلى بيته.

٢- أن مثل هذه القصة -مع وجود عداوات كثيرة للأمدي- من شأنها أن تشتت في زمانه، وكل من ترجم له في زمانه لم يذكر هذه القصة، بل شهادتهم له بأنه كان رقيق القلب سريع الدمعة.

٣- أن ابن أبي عمر لم يشتهر عنه ذلك، بل نقل في الشرح تبعاً للمغني عن أبي الحسن الأمدي، ولعله حكى القصة للتقي سليمان، ولكن تردد في دلالتها؛ فلعل الحبر لا يزول إلا بذلك، أو نحوه.

٤- أن الرجل كان معروفاً بأنه من أقوى من يناظر من يشكك في الدين على طريقة المتكلمية؛ قال السبكي: "ويحكى أن شيخ الإسلام عز الدين ابن عبد السلام قال: ... لو ورد على الإسلام متزندق يشكك ما تعين لمناظرته غير الأمدي لإجتماع أهلية ذلك فيه"^(٢).

٥- إن صح ذلك دون مانع؛ فليس في الخبر أكثر من أنه تركها يومين في حال لوجظ عليه ذلك؛ فلعله من آثار الحيرة في الكلام، ثم عادت حاله إلى الاستقامة؛ فلا يتصور أن يكون يُدرس في المدارس، ويتركونه لا يُصلي.

٦- أن السيف الأمدي كثر شأنوه، وحساده؛ كما أسلفنا؛ فلو صحت القصة؛ لما قصرُوا في نقلها.

(١) عيون الأنبياء في طبقات الأطباء (ص: ٦٥٠)

(٢) طبقات الشافعية الكبرى (٨ / ٣٠٧).

وقد أبان العلماء عن ذلك؛ قال الحموي: "وكان يغرَى (في نسخة مغرى) بالرد على فخر الدين ابن خطيب الرازي، ويتتبع كلامه وإفساده. وإذا ذكره في تصانيفه يقول: «قال بعض المتأخرين»، ويبالغ في ثلبه والوقية فيه .

وغالب ظني أنه كان يفعل ذلك حسداً لفخر الدين، فإنه كان يعتقد في نفسه أنه أعلم من فخر الدين أو مساويه في العلم، ويرى أن فخر الدين أشهر عند الناس منه، وإقبال الناس على تصانيف فخر الدين أكثر من إقبالهم على تصانيفه، وتعظيمهم له أكثر لا سيما العجم. وكان يبلغه أن السلطان علاء الدين محمد بن تكش خوارزم شاه كان ينزل إلى خدمة فخر الدين راجلاً، ويأخذ العلم عنه، ويعظمه التعظيم العظيم، وكثرت عند فخر الدين الأموال العظيمة، والممالك الكثيرة، والخيل المسومة، وفي خدمته من علماء العجم من لا يحصى كثرة، ويرى هو في نفسه ضد ذلك من قلة التعظيم له، وعدم الاحتفال به، وقلة ما يتناوله من العلوم. فكان ذلك مما أظن سبب وقيعته فيه.

وكتب إلى سيف الدين - وهو بحماة - الملك المسعود صاحب آمد يطلبه ليؤليه قضاء بلاده. وبلغ ذلك الملك المنصور بن تقي الدين؛ فعظم عليه ذلك، ولم يؤثر فراقه. وبعث إليه الربعة وشاهدين عدلين استحلّفاه بالمصحف والطلاق والأيمان المغلظة أن لا يفارق حماة إلا بإذنه فحلف له.

ثم في سنة سبع عشرة وستمائة، قبل وفاة الملك المنصور بأشهر، كتب الملك المعظم صاحب دمشق إلى سيف الدين الآمدي يستدعيه ليكون عنده بدمشق، ووعدته الوعود الجميلة، فهرب إليه؛ فولاه الملك المعظم تدريس المدرسة العزيزية وأنزله في دار بدرج عزيزة، وأحسن إليه إلا أنه كان يظن أن الملك المعظم يفعل في حقه من الإحسان أضعاف ما وقع منه.

وبلغني أن سبب تقصير الملك المعظم في حقه أن شرف الدين بن عنين كان من المتعصبين لفخر الدين الرازي، ولفخر الدين إحسان إليه عظيم - على

ما سنذكر إن شاء الله تعالى، وأن شرف الدين بن عنين اجتمع بسيف الدين على فسمعه يعض من قدر فخر الدين بن خطيب الرازي، ويكثر الوقعة فيه. فغاظه ذلك، ووقع فيه عند الملك المعظم، وصغر منزلته عنده، إلا أنه مع هذا كان يحضره الملك المعظم ليألى الجمع مع علماء دمشق، ويسمع بحثه ومجادلته...^(١).

وقد تفرد الحموي بهذه الإبانة عن الإشكالات بينه وبين تلاميذ ومحبي الرازي. وقال اليونيني: "وحكى لي نجم الدين موسى الشقراوي ما معناه أن العز الضرير حدثه أنه كان في مجلس سيف الدين الأمدي وهناك جماعة من العلماء منهم الشيخ عز الدين ابن عبد السلام رحمه الله؛ فجري البحث في الإمامة ومن الشيخ عز الدين ابن عبد السلام رحمه الله فجرى البحث في الإمامة ومن الخليفة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم؟؛ فقال بعض الحاضرين: قد روى أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه بايع لأبي بكر رضي الله عنه مكرهاً وأن أبا عبيدة بن الجراح رضي الله عنه قال له: بايع وإلا قتلت؛ فالتفت على رضي الله عنه إلى قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: "يا ابن أم إن القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني" قال العز: فبكى السيف الأمدي؛ فقال له ابن عبد السلام: هذا لم يجر وليس بصحيح وإنما هو من اختلاق الرافضة، فقال سيف الدين الأمدي: ما قلت إنه صحيح وإنما وقع في خاطري شيء أباكاني، قال العز: فقلت للسيف: يا مولانا قد احتملوك أهل دمشق على الكفر والزندقة تريد انهم يحتملوك على محبة أهل البيت هذا ما يصير"^(٢).

(١) مفرج الكرب في أخبار بني أيوب، (٣٨-٣٦ / ٥)

(٢) ذيل مرآة الزمان، (١٦٩ / ٢).

فقلوه: "احتملوك على الكفر والزندقة" دال على أنهم نقلوا عنه ذلك تأولاً لبعض كلامه، وموافقه دون أن يكون صحيحاً.

جواب الشيخ عبد الرزاق عفيفي رحمه الله:

هذه جملة أجوبة، ثم وقفت على جواب سديد للشيخ عبد الرزاق عفيفي رحمه الله، واسوقه بتمامه: قال العلامة عبد الرزاق عفيفي رحمه الله عليه: "...أقول قد يبقى الحبر أياماً على العضو مع تتابع الوضوء والغسل - وخاصة عضو من لا يرى التدليك فرضاً في الطهارة بل يكتفى بإسالة الماء في غسله ووضوئه- ولا أدري كيف سكت من كان يتردد عليه؛ لطلب العلم عن الإنكار عليه أو النصح له والحديث معه في الصلاة إن كان ما ذكره دليلاً عندهم على تركه للصلاة؟، وعلى كل حال فالأصل البراءة حتى يثبت الناقل .

أقول: أن الآمدي درس الفلسفة بأقسامها المختلفة وتوغل فيها وتشعبت بها روحه حتى ظهر أثر ذلك في تأليفه، ومن قرأ كتبه وخاصة ما ألفه في علم الكلام وأصول الفقه يتبين له ما ذكرت كما يبين كما يبين له منها إنه كان قوى المعارضة كثير الجدل واسع الخيال كثير التشقيقات في تفصيل المسائل والترديد والسبر والتقسيم في الأدلة إلى درجة قد تنتهي بالقاريء أحيانا إلى الحيرة .

فمن كره من الولاة والعلماء منطلق اليونان والخوض في سائر علوم الفلسفة وخاصة ما يتعلق منها بالإلهيات، وكره كثرة الجدل والاسترسال في الخيال والإكثار من تأويل النصوص وذكر الاحتمالات خشية ما تفضي إليه من الحيرة والمتاهات مع قلة الجدوى منها تارة، وعدم الفائدة أحيانا كالأشرف، والذهبي كره الآمدي ديناً وأنكر عليه ما رآه منكراً وقد يجد في كتبه ومسلكه في تأليفها ما يؤيد رأيه فيه ويدعو إلى النيل منه .

ومن لم يكره ذلك ولمه ضاق ذرعا بالأمدي؛ لعجزه عن أن يصل إلى ما وصل إليه من التبحر في العلوم وقوة عارضته وحضور بديهته في الجدل والمناظرة وحسن أسلوبه ويارع بيانه في التدريس وصناعة التأليف؛ حسده حيث لم يوت مثل ما أوتي في نظره كما ذكره ابن خلكان عن بعض العلماء في سبب خروجه مستخفياً .

ومن لم ير بأساً بدراسة المنطق وسائر علوم الفلسفة، وألف التأويل للنصوص وكثرة الفروض والاحتمالات دراسة ومناظرة وتأليفاً رفع من شأن الأمدي وعنى بالذب عنه وإنهال بالملامة على من حط من قدره أو اتهمه في دينه أو طعن في تأليفه كابن السبكي حيث عاب الذهبي في انتقاصه للأمدي .
وقصارى القول أن العلماء لهم منازع شتى ومشارب متباينة؛ فمن اتفقت نزعاتهم تحابوا وتناصروا وأثنى بعضهم على بعض خيراً ومن اختلفت أفكارهم ووجهات نظرهم تناحروا وتراموا بالنبل إلا من رحم الله.

وأسعدهم بالحق من كانت نزعته إلى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ووسعه ما وسع السلف مع رعاية ما ثبت من مقاصد الشريعة باستقراء نصوصها؛ فكلما كان العالم أرحم لذلك وألزم له كان أقوم طريقاً وأهدى سبيلاً، والمعصوم من عصمة الله وكل واحد يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكل بنى آدم خطاه وخير الخطائين التوابون، وما الأمدي إلا عالم من علماء البشر يخطيء ويصيب فننتفع بالصواب من قوله، ولنرد عليه خطاه ولنستغفر الله له، وليكن شأننا معه كشأننا مع غيره من علماء المسلمين وليكن شعارنا مع الجميع {... رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَعُوفٌ رَحِيمٌ} [الحشر: ١٠] ^(١)

(١) مقدمة الأحكام في أصول الأحكام، بتعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفي، طبعة، دار ابن حزم.

أجوبة أخرى:

وقفت على جواب آخر، وجيه:

ولعله من أجود الأجوبة: أن الآمدي كان يرى مسح القدم كافيًا عن الغسل، ولا يوجب الغسل؛ فقد قال: ذكر الآمدي المسألة، وناقش قول عامة الفقهاء في إيجاب غسل القدمين؛ قال: "المسألة الثامنة

ومن أبعد التأويلات ما يقوله القائلون بوجوب غسل الرجلين في الوضوء في قوله تعالى: { وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ } من أن المراد به الغسل، وهو في غاية البعد لما فيه من ترك العمل بما اقتضاه ظاهر العطف من التشريك بين الرعوس والأرجل في المسح من غير ضرورة.

فإن قيل: العطف إنما هو على الوجوه واليدين في أول الآية، وذلك موجب للتشريك في الغسل، وبيان ذلك من وجهين: الأول: قوله تعالى { إِلَى الْكَعْبَيْنِ } قدر الأمور به من الكعبين كما قدر غسل اليدين إلى المرفقين، ولو كان الواجب هو المسح لما كان مقدرًا كمسح الرأس.

الثاني: ما ورد من القراءة بالنصب من قوله تعالى { وَأَرْجُلِكُمْ } وذلك يدل على العطف على الأيدي دون الرعوس.

وأما الكسر فإنما كان بسبب المجاورة، فإنها موجبة لاستتباع المجاور، ومنه قول امرئ القيس:

كأن ثبيراً في عرائن وبله ... كبير أناس في بجاد مزمل

كسر (مزمل) استتباعاً لما قبله، وإلا فحقه أن يكون مرفوعاً لكونه وصف (كبير) وإن سلمنا أن الأرجل معطوفة على الرعوس غير أنه ليس من شرط العطف الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في تفاصيل حكم المعطوف عليه، بل في أصله كما سبق تقريره، وذلك مما قد وقع الاشتراك فيه، فإن الغسل

والمسح قد اشتركا في أن كل واحد منهما فيه إمساس العضو بالماء، وإن افترقا في خصوص المسح والغسل، وذلك كاف في صحة العطف، ودليله قول الشاعر:
ولقد رأيتك في الوعى ... متقلدا سيفا ورمحا

عطف الرمح على التقلد بالسيف، وإن كان الرمح لا يتقلد، وإنما يعتقل به، لاشتراكهما في أصل الحمل وكذلك عطف الشاعر الماء على التبن في قوله (علفتها تبنا وماء باردا) والماء لا يعلف لاشتراكهما في أصل التناول.

والجواب، قولهم: إن العطف إنما هو على الأيدي، فأبعد من كل بعيد لما فيه من ترك العطف على ما يلي المعطوف إلى ما لا يليه.

وأما التقدير بالكعبين فمما لا يمنع من العطف على الرعوس الممسوحة، وإن لم يكن مسح الرعوس مقدرا في الآية كما عطف الأيدي على الوجوه في حكم الغسل، وإن كان غسل اليدين مقدرا وغسل الوجوه غير مقدر.

وأما القراءة بالنصب، فإنما كان ذلك عطفًا على الموضع، وذلك لأن الرعوس في موضع النصب بوقوع الفعل عليها، غير أنه لما دخل الخافض على الرعوس، أوجب الكسر، ومنه قول الشاعر:

معاوي إننا بشر فأسجج ... فلسنا بالجبال ولا الحديد^(١)

(١) العطف على المحل إنما يكون إذا كان المعنى واحدا، كقوله: فمسنا بالجبال ولا الحديد... لكن ليس معنى: مسحت رأسي ورجلي، هو معنى: مسحت رأسي ورجلي، بل ذكر الباء يفيد معنًا زائدًا على مجرد المسح، كالصاق شيء من الماء بالرأس، أو التبويض؛ فتعين العطف على قوله (وأبيدكم).

قال الباجي في المنتقى شرح الموطأ (١/ ٣٩-٤٠) معلقًا على الاستدلال بالبيت: 'فالجواب: أن هذا الاعتراض لا يجوز لكم إيراد؛ لأنه يقتضي المنع من الغسل وأنتم لا تقولون به. وجواب ثان: وهو أن العطف على الموضع إنما يجوز إذا كان المعطوف عليه يتعدى بحرف جر وفي معنى ما يتعدى بغير حرف جر؛ كقولك مررت بزيد وعمرا؛ فمعناه لقيت زيدا

عطف (الحديد) على موضع (الجبال) إذ هي في موضع نصب، غير أنها خففت بدخول الجار عليها.

قولهم: إن الكسر بسبب المجاورة إنما يصح إذا لم يكن بين المتجاورين فاصل كما ذكروه من الشعر، وأما إذا فصل بينهما حرف العطف فلا. وإن سلمنا جوازها، غير أنه مما لا يتحمل إلا لضرورة الشعر فلا ينتهض موجبا لاتباعه، وترك ما أوجبه العطف.

ومثل ذلك، وإن ورد في النثر كما في قولهم (جر ضب خرب)، و (ماء شن بارد) فمن النوادر الشاذة التي لا يقاس عليها.

قولهم: إن العطف وإن وقع على الرعوس، فذلك غير موجب للاشتراك في تفاصيل حكم المعطوف عليه.

قلنا: هذا هو الأصل، وإنما يصار إلى خلافه لدليل، ولا دليل، وإنما ذكرنا هذه النبذة من مسائل التأويلات لتدرب المبتدئين بالنظر في أمثالها.

وبالجملة، فالمتبع في ذلك إنما هو نظر المجتهد في كل مسألة؛ فعليه اتباع ما أوجبه ظنه^(١).

وعمرأ وأما قوله: {وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ} [المائدة: ٦] فإنه لا يتعدى إلا بحرف جر فلا يجوز أن يعطف على موضعه وقد ذكرنا معنى ذلك في مسألة مسح الرأس. وجواب ثالث: وهو أن العطف على الموضع لا يجوز إلا حيث لا يشكل، وذلك يجوز أن تقول مررت بزيدا وعمرا لما لم يكن في الكلام ما يصح أن يعطف عليه على اللفظ، ولو قالت: "رأيت زيدا ومررت بعمرو وخالدا" وأنت تريد العطف على موضع عمرو لم يجز؛ لأنه لا يعلم حينئذ على أيهما تريد عطفه.

ووجه آخر في العطف: وهو أن الغسل قد يسمى مسحا لأن المسح خفيف الغسل حتى ذلك أبو علي الفارسي". انتهى.

(١) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٣/ ٦٢-٦٣).

فقد اختار المسح، ومع أن هذا القول باطل في نظرنا لدلالة السنة على خلافه، وهي مبينة للقرآن الكريم، إلا أنه يرفع عنه تهمة أنه ترك الصلاة؛ فإن من مسح لا يزول أثر الحبر من قدمه، والله أعلم^(١).

جواب آخر:

أن ابن تيمية رحمه الله ذكر أنه من أحسنهم إسلاما - وهو ممن تتلمذ لابن أبي عمر - وابن أبي عمر هو راوي القصة؛ فكيف يقول ذلك، والرجل لا يصلي؟

ونص ابن تيمية رحمه الله كالتالي:

"..حتى إن من الحكايات المشهورة التي بلغتنا: أن الشيخ أبا عمرو بن الصلاح أمر بانتزاع مدرسة معروفة من أبي الحسن الأمدي وقال: أخذها منه أفضل من أخذ عكا. مع أن الأمدي لم يكن أحد في وقته أكثر تبحرا في العلوم الكلامية والفلسفية منه وكان من أحسنهم إسلاما وأمثلهم اعتقادا. ومن المعلوم أن الأمور الدقيقة: سواء كانت حقا أو باطلا إيمانا أو كفرا لا تعلم إلا بذكاء وفتنة؛ فكذاك أهله قد يستجهلون من لم يشركهم في علمهم وإن كان إيمانه أحسن من إيمانهم إذا كان فيه قصور في الذكاء والبيان.."^(٢).

فكيف يكون من أحسنهم إسلاما وهو لا يصلي؟

جواب آخر:

يمتنع أن يكون تارك صلاة، ويفتح الله تعالى عليه في الأصليين بمثل ما فتح، والله أعلم؛ أفادنيه شيخي الشيخ محمد القفاش حفظه الله.

(١) وقد رأيت هذا الجواب من قبل على أرشيف ملتقى أهل الحديث؛ فتبعت في الكتاب وأثبتته، وهو من أحسن الأجوبة.

(٢) مجموع الفتاوى (٧ / ٩).

خلاصة الأجوبة:

القصة إسنادهما صحيح، ولكن لا يلزم منها أنه كان تاركاً للصلاة، بل الظاهر أنه كان يرى المسح؛ فلم يزل أثر الحبر، وقد لا يزول -ولو كان يغسل- إن لم يدلك، والدلك ليس واجباً؛ فمع قيام الاحتمال لا نترك اليقين من صلاح عالم واستقامته، ولا ننسبه إلى ترك الصلاة، والله أعلم، ومن الغرض أنه لا بد من التحقق من التهم التي تنسب إلى أهل العلم.

نتائج البحث:

- ١- الآمدي رحمه الله كان أصولياً نحرياً متكلماً ناظرًا فقيها حنبلياً ثم شافعيًا.
- ٢- قصة وضع الحبر على قدمه، ثم بقائه أياماً صحيحة الإسناد.
- ٣- ثبوت صحة الإسناد لا يعني أنه كان تاركاً للصلاة.
- ٤- يبعد جداً بل يستحيل أن يكون فقيها يدرس في المدرسة، ويترك الصلاة، ويتركه طلاب العلم على هذه الحال.
- ٥- يحتمل أنه لم يزل الحبر؛ لأنه يحتاج إلى ذلك لذلك.
- ٦- مما يقطع به بأنه لا يتحقق كونه ترك الصلاة أنه يرى مسح القدمين، ومع المسح قد يبقى أثر الحبر.
- ٧- لو فرضنا صحة تركه الصلاة -وهو بعيد جداً إن شاء الله- فقد يكون أياماً بلغته فيها الحيرة، ثم عاد إلى رشده، لا أنه كان ملازماً على تركها.
- ٨- يجب التماس المخارج لعموم المسلمين فيما يُنسب لهم من باب حسن الظن؛ فكيف العلماء!؟.

توصيات البحث:

يوصي البحث بدراسة ما نسب إلى أهل العلم من أمور رذيلة، ليُتحقق منها قبل أن تُنسب لهم، وتوضع الاحتمالات التي تقضي بالبراءة قيد الدراسة من باب موالة أهل الإيمان.

المصادر والمراجع

١. الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الأمدي (المتوفى: ٦٣١هـ)، المحقق: عبد الرزاق عفيفي، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - لبنان
٢. الأعلام للزركلي: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (ت: ١٣٩٦هـ)، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر - أيار / مايو ٢٠٠٢ م
٣. الأمدي وآراؤه الكلامية، د. حسن الشافعي، الأستاذ بكلية دار العلوم جامعة القاهرة، دار السلام، القاهرة، ط ١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م.
٤. البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت: ٧٧٤هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م، سنة النشر: ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣ م، البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت: ٧٧٤هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م، سنة النشر: ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣ م
٥. تاريخ ابن الوردي، المؤلف: عمر بن مظفر بن عمر بن محمد ابن أبي الفوارس، أبو حفص، زين الدين ابن الوردي المعري الكندي (المتوفى: ٧٤٩هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية - لبنان / بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م، عدد الأجزاء: ٢.
٦. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، المؤلف: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ)،

- المحقق: الدكتور بشار عوّاد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي،
الطبعة: الأولى، ٢٠٠٣ م
٧. التاريخ المعتبر في أنباء من غير «وهو كتاب جامع لتاريخ الأنبياء
وتاريخ الإسلام وتراجم أئمة العظام إلى مبتدأ القرن العاشر الهجري»،
المؤلف: مجير الدين العليمي عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن
المقدسي الحنبلي (المولود بالقدس سنة ٨٦٠ هـ والمتوفى بها سنة
٩٢٨ هـ)، تحقيق ودراسة: لجنة مختصة من المحققين، إشراف: نور
الدين طالب، الناشر: دار النوادر، سوريا، الطبعة: الأولى، ١٤٣١ هـ -
٢٠١١ م.
٨. تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (ت:
٣٧٠هـ)، المحقق: محمد عوض مرعب، الناشر: دار إحياء التراث
العربي - بيروت، الطبعة: الأولى، ٢٠٠١ م
٩. حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، المؤلف: عبد الرحمن بن أبي
بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)، المحقق: محمد أبو
الفضل إبراهيم، الناشر: دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي
الحلبي وشركاه - مصر، الطبعة: الأولى ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م
١٠. الدارس في تاريخ المدارس، المؤلف: عبد القادر بن محمد النعيمي
الدمشقي (المتوفى: ٩٢٧هـ)، المحقق: إبراهيم شمس الدين، الناشر:
دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م
١١. ذيل طبقات الحنابلة، المؤلف: زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب
بن الحسن، السلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (المتوفى:
٧٩٥هـ)، المحقق: د عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، الناشر: مكتبة
العبيكان - الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٥ م

١٢. ذيل مرآة الزمان، المؤلف: قطب الدين أبو الفتح موسى بن محمد اليونيني (المتوفى: ٧٢٦ هـ)، بعناية: وزارة التحقيقات الحكومية والأمر الثقافية للحكومة الهندية، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م،
١٣. رفع الملام عن الأئمة الأعلام، المؤلف: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي دمشقي (المتوفى: ٧٢٨ هـ)، طبع ونشر: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض - المملكة العربية السعودية، عام النشر: ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م
١٤. سلم الوصول إلى طبقات الفحول، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني المعروف بـ «كاتب جلبي» وبـ «حاجي خليفة» (المتوفى ١٠٦٧ هـ)، المحقق: محمود عبد القادر الأرنؤوط، إشراف وتقديم: أكمل الدين إحسان أوغلي، تدقيق: صالح سعداوي صالح، إعداد الفهارس: صلاح الدين أويغور، الناشر: مكتبة إرسیکا، إستانبول - تركيا، عام النشر: ٢٠١٠ م، عدد الأجزاء: ٦
١٥. سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز الذهبى (ت: ٧٤٨ هـ)، المحقق: الشيخ شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م
١٦. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي، أبو الفلاح (المتوفى: ١٠٨٩ هـ)، حققه: محمود الأرنؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرنؤوط، الناشر: دار ابن كثير،

- دمشق - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، عدد الأجزاء: ١١
١٧. صحيح الجامع الصغير وزياداته، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (ت: ١٤٢٠هـ) ٥٦٤/١ (٢٩٢٨) الناشر: المكتب الإسلامي، الطبعة: الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.
١٨. طبقات الشافعية الكبرى، المؤلف: تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت: ٧٧١هـ)، المحقق: د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو، الناشر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، ١٤١٣هـ
١٩. طبقات الشافعية للحسيني، المؤلف: أبو بكر بن هداية الله الحسيني (١٠١٤هـ)، المحقق: عادل نويهض، الناشر: دار الآفاق الجديدة - بيروت، الطبعة: الثالثة ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.
٢٠. طبقات الشافعيين، المؤلف: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)،
٢١. تحقيق: د أحمد عمر هاشم، د محمد زينهم محمد عزب، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، تاريخ النشر: ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م
٢٢. العقد المذهب في طبقات حملة المذهب، المؤلف: ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (المتوفى: ٨٠٤ هـ)، المحقق: أيمن نصر الأزهري - سيد مهني، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان
٢٣. عيون الأنباء في طبقات الأطباء، المؤلف: أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي موفق الدين، أبو العباس ابن أبي أصيبعة

- (المتوفى: ٦٦٨هـ)، المحقق: الدكتور نزار رضا، الناشر: دار مكتبة الحياة - بيروت
٢٤. لسان الميزان، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المتوفى: ٨٥٢ هـ، المحقق: عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: دار البشائر الإسلامية، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٢ م، عدد الأجزاء: ١٠، العاشر فهارس
٢٥. مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحرائي (ت: ٧٢٨هـ)، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، عام النشر: ١٦٤١٦هـ/١٩٩٥م
٢٦. المختصر في أخبار البشر، المؤلف: أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن علي بن محمود بن محمد ابن عمر بن شاهنشاه بن أيوب، الملك المؤيد، صاحب حماة (المتوفى: ٧٣٢هـ)، الناشر: المطبعة الحسينية المصرية، الطبعة: الأولى
٢٧. مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، المؤلف: شمس الدين أبو المظفر يوسف بن قزأوغلي بن عبد الله المعروف بـ «سبط ابن الجوزي» (٥٨١ هـ - ٦٥٤ هـ)، تحقيق وتعليق: [بأول كل جزء تفصيل أسماء محققه]، محمد بركات، كامل محمد الخراط، عمار ربحاوي، محمد رضوان عرقسوسي، أنور طالب، فادي المغربي، رضوان مامو، محمد معتز كريم الدين، زاهر إسحاق، محمد أنس الخن، إبراهيم الزبيق، الناشر: دار الرسالة العالمية، دمشق - سوريا، الطبعة: الأولى، ١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣ م
٢٨. مسند أحمد، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت: ٢٤١هـ) المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد،

- وآخرون إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي الناشر: مؤسسة الرسالة ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م
٢٩. المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت: ٣٦٠هـ) المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، دار النشر: مكتبة ابن تيمية - القاهرة.
٣٠. مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، المؤلف: محمد بن سالم بن نصرالله بن سالم ابن واصل، أبو عبد الله المازني التميمي الحموي، جمال الدين (المتوفى: ٦٩٧هـ)، تحقيق: ج ١، ج ٢، ج ٣: الدكتور جمال الدين الشيال، ج ٤، ج ٥: الدكتور حسنين محمد ربيع - الدكتور سعيد عبد الفتاح عاشور، الناشر: دار الكتب والوثائق القومية - المطبعة الأميرية، القاهرة - جمهورية مصر العربية، عام النشر: ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٧ م، عدد الأجزاء: ٥
٣١. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م.
٣٢. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، المؤلف: يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، أبو المحاسن، جمال الدين (المتوفى: ٨٧٤هـ)، الناشر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر، عدد الأجزاء: ١٦
٣٣. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي (ت: ٦٨١هـ)، المحقق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر - بيروت.

أصول المنهج الوضعي الخاصة

وأثرها في تفسير الظواهر والنصوص القانونية

[دراسة تحليلية في الأصول التاريخية والفلسفية

للمنهجية الوضعية في ضوء علاقتها بالمعيارية اللاهوتية]

إعداد

د. محمد عبد الكريم أحمد عبد الكريم الحسيني

أستاذ القانون المساعد الجامعة الإسلامية - بمنيسوتا

فرع (٣) مكتة - كلية الدراسات الإسلامية

قسم الشريعة القانون

ملخص البحث

المنهج الوضعي بمعناه العام هو أحد أهم المناهج في دراسة الظواهر الطبيعية، وقد حقق في ذلك تقدمات واسعة يشاد بها، إلا أن مبدأ "الواحدية العلمية" أو "العلم الموحد" Unified Science وما يلزمه من "الواحدية المنهجية" Methodological Monism تقضي بفرض المنهجية الوضعية على الظواهر والعلوم الإنسانية بعامة بما فيها العلوم والظواهر القانونية، وهذا محل إشكال قديم وجدال متجدد في "فلسفة العلم"؛ نظرا لاختلاف "الظاهرة الطبيعية" المحايدة عن "الظاهرة الإنسانية" .. وعلى رغم ما أنتجته المدرسة الوضعية من مساهمات علمية متميزة في مجال العلوم القانونية وخاصة على مستوى السياسة الجنائية والعقابية ودراسات الجريمة وغيرها إلا أن تأثرها بأصول المنهجية الوضعية الواحدة، وبمبدأ "قابلية التحقق" principle of verification وغيرها أدّى إلى نتائج اجتماعية وقانونية -على مستوى التنظيم والتفسير- تناقض الأصول والمبادئ الدينية والقيمية والتراثية لدى "النظم القانونية" لكثير من المجتمعات، مثل: عزل الدين عن التنظيم الاجتماعي والقانوني، ونزع القيم والأخلاق المعيارية عن القانون، بل والعمل على مجابقتها واستئصالها وتزييفها باسم "العلمية والمنهجية".

وتؤدي هذه الأصول والمبادئ الوضعية -حال التسليم بها- إلى تقويض الأنظمة القضائية والقانونية المستقرة في كثير من الدول، على أن كثيرا منها لا يرفض المنهجية الوضعية ولا ينكر معطياتها التكنولوجية، ولكنها تحرص على أن تلائم بينها وبين المنهجية المعيارية، فتقبل "التنظيمات الدينية والقيمية" وتأخذ ما يناسبها من "التنظيمات الوضعية"، لتشكل نظامها القانوني الوطني من أصول معيارية وأخرى وضعية في نسق اجتماعي وازن؛ يضمن الجمع بين مقتضيات

التقدم الوضعي على المستوى العلمي والتكنولوجي والقانوني وبين اتصال تلك الدول بأصول دينها وقيمتها.

ومن ثم يأتي البحث لتكشيف هذه الأصول الوضعية الخاصة (التاريخية والفلسفية) مُبينًا عن عواملها التاريخية ومساراتها الفكرية؛ وصولًا إلى تفسير علاقتها بتشكيل الرؤية الوضعية الجذرية وتوجيه منهجيتها في تفسير الظواهر الاجتماعية والقانونية تفسيرًا نافيًا للدين وعازلاً للقيم عن دائرة العلمية والمنهجية، فضلًا عن استبعادها بتاتا عن سلم التنظيم الاجتماعي القانوني؛ وللعمل على حماية التنظيمات القانونية والاجتماعية العربية والإسلامية وصيانة مبادئها الدينية والقيمية والتي تعدُّ مقوما رئيسًا من مقوماتها ومصدرا أساسيا من مصادر تنظيماتها وتشريعاتها.

الكلمات المفتاحية: أصول التفسير الوضعي، براديم التفسير القانوني، نموذج التفسير الوضعي للقانون، الألفاظ والنصوص القانونية المنطقية .
الواحدة المنهجية في التفسير القانوني، التطرف الوضعي والمعياري في التفسير، مبدأ تكافؤ رد الفعل الفكري (قانون التكافؤ الفكري).

Research abstract

The positivist approach in its general sense is one of the most important approaches in the study of natural phenomena, and it has made extensive and commendable progress in that. Phenomena and human sciences in general, including legal sciences and phenomena, and this is the subject of an old problem and a renewed debate in the "philosophy of science"; Given the difference between the neutral "natural phenomenon" and the "human phenomenon."

Despite the distinguished scientific contributions produced by the positivist school in the field of legal sciences, especially at the level of criminal and punitive policy, crime studies, etc. - The contradiction of the religious, value and heritage principles and principles of the "legal systems" of many societies, such as: isolating religion from the social and

legal systems, and removing normative values and morals from the law, and even working to confront, eradicate and falsify them in the name of scientific and methodology.

These positivist principles and principles - if acknowledged - undermine the stable judicial and legal systems of these countries, although many of them do not reject the positivist methodology or deny its technological data, but they are keen to fit them with the normative methodology, so they accept "religious and value organizations" and take what suitable for it from the "man-made organizations", to form its national legal system from normative and man-made principles in a balanced social system; It ensures the combination of the necessities of positive progress at the scientific, technological and legal level, and the connection of those countries with the origins of their religion and values.

Then the research comes to reveal these special positivist origins (historical and philosophical), indicating their historical factors and intellectual paths; In order to explain its relationship to the formation of the radical positivist vision and direct its methodology in interpreting social and legal phenomena in an interpretation that denies religion and isolates values from the circle of scientific and methodology, as well as completely excluding it from the ladder of the two legal social organizations; And to work to protect the Arab and Islamic legal and social organizations and to preserve their religious and value principles, which are a major component of their foundations and an essential source of their organizations and legislations

Keywords: the origins of positivist interpretation, the paradigm of legal interpretation, the model of positivistic interpretation of law, logical legal expressions and texts - systematic monism in legal interpretation, positivist and normative extremism in interpretation, the principle of equivalence of intellectual reaction (intellectual equivalence).

المقدمة:

تقوم الأبنية العلمية والفلسفية والأدبية وما كان على شاكلتها على مقومات وركائز معرفية أساسية، تحكم أو تؤثر بالضرورة في باقي أركان وعناصر هذا البنيان، ويتكشف هذا جليا للباحث المدقق من خلال أطر هذه الأبنية المعرفية (الأطر: النظرية، والمفاهيمية، والعملية)، ومن خلال تتبع مناهجها ومسالكها وصولا إلى معاينة مخرجاتها وتمثلها على أرض الواقع، أيا كانت تلك المخرجات وتمثلاتها^(١)، فالمنهجيات المعيارية التي تقوم على إيمان بالله - سبحانه - وعلى إيمان بنص مقدس لا بد من تجلي إيمانها و بروز قداسة نصوصها في نظيراتها ومفاهيمها، فضلا عن مناهجها ومسالكها البحثية وتنظيماتها القاعدية وصولا إلى المخرجات في واقعها العملي أيا كانت (معانها أو تفسيرها أو أحكاما أو قيما سلوكية).

وعلى رغم تعدد صور المخرجات وتمثلاتها في أرض الواقع الاجتماعي والفردي إلا أنها تخضع لأصول وأساسات عليا تعبر عنها التصورات الأولية والمعتقدات الأساسية أو ما يمكن تسميته بـ"الفلسفة الأولى" أو بـ"البراديم" الأول، وهي ما يمثل قمة البنيان المعرفي في كل نظام معرفي، وهو ما نزع تحقيقه في اتجاهات ومذاهب التفسير بعامة، والتفسيرين الاجتماعي والقانوني على وجه الخصوص، فيما يعبر عنه المذهب الرئيسان:

(١) وهو ما يناسب أن نطلق عليه اسم " الهرم المعرفي" والذي يبدأ بالفلسفات والمعتقدات (البراديم) ثم الأصول التي تعبر عنها الأطر المعرفية (النظرية والمفاهيمية والعملية) ثم في التنظيمات والقواعد ثم في الممارسات وصولا إلى المخرجات على أرض الواقع .

أولهما: المذهب المعياري وهو الذي يؤمن بالأفكار والماهيات العليا أيا كان مصدرها فكريا أو إيمانيا^(١)، ويمثله في بحثنا الاتجاه المعياري اللاهوتي إبان القرون الوسطى باعتباره القائم على استخلاص التشريعات من النصوص المقدسة وعلى تفسيرها، وبالأحرى المعنى بتحديد النصوص الدينية المُشرِّعة لقواعد معاملات الناس وسلوكياتهم وتفسيرها وتحديد شروط العمل بها وفرضها والعقاب عليها ووضع التنظيمات الدينية والاجتماعية والقانونية المتعلقة بذلك.

ثانيهما: المذهب الوضعي وهو الذي يعتد بالمادة والحس والخبرة **Experience** والتحليل المنطقي ونظم المعارف داخل نسق "العلم الموحد" و"الواحدية المنهجية" العامة لكل العلوم الطبيعية والإنسانية، فضلا عن القطيعة مع كل فلسفة معيارية ودينية ومتعلقاتها باعتبارها قضايا زائفة وثرثرة فارغة بلا معنى.

ويمثله "الوضعية" التي ظهرت في ظل هيمنة "المذهب المعياري" بدءا من القرن الثاني عشر الميلادي باسم "الروح الوضعي" لدى مدرسة أكسفورد حيث روجر بيكون ووليام أوكام (أو أوكهام) مع امتداداته في عصر التنوير والإنسانيين حتى تمثله فلسفة كاملة على يد أوجست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧م) ثم المدارس الوضعية القانونية، وصولا إلى "الوضعية المنطقية الجذرية"^(٢) والتي اتخذت نهجا معينا في الفهم والتفسير والتحقق وأرادت تعميمه بالقوة على كافة العلوم بما فيها العلوم الاجتماعية والقانونية -وجماع نهجها أنها لا ترى

(١) عبرنا بالفكري عن التصورات الميتافيزيقية وقصدنا بالإيماني عموم الإيمان القائم على الاعتقاد في إله قدير مطلق خالق كامل ومنزه عن النقائص، يُعتدُّ برسالته نسا مقدسا صادقا، يُتخذ منها أصلا أوليا عاما في تصور الوجود والعالم والإنسان، ثم في تصور طريقة العيش وتنظيماتها وفق المبادئ السابقة على المستويين الفردي والاجتماعي .

(٢) ولها تسميات كثيرة مثل (التجريبية العلمية- والتجريبية المنطقية - جماعة فينا - حركة وحدة العلم - التجريبية المتسقة - الفلسفة التحليلية - (التجريبية المنطقية وقد عرفت بهذا الاسم في أمريكا).

أبعد من التحقق المادي المحسوس باعتباره معيار العلمية والحقيقة، وأن كل ما سواه إنما هو انفعالات وزيف وقضايا فارغة، وقد أثرت وبشدة في كافة الاتجاهات العلمية وفي المدارس القانونية المعاصرة وظهرت مبادئها جلية في فهم الظواهر القانونية وفي صياغة وتفسير القوانين الوضعية.

وتأتي الدراسة كما يدل اسمها " أصول المنهج الوضعي الخاصة وأثرها في تفسير الظواهر والنصوص القانونية" لتعني بأصول "المنهج الوضعي" وهي مقوماته التي يمتد إليها ويقوم عليها، وتحدد مفردة "الخاصة" في العنوان بأن هذه المقومات من طبيعة أخرى ليست علمية بالضرورة وإلا لما احتيج إلى وضع هذه المفردة، وهي فيما يفترضه البحث: طبيعة تاريخية وجدانية في سياق مخصوص باعتبارها رد فعل تاريخي وجداني ترك بصمته الفلسفية والانفعالية على الأصول المعرفية الوضعية.

موضوع البحث:

موقف المنهجية الوضعية من الظواهر الاجتماعية والقانونية وتفسير النصوص التشريعية في سياق علاقتها بالدين والقيم المعيارية والتنظيمات القانونية هو موضوع البحث العام، وموضوعه الأخص هو الأصول الفلسفية والتأثيرات التاريخية العميقة التي تحكم بنیان المنهجية الوضعية وهرمها المعرفي في رؤية الظواهر والنصوص القانونية وتفسيرها وتقويم صلاحيتها لأن تكون تنظيمات اجتماعية وقانونية تتسم بالمنطقية التحليلية وتستحق وصف العلمية.

مشكلة البحث:

لـ "مشكلة البحث" أهمية خاصة في كافة البحوث والدراسات العلمية وهي تحظى بأهمية مركزية في هذا البحث فمن خلالها يمكن النظر إلى البحث على نحو كلي مترابط من حيث مقدماته وافتراضاته ومعالجاته العلمية ثم تقييم نتائجه

في ضوء تلك المشكلة، وهي على سبيل الإجمال تتمثل في الموقف الوضعي المتشدد إزاء الدين والقيم الأخلاقية المعيارية باعتبار صلاحيتها العلمية وفق منظورهم المنهجي لأن تكون مقومات أساسية في التنظيمات الاجتماعية والقانونية -على وجه أخص- حيث اتخذت الوضعية العامة والوضعية القانونية موقفا جذريا إزاءها فعملت على عزل الدين بالكلية ثم عزل القيم الأخلاقية الدينية والروحية عن التنظيمات الاجتماعية والقانونية، بل جدت السعي في عزلها عن دائرة الصحة والصواب بالجملة، باسم العلمية وباسم التحقق العلمي وباسم الوحدانية المنهجية **Methodological Monism** وبغير ذلك من الأصول المنهجية.

وبناء على هذا الموقف الوضعي الجذري -الذي تمثله الوضعية المنطقية ومنهجيتها الوحدانية- في تفسير الظواهر الدينية والقيمية فإن نظاما قانونيا مثل "نظام القضاء الشرعي" لا يمكن أن يتصف بالعلمية أو المنهجية، فهو -وفقا لمنهاجيتهم- نظام انفعالي يقوم على نصوص ومعتقدات غير محققة، وألفاظه فارغة وقضاياها زائفة، وكذلك تنسحب النتيجة على كل النظم القانونية التي تلائم بين التنظيمات الوضعية والتنظيمات الدينية والقيمية الخاصة بمجتمعاتها، فهي تعد تنظيمات قانونية غير علمية وتقوم على الزيف والانفعال في كل مبادئها القانونية التي تستند إلى أصول دينية أو أخلاقية.

تشير مشكلة البحث المائل تساؤلات جوهرية يمكن إجمالها في

سؤال محوري هو:

" ما الأصول العميقة التي شكلت الرؤية الوضعية المتشددة إزاء تفسير الظواهر والنصوص القانونية في منأى عن الدين والقيم المعيارية، واستبعاد صلاحيتها العلمية لأن تكون مقوما من مقومات التنظيم الاجتماعي والقانوني؟"

وفي ضوء هذا السؤال المحوري وما أثارته المشكلة تأتي التساؤلات الجزئية في الآتي:

(١) ما طبيعة التفسير الاجتماعي والقانوني وتنظيماته المنهجية لدى الوضعية والمعيارية المناوئة لها ؟

(٢) ما النموذج المعرفي الوضعي في تفسير الظواهر الاجتماعية القانونية وتطبيقاته.؟

(٣) ما الأصول الخاصة (التاريخية والفلسفية) التي حكمت المنهجية الوضعية ومواقفها المعرفية من الظواهر القانونية ومقوماتها ونصوصها وتنظيماتها -في ضوء صراعها المرير مع المعيارية اللاهوتية؟

وبالإجابة عن هذه التساؤلات ويكشف الأصول التاريخية والفلسفية الخاصة -التي شكلت الموقف الوضعي ولا تزال تسيطر عليه- يمكن تفسير علاقاتها ومتعلقاتها في سياقاتها الخاصة وصولاً إلى الوقوف على مكوناتها "اللاعلمية" ومساراتها الوجدانية والفكرية، وهو ما سوف يكشف عن ضعف حجج الوضعية ووهن تأسيساتها الفلسفية الموجهة لمنهجيتها في معاندة الدين ومعطياته وعزل الأخلاق المعيارية وقيمها والرفض لها من منظور صلاحيتها العلمية وجدارتها المنهجية في الاضطلاع بالتنظيم الاجتماعي وتشكيل التنظيمات القانونية على المستويين الشرعي والتشريعي الوضعي معا -كما تتمثل لدى كثير من الدول العربية والإسلامية.

هذا بالإضافة إلى العمل على كشف حقيقة هذا الموقف الوضعي وكيف أنه موقف تاريخي ذاتي - يأتي بحسبانه رد فعل معرفي تعزز تاريخياً وفلسفياً تحت وطأة التصلب المنهجي اللاهوتي في التفسير والتطبيق وفي ممارسة الاضطهاد الدموي ضد الفكر العلمي الغربي على مدى قرون، بما شكل وجدان

علماء الوضعية وأنصارها. ولا يزال حيا في أصول مناهجهم وفلسفاتهم العلمية. وعليه فلا حقيقة لصبغ المواقف الوضعية من الدين والقيم بالعلمية أو بالمنهجية، ولا مصداقية لما يتداوله الوضعيون من زيف التنظيمات الاجتماعية والقانونية التي تتصل أو تقوم على الدين والقيم والمعيارية.

دواعي البحث:

صدرت دواعي البحث عن أسباب موضوعية وأخرى شخصية،

أما عن الدوافع الموضوعية فهي تتجلى في مظاهر منها:

١- ثراء المكتبة القانونية الحديثة والمعاصرة بمؤلفات قانونية في فلسفة وأصول القانون تحمل رؤى وضعية جذرية ذات موقف معاند يعبر عن تصورات "المدرسة الطبيعية" في إقصاء الدين والقيم من التنظيمات القانونية وعدم الاعتراف بالمعيارية بصورة عامة وبـ "المدرسة المعيارية القانونية" التي تركز على نص ديني وعلى إطار أخلاقي يرتبط بتعاليم هذا النص في تنظيماتها ومسالكها القانونية، وهو ما يستدعي الدراسة النقدية لمضامين هذه "المدرسة الوضعية" ومناقشة أفكارها وتكشيف أصولها العلمية والمنهجية، باعتباره عملا علميا يعبر عن الرؤية الأخرى الطبيعية والمعيارية، في ظل فقر المكتبة القانونية العربية والإسلامية من هذه الدراسات.

٢- المشاركة في تأسيس نموذج معرفي متكامل (فلسفيا ومعرفيا ومنهجيا) يعبر عن "التنظيمات القانونية والاجتماعية المعيارية" - وخاصة تلك التي تقوم على نص ديني وعلى قيم معيارية متصلة بهذا النص وبتراث المجتمع وتقاليد - لتعزيز التأصيل العلمي والتشديد المنهجي في الدفاع عن هذه التنظيمات الاجتماعية والقانونية وحماية تأسيساتها المعرفية

وأبنيتها العلمية ومرجعياتها الأصولية والقيمية بمنطق علمي متماسك
وبحجج تعزز من صلابتها في مواجهة التشكيكات الوضعية فيها
وبأصول منهجية متينة تكافئ مثيلاتها الوضعية

٣- حماية التنظيمات الاجتماعية والقانونية التي تقوم على أسس دينية
وقيمية وتعزيز وجودها علميا ومنهجيا بناء على تأصيلات علمية محققة
وحجج متماسكة، وكشف وجوه العدوان الوضعي عليها باسم العلمية من
خلال محاولتها فرض الواحدية المنهجية أو التفسير العلمي الموحد
للعالم والإنسان وما يتبعه من تأطيرات وتنظيمات ومخرجات قانونية.

٤- الحرص على التوفيق ما بين "المذهبية الوضعية" بأفكارها القانونية التي
أنتجت آثارا فاعلة ونافعة على المستوى الاجتماعي مثل فكرة "التدابير"،
و"الدفاع الاجتماعي" وبين "المذهبية المعيارية" التي تقوم على المزوجة
ما بين النظم والتنظيمات القانونية الوضعية وتلك التنظيمات والنظم
المعيارية ذات المرجعيات الدينية والقيمية.

٥- السياق الشخصي للباحث حيث إنني أحمل درجة الدكتوراه في الفلسفة
وأخرى في القانون، وكانت "المنهجيتان الوضعية والمعيارية" موضوع
دراستي في تخصصي الفلسفي، إذ كانت أطروحتي باسم "القيم الخلقية
بين المنهج الوضعي والمنهج المعيارية، دراسة تحليلية مقارنة"^(١) ولأن
دراستي اقتضت التأصيل العميق التاريخي والتحليلي لنشأة الوضعية
فلسفة ومنهجها وممارسة وتطبيق منهجيتها على مسألة القيم فضلا عن
مقارنتها مع المعيارية الإسلامية المعتدلة، فقد أوعز هذا إليَّ بأن

(١) كلية درا العلوم، جامعة القاهرة ٢٠٠٥م، إشراف الأستاذ الدكتور حامد طاهر - نائب رئيس
الجامعة حينئذ -.

المنهج الوضعي وآثاره القائمة في المدارس القانونية الحديثة المعاصرة قد تفقت آثار الفلسفة الوضعية لـ"كونت" و"الوضعية المنطقية" وأنها تحملها في أصول مناهجها، وهذا مما يسر لي سوق هذا الكم الهائل من النصوص والاقتباسات بشأن الفلسفة الوضعية وأصولها، فضلا عن استقصاء تاريخها ومحطاتها الأساسية في ضوء صراعها مع المعيارية اللاهوتية وصراع اللاهوتية معها، وعليه فإني أقرُّ أنني استفدت من دراستي للدكتوراه في الفلسفة وانتفعت بنتائجها في سياق القيم باعتبار أن "القيم هي جوهر الأخلاق وأن القانون يبني ابتداء على الدين وعلى القيم الأخلاقية" وهو ما قرَّب لي المسافات وقارب لي الأطروحات إزاء الموقف الوضعي من الظواهر القانونية ونصوصها، مع التنبيه على أن سياق القيم وطبيعتها غير سياق القانون وطبيعته على الأقل في "المنهجية الوضعية".

أهداف البحث:

تقوم أهداف البحث على حل مشكلاته وإثبات فرضياته، وتفصيلا:

- ١- فحص مشكلته وتحريرها بدقة نظرا لتداخلها وتشابكها، وتكشيف وجوه المعاندة الانفعالية الوضعية القائمة على غير هدي من دليل أو برهان علمي محايد، وتقرير ذلك الصراع العلمي الصحي القائم على مشروعية علمية من خلال دراسات موضوعية وبراهين علمية أو فلسفية مقارنة، فضلا عن إجابة تساؤلات المشكلة البحثية، والعمل على حلها حلا موضوعيا يقوم على تجنب المؤثرات التاريخية والفلسفية غير العلمية وعلى عدم رفض المنهجية الوضعية في جانبها العلمي والموضوعي.

٢- الكشف عن خصوصية التحولات التاريخية والمواقف الفلسفية التي شكلت أصول المنهج الوضعي المعرفية في رؤيتها للظواهر والتنظيمات الاجتماعية والقانونية في معزل عن الدين والقيم والمعيارية، وكيف تسللت هذه الأصول من ظرف تاريخي وموقف فلسفي خاص لأن تشكل أصول المنهج الوضعي، وصولاً إلى فرضها باعتبارها "واحدية منهجية" لا بديل عنها **Methodological Monism** ، وما تولد عن ذلك من مبادئ أبرزها "مبدأ التحليلية" و"مبدأ التحققية" وصولاً إلى مخرجات الوضعية القضائية بـ"الزيف" و"اللا معنى" على مضامين وقضايا وألفاظ "النصوص الدينية" و"القواعد القيمة المعيارية" بما يقوض التنظيمات الاجتماعية والقانونية المعيارية باسم المنهجية والعلمية وما يستتبع ذلك من نتائج.

٣- محاولة وضع نموذج معرفي تقاربي بين المنهجيات المعيارية ممثلة في أنظمتها القضائية والشرعية الخالصة، وبين الأنظمة القانونية الوضعية المتشاركة في نظام وتنظيم قانوني واحد، من خلال دعم وتعزيز هذه النماذج القضائية الشرعية واحترام خصوصيتها ما دامت متماسكة متوافقة مع مجتمعاتها وأنظمتها وتفي بكافة المبادئ الإنسانية العامة المتعلقة بالعدل والإنصاف والمشاركة والحرية، فضلاً عن حماية النسيج المتماسك للأنظمة القائمة على أصول ومقومات دينية وقيمية وعلى مقومات وضعية.

الدراسات السابقة:

توافرت -إلى حد ما- الدراسات بشأن "الوضعية" باعتبارها مدرسة قانونية مؤثرة، وقلت تلك الدراسات التي تتناول أصولها المنهجية وأثرها في تفسير الظواهر والنصوص التقنينية -مفردة أو في ضوء مقارنتها مع المنهجية

المعيارية- وهو ما جاءت الدراسة للعمل على تناوله، ومن الدراسات المهمة التي تناولت الوضعية من منظور قانوني واجتماعي ذي صلة.

١- دراسة الدكتور يسر أنور علي والدكتورة آمال عثمان في سلسلتهم باسم "أصول علمي الإجرام والعقاب، الجزء الأول: علم الإحرام ، والجزء الثاني "علم العقاب"، ففي أولهما تم تناول الجريمة والعقوبة تعريفاً وتأصيلاً، مع تفصيل نشأة علم الإجرام وتطور بحوثه على يد المدارس الوضعية الاجتماعية والقانونية -المتأثرة بأوجست كونت- إلى أن ظهر علم الاجتماع الجنائي ثم العلوم الجنائية وتطورها بفعل المدارس الوضعية، وقد فصلت الدراسة في أدوار أقطاب هذه المدرسة الأول وخاصة لمبروزو والقاضي جاروفالوا والعلامة فيري^(١) ، وتناول المؤلفان أيضاً في الجزء الثاني المدرسة الوضعية بالتأصيل العلمي المباشر للفلسفة الوضعية لدى كونت وامتدادها في المدرس القانونية مع إبراز أهم المسالك الوضعية في السياسة العقابية وفي التنظيمات القانونية المتعلقة بها، هذا على مستوى الدرس الفلسفي وعلى المستوى القانوني.

٢- دراسة "منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية" لمحمد محمد امزيان وهي وإن كانت دراسة اجتماعية أساس إلا أنها تكشف عن وجوه الوضعية وعن تحولاتها الثقافية في الغرب وما صاحبها من تأثيرات منهجية على مستوى العلوم الاجتماعية، وقد عنيت بالنقد المنهجي للوضعية من خلال موقفها من الجانب الميتافيزيقي والتوجهات

(١) د. يسري أنور علي، د. آمال عثمان: أصول علمي الإجرام والعقاب، في جزئيه " أصول علم الإجرام"، و"أصول علم العقاب"، ط دار النهضة العربية، القاهرة ٢٠١٥ م.

الإيديولوجية إزاء علم الاجتماع، ثم استطردت إلى تمثيل المدارس الوضعية في الوطن العربي، وتناولت مسألة جد مهمة وهي البديل المنهجي وهو ما أسماه المؤلف "أسلمة العلوم الاجتماعية والضوابط المنهجية للبحث الاجتماعي"^(١). هذا فضلا عن الدراسات الفلسفية الكثيرة التي تناولت الموضوع على المستويات الفلسفية والقيمية بتفصيل^(٢)

أطروحة البحث وفرضياته:

يقوم هذا البحث على افتراض رئيس مفاده: أن المذهبية الوضعية منذ نشأتها الأولى فيما عرف بـ"الروح الوضعي" تعرضت لظروف تاريخية ومؤثرات معرفية خاصة شكلت مركزه "المنهجية المعيارية اللاهوتية المتطرفة" في فهم العالم والإنسان، بناء على تفسيرها الخاص والمتصلب لنصوص الكتاب المقدس وتعاليمه، على أنها احتكرته لنفسها ومنعته غيرها، وعملت على فرض معانيه وأحكامه ومقتضياته قسرا، وعلى اضطهاد كل من خالف تفسيرها ورؤاها بالقوة والقسوة المفرطة بدءًا بالحرمان وانتهاء بالحرق حيا، بما وجه وجدان الوضعية الناشئة وشكل معتقدها وبنائها المعرفي الأول فيما أسميناه "الفلسفة الوضعية الأولى" أو "البراديم الوضعي الأول".

(١) انظر د. محمد محمد امزيان: منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية ٥٠، ومواقع

أخرى كثيرة في الكتاب، ط٢، المعهد العالمي للفكر الإسلامي: فيرجينيا ١٩٩٢م.

(٢) وعلى المستوى الفلسفي من منظور قيمي هناك دراسات غير قليلة وجميعها يتعرض للقيم ولنظرية المعرفة بين الاتجاهين الوضعي والمعيارية، منها: أ- دراسة د. عبد الرحمن بدوي في كتابه "الأخلاق النظرية" ب- الدكتور توفيق الطويل في كتابه "الفلسفة الخلقية" ج- الدكتور زكريا إبراهيم في كتابه "المشكلة الخلقية".

ومع اطراد الممارسة "اللاهوتية المعيارية المفرطة" في التفسير الديني وفرضه والاضطهاد عليه على مدار قرون .. تراكم الموقف الوضعي وجدانيا وترابط معرفيا وترسخ سلوكيا عبر تطورها التاريخي، وكان من آثاره أن نقد المعيارية ثم ناوأها حتى انفصل عنها مستقلا بمعارفه وتنظيماته، وما أن استقوى دونها، وهيمن عليها حتى استقرت مواقفها منها بقدر مواقفها منه، فعدا معاديا ومجابها لكل ما هو معياري وديني وميتافيزيقي، عاملا في حماس لا يتوقف على تتبعه وتزييفه وعزله وإقصائه باسم المنهجية والعلمية الوضعية، وبمعنى فلسفي: (أشهر المنهج الوضعي للمعيارية اللاهوتية وأمثالها سيف "الحق الوضعي" ممثلا في العلمية والمنهجية مقابل ما أشهرت المعيارية له سيف "الحق الإلهي" بتفسيرها وقسوتها واضطهادها المتتابع .

وبهذا يمكن تفهم موقفهم، وتبريرهم لمسلكهم من خلال الوقوف على ذلك السياق التاريخي الممتد على مدار قرون تكوينها ونشأتها وصعودها.. في ظل اضطهاد مروع من قبل المعيارية اللاهوتية المتطرفة والتي استبدت بالفهم الضيق المتصلب للنصوص وفقا لمصلحتها وتمسكا بصيغة واحدة متصلبة لا بديل عنها ولا سبيل إلى ملاءمتها مع واقع الأفراد والمجتمعات في تلك العصور.. ويتجلى هذا بأكثر وضوحا مع افتراض أطلقنا عليه "مبدأ -أو قانون- التكافؤ المعرفي" أو "مبدأ تكافؤ رد الفعل المعرفي" فهو وإن كان قائما على مستوى كتل المواد¹ فنحن نذهب إلى افتراض قيامه على مستوى المعرفة، وفقا لدرجات الهرم المعرفي، حيث يبلغ أعلى هذا الهرم (تصوراته الأساسية وبرايمه الأعلى) بقدر

¹ - كما مثله قانون نيوتن الثاني ($F=ma$) وينص على أن تسارع الجسم والذي يكتسبه نتيجة لقوة دفع ما تقع عليه تتناسب طرديا مع مجموع القوى المؤثرة فيه وعكسيا في ضد اتجاهها.

وفور الفعل المعرفي المستفز - وخاصة مع اصطحابه بممارسات مادية عنيفة - ثم إنه يرتبط لزوما بقوة الفعل المعرفي المستفز ومصاحباته المادية ويقدر تردداته - وبالأحرى تتابعاته - الزمنية، وهو ما نفترض تحققه مع شدة وطأة الفلسفة اللاهوتية وفي قوة تصلبها الفكري وفي فظاعة ممارساتها ضد المخالفين وفي تكرار هذه الممارسات بطرائق شتى على امتداد القرون الوسطى^١

منهج البحث:

اعتمدنا على المنهجين: التاريخي في سرد الأفكار والمواقف والمصاحبات الاجتماعية لها إضافة إلى المنهج التحليلي في سياقيه الاستنباطي والنقدي لتفكيك المواقف والأفكار وتحليلها وصولاً إلى أصولها ومؤثراتها في تشكيل "المنهجية الوضعية" وخاصة في الاتجاهين (الديني والقيمي) واللذين شكلا معاً مرتكز المنهج المعياري اللاهوتي الاجتماعي في فرض فلسفته ومنهجية الواحدة المتصلبة على الإنسان الأوربي في القرون الوسطى.

كما واعتمدنا المنهج الاستقرائي منقبين بأدواته عن الهرم المعرفي المعياري بدءاً من تصوراته الأولى المستمدة من النصوص الدينية وما تلاها من تأسيس فلسفة لاهوتية للقيام على تفسير النصوص الدينية وحماية تعاليمها، وهو ما يمثل "البراديم اللاهوتي" الخاص بهذا الاتجاه المعياري، إضافة إلى إجراءات الإكليروس الكنسي بشأن فرضها وتطبيقها والمعاقبة عليها، هذا بالإضافة إلى استخدام طرائق الاستقراء وأدواته في ملاحظة ظواهر المنهج

(١) ويتماسك هذا الافتراض مع المشتهر في علوم البيانات من تقرير مضامين هذا الهرم المعرفي ومع المستقر في فلسفة العلوم: أن البنين المعرفي يتكون من أصول معرفية أساسية غالباً ما تقوم في بعض جوانبها على (مواقف فلسفية ومؤثرات اعتقادية) وهي تحكم وتؤثر بالضرورة في أطر هذا البنين المعرفي (النظرية والمفاهيمية والعملية) وصولاً منهاجه وممارساته العلمية وصولاً إلى نواتجه المعرفية ومخرجاته الواقعية.

الوضعي المعرفية بدأ من تكوين تصوراته الأولى ومعتقدده الوضعي في رؤية العالم والإنسان؛ وصولاً إلى تشكل إطاره المعرفي وأصوله المنهجية الوضعية وما تناسل عنها من مبادئ مثل: "مبدأ الواحدية العلمية"، و"مبدأ التحليل"، و"مبدأ التحقق"، والتي مثلت ذراعه العلمية في فرض منهجه ورؤيته وفي رفض الميتافيزيقا الدين والقيم المعيارية والعمل على إقصائها من الإطار التنظيمي الاجتماعي والقانوني وفي اضطهادها بالتزييف ووصمها بـ "للا معنى" باسم العلمية والمنهجية .

هذا بالإضافة إلى الاجتهاد في الأخذ بمقتضيات المنهجية العلمية في تحقيق الموضوعية والنزاهة واتباع قواعد المنهج العلمي ومعطياته في التحليل والموازنة وفي الحكم على الوقائع قدر المستطاع.

خطة البحث:

اقتضى تحقيق أهداف البحث وضعه في مقدمة و مبحثين وخاتمة:

أما المقدمة فقد اشتملت على:

- ١- موضوع البحث
- ٢- مشكلة البحث
- ٣- دواعي البحث
- ٤- أهداف البحث
- ٥- الدراسات السابقة
- ٦- أطروحة البحث وفرضياته
- ٧- منهج البحث
- ٨- خطة البحث

ثم ابتدأت الدراسة بالمبحث الأول: باسم "أصول التفسير القانوني ونماذجه بين (الوضعية والمعيارية)"، وقد ضمنته مطالباً

وفروعاً بما يحقق غاية البحث في حل مشكلاته وإثبات فرضياته
فجاء مطالبه الثلاثة على هذا النحو:

• **المطلب الأول:** ماهية التفسير وأنواعه ونماذجه الخاصة، واشتمل على ما يلي من الفروع:

– الفرع الأول: التفسير لغة واصطلاحاً وسياقاً

– الفرع الثاني: الأنواع الخاصة للتفسير (تمثلاتها وآثارها)

• **المطلب الثاني:** التفسير العام في ضوء النموذج المعياري اللاهوتي، وضمنه فروعاً ثلاثة هي:

– الفرع الأول: مفهوم المعيارية وتمثلاتها الدينية المتشددة

– الفرع الثاني: المسلك المعياري اللاهوتي في التفسير العام وأصوله الدينية اللاهوتية

– الفرع الثالث: تعريف الوضعية وضبط مفهومها

وجاء المبحث الثاني باسم "أبنية النموذج المعرفي الوضعي في تفسير الظواهر الاجتماعية والقانونية (تمثلاتها وتطبيقاتها ومؤثراتها)" وقد وضعته على ثلاثة مطالب وفروع لتفي بموضوعاته ومعالجاته فجاءت على هذا النحو:

• **المطلب الأول:** تمثلات النموذج (الوضعي الفلسفي والواحد المنهجي) في تفسير الظواهر الاجتماعية والتنظيمات القانونية، وقد نظمت فروعاً بما يحقق موضوع المطلب فجاءت

– الفرع الأول: النموذج الفلسفي الوضعي في تصور الظواهر الاجتماعية والقانونية وتفسيرها كما في فلسفة كونت.

– الفرع الثاني: النموذج الوضعي المنهجي في تصور الظواهر الاجتماعية والقانونية وتفسيرها.

- الفرع الثالث: خصائص المعرفة العلمية الوضعية وسعيها لفرض منهجيتها ومبادئها.
 - المطلب الثاني: تطبيقات النموذج الوضعي المنهجية (في تحليل ألفاظ ومعاني النصوص القانونية والدينية)، وفروعه:
 - الفرع الأول : المثال الأول، تصنيف الألفاظ والمقولات إلى (منطقية محققة وانفعالية زائفة) ودلالاتها .
 - الفرع الثاني: البناء اللفظي (المعياري والقانوني) في ميزان " علم السنناتيقا Syntax وفقا للمنهجية الوضعية.
 - الفرع الثالث: المثال الثالث، الجملة الوصفية والجملة المعيارية عند الوضعية المنطقية.
 - المطلب الثالث: المؤثرات الأساسية المشكلة للموقف الوضعي (تاريخيا وفلسفيا)، وانتظم في ثلاثة فروع بمثابة مسارات التحقق من أطروحة البحث وهي:
 - الفرع الأول: المؤثرات التاريخية والفلسفية المُشكِّلة لمواقف للوضعية الأولى المبكرة.
 - الفرع الثاني: الظروف التاريخية والسياقات المعرفية المؤثرة في بروز التنظيمات السياسية والقانونية البرجوازية والإنسانية.
 - الفرع الثالث: ظهور الحركة الإنسانية وبداية سقوط المعيارية منهجيا وتنظيما.
- ثم قفيت المباحث والمطالب بخاتمة ضمنيتها (النتائج والتوصيات)،
منتهيا بجريدة المصادر والمراجع التي استمددت منها مادة البحث.

المبحث الأول

أصول التفسير القانوني ونماذجه بين (الوضعية والمعيارية)

- المطلب الأول: ماهية التفسير وأنواعه ونماذجه الخاصة
- المطلب الثاني: النموذج المنهجي التفسيري للوضعية في ضوء النموذج المعياري الكنسي

المطلب الأول: ماهية التفسير وأنواعه ونماذجه الخاصة

- الفرع الأول: التفسير لغة واصطلاحاً وسياقاً
- الفرع الثاني: الأنواع الخاصة للتفسير (تمثلاتها وآثارها)

الفرع الأول: التفسير لغة واصطلاحاً وسياقاً

(١) التفسير لغة واصطلاحاً: للتفسير معنى لغوي يدور حول الكشف والوضوح، ومعان اصطلاحية متعددة بحسب جهة كل جماعة واستناداتها:

أ- التفسير لغة، التفسير مصدر للفعل الرباعي فسّر يفسّر تفسيرا، وأصله الثلاثي (ف.س.ر) يرجع وضعا إلى البيان والإيضاح، قال ابن فارس: «الفاء والسّين والراء كلمة واحدة تدلّ على بيان شيء وإيضاحه، من ذلك الفسر، يقال: فسرت الشيء وفسرته، والفسر والتّفصرة»^١ وعند ابن منظور "الفسر: كشف المغطى، والتفسير: كشف المراد عن اللفظ المشكل"^٢

ب- وفي المعنى الاصطلاحي الشرعي يمكن ملاحظة مسارين دلاليين:

أولهما: السير بالدلالة في مسلك التعريف اللغوي كما ذهب إلى ذلك جمهرة من العلماء، حيث أرجعه بعض علماء "علوم القرآن" إلى معنى الاظهار والكشف،

^١ معجم مقاييس اللغة مادة (ف.س.ر)، تحقيق عبد السلام هارون.

^٢ ابن منظور: لسان العرب مادة (ف.س.ر).

فالتفسير: «كشف المغلق من المراد بلفظه وإطلاق للمحتبس عن الفهم به»^١، ويعرفه الجرجاني بقوله: " التفسير: في الأصل هو الكشف والإظهار، وفي الشرع: توضيح معنى الآية، وشأنها، وقصتها، والسبب الذي نزلت فيه، بلفظ يدلُّ عليه دلالة ظاهرة"^٢.

ثانيهما: السير به إلى دلالة مقارنة للمعنى العلمي الحديث وهو إظهار المعنى المعقول؛ إذ ذهب الراغب الأصفهاني إلى أن "الْفَسْرُ: إظهار المعنى المعقول، ومنه قيل لما ينبئ عنه البول: تَفْسِرَةٌ، .. والتَّفْسِيرُ في المبالغة كالفسر، والتَّفْسِيرُ قد يقال فيما يختص بمفردات الألفاظ وغريبها، وفيما يختص بالتأويل، ولهذا يقال: تَفْسِيرُ الرَّوْيَا وتأويلها. قال تعالى: {وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا} [الفرقان: ٣٣]^٣

(٢) التفسير العلمي (في فلسفة العلوم ومناهجها)

أ-التفسير (Interpretation or explanation) مفهوم علمي أساسي، بل هو من صميم وظائف العلم على ما يذهب إليه أغلب فلاسفة العلم، إضافة إلى وظائف: الوصف والتنبؤ والسيطرة، والتفسير بمفهومه العلمي يعني: التعقيل، ويهدف إلى كشف الخفي والملتبس بجعله منكشفاً جلياً أمام العقول ،

^١ البرهان في علوم القرآن/ الزركشي/ ج ٢/ ص ١٤٧، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ط الحلي ١٩٥٧م. وفيه "التفسير علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد - صلى الله عليه وسلم- وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف، وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات، ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ" ١٣ / ١

^٢ التعريفات للجرجاني ص ٦٣، تحقيق إبراهيم الإبياري، ط دار الكتاب العربي: بيروت ١٩٨٥

^٣ الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، مادة (فسر) ٦٣٦ تحقيق محمد كيلاني: ط دار المعرفة، بيروت.

فهو "يهدف إلى جعل الملتبس واضحا والخفي جليا أمام العقل، أو بعبارة أخرى فالتفسير يهدف أساسا إلى جعل الشيء معقولا Intelligible " أو مقبولا للعقل^١.

ويزيد فلاسفة العلم أنه "إذا كان الوصف في العلم يجب عن سؤال "ماذا هناك؟"، فإن التفسير يجب عن سؤال: لماذا يحدث؟ أو (كيف يحدث؟) أو لماذا يحدث على هذا النحو، ماذا يوجد هناك؟^٢ مع مراعاة استبعاد العلة بالمفهوم الميتافيزيقي، ولتعريف التفسير على هذا النحو السابق وظيفة في إثارة الحافز للبحث والفحص العلمي "فالواقع أن السؤال: لماذا تحدث الأمور على هذا النحو أو ذلك، إنما يدفع العالم إلى الإجابة عن سؤال : كيف تكون العلاقة بين الحوادث، "فلماذا" هنا هي الحافز الأصلي لإثارة المشكلة العلمية^٣ "

والحاصل: أن التفسير يدور حول تقريب الظواهر إلى العقل كي تبدو ذات معنى معقول وعلل أيا كان هذا التفسير بأدوات وآلات أو بمنهجيات وأبنية معرفية أو بوسيلة ما من الوسائل في السياق العلمي ، ومن ثم يعرفه رونز في قاموسه الفلسفي بأنه: " العملية أو الوسيلة أو هو المنهج الذي نتبعه لكي نجعل واقعة من الوقائع أو عبارة من العبارات شيئا معقولا"^٤ .

ب- مجالات التفسير العلمي وشروط: تتعدد مجالات التفسير العلمي وتتنوع فقد تكون ظواهر طبيعية أو معطيات عقلية، وقد سبقت مقارنة الأصفهاني في تعريفه للتفسير لمفهومه العلمي لدى المحدثين، إذ عرفه في سياق العلوم الشرعية بعامة، وهو ما يعني اتساع مفهوم "التفسير العلمي" واستيعابه، فهو بهذا المفهوم الموسع : "المعنى الذي يتم إسباغه على أي شيء

^١ د. عزمي إسلام : مفهوم التفسير في العلم (من زاوية منطقية) ص 12 ، جامعة الكويت ،

كلية الآداب ، الحولية الرابعة ١٩٨٢م

^٢ د. صلاح قصوة : فلسفة العلم ص ١٤٧، درا قباء: القاهرة.

^٣ السابق

^٤ نقلًا عن عزمي إسلام : مفهوم التفسير في العلم (من زاوية منطقية) ص 12

بواسطة من يجعل هذا الشيء معقولاً أو مقبولاً للعقل^١ " وهو بالعموم " عملية تعقيل الأشياء" سواء أكانت ظواهر طبيعية أو عبارات لغوية^٢ وللتفسير العلمي شروط محددة ومعايير صارمة بها يكون التفسير علمياً وابتنائياً يتقاصر عن بلوغ العلمية، فهو يكون علمياً من خلال القوانين المطردة: "فنحن عادة ما نهدف في العلم إلى تفسير الظواهر المختلفة سواء من حيث نشأتها أو اطرادها أو تغييرها. وذلك من خلال معرفة القوانين العامة التي تحكمها"^٣.

ج- التفسير والمنهجية العلمية: يتخذ الوضعيون من "مفهوم الوصف" Description غاية من غايات العلم عندهم حتى لا يلجوا دائرة السببية بالمفهوم الميتافيزيقي فيضطروا إلى الدخول فيما عادوه بشدة ألا وهو "المفهوم المعياري للعالم" وإثبات خالق قدير هو العلة الأولى وهو مسبب الأسباب ، فقد نأوا عن ذلك وسعوا إلى الاكتفاء بالوصف بعيداً عن التعليل السببي الميتافيزيقي، واستقر هذا في مدارسهم منذ "الروح الوضعي الأول" على ما سيأتي تفصيلاً بحيث أجمع علماءهم بكل طوائفهم التقليدية والحديثة على أن الوصف هو مهمة المنهج العلمي الجوهرية.. حيث يعتقد ماخ Mach - وهو من علماء الطبيعة الوضعيين الكبار - " أن وظيفة العلم هي "الوصف الاقتصادي للوقائع التجريبية". فهو يرى أن المعرفة العلمية ليست سوى أبسط ما يمكن من وصف للعلاقات بين "العناصر" بأقل جهد عقلي ممكن، أي على أساس مبدأ "الاقتصاد

^١ عزمي إسلام : مفهوم التفسير في العلم (من زاوية منطقية) ص ١٢

^٢ السابق نفسه ويضيف أنه هكذا يصبح التفسير "عملية تعقيل للأشياء لا بمعنى أن في الطبيعة عقلاً ، بل بمعنى إظهار مدى معقولية الأشياء، أي إسباغ المعاني على الأشياء على نحو يجعلها مقبولة للعقل"

^٣ عزمي إسلام : مفهوم التفسير في العلم (من زاوية منطقية) ص ١٠ . وفيه " وهو ما يجعل في مستطاع العالم ان يتنبأ أو يتوقع حدوث ظواهر مشابهة لما عرفه من قبل، او توفرت لها نفس الظروف أو الشروط" بتصرف.

في التفكير " Law of parsimony المعتمد على فكرة "تصل أوكام"، المشهور، ويقصد ماخ بالعناصر " معطيات الحواس"^٢ ويؤكد بيرسون كلام ماخ بقوله " إن كل من يصنف الوقائع، وينظر في علاقاتها المتبادلة ويصف سياقاتها، إنما هو رجل علم يطبق المنهج العلمي"^٣

وعلى رغم ما اتفق عليه الوضعيون إلا أن جماهيرا من علماء الفيزياء وغيرهم يعتقدون بالتفسير معبرا عن المنهجية العلمية ولا يكتفون بالوصف حيث "تستخدم في العلم كلمة "تفسير" من الناحية الاصطلاحية للدلالة على المنهج الذي يوضح بطريقة ما أن ظاهرة أو مجموعة من الظواهر إنما تخضع لقانون ما وذلك عن طريق إظهار العلاقات والروابط التي نتصورها قائمة بينها وبين غيرها من الظواهر" وهنا يعني أن التفسير إنما هو: " التحليل المنهجي للظاهرة من أجل تقرير أو تحديد: أ- سببها ب- وأساس تغييرها أو اطرادها (إن كان تفسيراً سببياً أو تفسير غير سببي يقوم على الربط بين الظواهر وبين القوانين التي تقوم على العلاقات الدالية أو الوظيفية Functional)"^٤

^١ وهو من رواد الوضعية الأولى أو " الروح الوضعي الأول" مع روجر بيكون وستأتي عليه تفصيلا

^٢ . صلاح قنصوة :: فلسفة العلم ص ١٤٤

^٣ السابق ١٤٤، ١٤٥، ويعقب بأن ماخ وبيرسون "من العلماء الكبار" ومن الرواد الملهمين لكل الاتجاهات الوضعية المحدثة وخاصة الوضعية المنطقية " قنصوة ص ١٤٤، ١٤٥

^٤ عزمي إسلام : مفهوم التفسير في العلم (من زاوية منطقية) ١٢، ١٣، ويضيف وهكذا يمكن القول بشكل أكثر تعميماً بأن :

التفسير - كما يذهب رونز " هو البحث عن تعميمات تصدق على الظواهر المطلوب تفسيرها، بحيث تكون المتغيرات الواردة في تلك التعميمات مترابطة وظيفياً على نحو يجعل من الممكن حساب قيمة أي متغير منها بناء على قيمة المتغيرات الأخرى ، سواء كنا نلاحظ أو لا نلاحظ وجود علاقات سببية بينها"

(٣) التفسير في سياق الدراسة: يأتي التفسير في سياق الدراسة على نحو عام وعلى نحو مخصوص، وتقوم عموميته في قبوله للتطبيق والتمثل في أي فرع من فروع المعرفة التي تسمح به، خلافاً للتفسير المخصوص أو المختص بفرع علمي معين ولا يمكن تمثله إلا في مجاله ونطاقه المخصوص.

التفسير من النوع الأول: يمكن التمثيل له -بالمعنى العام (Explanation)- بما أوردته الموسوعة الفلسفية لروزنتال ويودين بأنه "مرحلة أو شكل من الدراسة العلمية، تقوم على كشف جوهر الموضوع الذي تجري دراسته"^١، ويمكن تعرّف المعنى الأوسع للتفسير أيضاً من خلال ما أورده "أندريه لالاند" أن "كل ما يفيد في التفسير يعدّ تفسيراً"^٢ وهو التعريف الأقرب للمقصود هنا، وعليه لا يقتصر التفسير على المفهوم ومتعلقاته ولا على الأدوات، بل إنه يتصل بكل ما له علاقة بالتفسير^٣، بل يمكن تسمية هذا النوع من التفسير بـ "التفسير المتوسع" أو بـ "التفسير الأوسع" تأسيساً على ما سبق -وخاصة في تعريف لالاند- وعلى كونه يعني بكل كشف وتوضيح عن الظواهر والمسائل وغيرها بناء على أي توجه طبيعي أو إنساني أو فكري أو ديني، لدى أي من المذاهب والنظريات والفلسفات، بل قد يتوسع لأكثر من ذلك بتناوله لكل المتعلقات الخاصة بالتفسير.

التفسير من النوع الثاني: التفسير بالمعنى المتخصص: ويقصد به ذلك النوع من التفسير المحدود ابتداءً بضوابط وشروط خاصة، بناء على نظرية أو رؤية فلسفية أو تنظيم منهجي أو ممارسة عملية، فلكل تخصص أن يضع ما

^١ روزنتال - ويودين: الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، ص ١٣٦، ط٦: دار الطليعة: بيروت ١٩٨٧.

^٢ لالاند (أندريه): موسوعة لالاند الفلسفية، ٣٩١/١ ترجمة خليل أحمد خليل، ط ٢ منشورات عويدات: بيروت ٢٠٠١م.

^٣ قارن السابق نفسه

يشاء من الأطر المناسبة مع موضوعه ومنهجيته وممارساته وغاياته ما دامت صدارة عن طبيعة التخصص ومبرهنة ومتماسكة منطقيا.

(٣) التفسير في سياق الدراسة: يأتي التفسير في سياق الدراسة على نحو عام وعلى نحو مخصوص، وعموميته تقوم في قبوله للتطبيق والتمثل في أي فرع من فروع المعرفة التي تسمح به، خلافا للتفسير المخصوص أو المختص بفرع علمي معين ولا يمكن تمثله إلا في مجاله ونطاقه المخصوص.

التفسير من النوع الأول: ويمكن التمثيل له -بالمعنى العام (Explanation)- بما أورده الموسوعة الفلسفية لروزنتال ويودين بأنه "مرحلة أو شكل من الدراسة العلمية، تقوم على كشف جوهر الموضوع الذي تجري دراسته"^١، ويمكن تعرّف المعنى الأوسع للتفسير أيضا من خلال ما أورده "أندريه لالاند" أن "كل ما يفيد في التفسير يعدُّ تفسيراً"^٢ وهو التعريف الأقرب للمقصود هنا، وعليه لا يقتصر التفسير على المفهوم ومتعلقاته ولا على الأدوات، بل إنه يتصل بكل ما له علاقة بالتفسير^٣، بل يمكن تسمية هذا النوع من التفسير بـ "التفسير المتوسع" أو بـ "التفسير الأوسع" تأسيسا على ما سبق -وخاصة في تعريف لالاند- وعلى كونه يعني بكل كشف وتوضيح عن الظواهر والمسائل وغيرها بناء على أي توجه طبيعي أو إنساني أو فكري أو ديني، لدى أيّ من المذاهب والنظريات والفلسفات، بل قد يتوسع لأكثر من ذلك بتناوله لكل المتعلقات الخاصة بالتفسير.

^١ روزنتال - ويودين: الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، ص ١٣٦، ط٦: دار الطليعة: بيروت ١٩٨٧.

^٢ لالاند (أندريه): موسوعة لالاند الفلسفية، ٣٩١/١ ترجمة خليل أحمد خليل، ط ٢ منشورات عويدات: بيروت ٢٠٠١م.

^٣ قارن السابق نفسه

التفسير من النوع الثاني: التفسير بالمعنى المتخصص: ويقصد به ذلك النوع من التفسير المحدود ابتداءً بضوابط وشروط خاصة، بناءً على نظرية أو رؤية فلسفية أو تنظيم منهجي أو ممارسة عملية، فكل تخصص أن يضع ما يشاء من الأطر المناسبة مع موضوعه ومنهجيته وممارساته وغاياته ما دامت صادرة عن طبيعة التخصص ومبرهنة ومتأسكة منطقياً.

(٤) معنى التفسير في سياق الدراسة :

أ- بناءً على هذا الأساس السابق يمكن لنا وضع إطار للتفسير المقصود بما يناسب موضوع الدراسة ومعالجتها، بأنه التفسير بالمعنى الخاص الذي يقوم على أساس منهجي وعلى منظور فلسفي وعلى محددات معينة، وهو يتصل بالضرورة بنظرية التفسير وبالفلسفة التي تستند إليها هذه النظرية ويعلمها ومتعلقاتها، وهي هنا "الفلسفة الوضعية" إضافة إلى "قسيمتها الفلسفة المعيارية" ومنهجيتها، ويعبر "لالاند" عن هذا المعنى المتخصص فيما نقله عن "ميل" في معنى التفسير بقوله: "تكون ظاهرة خاصة مفسرة عندما يشار إلى القانون الذي يكون إنتاجه حالة من أحوالها، ويكون أحد قوانين الطبيعية مفسراً عندما يشار إلى قانون أو قوانين أخرى يكون من لزومها^١" وهو ما يعني أن التفسير في معناه خاص مقيد بتصوره الخاص للقوانين والسببية، وبما يعني أيضاً أن "تفسير ظاهرة بردها إلى قانون ويرد القانون هذا إلى قانون آخر أعم، وهكذا دواليك وصولاً إلى قانون أول لا يمكن تفسيره"^٢.

^١ لالاند (أندريه): موسوعة لالاند الفلسفية ١ / ٣٩٤ هامش

^٢ السابق ١ / ٣٩٥ هامش، وفيه في المعنى ذاته قد يقصد به التفسير في العلوم الوضعية التي تقوم على التجربة والسببية "تقال الكلمة على التفريق بين العلوم المعيارية والعلوم

ب- الاتساع والضيق في التفسير المتخصص، يمكن ملاحظة أن هناك اتساعا وضيقا لمدلول التفسير في سياقه المتخصص أيضا، ويقوم ذلك بناء على الشروط المحددة لذلك الضيق أو لنطاق الاتساع، وحتى لا يختلط هذا التقسيم بالتفسير العام سابق الذكر، نشير إلى أن هناك معنيين للتفسير، أولهما: هو التفسير المتخصص بالمعنى الضيق وقد نسميه "التفسير الضيق الأحادي" أو بـ"التفسير الأحادي" وهو يُعنى بكشف المعنى المباشر للظاهرة، أو الدلالة المباشرة للنص في سياقها الجزئي على وجه واحد فحسب بلا بدائل أخرى. وثانيهما: التفسير المتخصص بالمعنى الواسع (أو المتعدد) ، وهو يعنى بكشف المعنى المباشر للظاهرة، أو الدلالة المباشرة للنص في سياقها الجزئي -على نحو ما سبق- على أكثر من وجه أي مع بعض البدائل الأخرى محدودة.

فالأول تفسير أحادي ضيق صلب ذو صيغة واحدة ، والثاني أحادي ضيق صلب أيضا ولكنه قابل للصياغة بطريقة أخرى في نطاق محدود، وكلاهما يقع ضمن دائرة التفسير المتخصص على نحو ما سبق، وهذان النوعان من التفسير يعبران عن اللاهوتية المعيارية المتطرفة والتي أطبقت على الفكر الأوربي على مدى القرون الوسطى، وعمما انتهت إليه الوضعية ممثلة في الوضعية المنطقية ذات الواحدية المنهجية وكأنها تعيد إنتاج ما تعرضت له على مدى تاريخ تكوينها ونشأتها وانتزاجها من ممارسات لاهوتية قاسية وعنيفة، تحقيقا لقانون "تكافؤ رد الفعل المعرفي" كما سبق .

التفسيرية"، فيما أورده "أندرية لالاند" أيضا في سياق معناه "بالتعارض مع معياري أو تقويمي ، في الكلام على القضايا، يدلُّ على القضايا التي تعلم فقط بواقعة أو علاقة في مقابل تلك التي تعلن نصيحة -راتوبا- أو حكما قيميا" لالاند / ١ / ٣٩٤

(٥) أنواع التفسير ضمن النوع الثاني: التفسير بالمعنى الخاص (أو التفسير المتخصص)

وهو ذلك النوع الذي يتعلق بمجال ما أو بفرع ما من فروع المعرفة، وبناء على هذا التعلق فإنه يتنوع بحسب المعارف والعلوم، وأهم ما يتعلق بالدراسة الأنواع الآتية:

النوع الأول: التفسير اللغوي، وغالبا ما يصطب مع التفسير الشرعي، وأهميته أنه يعالج مفهوما رئيسا من مفاهيم "الشريعة الإسلامية" (القانون الإسلامي) فهي تقوم على أصل المعنى اللغوي للتفسير كما وردت في النصوص الشرعية وكما اصطلح عليها علماء التفسير بناء على أن لسان القرآن عربي، وكل ما هو من سنن العرب اللغوية فهو يساهم في الكشف عن معنى النص وفي تعقله وفقا لمحدداته السياقية، قال تعالى (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٠١﴾) [يوسف: ٢]، ومن أهمية اللغة أن الدول العربية والإسلامية تأخذ بهذا النوع من التفسير سواء في نظامها القانوني كما في دول القضاء الشرعي أو في قضايا الأحوال الشخصية والأسرة كما في النظام القضائي للمحاكمة في الدول العربية والإسلامية - غير ذات القضاء الشرعي- وخاصة أنها تطبق الأحكام الشرعية بعامة في تلك المسائل، هذا بالإضافة إلى أن أنظمة القضاء الوضعي تأخذ بمفهوم التفسير وطرائقه الدلالية وفقا لقواعده لدى علماء الشريعة والأصول، والتي يعبر عنها ذلك الفرع العلمي الأصيل من "علم أصول الفقه" في مبحث "القواعد الأصولية اللغوية"^١

١ انظر في ذلك أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت ٥٠٥هـ) المستصفي، ص ١٣٤،: تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، الناشر: دار الكتب العلمية ط١، ١٣١٤هـ - ١٩٩٣م

النوع الثاني: التفسير الفلسفي، وهو ذلك التفسير الذي يقوم بناء على أصول ومبادئ فلسفية تحكمه، ينتوع من فلسفة إلى أخرى، ومن فيلسوف إلى الآخر، ومنه التفسير المعرفي^١. وأبرز ما يمكن إدراجه تحت هذا النوع الثاني:

أ- التفسير الفلسفي (المثالي) وهو تفسير ميتافيزيقي مصحوب بحجاج وإسناد منطقي من نوع عام أو من نوع خاص يتلاءم مع أصول الفلسفة المثالية، ويحكم هذا النوع من التفسير بالتصورات الفلسفية والمقولات العامة لدى كل فلسفة. وهو يعبر بدرجة كبيرة عن التفسيرات المعيارية اللاهوتية في الدراسة.

ب- التفسير الفلسفي الوضعي، وهو تفسير يقوم على أساس من الفلسفة الوضعية وعلى مقولاتها وتصوراتها العليا من مثل الأصل المادي للعالم والاعتراف بالمحسوسات دون الغيبيات والميتافيزيكا، خلافا لأصول المنهج المعياري المثالية، على ما سيأتي تفصيلا.

النوع الثالث: التفسير العلمي، وقد سبق تفصيله.

النوع الرابع: أنواع خاصة من التفسير، يمكن إرجاع هذه الأنواع إلى ما سبق ذكره من أنواع أساسية غير أننا رأينا جدارتها بالرصد والإفراد لما يمثله إطارها العام من خصائص مفارقة من جهات عدة للإطار الأصلي التي تنتمي إليه معظم أنواع التفسير على نحو ما سبق، وتتمثل هذه الأنواع في:

أ- التفسير المعياري الأحادي ويعبر عن (التفسير الديني المغلق).

ب- التفسير الوضعي الواحدي. وهما يمثلان نموذجين متصارعين من التفكير، فأحدهما لا يرى الحقيقة إلا في النص مطلقا دون تعويل على مصدر آخر حتى ولو كان هو الواقع الذي يعالجه النص فضلا عن رفض أي مصدر

^١ قارن، روزنتال ويودين: الموسوعة الفلسفية ص ١٣٦.

آخر يقارب ما يعالجه النص، والثاني يرى الحقيقة كل الحقيقة في الواقع الوضعي المحسوس دون اعتبار لمصدر آخر حتى لو ناسب الظاهرة التي يتناولها أو عبر عنها بمنهجية مقارنة تقوم على اعتبار فكري، حتى ولو كان متماسكا منطقيًا. ونظرا لمركزية هذه الأنواع من التفسير بالنسبة للبحث فهذه نبذة عنهما في الفرع التالي على أن نأتي عليها بالتفصيل في مواضعها.

الفرع الثاني الأنواع الخاصة من التفسير (تمثلاتها وآثارها) : أفردنا هذه الأنواع سابقة بهذا الفرع نظرا لأهميتها المركزية في الدراسة، حيث تمثل طرفي الصراع المنهجي اللاهوتي المعياري الأحادي والذي عاد برد فعل معرفي مماثل لما ارتكبه في حق العقل الأوربي بتكوين وتشكيل المنهج الواحد الوضعي:

النوع الأول: التفسير المعياري الأحادي (الديني اللاهوتي)

(١) ضروب النوع الأول، للتفسير المعياري الأحادي ضروب، الضرب الأول: التفسير الديني الأحادي ضمن عدة مدارس، وهو تفسير ديني يقوم بناء على النص مع ضروراته اللازمة فحسب، مثل: اللغة وأدواتها متقيدا بحدود رؤساء هذه المدارس، وهم "الإكليروس الكاثوليكي" -سلك الرهبان النظامي مع البابا رأس السلطة المسيحية^(١)- أصحاب السلطة المطلقة في التفسير، فتفسيرهم ديني لغوي ذو صيغة متعددة بقيود على أساس ما اصطالحوا عليه هم من غير تجاوز لهذا الحد أو محاولة إعمال للفكر أو محاولة فهم النص في ضوء سياق آخر غير السياق الديني مثل السياق الاجتماعي أو الثقافي، فقط قد تبدو مرونته في صيغته -المحدودة أيضا- وتعدد مدارسه اللاهوتية مع اتفاقها في الأصول بما يعني إمكان زحزحة التفسير الأحادي من خلال -رؤساء

(١) كريستوفر دوسن: تكوين أوربا ٣٠. ، ترجمة محمد مصطفى زيادة، سعيد عاشور، نشر مؤسسة سجل العرب ١٩٦٧م.

الإكليروس - بتأويل لغوي أو بمسوغ من الرأي الجمعي لتلك المدارس على أنها لم تخرج عن المعنى الضيق للتفسير وفقا للدلالة المباشرة للنص في سياقها الجزئي وسياقها اللغوي في حده المسموح به على نحو ما سبق.

وقد مثلته المعيارية اللاهوتية المتطرفة في القرون الوسطى من خلال فلسفتها اللاهوتية الضيقة، ومن مظاهر تضيق هذا النوع من التفسير في صغته المفردة أو في صيغته المحدودة أنه لم يتعلق فحسب بما يمكن معرفته وتصوره عن الله سبحانه وتعالى، وعن الغيبيات فيما يسمى بالسمعيات ، بل إنه مع تضيقه كان ممتدا وشاملا للكون والعالم والإنسان والظواهر والموجودات جميعا -في فرضه وفي حمل الآخرين على الإذعان له-، وفي هذا التمدد رغم انحصاره في الإكليروس الذين لهم حق السلطة الدينية والروحية فحسب - من حيث الأصل- تكمن الخطورة ويكمن سر تصارعه بلا هوادة مع النموذج الثاني .

الضرب الثاني: التفسير الديني الأحادي المفرد ذو الصيغة الواحدة الجامدة (بالمعنى الدوجمائي اللزومي الصلب) وهو يغير ما سبق في أنه وجه واحد من التفسير في قالب صلب جاف من صيغة واحدة لا بديل عنها ولا مقاربات لها ولا أصول أخرى يمكن توجيه صيغته بناء عليها، فذلك عندهم هو حكم الرب ومراد الرب (حكم واحد فقط، ومثال واحد فقط، بصيغة واحدة فقط، وطريق طريق واحد فقط..!) فهو لا يحتمل غير التفسير المقرر عندهم، ويقارب معنى هذا النوع من التفسير ما أورده لالاند بقوله " ما يجري تفسيره متضمنا ليس فقط في مبادئ مسلم بها بل واضحة أيضا، بكلام آخر: أظهر أنه يتعلق

لزوماً بأحكام لزومية^١، وجدير التنبيه على أن التفسير اللاهوتي أو المعياري حال إطلاقه مرسلًا في سياق البحث فهو ينصرف إلى التفسير الديني الأحادي على نحو ما سبق.

(٢) خصائص النوع الأول من التفسير، يتصل التفسير المعياري الأحادي بالاعتقاد الديني اللاهوتي وبالمذهبية الدينية وهي في سياق الدراسة المذهبية اللاهوتية التي عبر عنها الإكليروس كما مثلته معيارية القرون الوسطى. ويمكن التعبير عنه أيضًا بما مثل به لالاند في التعريف الخاص للتفسير بقوله: "بنحو أخص، فسر موضوعًا معرفيًا، بين أنه متضمن في حقيقة أو عدة حقائق مسلم بها^٢". أما عن أهم خصائصه فهي:

١- أنه تفسير خاص يرتبط برجال الدين الكبار "الإكليروس" وهو ما يعني:
أ- أنه لا يقوم على قواعد موضوعية متاحة للكافة يمكن تداولها وممارسة التفسير من خلالها، ولا يخفى أن هذا كان دأب فعل الكنيسة في العصور الوسطى.

ب- إمكان تغييره وفقًا لرؤية رجال الكنيسة الكبار وخاصة في ضربه الأول، وقد حدث هذا كثيرًا من خلال تأويلات عديدة تأولتها الكنيسة لتحقيق مآربها إزاء الإمبراطورية الرومانية بعد ضعفها حيث رفض رجال الكنيسة الإقطاع بداية الأمر ووجهوا له الانتقادات المريرة... بل ذهبوا إلى أنه سوف يؤدي حتماً إلى انهيار الإمبراطورية المسيحية "ولكنهم لم يلبثوا أن توافقوا مع النظام الاجتماعي الجديد واندمجوا فيه- حيث- بذل رجال الكنيسة كل ما في

^١ لالاند (أندريه): موسوعة لالاند الفلسفية ١ / ٣٩٤ ، وذكر أيضا : التفسير الديني الغائي والقيمي مع تقدير التفسير الموضوعي تجريبيا كان أو وضعيا وهو من النوع المعتدل والذي يراعي المذاهب الأخرى ومن ثم لم نشر إليه في هذا السياق.

^٢ لالاند (أندريه): موسوعة لالاند الفلسفية ١ / ٣٩٤ .

وسعهم لإقرار السلم في المجتمع الإقطاعي ومحاولة إضفاء الصبغة المثالية المسيحية على العلاقات الإقطاعية.^(١) وبهذه التأويلات راحت تصوغ الدين في شكل يتفق وهذه العلاقات، إذ مجدت حياة الزهد والتقشف وحملت الناس على قبول الاستغلال الإقطاعي في إذعان واستسلام في حين كانت تمارس الاستغلال ضد الناس بأشد من النبلاء الإقطاعيين^(٢) "حتى آل الأمر بالكنيسة إلى أن تكون المركز الدولي العظيم للإقطاع وصارت أقوى سيد إقطاعي وتملك ثلث أرض العالم الكاثوليكي"^(٣).

٢- أنه يرتبط بنص ديني، مع مرونة فهم النص الديني فهو في الأصل العهد الجديد الذي يمثله الإنجيل غير أنه يتمدد ليشمل العد القديم باعتباره أصلاً تشريعياً ويشمل رسائل المبشرين والأخبار الكبار وما مائل ذلك من العهود والمواثيق الكنسية الملزمة.

٣- ارتباطه بالعقيدة والشريعة والقيم، بمعنى أنه يمثل صحيحها وصوابها، وكل تفسير غيره فهو موصوم بغير الصحة وبالخروج عن النهج الكنسي وما إلى ذلك من اتهامات بالتجديف والهرطقة، وهذا ما قد أدى إلى :

أ- الانتباه لكل تفسير آخر للنصوص المقدسة لا تتوافق مع تفسير الإكليروس وكبار رجال الكنيسة

(١) نورمان ف. كانتور: التاريخ الوسيط قصة حضارة البداية والنهاية ٢٨١/١، ترجمة: قاسم عبده قاسم، ط دار المعارف، القاهرة، د. ت.

(٢) د. عبد العظيم رمضان: تاريخ أوروبا والعالم في العصر الحديث ١٠٤/٣، ط ١ الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٧م

(٣) السابق ص ١٠٥

ب- الحكم على كل حراك ديني يخالف تفسير النصوص بالتجديف والهرطقة^(١).
ج- اضطهاد كل مخالف لتفسير الكنيسة ومعاقبته بكل وسائل العقاب بدأ من الفصل والحرمان والحبس وانتهاء بالعقوبات الكبرى مثل الحرق والقتل بأبشع الطرائق المعروفة في تلك الأزمنة.

ويُظهر مما سبق أيضا أثر هذا النوع من التفسير الديني للإيمان والعالم بل والإنسان في السيطرة على كافة حراك المجتمع في العصور الوسطى فضلا عن مناقضته التامة للتفسير الوضعي في طور نشأته حينئذ وفي منظوره الوضعي المعاصر، والذي يطلق عندما " يجري تفسير واقعة عندما يبين أنها تخلو من أي شيء استثنائي أو خارق ، وذلك من خلال إظهار أنها قد تكون تطبيقا لقانون ما معروف، أو نتيجة لآلية محتملة"^٢، ولعل أخطر ما في هذا التفسير غير ما سبق أنه يعبر عن حكم عام - لا عن اجتهاد واقتراح قابل للمراجعة- على الغيبيات والكونيات والإنسانيات تم إصداره في صياغة واحدة تعبر عن الحق الواحد وعن الصواب الأوحد، بل والأنكى تصعيد هذه الصياغة وفرضها على الكافة باسم أنها حكم الرب ومراده الذي لا عدول عنه، وهو ما يبين عن مدى القهر الذي أصاب العقل الأوربي في تلك العصور وبما يكشف عن سر المجابهة المستعرة بين الوضعية وبين الدين والتي لا تزال قائمة حتى الآن.

(٣) من آثار منهجية التفسير المعيارية الأحادية : تسبب فكر الكنيسة اللاهوتي المعيارى المتشدد، وتفسيراتها العامة للدين والعالم والإنسان في أزمة عامة في

(١) قارن د. جان ماري كريزاس: موسوعة الأديان في العالم "المسيحية (ص ٢٠٣، ٢٠٤).

ترجمه جمال مذكور، كرييس انترناشيونال. ط ٢٠٠٠م.

٢ لالاند (أندريه): موسوعة لالاند الفلسفية ١/ ٣٩٤

الفكر الأوربي وواد حركة التفكير الحر حيث احتكرت الكنيسة الفكر، وردت " الحكمة إلى اكتساب الهدوء والبعد عن الشواغل الإنسانية"^(١)، فضلا عن استبدالها بهذه الحكمة وفرضها في سياسة الدين وسياسة المجتمع حتى بدأ تأثير المسيحية في جلياً فتغيرت المفاهيم والأفكار تغيراً تاماً حتى إن عقائد اليونان لم تستطع أن تقف أمام قوة دفعها، ونبذت أكثر التعاليم الأخلاقية التي وضعها القدماء، فكانت المسيحية كما قال نيتشه "مقومة للأشياء من جديد"^(٢).

وكان من آثار ذلك على إنسان تلك العصور:

أ- ضعف التفكير العلمي الحر: بسبب هيمنة الكنيسة على عالم القرون الوسطى، وبسبب تعاليمها "عاش الفرد أسيرها قرونا عديدة، جعلت الناس لا يفكرون في استنباط قوانين الطبيعة، ولم يحاولوا نتيجة لذلك التقدم في الآداب والعلوم والفنون، واستعوزتهم القدرة على استخلاف ما في الطبيعة من ثروات معدنية وزراعية، وشغل الناس أغلب حياتهم في فترة العصور المظلمة بالكفاح من أجل كسب القوت اليومي فحسب"^(٣).

ب- سلب الإرادة الإنسانية واستبدال القيم الكنسية: نظرا لما سبق من هيمنة الكنيسة فقد سبب ذلك موجة عامة في الشعور المتزايد بالسأم والملل وحالة من الضغوط والحرمان، كما سادت موجة من الجفاف الروحي والعوز الأخلاقي نتيجة للانفصام الواقع في حياة الناس، حيث اصطبغ المجتمع الغربي "خلال تلك العصور بتنائية خلقية شبيهة بتنائية الحضارة في تلك

(١) ثيودور أويزدمان: تطور الفكر الفلسفي ٢٤، وانظر ص ٢٨ ترجمة سمير كرم، ط، دار الطليعة: بيروت ١٩٨٨.

(٢) د. لجميل الحاج: الموسوعة الميسرة (ص ٣٥٩). مكتبة لبنان ناشرون، ٢٠٠٠ م.

(٣) د. جوزيف نسيم يوسف: تاريخ العصور الوسطى الأوربية ١٧، ١٨، ط مؤسسة شباب الجامعة ١٩٨٤ م.

العصور، فكانت هناك مثالية خاصة بالرجل المحارب ومثالية أخرى لرجل الدين والكنيسة، وظل المحارب متعلقا روحيا بعالم الوثنية الشمالية وبربريته دون أن يتأثر بشيء كثير من الدين" (١) على كثرة المحاربين وتوافرهم في تلك العصور.

ج- سيادة التفكير الخرافي على حساب التفكير العلمي: حيث كان إنسان ذلك العصر "مفطورا على اعتقاد الخوارق والمعجزات ورؤية كل شيء منسوبا إلى القوى المستترة التي لا يراها ولكنها تعمل عملها في كل شيء" (٢)، وقد ورث هذا بحكم بدائيته -حينئذ- إضافة إلى ما ورثه من تناقض وخرافة عن العقيدة المسيحية كما يقول نورمان ف. كانتور "فقد تسربت إلى رحاب المسيحية اللاتينية أشد ضروب الخرافات والخزعبلات فجاجة وبدائية" (٣)، "كما علقت بالعقيدة في القرنين السادس والسابع شوائب الاعتقاد في الشياطين والسحر فضلا عن أخط وأدنى ضروب عبادة الذخائر المقدسة، وتسربت إلى المسيحية عبادات القوى الطبيعية المحلية متمثلة في تبجيل القديسين" (٤).

كان ذلك نتيجة لعجز رجال الدين عن "علاج المشكلات التي نجمت عن تنصير مجتمع ظل على وثنيته إلى حد بعيد" (٥) حيث لم تقض المسيحية على بعض العبادات والطقوس الدينية القديمة فأخذت عن الديانة الوثنية عناصر القوة وعناصر الضعف عادة فاتخذت عبادة الصور، وانتقل إليها عن العبادات الأخرى

(١) كريستوفر دوسن: تكوين أوروبا ٢٦٣.

(٢) د. بدوي: فلسفة العصور الوسطى المقدمة ، ط ٣ وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٩.

(٣) نورمان ف كانتور: التاريخ الوسيط ٢١١.

(٤) السابق نفسه.

(٥) السابق نفسه.

حماس لم يكن يتفق مع الأخلاق المسيحية، وانتقل إليها من اليهودية التعصب الواضح، وكانت تتميز بالتعصب وضيق الأفق وفقا لما قاله المؤرخ جورج جوردون كوتون G. G. Coutton^(١).

وعلى الإجمال يمكن القول بأن "إنسان العصر الوسيط ساذج الإيمان، مشغول بأمور الآخرة وحدها، هدفه في الحياة طلب الخلاص من الحياة طمعا في نعيم الآخرة" - كما أن - "العقل الإنساني كان مستعبدا لسلطة خارجة عنه فلا يملك حرية التفكير إلا داخل النطاق الذي حدده النقل"^(٢)، وخاصة في ظل فساد وخمول القائمين على أمور الدين حيث "كان رجال الدين بشكل عام موصومين بالجهل والفساد"^(٣)، فانحسر التفكير وتكبل بحدود جامدة واستبد به تيار قوي دعا "إلى الاقتصار على الإيمان كما هو بلا تعقل ولا تأويل، أو إلى تعمق الإيمان بالمجاهدات والرياضيات الروحية والتأمل الخالص"^(٤)، وتبعاً لذلك انحدت المعرفة وتكبلت حرية التفكير إلا في نطاق النقل والتفسير الذي ارتضته الكنيسة الكاثوليكية، واستهدفت المعرفة سبيلا واحدا هو سبيل النجاة "التي هي الغاية العليا للسلوك الإنساني كله، فلا تطلب المعرفة لذاتها، ولا يبحث في العلم لمعرفة أسرار الطبيعة، وتمكن الإنسان من الإفادة أكبر الإفادة منها، وإنما تطلب لتحقيق نجاة الروح الإنسانية"^(٥) متأثرة في ذلك بالنظريات اللاهوتية في الخطيئة وتوارثها والخلاص عنها.

(١) انظر د. جوزيف نسيم: تاريخ العصور الوسطى الأوربية ص ١٧.

(٢) السابق المقدمة ز.

(٣) نورمان ف. كانتور: التاريخ الوسيط ١، ٢.

(٤) د. بدوي: فلسفة العصور الوسطى، المقدمة (ز).

(٥) السابق نفسه.

ومن أخطر آثار هذا التفسير أنه تسبب في رد فعل معرفي ومنهجي صارم تمثل في الروح الوضعية المبكرة ثم في فلسفتها على يد كونت وبلغ أوجه في المنهجية الوضعية الجذرية بما كافأ تطرف المعيارية نفسها ، وبما يبرز فرضية قانون أو مبدأ "تكافؤ رد الفعل المعرفي" على ما سبق.

النوع الثاني: التفسير الوضعي الواحدي (في مقابل التفسير الديني الواحدي)

نقصد بالتفسير الوضعي الواحدي ذلك النوع من التفسير الذي يقوم على أصول فلسفية ومعرفية جامدة ولا يقبل غيرها في رؤيته للعالم والإنسان وكأنما يماثل المعيارية الكنسية المتطرفة في رؤيتها للدين والعالم والإنسان بناء على "قانون تكافؤ رد الفعل المعرفي"، فهو كذلك رغم علميته في جوانب كثيرة لا يسمح برؤية غير رؤيته ولا بمسوغ ولو موضوعي يناسب الظاهرة محل التفسير لأنه تخالف قواعده وأصوله الفلسفية، وقد تجلى هذا النسق من التفسير الوضعي الواحدي لدى المدرسة الوضعية المنطقية حيث يتفق الوضعيون على عدة مبادئ مستقرة بينهم - مع تعدد مدارسهم وتنوعها- من مثل أنه ليس هناك إلا مصدر واحد للمعرفة ألا وهو الحواس، وهذه الحواس لا تدرك إلا أحداثاً منعزلة ومادية^(١). وهذه القضية وإن كانت قضية التجريبية التقليدية، إلا أنهم أبدوا منذ البداية نشاطاً وحماساً منقطعي النظير، وكانوا مقتنعين أقوى اقتناع بالصواب المطلق لأفكارهم " وقد بلغوا الذروة في الدراسات المناهضة للفلسفة العقلية "^(٢) حتى إن هانز رايشنباخ وهو أحد رؤساء المدرسة القدامى " يلاحظ

(١) بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة ترجمة عزت قرني، (ص٩٧، ٩٨). عدد ١٦٥ من سلسلة عالم المعرفة: الكويت ١٩٩٢م.

(٢) See John Passmore: Logical Positivism, in Encyclopedia of Philosophy – Vol. (5)-Macmillan Company Press –New York, P. 52.

محققاً أن موقفهم موقف ديني على الأصالة، بل هو كذلك موقف طائفي متعصب^(١).

وقد تشكل هذا التفسير بناء على سياق معرفي مستطيل منذ القرن الثاني عشر الميلادي وعصر التنوير وصولاً لتشكّل أصوله في نموذجين: النموذج الأول: فلسفة كونت الوضعية والتي عبرت عن هذا من خلال عدة أساليب أهمها نظريته الوضعية في تصنيف العلوم، انطلاقاً من الفهم الجديد لمهمة الفلسفة الوضعية حيث قام كونت بوضع تصنيف جديد للعلوم يرتبها تبعاً لدرجة بساطتها ومدى تجريدتها بما يعكس الترتيب الطبيعي بمقدار كونه في متناول العلوم والتطور التاريخي بظهور العلوم نفسها، مؤكداً مبدأه أن "العلم الوضعي" هو العلم الحق لذا جاءت العلوم على الآتي وأولها: الرياضيات، ثم على التوالي علوم الفلك، الفيزياء، الكيمياء فالأحياء... وأخيراً الفيزياء الاجتماعية أو علم الاجتماع أو السوسيولوجي^(٢)، وكان كونت أول من أدخل هذا المصطلح في حقل العلوم الإنسانية.

النموذج الثاني: الوضعية المنطقية الجذرية، والتي اتخذت الوضعية المنطقية من التحليل المنطقي سلاحاً في معالجة العلوم الطبيعية أساساً غير أنها راحت تفرض هذه الرؤية العلمية على كافة العلوم الإنسانية والقيمية مع اختلاف ظواهرها وموضوعاتها عن الظواهر والموضوعات الطبيعية وقد اتفق دعاة الوضعية على جميعاً على:

(١) بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة (ص ٩٥)، وانظر (ص ٩٨).

(٢) انظر برهيه (إميل): تاريخ الفلسفة ٦ / ٣٥٥. ترجمة جورج طرابيشي ط دار الطليعة بيروت ١٩٨٣،

- ١- الواحدة المنهجية **Methodological Monism** - وموداها " القول بوحدة المنهج في العلوم كلها الطبيعية والإنسانية ، والمنهج بهذا يكون علميا أو لا ، وهو ما سبقت الإشارة إليه في إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية(١)، وأن مهمة الفلسفة تحليل ما يقوله العلماء والناس يوميا.
- ٢- حذف الميتافيزيقا، إلى غير ذلك (٢) وذهبت إلى أن خصائص التفكير العلمي يكمن في: أ- الوضوح. ب- التماسك الداخلي. ج- القابلية للفحص. د- التكافؤ. هـ- الدقة.
- ٣- اتفقوا على أن وظيفة الفلسفة هي: أ- ربط اللغة بالتجربة ربطاً علمياً. ب- صياغة الواقع الخارجي صياغة منطقية وهذه المعايير التي تصح أساساً للعلوم الوضعية الطبيعية، ويأبى الوضعيون المناطقة إلا أن يطبقوا منهجهم التحليلي المبسط حتى على التعبيرات الدينية والأخلاقية والفنية، "في حين أن هذه كلها دلالات حية تنطوي على شحنات وجدانية وحضارية تعدو شتى العلاقات المنطقية"(٣)، عدا عما للدين وقيمه من قيمة مقدسة ومنهج خاص للإقناع والدراسة والبرهان ومن خلال هذه الأصول ومن خلال مبدئهم العام "الواحدة المنهجية **Methodological Monism**" ومبدأ التحقق "**Verification**" ويسمى بمبدأ التحقق من المعنى (**Verifiability theory of meaning**) تشكلت واحديتهم المنهجية مذكرة بتلك الواحدة المعيارية المتطرفة التي سادت في العصور الوسطى. وبناء على هذه الأصول

(١) انظر د. عزمي إسلام : مفهوم التفسير في العلم ٢١.

(٢) انظر د. زكي نجيب محمود: حياة الفكر في العالم الجديد ٢٣٨، ط، دار الشروق: القاهرة ١٩٨٧م.

(٣) د. زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة (ص ١١١) وانظر ص ١٠٨، ١٠٩، ط، مكتبة مصر: القاهرة د.ت.

والمعتقدات الثبته كان تفسيرهم واحديا كما منهجهم، وراحوا يحاكون التفسير المعياري اللاهوتي في أحاديته وفي إجبار الكافة عليه وفي اعتباره الحق دون غيره .

المطلب الثاني: التفسير العام في ضوء النموذج المعياري اللاهوتي

الفرع الأول: المسلك المعياري اللاهوتي في التفسير العام وأصوله الدينية اللاهوتية
الفرع الثاني: المذهب اللاهوتي الكنسي ممثلا للمعيارية الدينية المتشددة
الفرع الثالث: تعريف الوضعية وضبط مفهومها

بناء على انتظام الدراسة في مسلكها الوضعي المنهجي في ضوء تأثيره بأصول المعيارية اللاهوتية وممارساتها الإجرائية والعملية في أرض الواقع الغربية على امتداد القرون الوسطى، فهذا تأصيل لبعض معالم المنهجية الوضعية في ضوء المنهجية المعيارية على أن يكون البدء بالمسلك المعياري نظرا لسبقه ولافتراضه أصلا مبتدأ سابقا لا يمكن فهم أصول المنهج الوضعي وتحليلها إلا في ضوءه بناء على طرحنا حيث مبدأ " تكافؤ رد الفعل المعرفي".

الفرع الأول: مفهوم المعيارية وتمثلاتها الدينية المتشددة في والتفسير

يقصد بالمنهج المعياري في سياق البحث تلك المنهجية الكنسية اللاهوتية في العصور الوسطى والتي تقوم على معايير دينية صارمة في فهم العالم والنظر إلى الإنسان وفقا لنصوص وتعاليم الكتاب المقدس ورسائل القديسين ومتعلقاتها، بمبادئ وأسس منهجية موضوعة من قبل الإكليروس الكنسي تعبر عن نهج المعياري العام، على نحو ما سبق تفصيله في الفرع الثاني حيث الأنواع الخاصة من التفسير (بالنسبة للنوع الأول: التفسير المعياري الأحادي (الديني اللاهوتي) وبناء عليها فقد شكلت المعيارية اللاهوتية مواقفها من كل مخالف أيا كان، وجدير الإشارة إلى الآتي:

أ- أن المعيارية بالنظر إليها منهجياً إنما هي من القدم بمكان؛ إذ تعبر عن كل معتقد أو فلسفة تؤمن بوجود غير مادي، ومن هنا فإنها سابقة وتضم فلسفات شرقية قديمة في مصر الفرعونية وبلاد فارس، والهند والصين وغيرها اتصالاً إلى فلسفة أفلاطون المثالية التي عبرت عنها "نظرية المثل"، وقد تمددت المعيارية بعد دور انحسار الفلسفة اليونانية في المسيحية على اختلاف مدارسها في القرون الوسطى خاصة لدى المدرسة الأوغسطينية، عبوراً إلى المدارس الفلسفية المعاصرة حيث الاتجاهات المثالية المعاصرة¹.

ب- أن تمثيلات المنهج المعياري في دراسة العلوم المعيارية والعلوم القانونية يمكن تصنيفها إلى ثلاثة مذاهب: أولها: المذهب المثالي. ثانيها: كل مذهبية تؤمن بغيث وموجود مفارق للطبيعة. ثالثها: المذهب اللاهوتي القائم على نص ديني (مسيحياً كان أو يهودياً). رابعها: المذهبية الإسلامية، ومحل الدراسة هو المعيارية المسيحية التي عبرت عنها الكنيسة الكاثوليكية في القرون الوسطى وإكليروسها وفلسفتها اللاهوتية.

ح- للمعيار معنى ومفهوماً أهمية بالغة في العلوم المعيارية بل وفي غيرها من العلوم الطبيعية مع اختلافات جوهرية في تصورات كل من الاتجاهين، وتبلغ أهمية مفهوم المعيار المجرّد أو المشخص أعلى درجاتها حتى انتسبت إليها المعيارية، فصارت علماً يقرب في معناه من نظرية المعرفة، وفلسفة قائمة لها نظرياتها ورؤاها الخاصة بها والمفارقة لها كثيراً أو قليلاً عن باقي الفلسفات الأخرى، وها هي ذي تتمثل في المعيارية اللاهوتية والتي تعتبر من عناصر الدراسة في البحث الماثل.

¹ راجع د. محمد عبد الكريم: القيم الخلقية بين المنهج الوضعي والمنهج المعياري ص ٢٠٧

أما عن تعريف المعيار والمعيارية فيمكن إيرادها في الآتي:

(١) معنى ومفهوم المعيار: المعيار Norm لغة بزنة مفعال، وهو العيار، ويعرف بأنه ما اتخذ أساساً للمقارنة والتقدير (١). وفي الفلسفة: يذكر لالاند أن معيار تعني دلالات ثلاثة: أ- ما يقف في الوسط الصحيح "العمودي الذي لا يميل ذات يمين أو ذات شمال"، أي ما يمكن تسميته (بالقويم). ب- ما ينبغي أن يكون. ج- "الطبيعي"، أي: ما يشكل إما المعدل وإما النموذج الدارج لسمة قابلة للقياس (٢)، علي أن لفظة طبيعي هنا لا يقصد بها غير معناها الضيق، أي: ما يصادف في معظم أحوال جنس معين. والدلالات الثلاثة تتربط فيما بينها للدلالة علي المقياس أو النموذج الذي يقاس الأساس بالنسبة إليه، ولعل هذا ما يجمله الدكتور بدوي في تعريفه للمعيار بقوله أنه: "القاعدة والمثل الأعلى والنموذج سواء حددناه علي نحو مجرد أو علي نحو عيني (٣).

(٢) معنى ومفهوم المعياري (المعياري Normative) وهو: المنسوب إلي المعيار، ويجمل لالاند معنى معياري Normative في الآتي: أ- ما يشكل أو يعلن معياراً (حكم معياري). ب- ما يتعلق بالمعايير والأعراف. ج- ما يخلق أو يفرض معايير. (٤).

(٣) مفهوم "المعيارية" (Normalism) هو بإيجاز: "تلك الفلسفات التي تؤكد علي المعيار بخلقه أو تشكيله، وتتنظر للأشياء كما يجب أن تكون، ومن ثم

(١) انظر مادة (ع. ا. ر) من المعجم الوجيز ص ٤٤٢، ٤٤٣، ط، مجمع اللغة العربية: مصر ١٩٩٨.

(٢) انظر لالاند: موسوعته ٢/ ٨٧٩، ٨٨٠.

(٣) د. بدوي: موسوعته الفلسفية ٢/ ٤٥١.

(٤) انظر لالاند: موسوعته ٢/ ٨٨١.

فإن المعيار عندها يعد " ماهية يقاس بها الوجود "، وهنا تتميز المعيارية أكثر ويخرج عن مفهومها ذلك المعيار الذي تصطنعه أو تتبناه المناهج الوضعية، إذ إنها وإن كانت تأخذ بالمعيارية النسبية، فهي لا تنظر للشيء كما يجب أن يكون. ونقصد بالمعيارية في سياق البحث: "تلك الفلسفات أو المذاهب التي تقول بمصدر آخر غير حسي للمعرفة سواء مع الحس أو من غير مصدر الحس كما تمثله المثالية بـ"رد كل وجود إلى الفكر بالمعنى الأوسع لكلمة فكر"^(١). على أن المقصودة في البحث هي المعيارية اللاهوتية المتمثلة في منهجية الكنيسة الكاثوليكية على مدار العصور الوسطى وصولاً إلى عصر النهضة ثم الثورة الفرنسية وتمكن المذهبية الوضعية من العلوم الطبيعية من التنظيمات الاجتماعية والقانونية ومن علومها.

الفرع الثاني: المذهب اللاهوتي الكنسي ممثلاً للمعيارية الدينية المتشددة.
تعتبر المذهبية اللاهوتية هي الممثل الثاني للمنهج المعياري منذ انتشار المسيحية في أوروبا في القرن الثالث الميلادي، وهذه نبذة عنها وعن أوجه تمثيلها للمنهج المعياري، وآثار هذا التمثيل:

أولاً: يقصد بالمذهب هنا معناه الديني، وتلك الجوانب العقدية المميزة له عن غيره كما هي في الكاثوليكية "الاعتراف بتكوين الروح القدس لا من الأب وحده وإنما من الله الأب والابن..."^(٢). وهو سياق البحث "الديانة المسيحية" كما عبر عنها الكتاب المقدس في صورته الحالية، وكما عبر عنها علماء اللاهوت منذ عصر الآباء حتى تشكل المذاهب المسيحية الكبرى (الكاثوليكية-

(١) لالاند: موسوعته ٢ / ٥٨٥.

(٢) روزنتال ويودين: الموسوعة الفلسفية (ص ٣٨٣).

والأرثوذكس - والبروتستنتية)، واللاهوت المسيحي يقوم على أساس الإنجيل ومراسيم المجالس المسكونية، وأراء القديسين والأسفار المقدسة، والتقاليد المقدسة" (١).

ثانياً: موقع المذهب اللاهوتي من المنهج المعياري: للمذهب اللاهوتي موقع خاص في المنهج المعياري عند إطلاق اسم "المنهج المعياري" بلا قيد وخاصة إبان حقبة القرون الوسطى، بناءً على أنه وريث وحيد للمعيارية التي مثلتها المثالية اليونانية، إضافة إلى استناده إلى كتاب مقدس "العهد الجديد"، ثم إنه ذو نفوذ واسع في العصر الحديث والوقت الراهن (٢) ثم أنه -وفقاً لأطروحة البحث- المشكل غير المباشر للمنهج الوضعي من خلال ردود الفعل العكسية واضطهاده للروح الوضعي الوليد إبان إرهاصات عصر النهضة حتى استوائه مذهباً وفلسفةً وضعية متكاملة البنیان على يد ديفيد هيوم وأوجست كونت، ثم على يد الوضعيين الجدد والمعاصرين من الوضعيين المنطقيين وغيرهم... فضلاً عن تمثيله للمذهبية المعيارية الضيقة ذات الصيغة الواحدة تمثيل في الأخلاق والقيم (٣) وفي الفهم الديني وفي إجراءات فرضه ومحاكمة المخالفين له وعقابهم، بما شكل مسرح الصراع الفلسفي والفكري بين المنهج الوضعي والفلسفة المسيحية على مدار العصور الوسطى.

ثالثاً: هيمنة المذهبية المعيارية اللاهوتية على الفكر في العصور

الوسطى

(١) روزنتال ويودين: الموسوعة الفلسفية (ص ٤٠٨).

(٢) انظر أليكسي جورافسكي: الإسلام والمسيحية ص، ترجمة د. خلف محمد الجراد، سلسلة عالم المعرفة، عدد (٢١٥)، الكويت ١٩٩٦م.

(٣) انظر لالاتند: موسوعته ١٤٥٠/٣.

وهذه نقاط موجزة تبين عن أبرز مظاهر سيطرة الكنيسة على الحياة العامة فتمثل في:

(١) السيطرة على التنظيمات الإدارية في أوروبا كلها: إذ ما أن ورثت الكنيسة السلطة المدنية حتى عادت التراث الكلاسيكي الوثني وقامت بتنظيم كنسي تغلغل في كل أركان وفروع الحياة الاجتماعية بل والفكرية للناس حتى أصبحت عاصمة خاصة وحاضرتها الإمبراطورية عاصمة للكنيسة(١).

(٢) الهيمنة الاقتصادية من خلال الإقطاع: حيث رفض رجال الكنيسة الإقطاع بداية الأمر ووجهوا له الانتقادات المريرة... "ولكنهم لم يلبثوا أن توافقوا مع النظام الاجتماعي الجديد واندمجوا فيه- حيث- بذل رجال الكنيسة كل ما في وسعهم لإقرار السلم في المجتمع الإقطاعي ومحاولة إضفاء الصبغة المثالية المسيحية على العلاقات الإقطاعية. (٢)، وراحت تصوغ الدين في شكل يتفق وهذه العلاقات إذ مجدت حياة الزهد والتقشف وتعرض حمل الناس علي قبول الاستغلال الإقطاعي في إذعان واستسلام في حين كانت تمارس الاستغلال ضد الناس بأشد من النبلاء الإقطاعيين" (٣) حتى آل الأمر بالكنيسة إلى أن تكون المركز الدولي العظيم للإقطاع وصارت أقوى سيد إقطاعي وتملك ثلث أرض العالم الكاثوليكي" (٤).

(٣) السيطرة على المظاهر السياسية والقانونية متحكمة في القرار السياسي والعقاب عليه: على حين اعترف الإمبراطور قسطنطين الكبير بالمسيحية ديانة رسمية لإمبراطوريته فإنها كانت في حكم التابع له، وتدين له بسلطة

(١) راجع كريستوفر دوسن: تكوين أوروبا ص ٤٤

(٢) نورمان ف. كانتور: التاريخ الوسيط ٢٨١/١

(٣) د. عبد العظيم رمضان تاريخ أوروبا والعالم في العصر الحديث ١٠٤/٣

(٤) السابق ص ١٠٥.

رسمية من خلال المجمع الديني العام والذي اعتبر الجهاز الأساسي في السياسة الدينية وكان يدين بوجوده لسلطة الإمبراطور^(١)، وهو سلاح ذو حدين يحمي وحدة الكنيسة ويحد في الوقت نفسه من نفوذها وعلى رغم أنه تحول حيناً كأداة للسيطرة الإمبراطورية... إلا أن الأمور تحولت وأصبحت الأسقفية "في أواخر عهد الإمبراطور القوة الوحيدة القادرة على مواجهة الإدارة الإمبراطورية ومقاومتها"^(٢).

رابعاً: مظاهر السيطرة الكنيسة على الفكر الإنساني الأوربي وعلى التنظيمات الاجتماعية والقانونية في العصور الوسطى
بإيجاز يمكن القول بأن الكنيسة قد سيطرت على كافة مقاليد الأمور الدينية والاجتماعية والعلمية بل والسياسية والاقتصادية ولعل أخطر مداخل سيطرتها الاستبداد بالدين حيث سيطرت على الإنجيل^٣ وعلى تفسيره واختيار تعاليمه: تمكنت الكنيسة من مفاصل الدولة فاستبدت بالمرجعية الدينية بل والعلمية، ويلخص كريستوفر دوسن سلطة الكنيسة الدينية المطلقة واستبدادها بالنظر دون كل المعارضين لها بقوله "اعتبرت الكنيسة الأولى نفسها إسرائيل الثانية ووريثة الملك الذي وعد الإله به شعبه المختار، واحتفظت بناءً على ذلك بمثالية العزلة الروحية، والمعارضة الأبدية للخارجين عليها"^(٤) وأصبحت بذلك مسيطرة على الدين وقراءة الإنجيل، ومن خلال توغلها الإقطاعي وتملكها لوسائل الإنتاج "كان العلم في العصر الإقطاعي الخادم المطيع للكنيسة

(١) كريستوفر دوسن: تكوين أوربا ٤٥

(٢) السابق ص ٤٢، ٤٦.

(٣) ومن ثم على ما يتعلق به من كتب العهد القديم وملحقته

(٤) كريستوفر (دوسن): تكوين أوربا ٣٠.

الكاثوليكية" (١)، وخضعت لها الحياة الفكرية والعلمية على مدى العصور الوسطى حيث انفردت بوضع المناهج والإشراف على التعليم من خلال نظام صارم (٢). ومن مظاهر سيطرتها يمكن إيراد ما يلي:

(١) التحكم في السلطة وقراراتها: حيث آلت الأمور فعليا إلى الحكم الديني - في توجيه القرار السياسي إن لم يكن الانفراد به - إلى السلطة المقدسة (الكنيسة).

(٢) منح المشروعية للملوك فيما يصف نورمان ف. كانتور هذا الحال بقوله "إنه بحق السلطة المقدسة، وتقاليد وتراث الآباء المقدسين، يتم تكريس الملوك في كنيسة الرب، أمام المذبح المقدس، ويتم مسهم بالزيت المقدس، وتسبغ عليهم البركة المقدسة لكي يمارسوا سلطة الحكم على المسيحيين شعب الرب... وعلى كنيسة الرب المقدس" (٣).

(٣) سيطرة الإكليروس وتمتعهم بسلطة مطلقة ، حيث استقر للإكليروس النظامي (أي الرهبان) والبابا السلطة شبه المطلقة ودخلوا في صراعات مريرة مع الأباطرة تمتلأ به صفحات تاريخ العصور الوسطى أجمع.

خامسا: منهجية التفسير المعياري "الفلسفة اللاهوتية الكنسية" في

القرون الوسطى والتي شكلت ردود فعل الوضعية

تعتبر "الفلسفة الدينية اللاهوتية" التي رعتها الكنيسة الكاثوليكية على

مدار القرون الوسطى هي المشكلة لمنهجيتها المعيارية والتي بدورها تعد رأس الحراك العلمي وتنظيماته المدرسية وما ترتب على ذلك من تقرير المناهج وتنظيم

(١) د. عبد العظيم رمضان: تاريخ أوروبا والعالم ٧/٣، ١٠٦.

(٢) انظر السابق ص ٥٣، ٥٤.

(٣) نورمان ف. كانتور: التاريخ الوسيط ٢٨٥/١.

المدارس وتنصيب المعلمين والأساقفة ولما يلي ذلك من مخاطبة كافة باسم السلطة الدينية بل والسلطة الزمنية والعمل على فرضها على كافة واتخاذ ما يلزم من الإجراءات لحماية الدين وتعاليمه، فقد مثلت الفلسفة اللاهوتية المعيارية أداة الكنيسة في استنباط وإعلان وفرض التعاليم الدينية باسم السلطة الدينية، والتعاليم الدنيوية باسم السلطة الزمنية ، وهذه معالم عامة عن تلك الفلسفة اللاهوتية المعيارية:

١- تطلق الفلسفة الدينية اللاهوتية على تلك التنظيمات والرؤى العلمية التي كانت تدرس في كل مدارس العصور الوسطى في أوروبا، وجوهرها يقوم في "فلسفة دينية لاهوتية" تركز فيها " مهمة اللاهوت أن يهتم بالكتب المقدسة وأن يفحصها ويقارن بين مقاطعها، ويسهر على شرحها لذلك يجب في جميع الميادين أن نلتصق نماذج الحقيقة فيه وفيه وحده " (١) وغدت بذلك الفلسفة اللاهوتية هي التيار الأساسي في فكر المجتمع الأوربي طيلة العصور الوسطى، وكان محورها الرئيس هو " السعي إلى المطابقة التامة بين الفلسفة واللاهوت " وكانت المسألة المحورية في الفلسفة المدرسية كلها تدور حول العلاقة بين العلم والإيمان أو العقل والنقل (٢)، كما أن لفظ مدرسي: "يطلق على كل من يدرس في المدارس في العصور الوسطى، وعلى كل من حصل جميع المعارف التي كانت تدرس في المدارس في تلك العصور" (٣).

(١) أندريه كريسون: تيارات الفكر الفلسفي ٢٠.

(٢) انظر جاك ماتنوي: مختصر تاريخ الفلسفة ٤٧، الأساتذة: موجز تاريخ الفلسفة ١٠٦، د. بدوي: فلسفة القرون الوسطى ٤٣.

(٣) د. بدوي: فلسفة العصور الوسطى ٤٣.

٢- دور الكنيسة في الفلسفة المدرسية: سبقت الإشارة إلى دور الكنيسة في الحياة الفكرية في القرون الوسطى أجمع حيث كانت الحياة الفكرية والعلمية خاضعة لها تماما (١) وقد كان أثرها جد بارز في الفلسفة المدرسية في الوسيلة حيث وضع المناهج وطريقة التدريس... وفي الغاية حيث السعي إلى (المطابقة التامة بين الفلسفة واللاهوت) كغاية عليا (٢)، وكما يقول إميل برهية "فالحياة العقلية صارت تابعة برمتها للحياة الدينية، فباتت المسائل الفلسفية تطرح بدالة قدر الإنسان كما تتصوره المسيحية" (٣) فمن مظاهر ذلك :

- ١- أن الكنيسة تضع منهج المدارس في العصور الوسطى (٤)
- ٢- أخضعت كل المدارس لها... ويغلب التعليم الديني على سواه. كانت المدارس الرهبانية والمدارس الأسقفية تابعة مباشرة للكنيسة تهيمن عليها هيمنة تامة، كما أخضعت مدارس القصر لها أيضاً من خلال قيام رجال الدين بالتدريس في غالبيتها، ومن خلال المناهج المتبعة فيها ونتج عن ذلك أن انفردت الكنيسة بالإشراف على التعليم منذ القرن السابع الميلادي بحيث أصبح التعلم تعليماً دينياً محضاً" (٥)

وبما سبق يتكشف جليا مدى سيطرة وهيمنة الكنيسة على المرجعية الدينية وعلى تفسيرها وتأويلها بما يراه الإكليروس، وهو ما أثر بالفعل في نشأة الروحي الوضعي وفي فلسفته الأولى الوضعية وبرايمه الفكري العام ومن ثم

(١) انظر د. عبد العظيم رمضان: تاريخ أوربا والعالم في العصر الحديث ٥٣/٣.

(٢) انظر جاك مانتوي: مختصر تاريخ الفلسفة ص ٤٧.

(٣) إميل برهية: تاريخ الفلسفة ٨/٣.

(٤) انظر د. عبد العظيم رمضان: تاريخ أوربا والعالم ٥٣/٣، ٥٤.

(٥) السابق ص ٥٤.

تحقق ناتج مبدأ "تكافؤ رد الفعل المعرفي" بتشكيل مقومات تاريخية انفعالية ضد كل ما هو ديني وقيمي لا تزال قائمة في فلسفة أصول المنهجية الوضعية الواحدة حتى الآن.

الفرع الثالث: تعريف الوضعية وضبط مفهومها

على نحو ما سبق فهذا تعريف للوضعية وضبط لاصطلاحاتها ومفاهيمها وهي في جملتها متقاربة يعبر عنها أسس محددة ورؤى موحدة يتشكل بها إطارهم المعرفي بعامة وأهم هذه المشتركات: تقديم المحسوس وقصر المعرفة عليه، ومن ثم رفض العقل (بمفهومه الواسع) كمصدر من مصادر المعرفة فضلا عن المثاليات والغيبيات والإلهيات إلى غير ذلك من التفاصيل التي سيكشف عنها التعريفات وما بعدها من التنظيمات العلمية والأصول المنهجية.

أولاً: الوضع situation-position، الوضع لغة هو كلمة لها بعد حسي، فالوضع هيئة الشيء التي يكون عليها^(١). والوضع في مناهج البحث: ومنه الموضوعية: كما عند هوسرل أن " أعلن الحكم على الموضوع، وأتعامل معه كشاهد محايد فأنحى كل ما هو ذاتي عنه، والآراء السابقة فيه"^(٢)، كما تعني نقل صورة أمينة للواقع كما هو دون أي اعتبار خارج عن موضوع دراسته، وهو أحد مفاهيم وركائز الروح العلمية^(٣)، والوضع الحسي: هو كون الشيء مشاراً إليه بالإشارة الحسية^(٤).

(١) انظر الرازي: محمد بن أبي بكر: مختار الصالح مادة (و. ض. ع) ٧٢٦، ٧٢٧، تحقيق وترتيب محمود خاطر، حمزة فتح الله، ط ١ مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٨٨، د. عبدالمنعم الحفني: المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية ٩٤٣ ط ١ مكتبة مدبولي: القاهرة ٢٠٠٠م

(٢) السابق نفسه.

(٣) انظر د. حامد طاهر: منهج البحث بين التنظير والتطبيق ٩٧، وانظر ص ٩٦.

(٤) انظر د. الحفني: المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية ٩٤٣.

ثانياً: وضعي **Positive**، وتساوي معنى إيجابي أو موجب، وهو ما كان من جهة وضع واضح، فهو وضعي (موضوع)، ولها معان بحسب زاوية الاستعمال:

١- فمن زاوية المعرفة: تعنى وضعي: "ما هو معطى، ما يقدمه الاختبار على سبيل الأمر الواقع، حتى وإن كنا نجهل علة وجوده، لأن هذا هو الطابع المميز لكل ما لا يتعلق إلا بالقوانين الأساسية المفروضة على الطبيعية من قبل المشيئة الإلهية^(١). وتعني ما هو حالي، وواقعي في مقابل الوهمي، وهذا معنى مقبول في الفلسفة الوضعية، من حيث إن مبادئها -تقوم- على بذل الجهد في الاتجاهات الواقعية التي يمكن لمقدرتنا أن تبلغها حقاً^(٢)، ولذلك يقال المذهب الوضعي أو الواقعي.

١- وضعي: في الكلام عن الأشخاص: حيث تطلق كذلك كلمة وضعي على الأشخاص على رغم قلة هذا الاستعمال، بل يشير لالاند إلى ندرته فيقال: "فلان وضعي" بمعنى: أ- أنه نفعي يقيس كل الأشياء بمقياس الفوائد الحقيقية التي يمكن تقديمها^(٣)، وهذا المعنى له أثر في المذهب الوضعي من حيث علاقة النفعية بالوضعية، وانتساب البرجماتية إلى الوضعية. ب- من يشتغل بالعلم الوضعي^(٤)، فيقال: فلان الوضعي مثل "كونت الوضعي".

الخلاصة: أن جملة المعاني السابقة مجتمعه قد ذكرها كونت وحلها، وارتضاها وصفاً للعلم الوضعي ولفلسفته الوضعية الجديدة، فالوضعي عنده هو "

(١) انظر السابق نفسه.

(٢) انظر لالاند: موسوعته الفلسفية ٩٩٩/٣.

(٣) السابق ١٠٠٠/٢.

(٤) انظر السابق نفسه.

معطى الواقع المتيقن منه، وإن جهلنا علة وجوده و الفعال العملي الإيجابي والنفعي معاً مجرداً عن المثال ". ويرى كونت أن هذه المعاني أجمع علامة حقيقية فلسفية - على تنوعها - فيقول " إن كل هذه الدلالات تتناسب أيضاً مع فلسفته العامة الجديدة التي تدل عليها على التوالي شتى الخصائص المميزة "(١).
ثالثاً: الوضعية E (positivism) f. (postivite): اختلف في معناها على وجهين:

أ- تلك الفلسفة التي وجدت في القرن التاسع عشر على يد الفيلسوف الفرنسي أوجست كونت "(٢)، أو كما يقول لالاند عن هذا المعنى أنه: " مجمل مذاهب أوجست كونت "(٣).

ب- وبمعنى أوسع: "الرأي العام الذي تعد وضعية كونت واحداً منه"(٤)، وعليه فإنه يطلق على جملة المذاهب المتعلقة بعقيدة أوجست كونت أو المشابهة لها، ولو بكيفية بعيدة جداً أحياناً

(١) نقلًا عن لالاند: موسوعته الفلسفية ١٠٠١/٢ وهو ينقل عن كتاب كونت *sur le spirit positif* p. 31 الروح الوضعي.

(2) H. B. A: Positivism, The concise Encyclopedia of Western Philosophy [Philosophers. Edited by J. O. Urmson [Jonathan Ree, London 1989. p. 253.

(٣) قارن لالاند: موسوعته الفلسفية ١٠٠١/٢....

(4) Ibid: Positivism, p. 253.

المبحث الثاني:

أبنية النموذج المعرفي الوضعي في تفسير الظواهر الاجتماعية والقانونية (تمثلاتها وتطبيقاتها ومؤثراتها)

- المطلب الأول : تمثلات النموذج (الوضعي الفلسفي والواحد المنهجي) في تفسير الظواهر الاجتماعية والتنظيمات القانونية .
- المطلب الثاني: تطبيقات النموذج الوضعي المنهجية (في تحليل ألفاظ ومعاني النصوص القانونية والدينية) .
- المطلب الثالث: المؤثرات الأساسية المشكلة للموقف الوضعي (تاريخيا وفلسفيا)

مقدمة:

يأتي هذا المبحث الثاني بناء على المقدمات والنواتج التي جرى طرحها في المبحث الأول للولوج من خلالها إلى عمق البنيان المعرفي الوضعي وأطره النظرية والمفاهيمية لاستكشاف مكوناتها ومن ثم ملاحظة روابطها العميقة وصور تجليها في الموقف الوضعي العام من التنظيمات الاجتماعية والقانونية وخاصة في علاقتها بالدين والقيم وفي تفسير الرؤية الوضعية لتلك التنظيمات ومسالك الوضعيين في نفي العلمية عنها وتحليل مساراته في مصارعة التنظيمات الدينية والقيمية بعامة وفي تزيفها وفي العمل بحماس على عزلها عن الواقع التنظيمي الاجتماعي والقانوني، وهو ما قام به كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧م) بجدارة من خلال جهود وضعية جبارة ودؤوبة بُعيد الثورة الفرنسية لتأسيس تنظيم اجتماعي في منأى عن الدين وعن الميتافيزيقا وفي قطيعة تامة للقيم القديمة بعامة، وهو أيضا ما نهضت به الوضعية المنطقية بأوفر حماسة وأشد فعالية

باسم العلمية والمنهجية في احتراب معرفي عام وشامل لا تزال آثاره قائمة في العلوم الإنسانية وفي التنظيمات العلمية الاجتماعية والقانونية حتى الآن، سعيًا إلى عزل كل ما هو روحي وقيمي ومعنوي لا يستند إلى التحقق والتحليل، وفي رفض بل وفي عداء لا يتوقف للميتافيزيقا والدين والقيم بعامة.

ومن خلال اصطحاب ما ذكرناه سابقًا عن المحطات الوضعية الأبرز في تاريخ الفلسفة والمنهج الوضعي يمكن القول بأن هناك تمثليين فلسفيين أساسيين يشكلان أصول منهجية التفسير الوضعي لا للظواهر القانونية ونصوصها فحسب بل لكافة الظواهر ومتعلقاتها وللعالم والإنسان في كافة العلوم الطبيعية والإنسانية، فضلًا عن العلوم الاجتماعية والمعيارية، وهو ما يمكن أن نطلق عليه "النموذج المعرفي الوضعي في رؤية وتفسير الظواهر" وبالأخص الظواهر الاجتماعية والتنظيمات القانونية، وقد اخترنا أن نوجز النموذج الوضعي المعرفي في نموذجين اثنين أو في تمثليين رئيسيين:

التمثّل الأول: وهو تمثل فلسفي تعبر عنه "الفلسفة الوضعية" الحديثة، وفيه تتجلى الوضعية كبناء فلسفي متكامل ينحكم ببنية فلسفية - لا دينية - وهي تخضع لجملة التصورات الميتافيزيقية (الابستمولوجية، والانطولوجية) وهي تصورات مادية وضعية وتعبر عنها فلسفة كونت الوضعية، وهو رائد من رواد علم الاجتماع -والذي يعدُّ المظلة الأولى للعلم القانوني الوضعي الحديث والمعاصر، بل يعدُّ بمثابة فيزياء العلوم الاجتماعية بعامة، ولا يخفى أن العلوم القانونية وظواهرها ومتعلقاتها إنما هي علوم وظواهر اجتماعية بالأصالة.

والتمثّل الثاني: يقوم في "المنهجية الوضعية المعاصرة" أو في "الوضعية" باعتبارها منهجًا في البحث وطريقة في الاستدلال فيما تعبر عنه "الوضعية المنطقية" ذات المواقف الجذرية والأكثر حماسة والأظهر شراسة في مجابهة كل ديني وقيمي في التنظيمات الاجتماعية القانونية بعامة.

ونعتقد أنه يمكن لنا من خلال هذين التمثيلين الوقوف على المعالم الأساسية التي شكلت "النموذج المعرفي الوضعي في تفسير الظواهر بعامة والظواهر الاجتماعية والقانونية بخاصة" -إضافة إلى ما سبق تناوله وإيراده عنهما-، وبلغة مقارنة: من خلال هذين التمثيلين يمكننا الوقوف على أصول المنهجية التفسيرية للعلوم القانونية وظواهرها فضلا عن العلوم الاجتماعية باعتبار القانون علما اجتماعيا.

ويمثل هذان النموذجان الإطار العام المعرفي لأصول المنهجية الوضعية في تناول الظواهر العامة وفي تفسيرها، وهما يتصلان ببعضهما اتصالا وثيقا من حيث التصورات العامة والأفكار والمبادئ الأساسية وعلى رأسها تلك الأفكار الموروثة أساسا عن الروح الوضعي الأول وعن مسيرته التاريخية والفلسفية المتصارعة مع المنهجية المعيارية المتطرفة، من مثل رفض كل ما هو ميتافيزيقي وغيبوي وما يلزم عن هذا الرفض من مقتضيات، فضلا عن تطرف الوضعية المنطقية وذهابها إلى أبعد مما ذهب كونت إليه في مجابهة وعداء كل ما هو ديني وقيمي وميتافيزيقي والعمل على التصدي له وتزييفه باسم العلم والعلمية والمنهجية.

المطلب الأول : تمثلات النموذج (الوضعي الفلسفي والواحد المنهجي)

في تفسير الظواهر الاجتماعية والتنظيمات القانونية .

الفرع الأول: النموذج الفلسفي الوضعي في تصور الظواهر الاجتماعية والقانونية وتفسيرها كما في فلسفة كونت.

الفرع الثاني : النموذج الوضعي المنهجي في تصور الظواهر الاجتماعية والقانونية وتفسيرها.

الفرع الثالث: خصائص المعرفة العلمية الوضعية وسعيها لفرض منهجيتها ومبادئها.

الفرع الأول: النموذج الفلسفي الوضعي في تصور الظواهر الاجتماعية والقانونية وتفسيرها كما في "فلسفة كونت"

يتناول هذا الفرع في نمودجه الأول التمثلُ الوضعي الفلسفي الذي يعبر عنه بجدارة أوجست كونت المؤسس الأول للفلسفة الوضعية الحديثة، ويمكن استبيان المعالم الأساسية لهذا النموذج المعرفي الفلسفي في الآتي :

(١) ولد أوجست كونت (١٧٩٨-١٨٥٧) في مونبليه في فرنسا سنة ١٧٩٨م، ودرس في المدرسة المتعددة الفنون في سنة ١٨١٤، ١٨١٥ م، وابتداء من سنة ١٨١٧ عمل كاتباً لسانت سيمون... وأخذ عدداً من أفكاره، ورسم تحت إشرافه نظاماً للسياسة الوضعية، غير أنه كان يفوق سانت سيمون إحاطة بالمعرفة العلمية وقدرة على عرض أفكاره^(١). وكان مناصراً للثورة الفرنسية ١٧٨٩م، ويعترف بأنها تقدمية تاريخياً، غير أنه أنكر ما حاق بالمجتمع الفرنسي جراءها من حالة اضطراب وفوضى مدمرة، ورأى أنه يجب التخلص من هذه الآثار والاستعاضة عنها بنظام متكامل يقوم على العلم لا على الدين^(٢).

ولعل هذه النقطة هي منطلق فكر كونت الفلسفي والاجتماعي لإصلاح المجتمع وإعادة الهدوء والتماسك إليه، ولكن في غير تلك الرؤية القديمة (اللاهوتية)، وإنما برؤية فلسفية جديدة تعبر عنها الفلسفة الوضعية عن طريق الطبيعة الاجتماعية "علم الاجتماع"^(٣)، وهنا يكمن أثر هذه الفلسفة المباشر في

(١) بير دو كاسيه: الفلسفات الكبرى ٢٩، ترجمة جورج يونس، ط٣، منشورات عويدات: باريس ١٩٨٣م.

(٢) انظر إميل برهيه: تاريخ الفلسفة ٢٤١/٦، د. الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ٩٤٢، و قد عاش كونت حياة مضطربة وظروفاً مادية صعبة دفعت به إلى محاولة الانتحار، وكان يعيش كفافاً على مساعدات أنصار الوضعية "انظر برهيه: تاريخ الفلسفة ٣٤١/٦".

(٣) انظر إميل برهيه: تاريخ الفلسفة ٣٤٥/٦، ٣٤٦.

التنظيمات القانونية الجديدة والتي رام لها كونت أن تكون بعيدة عن الدين وعن القيم التقليدية فأراد أن يحدث لها أساسا وضعيا صلبا من خلال التبشير بالعلم الوضعي الجديد

(٢) قام كونت "بوضع أسس "نظام أفكار" متكامل العناصر وحديث يأخذ بعين الاعتبار معطيات الماضي ومحصلة تطور العصر التكنولوجي" (١) وذلك من خلال مجموعة كتبه حول الوضعية وهي^(٢): أ- محاضرات الفلسفة الوضعية. ب- خطاب حول العقل الوضعي ج- البيان الوضعاني. د- نظام السياسة الوضعية. منطلقاً فيها عن حقيقة " أن مصدر مشكلات العصر كلها مشكلة معرفية تنحصر في التناقض الكائن بين نموذج الماضي القائم على أساس المبادئ الروحانية والقيم الروحانية، ونموذج الحاضر المستند إلى معطيات التطور الصناعي والعلمي"^(٣). فقام بإكمال هذه الأسس الميتافيزيقية - اللا روحانية - حيث كانت موجودة قبله في التجريبية، والطبيعية - وشيد بناء الفلسفة الوضعية الجديدة في منأى عن الدين والميتافيزيقا.

وتلك خلاصة فلسفته التي تؤول إلى محو التفكير الديني والميتافيزيقي؛ إذ لا بد عنده لـ " كل التفكير - أن - ينتقل من حالة تشرح فيها الأحداث بعبارات من مذهب تشبيه الإنسان بالله إلى حالة نهائية والتي فيها سوف تغني أوصاف

(١) فردريك معتوق: قاموس علم الاجتماع ٢٦٤.

(٢) ويمكن تقسيم حياته الفكرية إلى مراحل أهمها: ١- المرحلة الأولى من [١٨٣٠-١٨٤٢]: وفيها أخرج مؤلفه الرئيسي "دروس في الفلسفة الوضعية" وهي تعبر عن الفلسفة الوضعية ومنطلقاته المادية. ٢- المرحلة الثانية: وهي تلك المرحلة التي يزاوج فيها كونت بين متطلبات الفكر الوضعي وحاجات الحس عن طريق ديانته الوضعية الجديدة.

(٣) فردريك معتوق: قاموس علم الاجتماع ٢٦٤.

وضعية للظاهرة"^(١)، فشيء كونت بذلك فلسفة وضعية تعبيراً عن جميع المذاهب والتيارات والنزعات السابقة المناهضة للتفكير اللاهوتي والميتافيزيقي معاً والتي تستند إلى التجربة وحدها، وقد حاول بذلك أن يركب القدر الهائل من المعلومات التي يقدمها العلم الطبيعي في فلسفته الوضعية، والتي يطلق عليها أحياناً اسم العقيدة الوضعية *Doctrin Positive – Cate`chism Positiviste* أو "الحركة الوضعية" كما تسميها "موسوعة الفلسفة والفلسفة الغربيين"^(٢). وتسمى كذلك "الفلسفة الوضعية" وهو مصطلح مركب وضعه كونت انطلاقاً من مرجعين "الأول من الفلسفة القديمة، والآخر من العلم الحديث، فقد استعار كونت من أرسطو الحد... بالمعنى الأرسطي "المنظومة العامة للمفاهيم الإنسانية"، أي ما يشير إلى مجموعة المفاهيم النظرية، واستعار كونت من نيوتن فكرة الوضعية. وبتقريب هذين الحدين من بعضهما ضمهما التعبير "فلسفة وضعية"^(٣).

(٣) تتمثل معالم فلسفة كونت الوضعية أو "عقيدته الوضعية" عنده في جملة قوانين يسميها كونت "الفلسفة العلمية"، وتضم خمسة عشر قانوناً تشتمل على: أ-قانون الأحوال الثلاثة. ب-مبدأ تصنيف العلوم. ج-بعض الآراء الاجتماعية^(٤). ساعياً بذلك إلى تحقيق هدفين: أولهما: فلسفي، يقوم على تقييم تصوراتنا العلمية خارج دائرة الدين. ثانيهما: سياسي (اجتماعي وقانوني) يقوم على تقنين الحياة الاجتماعية^(٥). ومصادق هذا على المستوى الاجتماعي والقانوني ما

(1) Georg Boos: Comte. P. 247.

(2) H. B. A: Positivism p. 253.

(٣) بيار ماشيري: كونت الفاسفة والعلوم ١٢، ١٣.

(٤) أندريه كرسبون: تيارات الفكر الفلسفي ٣٣٤.

(٥) انظر د. معن زيادة الموسوعة الفلسفية العربية: ١٥٥٢/٢، وانظر د. الحنفي: المعجم الشامل

لمصطلحات الفلسفة ٩٤٢ ط ١ مدبولي: القاهرة ٢٠٠٠م، روزنتال: الموسوعة الفلسفية ٣٩٧

عاشه كونت وممارسه حيث عاصر مخاض النصف الأول من القرن التاسع عشر معاصرا الاضطرابات الاجتماعية والسياسية التي كانت تعاني منها فرنسا^(١).

أما عن قانون الأحوال الثلاثة " حيث ألف في ذلك مؤلفا أسماه Low of the three stages ^(٢)، فيذهب كونت إلى أن العقل البشري مر بحالات ثلاث في محاولة إدراكه للأشياء وهي الحالة اللاهوتية، والحالة الميتافيزيقية، والحالة الوضعية ^(٣)، ثم إن الوضعية عنده هي أسمى المراحل، حيث إنها مبلغ كمال التفكير الإنساني بعد مرحلتَي اللاهوت والميتافيزيقا، وفيها يستعوض العقل عن التفسيرات اللاهوتية والميتافيزيقية ويسعى لإقامة الحياة الاجتماعية على أساس من المعرفة الإيجابية أو الوضعية "Positive" وفيها يرجع العلم الوضعي متغيرات ما حوله إلى طبيعة الأشياء لا إلى قوى خفية لاهوتية، أو علل ميتافيزيقية. وبهذا تحل الطبيعة محل الإله في تفسير وتعليل الظواهر المحيطة بالإنسان^(٤). "ولغاية هذا الجزء من فلسفة كونت فهم الحضارة كان قد حدد بواسطة الطريقة التي يفكر بها الإنسان"^(٥).

وبهذا فالوضعية عند كونت هي الطور النهائي لتطوير الذات وليس بعدها من مرحلة أخرى أو نظام يمكن تصويره، إذ يكون العقل البشري اكتمل واستكمل معارفه عن طريق العلم الوضعي حيث يقول: " في المرحلة الوضعية

(١) انظر فريدريك معنوق: قاموس علم الاجتماع ٢٦٤.

(٢) والتي طبقا لها "كان من الممكن أن نفهم أساليب التفكير الموظفة عن طريق أسلافنا العقلين وأيضا التنبؤ بالمستقبل" Georg Boos: Comte, . P. 247

(٣) انظر أندريه كريسون: تيارات الفكر الفلسفي ٣٣٢، إميل برهيه: تاريخ الفلسفة ٦ / ٣٤٦، أندريه كريسون: تيارات الفكر الفلسفي ٣٣٢

(٤) انظر د. الفوال: التاريخ النظري لعلم الاجتماع ٣/٣٧.

(5) Georg Boos: Comte, . P. 247.

فإن الذهن الإنساني الذي يتعرف على استحالة الحصول على مفاهيم مطلقة يتراجع عن البحث عن الأصل وعن مصير العالم، ومعرفة الأسباب الخاصة للظواهر^(١). "وذلك من خلال قانون تطور العقل البشري"^(٢). " وهكذا كان مفهوم العقل الإنساني عنده هو " العلوم " Astronomy الفيزياء، الكيمياء، فسيولوجي (الأحياء)، والرياضيات ليست عنده علما وإنما هي أداة منطقية"^(٣).
أما عن ميزة الوضعية الأساسية عند كونت فهي كما يقول: " إن الميزة الأساسية للفلسفة الوضعية هي ملاحظة كل الظواهر الخاضعة لقوانين طبيعية ثابتة، حيث الاكتشاف الدقيق والاختزال إلى أقل عدد ممكن هو الهدف لكل جهودنا"^(٤).

والحاصل: أن كونت نهض بفلسفته ليؤدي رسالتين أساسيتين وغاية تنظيمية اجتماعية:

الأولى: أن يجعل من العلوم العقلية (وهي جملة العلوم المعيارية والدينية أو الشرعية) بما فيها العلوم القانونية علوماً وضعية.

والثانية: أن ينسق شتى العلوم بما لها من قوانين ومناهج وما تتناوله من موضوعات للبحث في بناء نسقي واحد، قاصداً بذلك استبعاد الميتافيزيقا وإعلان النهاية الحقيقية لعصر اللاهوت، "كأنما أراد أن يدل ببنائه هذا على أن

(١) نقلاً عن بيارماشيري: كونت الفلسفة والعلوم ص ٣٦.

(2) Georg Boos: Comte, . P. 247.

(3) Bruce Mazlish: Comt in Encyclopedia of Philosophy – Vol. (1) - Macmillan Company Press –New York, p. 174.

(٤) السابق نفسه، وانظر جورج ريتز: رواد علم الاجتماع ١٨٨، ترجمة مصطفى خلف عبد الجواد ورفاقه، ط دار المعرفة الجامعية: الإسكندرية ١٩٩٣م.

كل ما لا يقع في حدود - أي الآن - لا يكون من العلم الإنساني في شيء، إذن فقد مضى عصر اللاهوت وانقضى عصر الفلسفة التأملية^(١).

(٤) غاية النموذج الوضعي الفلسفي في التنظيمات الاجتماعية والقانونية لكونت هي: صياغة إطار وضعي عام تقوم عليه المجتمعات لتمثل منتهى الفكر البشري -وفقا لقوانينه الثلاثة- وهو الفكر الوضعي من خلال إحداث تنظيمات اجتماعية وقانونية وسياسية في منأى عن الدين والقيم الروحية والمعنوية الموروثة، ومن حماسة في تحقيق ذلك فقد اقترح دينا وضعيا جديدا أسماه بالديانة الإنسانية^(٢) ليحدث به قطيعة وضعية مع المبادئ الدينية وتنظيماتها الكنسية التي أغرقت أوروبا في الظلمات واضطهدت أسلافه من المفكرين الوضعيين والعلميين .

الفرع الثاني : النموذج الوضعي المنهجي في تصور الظواهر الاجتماعية والقانونية وتفسيرها

يتجلى النموذج المعرفي الوضعي المنطقي في منهجيته الواحدية الجذرية **Methodological Monism**. ومكافحته في سبيل فرضها على العلوم الإنسانية والاجتماعية وعلى التنظيمات القانونية والسياسية المنهجية ، كما ويمكن النظر إلى هذا التمثل المعرفي الوضعي باعتباره منهجا في البحث وطريقة في الاستدلال في العلوم القانونية بل والعلوم الإنسانية بعامة فضلا عن العلوم الطبيعية، فيما تعبر عنه الوضعية المنطقية المنهجية أو الفلسفية، وهي وضعية جذرية تعدُّ تطورا عن فلسفة كونت الوضعية السابقة، وتعدُّ امتدادا كذلك وترسيما فلسفيا عاما للروح الوضعي الأول ولمحطاته اللاحقة التي تجلت لدى وضعية أكسفورد ولدى فلاسفة التنوير على نحو ما سبقت الإشارة إليه. وعلى سبيل

(١) د. د. زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية ٤٥ .

(٢) د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة ٢٦٣ .

الإجمال تعتبر المدارس الوضعية المعاصرة امتداداً للروح الوضعي الحديث والذي تجسد في فلسفة كونت الوضعية، ثم في اتجاهات الوضعيين الآخرين الذين تأثروا به وإن طوروا مذاهبهم وأضافوا إليها، وهي وإن استوعبت مجالات أخرى عن الوضعية الحديثة، إلا أنها تركز إلى مبادئ أولية مستمدة من وضعية كونت استحقت بها هذه المدارس لقب "الوضعية"، حتى وإن تشعبت في غير ما طريق بعيداً أو قريباً عن وضعية كونت^(١).

وهذه أهم معالم النموذج الوضعي المنطقي ذات الأثر على العلوم الاجتماعية بعامة فضلاً عن العلوم القانونية وظواهرها، والتي يمكن لنا من خلالها الوقوف على هذا مفاصل هذا النموذج الثاني الذي يشكل إطار "منهجية التفسير الوضعي" الجذري والتي سعى من خلالها سعياً حثيثاً لمجابهة كل ما هو ديني وقيمي وميتافيزيقي وعزله عن التنظيمات القانونية والسياسية والاجتماعية بعامة:

(١) الوضعية المنطقية فلسفة ومنهج معاً، بينما كانت النظرة إلى التمثل الأول نظرية فلسفية عبرت عن تركيب كونت لعلوم عصره في بنيان وضعي فلسفي يحكم العلوم والظواهر بعامة يأتي النظر هنا للوضعية كمنهج لأنها قامت على أساس منهجي متشدد حيث جازت بمحاربة الميتافيزيقا، كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي " عن الوضعية المنطقية " وهي نزعة يصعب جداً إدراجها بين النزعات أو المذاهب الفلسفية بالمعنى الصحيح، لأنها قامت على رفض الميتافيزيقا"^(٢). وعلى رغم هذا فقد يصفها البعض باعتبارها فلسفة وضعية

(١) فهي تنتسب إليه برباط وثيق على ما سيأتي تأكيده وتدعيمه بشواهد ترجح وجهة النظر هذه، حتى إن معظم المدارس الوضعية المعاصرة وعلى رأسها الوضعية المنطقية لتذكر انتمائها إلى كونت نفسه على ما سيأتي

(٢) د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة ٢ / ٢٥٠ .

أصول المنهج الوضعي الخاصة وأثرها في تفسير الظواهر والنصوص القانونية

ضمن باقي الفلسفات المعاصرة^(١)، ومذهب من جملة مذاهبها، ويلقب رواده بالفلاسفة فيقال " الفلاسفة الوضعيون "^(٢)، فهي إذن - بناء على هذا الرأي - فلسفة لها تصوراتها الميتافيزيقية (الأبستمولوجية والانطولوجية) في النظر إلى العالم والحياة والإنسان، بل إن رواد حلقة فيينا قد اجتمعوا لهذا^(٣)

(٢) اعتداد الوضعية المنطقية بتصوراتها الوضعية ونموذجها التفسيري وبأنه النموذج واجب الاتباع وأنه ما ينتج التصور والتفسير العلمي الصحيح للعالم، حيث يفخر كثيرون من الوضعيين المناطقة بأن يتسموا بـ " الفلسفة العلمية" ^(٤) وقد أصدرت الوضعية المنطقية مجموعة كتابات تحمل عنوان " كتابات تتعلق بالتصور العلمي للعالم" ١٩٣٠م^(٥)، وهم إنما يبرؤون من الفلسفة بمفهومها المثالي لا أكثر، ويريدون فلسفة علمية فلسفة على تصورهم (٦) ومن ثم فـ "هي تبشر بمواقف شبه علمية بين الفلاسفة "^(٧)، وكانت غايتهم إخضاع الفلسفة للمنهج العلمي- الموجه العام للوضعية كما سبق - تبعاً للعلوم الوضعية

(١) انظر بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا ٣٠-٣٥، ٦٣-٧١ وانظر الدكتور زكريا إبراهيم دراسات في الفلسفة المعاصرة ص ١٤ انظر برتراند راسل: فلسفة القرن العشرين " ترجمة عثمان نوية ط: القاهرة ١٩٦٣. وانظر عن تصنيف هاري بروس د. عزمي إسلام: اتجاهات في الفلسفة المعاصرة ٢٥-٢٩.

(2) John Passmore: Logical Positivism, In, the encyclopedia of philosophy, Vol. 5 P. 52.

(٣) انظر د. معن زيادة: الموسوعة العربية الفلسفية ١٥٥٢/٢، ١٥٥٦.

(٤) كما عبر عن الأستاذ الدكتور زكي نجيب محمود في كتابه " نحو فلسفة علمية" وذلك في جملة كتابه انظر المقدمة ٢-٧.

(٥) انظر السابق ١٥٥٦/٢.

(٦) انظر د. زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية ٢-٧.

(7) P. L. H: western philosop p. 182.

" فقد نشدوا أن يفسروا مفاهيم ونظريات الرياضيات والعلم الطبيعي، وتنقيتها من التأثيرات المربكة للاعتبارات الميتافيزيقية والأخلاقية" (١).

(٣) فرض نموذج العلوم الطبيعية باعتباره معيار العلم والعلمية على كافة العلوم الاجتماعية والقانونية وغيرها، تبدو مناهج العلوم الطبيعية أو الوضعية -عند الوضعيين كافة- لا كوسيلة فحسب ولكن كإطار مرجعي يمثل مجموعة المعايير التي ينطلق منها الباحث أو المفكر على الصعيد النظري وعلى الصعيد المنهجي^(٢)، ومن هنا جاء التعبير عن الوضعية كمنهج.

(٤) الإجماع المطلق على عزل القيم الروحية والأديان والميتافيزيقا عن دائرة العلم والعلمية وعن التنظيمات الاجتماعية والقانونية، وهو ما يعتبر العنوان العام لكافة المدارس الوضعية المنطقية هو رفض كل ما هو مثالي ومعيارى "كمصدر للمعرفة، وكأساس للتفسير" ومجابهة كل (معيارى أو مثالي أو لاهوتى أو ميتافيزيقى أو روحى)، حيث يطلق على الفلسفة الوضعية المعاصرة أسماء متعددة تبدو مختلفة إلى حد ما، وأرى أن لا ضير في ذلك، فكل اسم يبين وجهًا معينًا ومعنى بارزا بالنسبة لهذا الاتجاه مع الاتفاق العام على المرتكزات المنهجية الرئيسة، وهي تبني ينبنى على ضابط يؤول إلى اعتماد الإطلاق العام للوضعية (في مقابل ما هو معيارى أو مثالي أو لاهوتى أو ميتافيزيقى أو روحى)^(٣)، وهذا الإطلاق العام يتفق مع بعض من ذهب إلى إطلاق كلمة وضعي سواء

(1) Anthony Quinton: Logic Positivism, in Encyclopedia of Philosophy – Vol. (3) -Macmillan Company Press –New York, p. 394.

(٢) انظر فريدريك معنوق: قاموس علم الاجتماع ١٦٢.

(٣) قارن د. عزمى إسلام: اتجاهات في الفلسفة المعاصرة ص ١٠٧، ١٠٨ - ط وكالة المطبوعات: الكويت ١٩٨٠م.

بلاحقة أو من غير لاحقة على الاتجاه الأوسع لفلسفات العصر الحديث، التي يجمعها رفض كل ما هو مثالي ومعيارى "كمصدر للمعرفة، وكأساس للتفسير"^(١) وهذا الحد يكفي لقبول كل الاتجاهات الفلسفية المعاصرة - غير المثالية في البحث والتي اعتمدت الخبرة الحسية أساساً ومصدرًا للمعارف، ورفضت ما وراء ذلك. وبالتالي فإن الاختلافات السابقة هي خلافاً شكلية لا تعنى كثيراً بالنسبة لمفهوم الوضعية العام في البحث^٢، وهكذا تتمثل الوضعية المعاصرة إجمالاً في كل الاتجاهات غير المثالية كما سبق.

الفرع الثالث: خصائص المعرفة العلمية الوضعية وسعيها لفرض

منهجيتها ومبادئها

ينطلق الوضعيون المناطقة من مبدأ يمثل تصوراً رئيساً لهم يتفقون عليه وهو أنه "ليس هناك إلا مصدر واحد للمعرفة ألا وهو الحواس، وهذه الحواس لا تدرك إلا أحداثاً منزهة ومادية"^(٣). وهذه القضية وإن كانت قضية التجريبية

(١) السابق ص ١٠٧، ١٠٨.

^٢ وقد سبق تحديد الوضعية باتجاهات ثلاثة: الاتجاه الأول: وضعية كونت وهي: مجمل مذاهبه كما عرضها في كتبه وخاصة كتابه "محاضرات في الفلسفة الوضعية". الاتجاه الثاني: وضعيات حديثة تتعلق بعقيدة كونت أو مشابهة لها ولو بكيفيات متعددة. الاتجاه الثالث: الوضعيات المعاصرة وهي بسبب ما تمتد إلى وضعية كونت ولو في بعض الأطروحات المشتركة من مثل: ١- استبعاد اللاهوت والميتافيزيقا (مصدرًا للمعرفة وعلّة للظواهر). ٢- الاستناد إلى الحس كأساس تقوم عليه المعارف. وكلها تدخل ضمن الدراسة ما دامت تذهب إلى الأطروحة المشتركة بين الوضعيين جميعاً مصدرًا للمعرفة في رفض ما وراء الحس مطلقاً وإن لم يطلق عليها اسم وضعي، ولا يمنع ما سبق تعرف حدود الوضعية المعاصرة ومساحة إطلاقها وما ينتسب إليها مباشرة وما لا ينتسب، على أن المعول في تعريف الوضعية هو ما سبق ذكره وتم اعتماده في البحث .

(٣) بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة (ص ٩٧، ٩٨).

التقليدية، إلا أنهم أبدوا منذ البداية نشاطاً وحماساً منقطعي النظير، وكانوا مقتنعين أقوى اقتناع بالصواب المطلق لأفكارهم " وقد بلغوا الذروة في الدراسات المناهضة للفلسفة العقلية" (١) حتى إن هانز رايشنباخ وهو أحد رؤساء المدرسة القدامى " يلاحظ محقاً أن موقفهم موقف ديني على الأصالة، بل هو كذلك موقف طائفي متعصب" (٢).

وقد اتخذت الوضعية المنطقية من "التحليل المنطقي" ونموذجها المعرفي -باعتبارهما من نتائج أصول منهجيتها العلمية- سلاحاً في تناول ومعالجة كل القضايا والمعاني الاجتماعية والقانونية والمعيارية وغيرها بناء على أسس متفق عليها وهي:

١- **الواحدية المنهجية Methodological Monism** - ومؤداها " القول بوحدة المنهج في العلوم كلها (الطبيعية والإنسانية) -مع ما أثاره ذلك من إشكالات منهجية في حقل العلوم الإنسانية(٣)- وأن مهمة "الفلسفة" تحليل ما يقوله العلماء والناس يومياً، والمنهج بهذا يكون علمياً أو لا.

٢- حذف الميتافيزيقا تماماً من دائرة العلمية(٤) إذ ذهبت إلى أن خصائص التفكير العلمي يكمن في: أ- الوضوح. ب- التماسك الداخلي. ج- القابلية للفحص. د- التكافؤ. هـ- الدقة. وذلك على مستوى "اللغة العلمية" بما فيها لغة العلوم الإنسانية والاجتماعية وبالطبع اللغة القانونية، واللغة الشرعية في أنظمة

(١) See John Passmore: Logical Positivism, in Encyclopedia of Philosophy – Vol. (5)-Macmillan Company Press –New York, P. 52.

(٢) بوشنسكي الفلسفة المعاصرة (ص ٩٥)، وانظر (ص ٩٨).

(٣) انظر د. عزمي إسلام : مفهوم التفسير في العلم ٢١.

(٤) انظر د. زكي نجيب محمود: حياة الفكر في العالم الجديد ٢٣٨، ط، دار الشروق: القاهرة ١٩٨٧م.

القضاء الشرعي، فقد ذهبوا وأجمعوا على إخضاعها للفلسفة الوضعية وأن وظيفة الفلسفة العلمية عندهم إنما تتحقق في:

أ- ربط اللغة بالتجربة ربطاً علمياً.

ب- صياغة الواقع الخارجي صياغة منطقية^(١).

وهذه المعايير إنما تصح أساساً للعلوم الوضعية الطبيعية، إلا أن الوضعيون المناطقة يأبون إلا أن يطبقوا منهجهم التحليلي المبسط حتى على التعبيرات المعيارية (التعبيرات الدينية والأخلاقية والفنية)، "في حين أن هذه كلها دلالات حية تنطوي على شحنات وجدانية وحضارية تعدو شتى العلاقات المنطقية"^(٢)، عدا عما للدين وقيمه من قيمة مقدسة ومنهج خاص للإقناع والدراسة والبرهان، وهو ما يتمثل في معظم الأنظمة الاجتماعية والسياسية والقانونية في دول العالم العربي والإسلامي، فضلا عن تلك النظم القضائية الشرعية والتي تقوم في مجملها على النصوص الدينية.

المطلب الثاني: تطبيقات النموذج الوضعي المنهجية (في تحليل ألفاظ

ومعاني النصوص القانونية والدينية).

- الفرع الأول: المثال الأول، تصنيف الألفاظ والمقولات إلى (منطقية محققة وانفعالية زائفة) ودلالاتها .
- الفرع الثاني: البناء اللفظي (المعاري والقانوني) في ميزان " علم السنطاطيقا Syntax وفقا للمنهجية الوضعية.
- الفرع الثالث: المثال الثالث، الجملة الوصفية والجملة المعيارية عند الوضعية المنطقية.

(١) راجع د. زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة (ص ١١١) وانظر ص ١٠٨، ١٠٩.

(٢) د. زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة (ص ١١١) وانظر ص ١٠٨، ١٠٩.

للموضعية المنطقية مداخل كثيرة في تحقيق منهجيتها العلمية الواحدة في التفسير العام والتفسير المعياري والقانوني على وجه الخصوص ويسمى هذا بالمدخل (السمي: السيمانطيقا Semantic) وهو مدخل تحليلي وضعي ينفذ الوضعيون منه إلى فرض تصوراتهم الفلسفية وأصولهم المنهجية على اللغة العلمية بعامة واللغة المعيارية (لغة النصوص الدنية والقانونية) ذات الطبيعة الخاصة، وما يتبعه من تطبيقات لمبادئ التحقق والتحليل والتسوية، وهذا نموذج لتلك المواقف المنهجية في تحليل النصوص القانونية والمعيارية بناء على المبادئ السابقة في سياق النصوص التقنينية لدى التنظيمات القضائية الشرعية والتنظيمات القانونية التي تجمع ما بين النسقين القانونيين الوضعي والمعباري في العالمين العربي والإسلامي

الفرع الأول : المثال الأول، تصنيف الألفاظ والمقولات إلى (منطقية محققة وانفعالية زائفة) ودلالاتها

تعني الدلالة في منهج الوضعية المنطقية حصر الانتباه في علاقة التطابق بين الصورة اللغوية لمقولة ما مثل "مبادئ الشريعة الإسلامية" - وغيرها من المقولات التي تمثل أساسا في البنيان القانوني للأنظمة الشرعية والنظم القانونية المختلطة (الشرعية والوضعية) - والمصوّر العيني من جهة أخرى ، أي : واقعها الخارج من حيث: أ- كيف تكون؟ ب- ما العلاقة بينها - أي بين عالم اللغة وعالم الأشياء-؟ وهذا ما يطلق عليه اسم "السيمية" أو علم السمات Semantics أو ما يسمى بالسيمانطيقا^(١)، وقد اعتمدت الوضعية المنطقية هذا المدخل السيمي (أو السيمائي) بحيث يكون المرجع الوحيد في تحديد معنى كلمة معينة ، والحد هنا لصدق المعنى " أن يشار إليه في عالم الواقع في أول الكلام

(١) انظر د. زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية (ص ٥٠).

أو أخره" بما يعني أن أهم شيء أن يختم الحديث عن اللفظ بإشارة مادية لمدلوله في عالم الواقع وإلا كانت تلك مقولاه زائفة بلا معنى وهو ما ينطبق على مقولة "مبادئ الشريعة الإسلامية" وعلى غيرها من المقولات وبما يجمعها تحت طائلة المقولات غير ذات المعنى، وهذا واقع في حق "الإطار المفاهيمي العام" لأنظمة القضاء الشرعي، والنظم الوضعية المختلطة التي تجمع بين مصادر التشريع الإسلامي وتلك الصادر الوضعية بعد تحليلها^(١).

تصنيف ألفاظ العلوم والنصوص المعيارية وفقا للمدخل السيمي (أو السيمائي) بناء على المدخل السيمي الوضعي وعلى مبدأ التحقيق Verification ويسمى بمبدأ التحقق من المعنى Verifiability theory of meaning ومبدأ التحليل والتسوية تصنف مقولات العلوم ومصادرها ومتعلقاتها النصوية بما في ذلك تفتينات ونصوص التنظيمات القضائية الشرعية شكلياً: إلى ثلاثة ضروب من الكلمات من حيث دلالاتها على مسميات خارجية وهي على قسمين أيضاً:

القسم الأول: كلمات منطقية، وهي:

الضرب الأول: أسماء الأعلام، وهي التي يدل كل اسم منها على مسماه الجزئي، مثل "الله"، "القرآن" "الرسول"، أبو بكر، "أبو حنيفة" .. وغيرها، وهذا الجزئي المشار إليه في عالم الواقع "بهذا" أو "هذه" هو الأساس.

الضرب الثاني: الأسماء الكلية: وهي تلك التي لا تقتصر على فرد بعينه، وإنما هي تلخيص لمجموعة وصفية إن وجد لها فرد تنطبق عليه، مثل "شريعة"، "إيمان" أو "إنسان"، "جبل"، وهي تعد عند الوضعية المنطقية رموزاً ناقصة، لأنها لا تدل بذاتها على ضرورة أن يكون لها مسمى. فهي في حقيقة

(١) انظر السابق نفسه .

أمرها عبارة وصفية بأسرها لا اسم واحد، غير أنها مضغوطة في الكلمة الكلية الواحدة، وهي عبارة ذات ثغرة، بمعنى أنها مجهولة الفرد الذي تنطبق عليه، و هنا يرد سؤال عن كيف تُملاً ثغرتها في الفلسفة الوضعية؟ يجيب الوضعيون أنها تُملاً بوضع اسم علم مكان الثغرة ليملاًها ، فكلمة "إنسان" تحليلها "س تتحقق فيه الصفات أ، ب، ج"، وقد نجد بعد ذلك فرداً معيناً نضع اسمه مكان (س)، ومن ثم تصبح العبارة الناقصة جملة كاملة^(١).

الضرب الثالث: الكلمات المنطقية، وهي تلك الكلمات مثل: "إذا"، "ليس"، و"أو" وما يماثلها، وكلها لا تدل على مسميات في الخارج، ولكنها ضرورية لربط الأسماء ربطاً يجعل منها جملة ذات فكرة معينة، فالحكمة من هذه الكلمات هي التي تخلع على الجملة صورتها، وهي التي تحدد صدقها أو عدم صدقها". ويمثل الدكتور زكي نجيب محمود لهذا بمثال: ("إذا" قرأت أهل الكهف أدركت قدرة الحكيم الفنية)، فهنا كلمة "إذا" محددة لأربع حالات من الصدق والكذب: ١- أن تقرأ قصة (أهل الكهف) وتدرک قدرة الحكيم الفنية، ومن ثم تصدق الحالتان معاً. ٢- ألا تقرأ قصة أهل الكهف ومع ذلك تدرک قدرة الحكيم الفنية (من كتاب آخر مثلاً، أي تكذب الحالة الأولى وتصدق الحالة الثانية). ٣- ألا تقرأ أهل الكهف ولا تدرک قدرة الحكيم الفنية أي تكذب الحالتين معاً. ٤- وهي حالة مستحيلة بحكم استعمال كلمة إذا، وهي أن تقرأ أهل الكهف، ومع ذلك لا تقدر قدرة الحكيم الفنية^(٢). بما يعني خضوع المفردات إلى المنطق الوضعي الصارم وأن تحليلها المنطقي يجب أن يفضي بالضرورة إلى تحققها العياني، وإلا وقعت تحت طائلة غير ذات المعنى.

(١) انظر السابق (ص ١٠٦، ١٠٧).

(٢) السابق نفسه بتصريف يسير.

القسم الثاني: كلمات غير منطقية: وهي: الكلمات التي تدل على معنى إيماني أو قيمي معياري، ويدخل في جملة هذا التصنيف عند الوضعية المنطقية كافة ألفاظ ومفردات وكلمات علوم الشريعة ومتعلقات أنظمتها الاجتماعية والشريعة القضائية - إضافة إلى باقي العلوم المعيارية (وهي علوم القيم الثلاث: "علم الأخلاق"، و"علم المنطق"، و"علم الجمال" (والعلوم الدينية) - فهي عند الوضعية المنطقية: " تدل على أن في المتكلم انفعالاً من نوع معين ولكنها لا تشير إلى كائن خارجي"^(١). فكلمة "مبادئ الشريعة"، "التقوى"، "الجنة"، "النار" ومثيلاتها من مفردات تدل على التقييم (خير وشر..)، ومفردات "العدالة" - في سياقها الروحي - من مثل المساواة، الإنصاف، الحقوق.. ليس لها واقع خارجي عندهم، وهي لا تشير من قريب أو بعيد إلى شيء قائم في عالم الأشياء المادية، وإنما تشير إلى نفسية يحسها قائلها، وهنا لو اختلف رجلان حولها، فليس من سبيل لأحدهما بإقناع الآخر بإشارة مادية محسوسة، لأنك مهما حللت المدلول الموضوعي لكلمة قيم أو أخلاق فهي عند الوضعيين ترتد إلى أمر ذاتي عند الإنسان المدرك، ومن ثم يقررون أن:

١ - "معنى هذه الكلمة لا يكون في الخارج، وإنما يكون في الحالة النفسية الباطنية"^(٢).

٢ - أن هذه القيم - ذات السياق الروحي والإيماني - ومثيلاتها نسبية في مدلولاتها. أي لا يكون لها معنى إلا بالنسبة إلى فرد معين من الناس، ولا يزيدها شيئاً أن يغيرها عن نسبيتها أن تجمع فئة من الناس ولو كانت كبيرة على معناها، بحيث صار إجماعهم إجماعاً عليها، فهذا

(١) السابق (ص ١٠٨).

(٢) السابق (ص ١١١)، وانظر (ص ١١٠).

الإجماع لا يهتم وليس مقياساً، وإنما المقياس هو التحليل المنطقي^(١)، ولا يخفى ما يترتب على هذا التحليل المنطقي من نقض تام للنظام الديني في ذاته وفي تمثلاته العقدية والفقهية والقيمية وفي مؤسساته ونظمه الاجتماعية والقانونية بعامه في الدول العربية والإسلامية وخاصة في جانبها الشخصي بما تمثله أنظمتها القضائية الخاصة في أمور الأحوال الشخصية وقوانين الأسرة حيث تستمد أحكامها ومتعلقاتها من مبادئ الشريعة الإسلامية في جل دول العالم العربي والإسلامي.

الفرع الثاني: المثال الثاني، البناء اللفظي (المعياري والقانوني) في

ميزان " علم السنتاطيقا Syntax وفقاً للمنهجية الوضعية.

يعبر هذا النموذج عن المدخل الثاني للوضعية المنطقية في فرض منهجيتها إزاء العلوم القانونية وجملة العلوم المعيارية ذات البعد الروحي والأسس الديني - على وجه الخصوص - ويقصد بعلم السنتاطيقا "علم البناء اللفظي" أو "علم المعاني والنظم المنطقي"، في الحقيقة هما علمان تجريبيان وكلاهما ينتسب إلى علم اللغة ويجمعان تحت علم السنتاطيقا^(٢). وهو ذلك المدخل الثاني الذي عنيت به الوضعية المنطقية لدراسة كافة نصوص العلوم المعيارية وغيرها على اعتبار اللغة أداة تصويرية للواقع، بحيث ينصرف الباحث إلى داخل العبارات نفسها لتبصّر تركيب أجزاء تلك العبارات ولتعرف كيف ركبت أجزاؤها تركيباً جعل منها بناء واحداً^(٣).

(١) انظر السابق (ص ١١٣).

(٢) انظر د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة ٢ / ٢٥٢ .

(٣) انظر د. زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية (ص ٦٧).

فالعبرة إنما هي واقعة مركبة من طرفين أو أكثر تربطهما علاقات معنية، ومن ثم تكون الأداة اللغوية هنا لتصوير هذه الواقعة "جملة" أو باصطلاح المنطق "قضية"، وبناء على ذلك فالجملة اللغوية كائنًا ما كان نوعها -في النصوص الدينية مقدسة وغير مقدسة ونصوص التقنيات (دستورية وعادية)- مؤلفة من عدد من الكلمات، ومعناها مستمد من معاني كلماتها، لا بد لهذه الكلمات من رابطة بينها تجعل منها رمزًا واحدًا له من الخصائص ما ليس للكلمات المفردة الداخلة في تكوينها. وبناء على تصنيف أنواع الكلمات السابقة المنطقية وغيرها يقول الوضعيون ليس كل الجمل (أو القضايا) بذات معنى، وإنما يخضع المعنى لشروط، أهمها خضوعها لرابطة واحدة: بحيث يكون بين كلماتها رابطة توحد بينها كما سبق. ويلاحظ أنه كثيرًا ما يندمج التركيب اللغوي اندماجًا يضل عن حقيقة العناصر المكفولة له، ومن ثم ينبغي تحليلها للوقوف على معناها، وذلك:

(أ) بفصل الجمل عن بعضها البعض (الجمل المتداخلة) حسب المعيار المنطقي لا المعيار النحوي والمعيار المنطقي يقضي بكون الجملة دالة على واقعة بسيطة واحدة، بحيث يستحيل انقسامها إلى جملتين - إضافة إلى بلوغ الطمأنينة في كون الأسماء المكونة لها من الكلمات الجزئية، مما يشار إليه بـ "هذا" على ما سبق^(١). على أن المشار إليه لا بد أن يتم تحديده على وجه الدقة، مثل "العقاد يتكلم اللغة العربية"، لا تعد قضية بسيطة لأن العقاد ليس حالة جزئية واحدة، فلا بد إذن من تحليله إلى حالاته لوضع إحدى هذه الحالات فقط موضوعًا للحديث، على أن أحدد الحالة المعنية بالتقاء نقطة من المكان مع لحظة من الزمان، أو أن أحدها بالإشارة المباشرة إليها قائلاً: هذا يتكلم اللغة العربية، أو

(١) انظر السابق (ص ١٢٧).

في اليوم كذا في الساعة كذا في قاعة (١) من جامعة القاهرة.. وبهذا يكون قد فرغ من الوصول بالموضوع وحده إلى "المرحلة الذرية" البسيطة التي تقابلها في عالم الواقع "حادثة ذرية" بسيطة. وهو ما يعني التحقق من صدق القضية.

(ب) ثم تأتي مرحلة تحليل الصفة الواردة في الجملة، وهي "كلمة" بالعربية، ف"العقاد" مثلا في اللحظة المشار إليها لا يتكلم فيها اللغة العربية وإنما نطق بعبارة منها الآن^(١).

وبناء على هذا النسق التحليلي السابق يمكن إطلاق هذا المعيار على جمل مثل " محمد رسول الله" فحتى لو تم التسليم بوجود محمد - نبي الحق صلى الله عليه وسلم- فمن أين للمتكلم وفقا للمعيار المنطقي أن يثبت أنه رسول الله ، ثم هذا المحمول "رسول الله" لأبد من تحليله منطقيا إلى "رسول" وهي قابلة للتحقق، أي: من يحمل رسالة فيمكن رؤية الرسالة ورؤيته وهو يحملها بمعيار وضعي في زمان معين ومكان محدد، وبعد استفراغ ذلك وصولا إلى الحالة الذرية البسيطة نأتي إلى المضاف لفظ الجلالة " الله " - سبحانه وتعالى- وهو وفقا للتحليل المنطقي لا يمكن الإشارة إليه ولا يمكن رصده لا بمجاهير ولا جاهريات^٢ وهو وفقا "لكرناب" لا يمكن التحقق منه"^(٣) فهو يسوق لفظ الجلالة " الله " باعتباره مثلا على الكلمات الخاوية من المعنى حسب مع ألفاظ " المطلق "، " اللا مشروط"، " الموجود الحق"، " والعدم"، " سبب العالم"^(٤)

(١) انظر السابق (ص ١٢٨، ١٢٩).

(٢) هي آلات التكبير والتصغير وهي (التلسكوبات، والميكروسكوبيات)

(٣) انظر مابوت: مقامة في الأخلاق ص ١٦، ترجمة د. ماهر عبد القادر، ط دار النهضة العربية:

بيروت ١٩٨٥م.

(٤) انظر د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة ٢ / ٢٥١ بتصرف يسير .

هكذا يذهب الوضعيون ، وهو ما ينقض البنيان القانوني الشرعي وسلم القيم التراثية والدينية والمعاني الروحية.

الفرع الثالث: المثال الثالث، الجملة الوصفية والجملة المعيارية عند

الوضعية المنطقية

تفرق المنهجية الواحدة المنهجية بناء على مبادئها في التحليل والتحقق والتسوية بين نوعين من الجمل -في كافة العلوم الطبيعية والمعيارية بما فيها العلوم القانونية-: أ- الجمل الوصفية من مثل: "العرب متفرون"، " القانون عادل"، "الشريعة منصفة". ب-الجملة المعيارية من مثل: "يجب على العرب أن يتحدوا"، أو "يجب طاعة الله"، " يتوجب التوقف عن ارتكاب المحرمات" فالجملة الأولى وصفية تصف الأمر الواقع سواء جاء وصفها مطابقاً للواقع أم لا، فإن وافقه كان صواباً، وإن خالفه كان خطأ، فهذه الأولى هي ما يمثل "اللغة العلمية" عند الوضعيين، وهي بذات معنى، ويطلب "كرناب" باستعمال هذه الجملة ويسميتها " لغة الأشياء أو اللغة الفيزيائية " وهو ما يوجب الوضعيون تحققه في العلوم المعيارية والعلوم الإيمانية والروحية، وذلك بأن يكون من الممكن ترجمة الأقوال في هذه العلوم إلى أقوال يمكن الفحص عن صحتها تجريبياً"^(١)، بينما الجملة الثانية جملة آمرة تطلب إلى سامعها فعل كذا وكذا، وهي عندهم تحليلية ليست بذات معنى "ليس هناك في عالم الأشياء شيء قائم بذاته اسمه "يجب" أو "ينبغي" وعلى ذلك فكل جملة محتوية على مثل هذه الكلمة هي جملة بغير معنى واقعي، مهما يكن لها بعد ذلك من صدى نفسي عند قائلها أو عند سامعها"^(٢).

(١) د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة ٢ / ٢٥٢.

(٢) د. زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية (ص ٢٩٨).

وعليه فكل ما جاء في التشريع الإسلامي -بناء على منطقتهم التحليلي- من أوامر وصيغ حددها الأصوليون في مبحث "القواعد الأصولية اللغوية" من صيغ الأمر والنهي أو ألفاظ التحريم والتحليل والإباحة ومشتقاتها لا معنى لها وهي زائفة؛ إذ لا وجود لها في الواقع، على رغم أهمية هذه الـ "ينبغي" والـ "يجب" باعتبارها مقولات قيمية معيارية لا تستغني عنها العلوم الدينية ولا العلوم المعيارية^(١) بما فيها العلوم والنصوص القانونية ذات الأصول الدينية والروحية فضلا عن الأطر المفاهيمية التي تعبر عن محكمات ومضامين العلوم الشرعية^(٢)، وذلك من حيث إنها علوم معيارية. ومن ثم يخلص الوضعيون إلى هذه الخلاصة الجذرية في رفض السببية ذاتها "وإذن فعندنا أن قول الفلاسفة العقلين عن تتابع الأحداث - يعني السببية - إنه يجب أن يتم على نحو ما يتم عليه - هو قول بغير معنى"^(٣).

والحاصل: أنه بمقتضى ما سبق فإن كل تشريع أو تقنين أو تنظيم (اجتماعيا كان أو قانونيا) يقوم على نص ذي مصدر ديني أو روعي أو قيمي - وبالأخص القيم المعيارية ذات الأصول الدينية والروحية والمثالية- ليست بذى معنى في شقه الإيماني والشرعي، ومقولاته ومبادئه وقواعده وأحكامه وكل مخرجاته النصية والدستورية والتقنينية وما قاربها فارغة المعنى، لأنها افتراضات تقوم على مجرد مفردات وألفاظ انفعالية في ذهن صاحبها لا تقبل التحقيق ولا

(١) قارن وليام ليلي: مقدمة في علم الأخلاق (ص ٢٨)، وانظر (ص ٢٣١، ٢٣٤).

(٢) مثل: "هذا الفعل خير وذاك شر"، أو "هذا الفعل شرعي، وذلك السلوك غير شرعي (محرم - محظور - مُجَرَّم - مُعاقب عليه)، ومثل فعل صائب أو خاطئ. ومثل الحظر الشرعي، الاقتضاء الشرعي، الاستقامة الشرعية، العدالة الشرعية.. فضلا عن نسق الخطاب الشرعي والفقهني والذي يقوم على مثل هذه التعابير "يجب أن تقوم بهذا العمل"، أو أن "علينا القيام به"، أو أن "من الواجب فعله".

(٣) د. زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية (ص ٢٩٨).

التحقق؛ إذ بناء على مبدأ التحقق الوضعي القائل: " إن الافتراضات لا يجب أن تقبل كأشياء لها معنى ما لم يكن ممكن إثباتها "(^١). أو بعبارة أخف: إن الألفاظ الدالة على قيمة أو قاعدة أو مبدأ شرعي أو قانوني أو اجتماعي لا يعتد بها لأنها ليست من قبيل الأسماء التي سمي بها شيئاً بذاته في عالم الأشياء كأسماء الأعلام، وليست هي من قبيل الأسماء الكلية التي تدلّ الواحدة منها على مجموعة وصفية قد تتحقق عناصرها في شيء بذاته من أشياء العالم الخارجي، وليست هي من قبيل الكلمات المنطقية. . مما لا يكون له مدلول خارجي ولكنه يربط أجزاء الجملة ، بل "هي نوع رابع وفريد، إذ لا تشير إلى أي مدلول خارج الإنسان الذي يسوقها في كلامه ليخرج بها انفعالاً أحس به وربما أراد أن يثير انفعالاً شبيهاً به عند سامعه"(^٢).

ولا يخفى جرأة الوضعية المنطقية وأشياها في تجاوز "حدود الفلسفة والأخلاق" والعمل على تزييفها باسم المنهجية الوضعية إلى "حدود الدين" مباشرة من خلال تناول مفاهيمه الأساسية العليا، فيذهب كارناب إلى " أن كلمة الله"... حيث يدل على موضوع عال على الكون وغير تجريبي، فإنه يصبح عديم المعنى "(^٣)، ومن ثم " فإن المذاهب الميتافيزيقية ما هي إلا صورة مختلطة غامضة مستمدة من هذه الميادين الثلاثة: الميتافيزيقا، والفن، والدين"(^٤)، ومن ثم سميت نظريتهم في "القيم الخلقية" بـ "النظرية الانفعالية"(^٥).

(^١) John Passmore: Logical Positivism(Verifiability) P. 54.

(^٢) د. زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية (ص ١١٣).

(^٣) د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة ٢ / ٢٥١.

(^٤) السابق نفسه

(^٥) انظر د. محمد عبد الكريم: القيم الخلقية بين المنهج الوضعي والمنهج المعياري ص ١٣٣ ، ١٨٨.

المطلب الثالث: المؤثرات الأساسية المشكلة للموقف الوضعي

(تاريخيا وفلسفيا)

- الفرع الأول: المؤثرات التاريخية والفلسفية المُشكّلة لمواقف للوضعية الأولى المبكرة.
- الفرع الثاني: الظروف التاريخية والسياقات المعرفية المؤثرة في بروز التنظيمات السياسية والقانونية البرجوازية والإنسانية.
- الفرع الثالث: ظهور الحركة الإنسانية وبداية سقوط المعيارية منهجيا وتنظيما.

يأتي هذا المطلب مصداقا لما طرحناه من مقدمات مطولة وتحليلات مفصلة في المطلبين السابقين، فهو ما يصدق عليهما ويعبر عن نتائج معالجتيهما، ولا يخفى أن كثيرا من نتائجه تم الإشارة إليها فيما سبق، وقد أثرنا أن يستقل بمطلب للكشف المباشر عن العوامل العميقة والخاصة وراء المواقف المنهجية الوضعية من الدين والعلوم المعيارية والعلوم القانونية -التي تستمد أصولها منها- فضلا عن تعيين مرتكزات هذه العوامل العميقة في تصورات الوضعية للظواهر الاجتماعية بعامة والقانونية ذات الأصول المعيارية بخاصة، ويركز المطلب على المؤثرات -أو المحطات- البارزة في نشوء أفكار وتشكل معتقدات - (براديم)- الروح الوضعي بناء على الظروف التاريخية وممارسات المعيارية اللاهوتية القاسية ومقولاتها وتفسيراتها المعرفية الصلبة ذات الصيغة الواحدة وذات القسوة في فرضها وتطبيقها واضطهاد المنازعين لها، وهي على ما تذهب الدراسة العامل الأهم والسبب الأظهر وراء تشكيل مواقف الوضعية منذ نشأتها حتى اكتمالها- ثم استواءها كاملة في فلسفة كونت الوضعية ثم بلوغ أقصى مبالغها في الهيمنة والسطو المنهجية مع الوضعية المنطقية باعتبارها المنهج الأوحده والذي لا منهج غيره-عندهم- يعبر عن العلم ويهيمن على ظواهره

في كافة سياقاته ومساقات الطبيعية والاجتماعية، غير عابئ بخصوصيتها ولا بمفارقتها للظواهر الطبيعية الحامدة والهامة، كل هذا بملاحظة الفرض المعرفي الذي يمثله "قانون تكافؤ رد الفعل المعرفي"

وكان الأصل أن نذكر كل محطات التأثير التاريخية في العلاقة غير السوية بين المنهجين المعياري والوضعي غير أننا اكتفينا بما يسمح به سياق البحث ومحددات المجلة العلمية فركزنا على محطات وضعية محددة مركزين على المحطة الأولى وهي المهد الأول لكافة التصورات الوضعية التالية عليها والمشكل لمواقفها العامة من الدين ومؤسساته ومن النصوص الدينية ومساراتها التفسيرية وتنظيماتها الاجتماعية والقانونية.

الفرع الأول: المؤثرات التاريخية والفلسفية المشكّلة لمواقف للوضعية الأولى المبكرة.

يبدأ الروح المبكر في القرن الثالث عشر الميلادي ويستمر هذا الروح في النمو والتطور من خلال مدرسة أكسفورد، حتى بواكير عصر النهضة في مسيرة جدلية أحيانا وصدامية عنيفة مع المنهج اللاهوتي ومؤسساته الكنسية، ويبرز هذا الصراع مع رائد هذا الروح الوضعي المبكر "روجر بيكون" حيث ترك ما يمكن اعتباره تراثا للوضعية المبكرة إلى أن يستلم قيادة المبادئ الوضعية بعده الاسيمون " الأكاميون " يقودهم الوضعي الثائر وليم أوكام وصولا بهذا الروح الوضعي إلى عصر النهضة، ثم العصر الحديث، وهذا بيان عن جدلية العلاقة بين الروحين الوضعي المبكر واللاهوتي المعياري المتطرف.

أولا: مدرسة أكسفورد ونشأة الروح الوضعي المبكر ونموذج روجر بيكون، ويعتبر من أبرز الأكسفورديين وطلعتهم، وقد أطلق عليه مؤرخو الفلسفة ألقابا عدة ألقاب، فهو عند برهيهيه: "الفقيه المعجز الذي كان ذا فكر

مشبوب لا يهدأ له أوار ولا يلقي زمامه لمروض^١، ويقول عنه د. بدوي "والواقع أن روجر بيكون لم يكن فيلسوفا فحسب وإنما كان في نظر نفسه نبيا جاء من أجل النهوض بالفلسفة من جديد"^٢.

(١) نموذج المعرفة عنده: يعتد بأعماله العلمية في اعتباره سابقا في أنه دعا إلى اتخاذ التجربة منهجا أوحده يعني عن كل منهج سواه وهو يجمل نموذجة في "إن للمعرفة لدينا وسائل ثلاث النقل والتجربة والاستدلال^٣، ويفصل في ذلك خالصا إلى نتيجة " جميع أسرار العلم أو جميعها تقريبا وأعظمها إطلاقا تبقى مجهولة من جمهرة من يتعاطى في شئون المعرفة"^٤.

(٢) وتعد منجزات بيكون في أنه: دعا في حماس زائد إلى العلم التجريبي كأصل لاستكشاف الطبيعة، وعبر عن روحه النقدية حيث طالب فلاسفة عصره والنظم الاجتماعية وركائزها في هذا الوقت بل طالب البابا نفسه مما جر عليه كثير من البلاء، وبهذا فقد فتح الباب لمن بعده في دعوته للعمل التجريبي إذ تلقفها سميها "فرنسيس بيكون" فيما بعد وفي دعوته للمنهج الرياضي واعتماده

^١ إميل برهيهيه : تاريخ الفلسفة ٢٠٨/٣ .

^٢ د. بدوي : فلسفة العصور الوسطى ١٨٢ .

^٣ إميل برهيهيه: تاريخ الفلسفة ٢١٠، وانظر د. بدوي: فلسفة العصور الوسطى ١٨٢، وانظر الصفحات ٤٤، ٤٥

^٤ ويقول أيضا: " فأما النقل فلا يولد لدينا العلم إذا لم يعطنا علة ما يقوله، وأما الاستدلال فلا يملك بدوره أن يميز أن المغالطة من البرهان إلا إذا أيدت التجربة نتائجها بأفعالها التي تشهد على صدق هذه النتائج ولكن ليس في أيامنا مع ذلك من يعتمد هذه الطريقة.. [السابق نفسه].

في العلوم الطبيعية مما أذن بقيام ديكارت، ومن ثم عُدَّ الجد الأكبر لفرنسيس بيكون في المنهج التجريبي^١.

ثانياً: وضعية أو كام^٢ :

(١) طور الأكاديميون نظرية بيكون في المعرفة فقصرها على معطيات التجربة فحسب، فالمعرفة الحسية البينة Evidence أو العيان intuition وحدها يمكن أن تثبت وجود ما يوجد وأنها الضرب الوحيد من المعارف. و"معرفة العالم الموضوعي تبدأ بالتجربة مروراً بالحواس، وتدرج أشكال المعرفة من المعرفة البينة العيانية التي بها ندرك الفردي إلى المعرفة المجردة^٣، وعليه فلا قبول لسلطة أستاذ أو فقيه "مهمل" من أمر شهرته ومقامه"^٤، وهذا يمثل انعطافاً حاسماً عن الميتافيزيقا إلى العلم وعن المجرد إلى المحسوس والخاص^٥. ولعل هذه القواعد تمثل القاعدة الصلبة الثابتة التي تقوم عليها الوضعية الحديثة والمعاصرة، بل ومبدأ التحقيق لدى الوضعية المعاصرة إذ يوجد له أساس في "دائرة الخبرة" المشار إليها هنا .

(٢) بداية القطعية بين العقل والإيمان (التجريبي والغبي) إذ لم تعد حقائق الدين بدءاً بوجود الله موضوعاً للبراهين العلمية، بل أصبح الإيمان وحده هو الذي يتقبلها ويقبلها، فعنده أن من العبث أن نحاول تعقل الله وجواهر

^١ انظر د. يمني الخولي : فلسفة العلم في القرن العشرين ٦٥

^٢ أحد رواد المدرسية المتأخرة (ق ١٤، ١٥)، وهو من زعماء الوضعيين ويلى روجر بيكون في أهميته عزز التجريبية ونازع الكنسية وانحاز للواقعيين وإلى ازدياد الاعتماد على المشاهدة والتجربة. انظر د. بدوي: فلسفة العصور الوسطى ص ٤٤

^٣ انظر رونالد: تاريخ الفكر الأوربي ٢٨

^٤ برهيه: تاريخ الفلسفة ٢٣٩

^٥ انظر رونالد: تاريخ الفكر الأوربي ٢٨

الأشياء، وأدلة وجود الله موضوع الإيمان الديني لا الفلسفة التي تعتمد على الاستدلال. وبالتالي وتضاعل ميدان البرهان العقلي في مسائل اللاهوت شيئا فشيئا، حتى كاد ينعدم أو انعدم بالفعل، فأصبح كل ما يقول به العقل لا يرد به الوحي، وكل ما أتى به الوحي لا يمكن للعقل أن يبرهن عليه، وبهذا أصبح بين هذين الميدانين سور لا ينفذ منه أي تأثير من جانب الميدان الواحد في الميدان الآخر^١.

(٣) الارتباب من الماهيات الميتافيزيقية، بينما كانت وضعية روجر بيكون تسمح ببعض المذاهب الميتافيزيقا فإن الأوكامية أعلنت الارتباب في تلك الماهيات التي اعتقدها المشاؤون والأفلاطونيون، فذهب أوكهام ومنافسه دنس سكوت إلى عبثية ذلك فقالا: "إنه من العبث أن نحاول تعقل الله وجواهر الأشياء أو أية مفاهيم مجردة كالمفاهيم التي كان الكلاميون يتعشقون الخوض في بحثها، وقد اعتبر أوكهام أن تلك الأبحاث تلاعبا بالألفاظ ولعبا بالكلمات"^٢

(٤) التهجم على ثوابت اللاهوت (وبدايات الإلحاد)، وهذا التهجم هو تطور لموقف روجر بيكون سابقهم، إذ كان رغم إيمانه باللاهوت ناقدا عنيفا وخصما عنيدا للبابا نفسه، ثم لدى الأوكاميين حتى يعتبر أول بدايات الإلحاد غير أنه قد تجلى بأشد منه لدى الأوكاميين حتى يعتبر أول بدايات الإلحاد ذلك ذهاب أوكام إلى أن الحقيقة الإيمانية "متنافرة عموما ومستعصية على العقل"^٣، بل إنه ذهب أيضا إلى إخضاع بعض معطيات الإيمان للتجربة مما نتج عنه بطلان القول بخلود النفس بناء على أن ليس في التجربة ما يثبت وجود

^١ السابق ٢٨، د. بدوي: فلسفة العصور ١٨٢، الأساتذة: موجز تاريخ الفلسفة ١١٧، إميل

برهيه: تاريخ الفلسفة ٢٧٣/٣]

^٢ رونالد ستروميرج: تاريخ الفكر الأوربي ص ٢٨

^٣ إميل برهيه: تاريخ الفلسفة ٢٣٩/٣

النفس كجوهر غير مادي ولذلك يبطل القول بخلودها^١، ذهب نيقولا دوتركود إلى استخلاص نتائج متطرفة من آراء أوكام "حيث أنكر أية إمكانية لإقامة البرهان الفلسفي على صحة المعتقدات الدينية"^٢.

٥- نقد رمز الكنيسة الكاثوليكية: حيث عارض أوكام البابا يوحنا الثاني والعشرين بأفكاره وطرحه السابق ولم يكتف بهذا، وأخذ يكتب على مدى عشرين سنة ونيف أهاجي ضد البابا ومنها: المختصر في أخطاء البابا يوحنا الثاني والعشرين، وله محاوراة بين معلم وتلميذ حول سلطة الأمبراطور والبابا وقد تحالف مع أعداء البابا مثل يوحنا الجندومي وقد صدر قرارا ضده بالحرمان سنة ١٣٢٧^٣

ثالثا: تصادم المعيارية اللاهوتية مع وضعية أوكهام، حظرت الكنيسة نظريات أوكام في كلية الفنون بجامعة باريس في عامي (١٣٣٩-١٣٤٠) وبعد قرن ونيف صدرت عن لويس الحادي عشر إرادة ملكية سنة ١٤٧٣ بتحضير الأوكامية من جديد،^٤ والحاصل مما سبق : هو انفراد الحالة الغربية بما يمكن تسميته "خصوصية التحول المعرفي" والمتمثل في احتدام الصراع بين المعيارية اللاهوتية المتطرفة وبين الروح الوضعية الناشئة، وهو ما يمكن على سبيل المقاربة أو نقول الصراع بين الدين والعلم أو بين الإيمان والعلماني، حيث انتهت العلاقة بينهما إلى التصادم والعراك ولم يمكن الجمع بينهما بحال. ومن أسباب هذا الصراع سطوة المعيارية اللاهوتية المغلقة حيث كانت دينية متطرفة شابتها نقائص كثيرة من استخفاف بالعقل واستبداد بالرأي وهيمنة على آفاق

^١ انظر د. بدوي: فلسفة العصور الوسطى ١٨٩

^٢ الأساتذة: موجز تاريخ الفلسفة ١١٩

^٣ انظر السابق

^٤ انظر اميل برهيه: تاريخ الفلسفة ٣ / ٢٤٤

الفكر في أوروبا طيلة العصور الوسطى مما أذن برود فعل قوية ضدها من المنهج الوضعي والتيارات الموازية له. والنتيجة أن تشكلت البنية المنهجية للوضع المبركة خارج نطاق الدين وبعيداً عن روحه بل انطبعت بآراء مضادة بناء على ردود أفعال ومواقف نمت مع جدلية العلاقة بينهما .

الفرع الثاني: الظروف التاريخية والسياقات المعرفية المؤثرة في بروز

التنظيمات السياسية والقانونية البرجوازية والإنسانية

أولاً: أدوار البرجوازية في مناهضة المعيارية اللاهوتية وتنظيماتها: برزت التنظيمات الاجتماعية بعامة والقانونية بخاصة مستقلة عن التنظيمات اللاهوتية المعيارية إلى حد كبير في المدن والمقاطعات البرجوازية ونمت "حركة الإنسانيين" في ظل ذلك، ويرجع ظهور حركة الإنسانيين ونمو البرجوازية في معزل عن منهجية الكنيسة المعيارية المتطرفة وبتنظيمات سياسية وتشريعات خاصة بعيدة عن التشريعات الكنسية إلى عوامل كثير أهمها اتساع حركة التجارة وبرز الترجمة عن اللغة العربية واللغات اليونانية وغير ذلك على ما سبق، وتعتبر البرجوازية الموطن الأساسي لتطور ونضج واكتمال الوضعية بما حملته من أفكار حرة وتشجيع للعلوم والفنون والخروج عن تعاليم الكنيسة الجامدة، وستكون هي كذلك مظهر ومصدر فكر النهضة والانتقال بأوروبا من العصور الوسطى إلى رحابة العصور الحديثة ولأهمية هذه المحطة في تشكيل المنهجية الوضعية فهذه ملامح أساسية بها:

(١) استقوت البرجوازية بعد نجاحاتها المتعددة حيث " نالت البرجوازية قوة وصلت إلى حد المساواة مع الاقطاعيين، وحصرت حقوق رجال الدين في أضيق نطاق، وكانوا هم المسيطرون على الحياة المدنية والاقتصادية"^١ ، ثم إنها

^١ د. عبدالعظيم رمضان: تاريخ أوروبا في العصور الحديث ٢٩

جاهرت بعداء الكنيسة وتنظيماتها ويعد هذا العداء مقدمة لفصل جديد من فصول الصراع بين المناهج والفلسفات المعيارية اللاهوتية والوضعوية وبين تنظيماتهما السياسية والاجتماعية والقانونية،

(٢) أدت أنشطة البرجوازية إلى تغيير وجه الحياة في أوروبا وقد ناصبوا الكنيسة العداء، ومن مظاهر هذا العداء^١. خوضهم صراعاً عنيفاً في فرنسا ضد الأساقفة وقد نالهم اضطهاد كبير من الكنيسة بالحرمان تارة والعنف تارة أخرى وسعت الكنيسة جاهدة للقضاء على الحكومة المحلية لهم. ووقوفهم أي البرجوازية على الدوام بجوار الملك في أي خلاف بينه وبين الكنيسة "بل لم يتورعوا عن مهاجمة تدخل الكنيسة في شئون الدولة ، والدعوة إلى فصل الدين عن الدولة وتركيـز السلطة في الدولة وحدها"^٢ .

(٣) أما عن أضرارهم في النهضة وفي التقدم بأوروبا نحو العصور الحديثة^٣ من خلال:

أ- استقواء النظام المدني الذي أقاموه حيث " أدت أنشطتهم إلى تغيير النظام القديم القائم حينئذ و تطويره بنهم مدينة بديلة عن طرية المنظمات السياسية والإدارية والاقتصادية وتنظيم النقابات والجمعيات المدنية والنظام البلدي والمدني"^٤.

ب- تطوير نظام التعليم المدني في مدنهم ، فأنشئوا المدارس والجامعات كما سبقت الإشارة ، لهذا فلم توجد مدينة لهم إلا وفيها مدرسة مدنية، وتبع

^١ انظر د. عبد العظيم رمضان : تاريخ أوروبا ٢٧، ٢٨.

^٢ السابق ص ٤٠، ٤١

^٣ انظر تفصيل ذلك د. عبدالعظيم رمضان: تاريخ أوروبا والعالم في العصر الحديث ص ٢٩،

٤٠-٤٤

^٤ د. عبد العظيم رمضان : تاريخ أوروبا والعالم ٢٩، وانظر ص ٤٠-٤٤ .

هذا تنظيم المدارس والجامعات ومناهجها وبرامجها بما يتناسب مع مصالحهم ، فأخرجت جامعاتهم كوادر بوجوازية سعت للسيطرة على جهاز الدولة الإداري ، فتكونت لهم أجنحة مثل البورجوازية القانونية .
ثانيا: رد فعل الكنيسة على الروح الوضعية والحراك الوضعي ، أثرت هذه المتغيرات الفكرية والاقتصادية والاجتماعية المتصاعدة إبان القرن الثالث عشر الميلادي على الكنيسة فأثارتها مما دفعها إلى أن اتخاذ ردود فعل متصلة إزاء تلك المتغيرات بما يمكن إجماله الآتي:-

١- القمع والتنكيل بأشد قسوة للمعارضين، وإصدار قرارات الحرمان حيث نكلت بحركة الولديين الهرطقية، وقمعت حركة البيغويين حتى صارت الهرطقة ومعه يدان بها الناس لأجل مصادرة أموالهم وضمها إلى خزنة الملك ، أو إلى جيوب رجال الدين "وأدرك الناس أن التاج والكنيسة قد تامرا ضد الشعب تحت قناع الدين"^١.

٢- إنشاء مؤسسات كنيسة لتدعيم مواقع الكنيسة الكاثوليكية حيث أسست سنة ١٢١٥م الرهنية الدومنيكانية لهذا الغرض، كما أوكلت إليها الكنيسة محاكم التفتيش وترهيب صغار الكهنة، بل اقتيد بعض الرهبان على أيديهم في عهد فيليب الرابع واقتيد رئيس الداوية نفسه جاك دي موليه وتلامذته للمحاكمة سنة ١٣١٤م ، وتم إحراقهم جميعاً سنة ١٣١٤م بل طال العصف بطائفة الفرنسييسكان حيث أمر البابا يوحنا الثاني والعشرون (١٣١٦-١٣٣٤) بتقديمهم لمحاكم التفتيش، وسار على منواله البابا بندكت^٢.

^١د. إسحاق عبيد : أوروبا في بحر الظلمات ٢٢٦.

^٢د. إسحاق عبيد: أوروبا في بحر الظلمات ٢١٧، ٢٢١.

٣- نشأت محاكم التفتيش لأول مرة، وبدأت فكرتها في عهد البابا لوسيو الثالث تم اكتملت في عهد البابا انوسنت الثالث في المجمع اللاثيراني (لاتران) الرابع سنة ١٢١٥، وبعد موته دعمها البابا هونوريوس الثالث وأقر رسمياً عقوبة "الإحراق بالنار للهرطقة"^١، وتتكون محاكم التفتيش هذه من المفتش العام ونائب ومسجل قانوني ومستشارون ومخلفون، وعدد من الضباط وحاملي الرسائل والمخبرين والسجانين، وكانت تقوم بتعذيب المتهم للحصول منه بالاعتراف على الهرطقة وكانت تستعمل في التعذيب الكي بشعلة نار ملتهبة، وتمزيق الأعضاء إرباً إرباً، ودهن قدمي المتهم بشحم وتحويلها لنار ملتهبة وكانت أحكامها إما الإعدام حرقاً وأقلها السجن المؤبد.^٢

ولعل هذه الممارسات الكنسية العنيفة هي ما نُقِشت بوضوح لا في كتب التاريخ فحسب بل وفي العقل الغربي الفلسفي والعلمي وفي مقومات المعرفة الوضعية والمنهج الوضعي، حيث كانت رداً فعل عميقة إزاء استلاب الدين واحتكار فهمه وتفسيره والاستبداد بالتنظيم الاجتماعي والسياسي والتحكم في كل شيء برأي معياري متصلب يحمل صيغة واحدة ، وبنهج قاصر يعاند العقل ويخالف الطبيعة وينازع الفطرة الإنسانية، فهذا وبغيره تشكلت المقومات العامة للوضعية وتمثلت منهجيتها المتشككة في كل ما هو ديني غير آبهة إلا بما يخضع للتجربة والاختبار ويمكن التحقق منه بالعيان وفي الواقع.

^١ السابق نفسه.

^٢ انظر السابق ص ٢١٧

الفرع الثالث: ظهور الحركة الإنسانية وبداية سقوط المعيارية منهجيا وتنظيما

أولاً: حلول القرن الرابع عشر وبداية تفكك التصورات المعيارية وصعود الروح الوضعية

بفعل الروح الوضعي الذي نمت واستقوى على مدار الفترة السابقة وبفعل تصوراته الطبيعية والوضعية الجديدة للعلوم الطبيعية وبفعل تجديده في العلوم المعيارية والتي كان من ثمرتها تمدن التعليم بعيدا عن المعيارية اللاهوتية وعن الرقابة الكنسية، وتطوير العلوم المعيارية وعلى الأخص العلوم السياسية والقانونية بما ساعدهم على السيطرة على جهاز الدولة الإداري ، وعلى أن تكون لهم " أجنحة مثل البورجوازية القانونية"^١ على نحو ما سبق وهو ما سرع بوتيرة السيطرة الوضعية ونشوء الحركة الإنسانية واستقوائهم وصمودهم في وجه المنهجيات والتصورات اللاهوتية المعيارية المتطرفة وفي وجه تهديداتها، بحيث إن القرن الرابع عشر كان بداية النهاية للعصر القديم^٢، " وراح تصور الكون السائد يتخلع ويتفكك..^٣، فهذا القرن كانت مهمته: "هدم وتفكيك الأبنية التي قامت في القرن السابق عليه"^٤ وقد شاركت فيه الجامعات وكان لها دور اجتماعي كبير في القرن الرابع عشر على أن تاريخها كان تاريخ صراع بين

^١ د. عبد العظيم رمضان : تاريخ أوروبا والعالم ٢٩، وانظر ص ٤٠-٤٤ .

^٢ السابق ٢٣٧/٣

^٣ اميل برهيهيه: تاريخ الفلسفة ٢١٨/٣

^٤ د. بدوي: فلسفة العصور الوسطى ص ١٨١

القدامى والمحدثين^١، بما مهد جلياً لظهور الروح الوضعي في تيار فكري نام بدأ يلفت الأنظار حوله، ويستجمع عليه كل الخارجين على اللاهوت وتعاليم الكنيسة. ثانياً: التغييرات العميقة في القرن الخامس عشر الميلادي، يشكل هذا القرن أيضاً حقبة جريئة من حقبة الفكر الأوربي، إذ كان مع سابقه بمثابة مرحلة انتقال وتغيير عميق، وهو يقع بين نهايات العصور الوسطى أو ما يسمى بإرهاصات عصر النهضة و نصفه الآخر يقع ضمن عصر النهضة مع القرن السادس عشر والسابع عشر، أما عن مظاهر التغيير العميق في هذا القرن مع ملاحظة التنظيمات القانونية والسياسية على المستويين الفكري والتنظيمي ومن مظاهر ذلك :

١- تدهور مركز البابوية و ظهور الدولة العلمانية لأول مرة بديلاً عنها: حيث حدثت تحررات واسعة وثورات ومذاهب مجاهرة بمخالفة الكنسية بل وتخطئ البابا نفسه ، وكانت هذه الثورات عامة إما لأسباب سياسية وفيها يخرج الملوك والأمراء مؤيدون من طبقات الشعب وخاصة البورجوازية، وإما لأسباب دينية بمخالفة الكنيسة في مسألة ما أو تصور ما ، أو بسبب خروج على تعليم لها ، أو بسبب هرطقة مخالفة لتعاليم الكاثوليكية أو بسبب الإلحاد، ثم إنه بعد ظهور طبقة البورجوازية ونموها خرجت الدولة العلمانية إلى الوجود لأول مرة^٢ باسم الإصلاح أو لسبب اقتصادي مثل ما سبق ذكره.

٢- بواكير انهيار مركب العقل والإيمان، وهذا هو السبب الرئيس أو فنقل المظهر الرئيس لعصر النهضة، وهو محصلة الأسباب الاقتصادية من

^١ انظر السابق ٢٣٥، ٢٤٩

٦ د . اسحاق عبيد : أوروبا في بحر الضامات ٢٢٦

^٢ انظر رونالد ستروميرج: تاريخ الفكر الأوربي الحديث ص٢، هنري بيرين: تاريخ أوربا في العصور الوسطى (الحياة الاقتصادية والاجتماعية) ص١٨٦

ثورات وتغيرات اقتصادية على ما سبق- كما يرى ذلك الديالكتيكيون، أو هو من جملة أسباب التغيير نفسه على ما يراه غيرهم، وإجمالاً فلم تعد حقائق الدين بدءاً بوجود الله موضوعاً للبراهين العلمية بل أصبح الإيمان وحده هو الذي يتقبلها ويقبلها، وانفرد العقل إلى ميدان العلم الطبيعي بعيداً عن الكنيسة وإكليروسها ومدارسها وسطوتها بعدما كان خادماً للاهوتها طوال القرون السابقة أجمع.

٣ - انهيار الفكر المدرسي: وهو نتاج طبيعي لظهور بواكير الفكر الوضعي، حيث أغلق روجر بيكون وخلفاؤه ومن حذا حذوه مثل دنس سكوت، وأوكام وغيرهم أبواب الفكر القديم وفتحوا أبواباً جديدة أمام العقل... كما ساهم البروجوازيين في هذا من خلال المدارس والجامعات المدنية التي افتتحوها في مدنهم إذ كانت تختلف في مناهجها ونظامها عن المدارس التابعة للكنيسة كما سبق.

٤- بداية ظهور المذهب الإنساني: ونتاجاً للعوامل السابقة وغيرها ظهرت الحركة الإنسانية والتي كانت البداية الحقيقية لعصر النهضة في أوروبا وهو عصر الروح الوضعي الذي سيعم أوروبا كلها منحياً للاهوت إلى حدود ضيقه لأول مرة منذ سيطرته على أوروبا في القرن الرابع وما تلاه من قرون. ثالثاً: عصر النهضة (منتصف ق ١٥ - ق ١٧) ورسوخ الوضعية الناشئة.

يعد القرن الخامس عشر وسط بين عهد نهايات العصور الوسطى، أو ما أطلق عليه في الصفحات السابقة إرهاباً عصر النهضة وبين عصر النهضة الذي يبدأ بمنتصف القرن الخامس عشر الميلادي مؤذناً بعهد جديد وبفكر مغاير لذلك الذي ساد العصور الوسطى، أما عن مظاهر هذه النهضة فكانت متنوعة يمكن إيجاز أهميتها في الآتي:

(١) على المستوى الاقتصادي: مذ شهدت إيطاليا نمو المدن وصعود البروجوازيين وهي في تقدم حيث ظهرت اختراعات كثيرة حسنت الصناعة، طورت

علاقات الإنتاج " والانتقال من الصناعات اليدوية والحرفية والمميزة لأسلوب الإنتاج الإقطاعي إلى طرق الإنتاج الرأسمالي^١.

(٢) على المستوى السياسي - والاجتماعي (وتفكك الكنيسة الأوربية): تولدت مناخات اجتماعية وفكرية جديدة متفاعلة أو ناتجة عن الظروف الاقتصادية والاكتشافات العلمية والجغرافية فظهرت أفكار سياسية جديدة .. وواقع اجتماعي جديد، حل محل الكنيسة مركز الحكم الفعلي ومעقل الهيمنة الفكرية ومرجع السلطة الدينية فيما قبل وأثناء وأوائل عصر النهضة، إذ تعرضت الكنيسة إلى متغيرات جديدة تتابعا لما مر بها منذ القرن الثالث عشر وما بعده، غير أن هذه التغيرات كانت هي الفاعلة الأقوى في تاريخ صراع الكنيسة مع المجتمع والدولة .

(٣) ظهور حركة الإصلاح الديني "Reformation" فابتداء من عام ١٥٢٠م حتى عام ١٥٤٠م، أصبحت ألمانيا المسرح الرئيسي الوحيد الذي استأثر باهتمام أوروبا وشدها إليه فالضربة التي سددها لوثر إلى البابوية ترددت أصدائها في جميع أنحاء أوروبا^٢ ، إذ تأثر مارتن لوثر^٣ من قريب أو بعيد باتباع مذهب أوكهام وبمناهضتهم للدينين وقام بحركته الإصلاحية، كرد فعل على ما رأى من مظاهر الفساد في الكنيسة.

وعموما يمكن إجمال أسباب ثورته الإصلاحية ضد الكنيسة الكاثوليكية في: سبب رئيس هو "تدهور حال رجال الدين" حيث أصبح من اليسير لكل ملاحظ تعرف فسادهم الظاهر حتى شاعت بين العامة مقولة "إذا أردت أن تحطم

^١ انظر الأساتذة السوفيت: موجز تاريخ الفلسفة ص ١٣٤

^٢ [انظر رونالد سترومبج: تاريخ الفكر الأوربي ص ٣٥]

^٣ انظر السابق وقد لدج ماتن لوثر في ١٠ نوفمبر ١٤٨٣ في إيزلين لوالدين فقيرين يعملان بالفلاحة، درس القانون والتحق بسلك الرهبنة .

ابنك فأجعله قسيساً^١، حتى وصل التدهور إلى البابوات أنفسهم رمز الكنيسة وأظهر فترات انحلالهم كان في عهد البابا اسكندر السادس (١٤٩٢-١٥٠٣)، والبابا جيل الثاني (١٥٠٣-١٥١٣) حيث انهيار المعايير الخلقية عندهم إضافة إلى افتراق البابوية وتشردمها إذ وجد ثلاث بابوات في وقت واحد أولهم في "أفينون" في فرنسا والثاني في مدينة "بيرا" الإيطالية والثالث في مدينة "روما"^٢.

(٤) ظهور الإنسانية وارثو الروح الوضعي ورواد الوضعية الجديدة :

ابتداء من عام ١٥٠٠-١٥٢٠ عشية انفجار حركة الإصلاح الديني كانت المناظرات بين الكلاميين والإنسانيين بالإضافة إلى مؤلفات ماكيافيلي وأراسموس وتوماس وكتاب إنسانيين كبار آخرين بمثابة أقوى مد مثيرا بلغت الحركة الإنسانية في طول أوروبا وعرضها.. فانعطف الإنسانيون نحو الآداب واتخذوا منها تزيقا ضد عقلانية الكلامية البالغة في تبلد كلامها^٣، وفتحوا بهذا مجالا آخر للاهتمام خارج علم الكنيسة القاصر على الروحانيات، بهذا " فقد أظل الإنسانيون متحدين قواعد المنطق والميتافيزيقا "، إذ نشروا كثيرا من المفاهيم الوضعية التي ستمثل بذرة قوية تقوم عليها الوضعية الحقيقية في نبذها للاهوت ومبادئه وتراثه، من خلال مثلهم العليا في وثنية التراثين اللاتيني الروماني ، واليوناني ، ومن ثم كانت أبرز تمثلات الحركات الإنسانية هي:

أ- إحياء التراثين اللاتيني واليوناني بحيث يعتبر منتصف القرن ١٥ عصر الأكاديميات، وكانت أكاديميات أدبية محضة.

١ انظر عن هذه المقولة وعن جملة تفاصيل أسباب ثورة لوثر رونالد سترومبرج : الفكر الأوربي ٣٠، ٣١، د. عبد العزيز الشناوي : أوربا مطالع العصر الحديث ٣٥٤-٣٧٠، د. إسحاق عبيد : أوربا في بحر الظلمات ٢٤٧-٢٥١.

^٢ انظر السابق نفسه

^٣ رونالد سترومبرج: تاريخ الفكر الأوربي ص ٣٠

ب- تقدم علم التاريخ حيث انتقلت الدراسات الدينية من رجال الدين إلى يد العلمانيين وأبرز مؤرخي النهضة ليونردو بروني Leonardo Broni، نيقولا مكافيلي صاحب كتاب تاريخ فلورانس والأمير (١٤٦٩-١٥٤٢) Mechiavelli^١

ج- ظهور اللغات الحديثة حيث نمت اللغات الوطنية وانسلخت عن اللغة اللاتينية التي كانت تعتبر اللغة الأم... فأصبح الأدب ملكا للشعب^٢.

د- تطور الفنون الجميلة، نتيجة لخفة قبضة يد الكنيسة، حيث كانت موجهة لخدمة الكنيسة والأغراض الدينية ظهر الفن مصطبغا بصبغة دنيوية كإظهار مفاتن الجسم وتصوير جمال الوجه والطبيعة وظهرت روائع ليونارد دافنشي، ومايكل انجلو واشتهر لدافنشي (مونا ليزا - الجيوكوندا)^٣

والحاصل: أن التغيرات على ما سبق سعدت بالفكر الوضعي إلى مقارعة الفكر اللاهوتي المعياري وإلى إنتاج وضعية جديدة شاملة (فكرية واقتصادية واجتماعية وقانونية) مثلت إنسان عصر النهضة ظهر إنسان عصر النهضة والذي كان مختلفا كثيرا عن إنسان القرون الوسطى الذي أحاطه الفكر المعياري اللاهوتي من كل جانب^٤، فبينما كان إنسان القرون الوسطى ضعيف التفكير، مسلوب الإرادة، يحوطه التفكير الخرافي ويشده عن التفكير العلمي؛ إذ بإنسان عصر النهضة مخلوقا رفيع الثقافة، بالغ التعقيد، شاقا، حاذقا في النعات، موفور التتبع، وهم أي الإنسانيون "كثيرا ما كانوا يبرزون في سلوكهم صورة مثلهم

^١ انظر د. عبد العظيم رمضان: تاريخ أوروبا والعالم ٦٨

^٢ انظر السابق نفسه

^٣ انظر السابق ٧٢-٧٥

^٤ قارن د. جوزيف نسيم يوسف: تاريخ العصور الوسطى الأوروبية ١٧، ١٨. رونالد سترومبرج: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (ص ٣١).

الأعلى للمتعة الجمالية^١ كما حاول انسانيو عصر النهضة صقل الشخصية بتطوير جميع ملامح الطبيعة البشرية، فأمسى الإنسان عندهم مجموعة مختارة من الفكر المتناسك بواسطة المبادئ الجمالية^٢.

وهكذا انعكس كل ما سبق من مرارات تاريخية وصراعات دموية بين المنهجيتين اللاهوتية المعيارية المتطرفة وبين المنهجية الوضعية الجذرية فانعكس ذلك على تصوراتها المعرفية (أبستمولوجية، و أنطولوجية) فانتفضت الوضعية في محطاتها السابقة مكتملة في بنائها الفلسفي مع أوجست كونت، وصولاً إلى نموذجها المعاصر في الوضعية المنطقية والتي سطرت رؤيتها العامة للعالم والإنسان في بيانهم الشهير الصادر عن مؤسسيها حيث أصدرته حلقة فيينا سنة ١٩٢٩ باللغة الألمانية وترجم فيما بعد إلى الفرنسية والإنجليزية، **The Scientific Conception Of The World: The Vienna " Circle**. وحاصل بيانهم يرتكز على ما يمثل معالم وضعيتهم المنطقية وجملة هذه المعالم هي(٣):

١- الفهم العلمي للعالم: كما هو في لغة البيان **The Scientific Conception Of The World** باعتماد المعطيات الحسية كأساس للمعرفة العلمية حيث " تكون كل أحكامنا عن إدراك الطبيعة متكاملة عن طريق العلم الفيزيائي، والنظر إلى العالم"(٤).

^١ رونالد ستروميرج : تاريخ الفكر الأوربي ٣٨، يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة (ص ٢٦٢).

^٢ انظر السابق ٣٣

(٣) انظر د. وداد الحاج حسن: نهاية الوضعية المنطقية على التوالي ص ٣٩، ٤١، ٤٤، ٤٦، ٤٩، ٥١، د. زكي نجيب محمود: نحو فلسفية علمية ٦٦، ٦٤، الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٥٣٨.

(٤) Morris R. cohen: from Morals and Values, Edited by Marcus G. singer. p 156.

- ٢- تطهير العلوم من المفاهيم الميتافيزيقية: واستبعادها من كل فروع المعرفة.
- ٣- العمل على وضع فلسفة خالصة من الميتافيزيقا، والتأسيس للفلسفة العلمية بتحليل مصطلح العلوم وتوحيده وإرجاعه لمصدر مشترك في لغة الفيزيقا.
- ٤- وضع مفهوم جديد للوضعية يعتمد على منهج التحليل المنطقي.
- ٥- دور سياسي للفلسفة العلمية على المستوى السياسي في عصر به كثير من الحروب تهدد الفهم العلمي للعالم، وعلى المستوى الاجتماعي بما تسهم في تنظيم الحياة الاقتصادية والاجتماعية وفن مبادئ عقلانية "الفهم العلمي للعالم يخدم الحياة والحياة تستقبله" كما أعلنوا في بيانهم (١). وقد تمثلت هذه المعالم في:
 - ١- الرفض المتطرف للميتافيزيقا وإعلان الحرب عليها مطلقاً.
 - ٢- تضيق نظرية الفلسفة وحصرها في "تحليل ألفاظ اللغة المستعملة لحل مشكلاتها".
 - ٣- التشدد في استعمال مبدأ التحقيق في معالجة القضايا الميتافيزيقية ومن جملتها قضية القيم...
 - ٤- المبالغة في التطبيق حتى قاموا "بتهديم الفلسفة وعلم الجمال والأخلاق" (٢). إضافة إلى نظرياتهم في الفهم العلمي للعالم، وتطبيقات منهج التحليل المنطقي وفي مجالات المشكلات التي جرت بينهم في فروع العلم المتنوعة (٣).

(١) انظر د. وداد: نهاية الوضعية ٥٠.

(٢) الأساتذة: موجز تاريخ الفلسفة ص ٦٥٢

(٣) انظر د. وداد الحاج حسن: رودلف كارناب: نهاية الوضعية المنطقية ٢٦٧، ٢٧٠، ٢٧٤

الخاتمة والنتائج والتوصيات

أولاً: الخاتمة، بما سبق جميعاً من تهيج وتخطيط ومعالجة نظامية يمكن القول بأن البحث قارب في الكشف عن الأصول العميقة (التاريخية والفلسفية) التي شكلت الروح الوضعية وفلسفتها ومنهجيتها ممثلة في واحدة منهجية **Methodological Monism** صارمة تعادي كل ما هو ديني وميتافيزيقي، وهي في جملتها عوامل خاصة عبرنا عنها بالأصول المنهجية الخاصة وقد تمثلت في مبدأ أو قانون " التكافؤ المعرفي " أو "رد الفعل المعرفي" والمتمثل في استبداد اللاهوتية المعيارية بالدين والفهم والمعرفة على مدار القرون الوسطى، وقد قدر لها أن تستلب المملكة الرومانية على مدار هذه القرون مستقلة بفهم الدين وتفسيره وفرض ما تراه هي، ومستبدة بالتنظيمات الدينية والفكرية والاجتماعية بل بكافة أنواع التنظيمات الاقتصادية والسياسية إما مباشرة أو بطريقة غير مباشرة على نحو ما سبق مع ممارساتها البشعة في تقرير تهم الهرطقة وفي التشريع لمحاكم التفتيش وفي حرف البشر ممن أدلى برأي علمي أو حاول أن يعبر عن فهم بعد إعلان حرمانه وحرق كتاباته ووصمه بالهرطقة... وهو ما مثل الفعل المعرفي الشنيع المستفز مع ما صاحبه من اضطهاد وعنف

ثانياً: النتائج:

النتيجة الأولى: كشف الأصول المنهجية الخاصة لدى الوضعية بعامة وفلسفة كونت الوضعية والمدرسة الوضعية المنطقية على وجه الخصوص، وكشف المقومات غير العلمية والتي يمكن اعتبارها مقومات تاريخية ووجدانية ناتجة عن ظروف وسياقات (غربية - غربية) تعبر عن خصوصية التحول الفكري والحضاري من سقوط العصور الوسطى إلى انفتاح العصر الحديث، بما يمكن

معه التمييز ما بين الأصول العلمية المقبولة أو المقومات العلمية السديدة وما بين الأصول أو المقومات التاريخية الوجدانية، والتي تعتبر حجر العثرة أمام التنام التنظيمات القانونية كما في دول القضاء الشرعي والدول العربية والإسلامية التي تجمع بينه وبين التنظيمات الوضعية من خلالها تزييفها لكل تنظيم قانوني يقوم على مصدر ديني أو على أصول قيمية معيارية.

النتيجة الثانية: كشفت الدراسة عن أهم المحطات العامة في الصراع المعياري الوضعي من منظور تنظيمي على المستويين الاجتماعي والقانوني مركزة على الثاني على وجه الخصوص وهي محطات رئيسة مثلت خصوصية النشأة الوضعية ومقوماتها التاريخية والوجدانية من خلال عمليات الصراع المحمومة بين المنهجيتين وأخطرها كانت المحطة لثانية: محطة التحول عن "الحق الإلهي" إلى "الحق الطبيعي" ثم إلى "الحق الوضعي" ليمثل بجلاء في التنظيمات الفكرية والاجتماعية على المستويات السياسية والقانونية كما تحقق لدى فلاسفة الأنوار. وهذه محطة عامة لم تتأت هكذا بل أعقبت محطة روجر بيكون وبدأت منذ خليفته وليام أوكام وتحت وطأة رد الفعل المعياري الشديد والاضطهاد العنيف في أبشع صوره حيث الحرق حيا للمخالفين.

النتيجة الثالثة: أن أصول المنهج الوضعي في مساقته العلمية قد أنتجت نتائج قانونية مبهرة من خلال مدارسه القانونية في اتجاهاتها العامة في تناول ظواهر الإجرام والجريمة وفي تفسيرها فظهرت المفاهيم والنظريات الجديدة مثل مفاهيم (التدابير الوقائية والخطورة الإجرامية) كما انتقدت في تأثرها بالمنهجية الوضعية الواحدية وما ترتب عليه من عزل الدين والقيم عن القانون.

النتيجة الرابعة: أن السبب الرئيس في حالة الصراع العلمي الديني بعامة يكمن في المبدأ الوضعي الأشهر وهو مبدأ "الواحدية المنهجية Methodological Monism" وموئداها "القول بوحدة المنهج في العلوم كلها، أو بمنهج علمي

واحد ينطبق بالنسبة لجميع العلوم ، فيزيائية كانت أو إنسانية^(١) ، وهو ما يفرض نموذجية العلوم الطبيعية لجعلها معيارا نموذجيا لكافة العلوم حتى في العلوم القيمة المعيارية وكذلك في العلوم القانونية كافة ومبدأ "وحدة التفسير العلمي السببي" في كافة الظواهر حيث التفسير العلمي الطبيعي وهو تفسير سببي Causal على حساب أي تفسير آخر، وكذلك منهجيتهم السيمنتيقية في "علم السمات Semantics حيث اعتمدوا المدخل (السمي: السيمانطيقا Semantic) في تحليل اللغة العلمية بعامة والقانونية والدينية وغيرها فأوجبوا عليها أن تكون لغة منطقية قائمة على مبدأ التحقق ومن ثم فلا معنى لأي صياغة قانونية تقوم على ألفاظ ومفردات ومفاهيم قيمة أو دينية.

ثالثا: التوصيات، نوصي إثر الدراسة والمعالجة واستخلاص النتائج بما يلي:

التوصية الأولى: العناية بالدراسات القانونية التأصيلية التي تحمي أنظمة القضاء الشرعي وتؤسس لها علميا، لأنه بمقتضى المبادئ الوضعية فهي تنظيمات تدعى القانونية غير أنها ليست علمية ولا منهجية بالمرّة ومن ثم فهو تقوم على أسس فارغة انفعالية غير ذات معنى .

التوصية الثالثة: الدعوة إلى الاستفادة من التجربة الغربية بخصوص تحولها الثقافي والديني والقانوني على وجه الخصوص، حيث يمكن استخلاص نموذج المعيارية اللاهوتية المتطرفة في الاستنثار بالفهم والتفسير للنصوص الدينية في غير موضوعية ولا تأصيل وهو ما سيوقفنا على ما يمكن الحذر منه والاعتبار به على مستوى عالمنا الإسلامي.

التوصية الثالثة: العمل دراسة المنهجية العلمية في جوانبها الوضعية على وجه الخصوص للوقوف على أسباب النفور من الدين ووصمه بالتخلف لتعزيز مواقفنا وحماية أبنائنا ومجتمعاتنا.

((١)) عزمي إسلام : مفهوم التفسير في العلم ٢١.

قائمة المصادر المراجع

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً: المراجع والمصادر العربية.

- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت ٥٠٥هـ) المستصفي، : تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، الناشر: دار الكتب العلمية ط١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م
- أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة تحقيق عبد السلام هارون.
- الأصفهاني (الراغب): المفردات في غريب القرآن تحقيق محمد سيد كيلاني: ط دار المعرفة: بيروت.
- أليكسي جورافسكي: الإسلام والمسيحية ص، ترجمة د. خلف محمد الجراد، سلسلة عالم المعرفة، عدد(٢١٥)، الكويت ١٩٩٦م.
- أندريه لالاند : موسوعة لالاند الفلسفية. تعريب خليل أحمد خليل ، إشراف أحمد عويدات منشورات عويدات ، باريس ٢٠٠١ م.
- برتراند راسل: فلسفة القرن العشرين " ترجمة عثمان نوية ط: القاهرة ١٩٦٣.
- بوشنسكي (جوزيف): الفلسفة المعاصرة الفلسفة المعاصرة في أوروبا ، ترجمة عزت قرني، عدد ١٦٥ من سلسلة عالم المعرفة: الكويت ١٩٩٢م
- الجرجاني: التعريفات ، تحقيق إبراهيم الإبياري، ط دار الكتاب العربي: بيروت ١٩٨٥
- جورافسكي (أليكسي): الإسلام والمسيحية ص، ترجمة خلف محمد الجراد، سلسلة عالم المعرفة، عدد(٢١٥)، الكويت ١٩٩٦م.
- جورج ليفية وفريقه: موسوعة تاريخ أوروبا العام ، ط عويدات للنشر والطباعة د.ت.
- جوزيف نسيم: تاريخ العصور الوسطى الأوربية وحضارتها. ، ط٢، دار النهضة العربية: مصر ١٩٨٧ م
- د. توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية، نشأتها وتطورها ، ط٢ - دار النهضة المصرية: القاهرة ١٩٦٧
- د. الحفني(عبد المنعم): المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ، ط١ مكتبة مدبولي: القاهرة ٢٠٠٠م..

- د. بارودي: المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر ، ترجمة محمد غلاب، ط، مكتبة الاتجلو: القاهرة ت.
- د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة ، ط دار النهضة العربية: القاهرة د. ت.
- د. جان ماري كريزاس: موسوعة الأديان في العالم "المسيحية (ص ٢٠٣ ، ٢٠٤). ترجمه جمال مذكور، كرييس انترناشيونال. ط 2000م،
- د. جوزيف نسيم يوسف: تاريخ العصور الوسطى الأوربية ١٧ ، ١٨ ، ط مؤسسة شباب الجامعة ١٩٨٤م.
- د. حامد طاهر: الخطاب الأخلاقي في الحضارة الإسلامية ط: القاهرة ١٩٩٠م.
- د. زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية ، مكتبة مصر: القاهرة ١٩٨٠م.
- د. زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة ، الناشر مكتبة مصر: القاهرة د. ت
- د. زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة، ط مكتبة مصر : القاهرة د. ت
- د. زكي نجيب محمود موقف من الميتافيزيقا ، ط ٢ هنداوي ، ٢٠١٨ ، المملكة المتحدة د. ت.
- د. زكي نجيب محمود: حياة الفكر في العالم الجديد ٢٣٨ ، ط، دار الشروق: القاهرة ١٩٨٧م.
- د. زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية ، ط ٢ مكتبة الأنجلو المصرية: القاهرة ١٩٨٠م.
- د. شريف كامل شرح قانون العقوبات القسم العام ٣٣ ، ط دار النهضة العربية: القاهرة ٢٠١٣ م .
- د. صلاح قنصوة: فلسفة العلم ، درا قباء: القاهرة د. ت.
- د. عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى ط ٣ وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٩ .
- د. عبد الرحمن بدوي: الأخلاق النظرية ، ط وكالة المطبوعات: الكويت ١٩٨٣م.

أصول المنهج الوضعي الخاصة وأثرها في تفسير الظواهر والنصوص القانونية

- د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ط المؤسسة العربية للدراسات والنشر: القاهرة د.ت.
- د. عبد العظيم رمضان: تاريخ أوروبا والعالم في العصر الحديث، ط ١ الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٧م
- د. عبدالمنعم الحفني: المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية ص ٩٤٣ ، ط مكتبة مدبولي ، ١٩٩٩م.
- د. قباري إسماعيل: علم الاجتماع المداخل والنظريات والمناهج ، ط دار المعرفة الجامعية: الإسكندرية ١٩٨١م.
- د. لجميل الحاج: الموسوعة الميسرة (ص ٣٥٩). مكتبة لبنان ناشرون، ٢٠٠٠م.
- د. محمد عبد الكريم أحمد: القيم الخلقية بين المنهج الوضعي والمنهج المعياري ص رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة ٢٠٠٥م.
- د. محمد محمد امزيان: منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، ط ٢، المعهد العالمي للفكر الإسلامي: فيرجينيا ١٩٩٢م.
- د. محمود نجيب حسنى : شرح قانون العقوبات القسم العام ، دار النهضة العربية ، القاهرة ٢٠١٨م
- د. يسري أنور علي، د. آمال عثمان: أصول علمي الإجرام والعقاب، ج ٢ علم العقاب، ط دار النهضة العربية ٢٠١٥ م، القاهرة .
- د. اليمنى طريف الخولي: فلسفة العلم في القرن العشرين. ط عالم المعرفة الكويت ، نسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠١٤م.
- د. فردريك معتوق: قاموس علم الاجتماع ، تحرير ومراجعة محمد دبس ط الأكاديمية: بيروت.
- د. قباري إسماعيل: المدخل إلى علم الاجتماع المعاصر " مشكلات التنظيم والإدارة والعلوم السلوكية " ط، منشأة المعارف: الإسكندرية د.ت.

- دراز (د.محمد عبد الله): دستور الأخلاق في القرآن الكريم تعريب وتحقيق عبد الصبور شاهين ، ط ١ مؤسسة الرسالة بيروت
- الدستور الصومالي دستور ١٩٦٩م، ودستور ٢٠١٢م.
- دكتور صلاح قنصوه، فلسفة العلم ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨١
- ديتس لويد: فكرة القانون- ترجمة سليم الصويهي، عالم المعرفة لكويت ١٩٨١ م ..
- راسل (برتراند): حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا ط ١ عالم المعرفة عدد ٦٢: الكويت ١٩٩٠ م.
- الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن تحقيق محمد كيلاني ط دار المعرفة: بيروت د. ت.
- الزركشي (أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤هـ) البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. ط ١ الحلبي ، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧م.
- عزمي إسلام: مفهوم التفسير في العلم (من زاوية منطقية) ، حوليات كلية الآداب : جامعة الكويت (٤) سنة ١٩٨٣.
- كريستوفر (دوسن): تكوين أوربا ، ترجمة محمد مصطفى زيادة، سعيد عاشور، نشر مؤسسة سجل العرب ١٩٦٧م.
- كريسون (أندرية): تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث ترجمة نهاد رضا، ط: عويدات: باريس
- لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ١٢٥٢ / ٣ ، تعريب خليل أحمد خليل، ط ٢، عويدات باريس ٢٠٠١م.
- م. روزنتال ، ب. يودين : الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم ، ط ٧ الطليعة، بيروت ١٩٩٧م.

أصول المنهج الوضعي الخاصة وأثرها في تفسير الظواهر والنصوص القانونية

- مابوت: مقدمة في الأخلاق ، ترجمة د. ماهر عبد القادر، ط دار النهضة العربية: بيروت ١٩٨٥م.
- مانتوي (جاك): مختصر تاريخ الفلسفة ، ترجمة المختار بن بنعبد لايوي، ط دار معد دمشق ١٩٩٤م.
- محكمة النقض المصرية..[الطعن ٢٣٣٣ لسنة ٥٩ ق جلسة ١٦ / ١ / ١٩٩٤ مكتب فني ٤٥ ج ١ ق ٣٤ ص ١٥٨].
- محمد عبد الكريم الحسيني "الإطار الدستوري لـ"مشروعية اللسان العربي وحماية مركزه القانوني" لدى الأنظمة القانونية الوطنية في الدول العربية [دراسة تحليلية تأصيلية] قيد النشر مجلة الدراسات الإسلامية والعربية والإنسانية،
- الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة د. زكي نجيب محمود ، وآخرون ط. القاهرة، د.ت.
- موي (بول): المنطق وفلسفة العلوم ، ترجمة فؤاد زكريا، ط١ مكتبة دار العروبة : الكويت، ١٩٨١.

ثالثاً: المصادر والمراجع الأجنبية

- Bruce Mazlish: Comt in Encyclopedia of Philosophy – Vol. (1) - Macmillan Company Press –New York,.
- Anthony Quinton: Logic Positivism, in Encyclopedia of Philosophy – Vol. (3) -Macmillan Company Press –New York.
- John Passmore: Logical Positivism (Verifiability), in Encyclopedia of Philosophy – Vol. (5)-Macmillan Company Press –New York,.
- Diane Collinson: Fifty major philosophers , London , 1981..
- Bruce Mazlish: Comt in Encyclopedia of Philosophy – Vol. (1) - Macmillan Company Press –New York.
- Thomath Reid: Of the First Principles of Morals, p 63, from Morals and Values, Edited by Marcus G. singer, New york 1997.

المجاز في القرآن بين القبول والرفض

بمحة نُقرَّم من

د. محمد ماهر محمد السيد عبيد

دكتوراه التفسير وعلوم القرآن

أستاذ مساعد التفسير وعلوم القرآن

بالمعهد العالي للأئمة والخطباء

التابع للجامعة الإسلامية بمنيسوتا - أمريكا

ملخص البحث:

لقد حظيت قضية المجاز في القرآن - وجوده أو عدمه - باعتناء الأصوليين واللغويين، وكان لها حضورها الكلامي، خاصة في مباحث الصفات، وهي مسألة أصولية لغوية ذات امتداد كلامي، فعلى هذا لا يبعد إن قيل: إن المسألة ذات ثلاث شعب: أصول، ولغة، وكلام. ومن المعلوم أن اكتشاف المجاز في كلام العرب أولاً كان على أيدي اللغويين الأوائل، كما اكتشفوا غيره من الأساليب العربية، فاحتضنته مصنفاتهم. وأخذ أهل الأهواء في تحريف نصوص الكتاب والسنة التي تعارض أصولهم اعتماداً على المجاز، وزعموا أن نصوصهما لا تفيد إلا الظن فكان بالفعل طاغوتاً لتأويل صفات الله تعالى. وقام فريق آخر من أهل السنة بإنكار المجاز من أصله، وطعنوا فيه، إسقاطاً لدعوى المبطلين، وسداً للذرائع وغلقاً لباب الفتنة. ولكن هذا الإنكار أثمر خلافاً آخر في الأوساط العلمية، ليس بين أهل السنة وغيرهم، بل بين أهل السنة فيما بينهم حول وجود المجاز وعدمه. وقام فريق آخر بالتوسط بين الآراء وأثبت المجاز في القرآن فيما عدا آيات الصفات وآيات العقيدة. فكان هذا البحث للترجيح بين الآراء بالأدلة والنقل.

Abstract

The issue of metaphor in the Qur'an - whether it exists or not - has received the attention of fundamentalists and linguists, and it had a rhetorical presence, especially in the investigations of attributes. It is a matter of linguistic fundamentalism with a verbal extension. Based on this, it is not far-fetched if it is said that the issue has three branches: origins, language, and discourse. It is known that the discovery of metaphor in the speech of the Arabs was first at the hands of the first linguists, just as they discovered other Arabic styles, so their works embraced it. And the people of desires began to distort the texts of the Book and the Sunnah that oppose their origins, relying on metaphor, and they claimed that their texts only benefit conjecture, so it was indeed a juggernaut for the interpretation of the

attributes of God Almighty. Another group of the Sunnis denied the metaphor from its origin, and challenged it, dropping the claim of the invalid, blocking the pretexts and closing the door to sedition. But this denial resulted in another controversy in the scientific community It is not between the Sunnis and others, but between the Sunnis among themselves about the existence of metaphor or not, and that is. Another team mediated between the opinions and proved the metaphor in the Qur'an, except for the verses of attributes and the verses of faith. This research was to weight the opinions with evidence and transmission.

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، وآله وصحبه ومن والاه وبعد، فالقرآن كلام الله عز وجل، المُتَعَبَّد بتلاوته، المُنَزَّل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، قال تعالى: (وَإِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (١٩٢) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (١٩٣) عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ (١٩٤) بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ (١٩٥) [الشعراء]، فهو مُعْجِزَةٌ رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ ولأن الزمن الذي وُلِدَ وَبُعِثَ فيه النبي صلى الله عليه وسلم كان زمن الفصاحة والبلاغة والبيان، وجدنا أن معجزته صلى الله عليه وسلم جاءت من جنس ما نبغ فيه قومه - كما هو حال معجزات الرُّسل السابقين مع أقوامهم - فالعرب قد برعوا في قرض الشعر وفي الفصاحة والبلاغة، حتى إنهم كانوا يَعْقِدُونَ في سوق عكاظ مَبَارِيَاتٍ أُدَبِيَّةٍ يلقي فيها كل شاعر نتاجه الأدبي من الشعر والفنون الأدبية الأخرى، ويقوم النُقَاد باختيار القصائد الجيدة، وَيَتِمُّ تعليقها على الكعبة، كما هو الحال في المُعَلِّقَات.

وبعد نزول القرآن الكريم بلغة العرب، تحدَّى الله عز وجل الكفَّار بأن

يأتوا بمثله، قال تعالى: (أَمْ يَقُولُونَ تَقْوَلَهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ (٣٣) فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ (٣٤)) [الطور]، فعجزوا، ثم تحدَّاهم أن يأتوا بعشر سور من مثله فعجزوا، قال تعالى: (أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) [هود: ١٣]، ثم تحدَّاهم أن يأتوا بسورة من مثله فعجزوا. قال تعالى: (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٢٣)) [البقرة]

وقد نزل القرآن بلغة العرب، وجاء على طرائقهم في البيان والتعبير، فلم تُسْتَعْلَق عليهم عباراته الواضحة، بل أثرت فيهم تأثيرًا بالغًا، فكانوا يجدون له

وقفاً في القلوب، وقرعاً في النفوس يُزهِبُهُمْ وَيُحَيِّرُهُمْ فلم يتمالكوا إلا أن يعترفوا به نوعاً من الاعتراف، لذلك لم يحتج الصحابة ولا الذين أدركوا وحيه أن يسألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن معانيه الواضحة الظاهرة المُشابهة لطرائق تعبيرهم، وإنما كانوا يسألون عن المُستَغْلَقِ عليهم فقط، ولو كان القرآن مُستَغْلَقاً على الأفهام، لادّعى الكُفَّارُ هذا، لِيَقْلَلُوا من شأنه، خاصّةً وهم في موقف التَّحَدِّي، ولكنَّ هذا لم يحدث، فدَلَّ على معرفتهم لأسلوبه، وعدم إنكارهم له .

لقد حظيت قضية المجاز في القرآن - وجوده أو عدمه - باعتراف الأصوليين واللغويين، وكان لها حضورها الكلامي، خاصة في مباحث الصفات، وهي مسألة أصولية لغوية ذات امتداد كلامي، فعلى هذا لا يبعد إن قيل: إن المسألة ذات ثلاث شعب: أصول، ولغة، وكلام .

ومن المعلوم أنَّ اكتشاف المجاز في كلام العرب أولاً كان على أيدي اللغويين الأوائل، كما اكتشفوا غيره من الأساليب العربية، فاحتضنته مصنفاتهم، فلم يزلوا يذكرون أنواعه وصوره، ويميزون شواهد. وحين نجم قرنُ البدعة في الأمة، وأخذ أهل الأهواء في تحريف نصوص الكتاب والسنة التي تعارض أصولهم، وزعموا أن نصوصهما لا تفيد إلا الظن، وكان من جملة ما تذرَعوا به: المجاز، حيث اتخذوه سلاحاً للتأويل الباطل، ولا سيما فرقة الجهمية نفاة الأسماء والصفات الذين ينفون حقائق أسماء الله الحسنى ويقولون: إنما يُسمَّى بها مجازاً، حين وقع ذلك هبَّ علماء السنة (بادئ الأمر) إلى الرد عليهم وبينوا بطلان تمسكهم بالمجاز، فإن الرد على هؤلاء وبيان الحق في هذا الأمر من أعظم أصول الدين لأنه يتعلق بذات الرب - تعالى - فيما يجب له ويجوز له ويمتنع عليه.

كما قام فريق آخر من أهل السنة بإنكار المجاز من أصله، وطعنوا فيه، إسقاطاً لدعوى المبطلين، ولكن هذا الإنكار أثمر خلافاً آخر في الأوساط العلمية،

ليس بين أهل السنة وغيرهم، بل بين أهل السنة فيما بينهم حول وجود المجاز وعدمه.

وهذه المسألة قد أولاها الإمام أبو المظفر السمعاني رحمه الله تعالى^(١) عناية تحريرية فائقة، وكما سيظهر من موقفه، وقد أثرت إبراز رأيه لما له من نظر تحليلي يجمع بين العلم بالأصلين، أصول الفقه وأصول الدين.

إشكالية البحث :

تنصب إشكالية البحث على الخلاف القديم الحديث الواقع بين الأصوليين حول قضية وقوع المجاز في القرآن الكريم، إذ قد بُني الخلاف على أصول كلامية، فكانت مبعث جدّة في تناول القضية أصولياً، فكان لا بد أن نُعرّف: ما هي حُجج المثبتين في المجاز؟ ما هي حُجج المنكرين للمجاز؟ ما هو رأي من توسّط؟ مثل أبي مظفر السمعاني في القضية (لما له من توجيه جميل)، ما الأمر الذي ترتب على الخلاف في هذه المسألة؟ ما هو الراجح في المسألة؟

أهداف البحث:

- ١- الوصول إلى الرأي الذي يريح القلب الحائر في هذه القضية .
- ٢- بيان أصالة المجاز، وأنه أسلوب عربي معروف في كلام العرب، قبل أن توجد الفرق البدعية والمذاهب الكلامية.
- ٣- إبراز الجذور الكلامية المؤثرة في الخلاف في قضية وقوع المجاز في القرآن.
- ٤- موقف أهل السنة والجماعة من المجاز وخطورته على العقيدة والتوحيد.

^(١) هو منصور بن محمد بن عبد الجبار الإمام أبو المظفر السمعاني، نسبة إلى سمعان بطن من تميم، ولد سنة ٤٢٦ في مرو في بلاد خراسان، سمع من عدد من المحدثين، وكان إماماً في شتى أنواع العلوم الإسلامية والعربية، له مؤلفات عدة منها: تفسير القرآن، منهاج أهل السنة، الانتصار لأصحاب الحديث، توفي يوم الجمعة ثالث عشر ربيع الأول سنة ٤٨٩ في مرو، وعاش ٦٣ سنة (سير أعلام النبلاء للذهبي، ج ١٩، ص ١١٤).

٥- كيف تعامل أصحاب الرأي الوسط مثل أبو المظفر السمعاني مع هذه القضية؟

٦- بيان الأثر المترتب على الخلاف في قضية وقوع المجاز في القرآن الكريم.

الدراسات السابقة:

١- "جهود الإمام أبي المظفر السمعاني في تقرير عقيدة السلف"، رسالة ماجستير، للطالب محمد بن بوبكر بن علي، الجامعة الإسلامية- المدينة المنورة، ١٤١٤هـ، وقد تناول فيها أبرز قضايا الاعتقاد كمباحث توحيد الربوبية والإلهية والأسماء والصفات، وذكر جملة من جهوده في تقرير أمور العقيدة المتعلقة بالإيمان وأحكام الكبيرة والقدر واليوم الآخر والصحابة رضي الله عنهم، ولم يتعمق في قضية المجاز وجذورها الكلامية عند مَنْ توسطوا في القضية .

٢- المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، للدكتور محمد العروسي ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩ م، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض- المملكة العربية، عبد القادر، ط٢، وقد تناول فيه مسائل أصول الدين التي تبحث في علم أصول الفقه، وناقش ذلك مناقشة عقدية، مبيناً وجه إدخال المسألة في علم أصول الفقه، وبلغت ٥٧ مسألة، مرتبة حسب ذكرها في كتب الأصول.

٣- منع جواز المجاز في المنزّل للتعبد والإعجاز، للشيخ محمد الأمين الشنقيطي، رحمه الله، وفند فيه معتقد الكلاميين في هذا الأمر، وأنكر فيه المجاز إنكاراً تاماً.

٤- الحقيقة والمجاز، دراسة أصولية لغوية شرعية نقدية، لسيف النصر علي عيسى الطرفاوي، ط. دار اللؤلؤة- المنصورة، ولم يتعرض تحليل الجذور الكلامية التي انطلق منها الاختيار الأصولي.

٥- آراء الإمام أبي المظفر السمعاني العقديّة من خلال كتابه (تفسير القرآن العزيز) جمعًا ودراسةً، رسالة دكتوراه، د. مازن بن عيسى، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية بأم درمان- السودان، عام ١٤٣٧ هـ. وفي هذه الدراسة قام الباحث بجمع آراء الإمام أبي المظفر السمعاني العقائدية، ولم يتعرض لموقف الإمام أبي المظفر من قضية المجاز.

حدود البحث :

تحرير محل النزاع، واستقراء آراء المثبتين والمنكرين للمجاز، أدلة كل فريق، والرأي الوسط للإمام السمعاني (أنموذجًا) من الآراء الكلامية في كتابه (قواطع الأدلة) وخصصت السمعاني بالذكر لأن رأيه جاء وسطًا بين الفريقين وكان لرأيه وجاهة، والاستفادة مما كتبه في مؤلفاته الأخرى المتوفرة مما له تعلق بقضية المجاز، وذكرت رأبي الذي يميل إليه عقلي المتواضع بناء على استقراء ما ذكره علمائنا.

هيكل البحث :

جاء هذا البحث في تمهيد وستة مباحث وخاتمة:

- التمهيد: اشتمل على التعريف بمصطلحات وردت بالبحث منها: المجاز، الكلامية.
- المبحث الأول: تحرير محل النزاع.
- المبحث الثاني: رأي المنكرين للمجاز وعلى رأسهم ابن تيمية ومن المعاصرين الشيخ الشنقيطي رحمهم الله وأدلتهم.
- المبحث الثالث: رأي المثبتين للمجاز وهم جمهور الأصوليين وجُلهم من الكلاميين المعتزلة والأشعرية وأدلتهم.

- المبحث الرابع: رأي أبي المظفر السمعاني وهو التوسط بين الرأيين كما سنبين .
- المبحث الخامس: ترجيح الباحث بحسب ما ذُكر من قوة الأدلة .
- الخاتمة.
- ذكر المصادر والمراجع في آخر البحث.

هذا وما كان من توفيق فمن الله وحده، وما كان من تقصيرٍ أو سهوٍ أو نسيانٍ فَمِنِّي ومن الشيطان، وأسأل الله تعالى المغفرة، وأسأله تعالى أن يجعل هذا البحث في موازين حسناتي يوم أن ألقاه إنه وليُّ ذلك والقادر عليه .
سبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك .

التمهيد

التعريف بأهم المصطلحات التي سترد بالبحث

المجاز لغةً: مأخوذ من جاز يجوز جوازاً وجوازاً، يقال: جاز المكان إذا سار فيه، وأجازه: قطعه، وأجاز الشيء: أنفذه، وجاوزت الشيء وتجاوزته: تعديته، وتجاوزت عن الشيء: عفوت عنه وصفحته^(١). يقول ابن فارس: (الجيم والواو والزاي أصلان: أحدهما: قطع الشيء، والآخر وسط الشيء، فأما الوسط فجوز كل شيء وسطه، والأصل الآخر: جرت الموضع: سرت فيه، وأجزته: خلفته وقطعته، وأجزته نفذته)^(٢). والمجاز في اللغة يقابل الحقيقة، فالمجاز هو التعدية والانتقال، بخلاف الحقيقة التي هي الثبوت، لأنها مأخوذة من الحق، وهو الشيء الثابت، فالمجاز يقابل الحقيقة في اللغة والاصطلاح.

المجاز اصطلاحاً: تنوعت تعريفات العلماء للمجاز، يقول الجرجاني: المجاز مُفْعَلٌ من جاز الشيء يجوزه إذا تعدّاه، وإذا عُدِّلَ باللفظ عما يوجبه أصل اللغة وُصِفَ بأنه مجاز، على معنى أنهم جازوا به موضعه الأصلي، أو جاز هو مكانه الذي وُضِعَ فيه أولاً^(٣). وعرفه بعضهم أنه: اللفظ المستعمل في غير موضعه^(٤). وقيل: ما استُفِيدَ به غير ما وُضِعَ له، وهو اختيار السمعاني^(٥). وعرفه أبو الحسن البصري: ما لا ينتظم لفظه معناه إما لزيادة أو نقصان أو نقل.

(١) لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط ٣، ١٤١٤ هـ، ٥ / ٣٢٦ - ٣٢٨ .

(٢) معجم مقاييس اللغة، أحمد ابن فارس، القاهرة، دار الفكر، ط ١، ١٣٩٩ هـ، ١ / ٤٩٤ .

(٣) أسرار البلاغة، الجرجاني، بيروت، دار المعرفة، ط ٣، د.ت، ص ٣٤٣ .

(٤) القواطع في أصول الفقه، أبو المظفر السمعاني، الأردن، دار الفاروق، ط ١،

١٤٣٢ هـ، ٢٠١١ م، ١ / ٤١٣ .

(٥) نفس المصدر السابق.

وذهب الرازي إلى أن حده: ما أُفيد به معنى مصطلح عليه غير ما اصطُح عليه في أصل المواضعة التي وقع التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الأول^(١). وعرفه بن قدامة: اللفظ المستعمل في غير موضوعه الأصلي على وجهٍ يصح^(٢).

الكلامية: نسبة إلى الكلام، والمراد به علم الكلام. الكلام لغة: اسم جنس يقع على القليل والكثير، و(الكلم) لا يكون أقل من ثلاث كلمات، لأنه جمع كلمة، مثل نَبِقةً ونَبِيقٌ، ويطلق على: الدوال الأربع وهي تشمل ما لا يُلفظ، وهي الإشارة والكتابة والنُصَب (جمع نُصَبَة، وهي العلامة المنصوبة لتدل على المعنى المطلوب)، والغُعد (شكل للأصابع يدل على الأعداد)^(٣).

والكلم أيضًا يطلق على ما يُفهم من حال الشيء مجازًا، وعلى ما في النفس من المعاني التي يُعبر بها، وعلى اللفظ المركب^(٤).

وعلم الكلام اصطلاحًا: اختلف في تعريفه، عرفه الإيجي بأنه: (علم يُقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبهة)^(٥)، وقيل: (العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية)^(٦)، يقول الفارابي وصناعة الكلام (يقصد علم

(١) المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٣هـ، ١/١٢.

(٢) روضة الناظر، (شرح ابن بدران)، الرياض، مكتبة المعارف، ط ٣، ١٤١٠هـ، ١/١٨٢.

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون، محمد بن علي، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، ١٩٩٦م، ١٣٧٥/٢.

(٤) الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري، بيروت، دار العلم للملايين، ط ٤، ١٤٠٧هـ، ٢٠٢٣/٥.

(٥) المواقف، عضد الدين الإيجي، بيروت، دار عالم الكتب، د. ط. ت، ص ٩.

(٦) تهذيب المنطق والكلام، سعد الدين التفتازاني، (بتعليقات السنديجي)، القاهرة، مطبعة السعادة، ط ١، ١٣٣٠هـ، ١٩١٢م، ص ١٥.

علم الكلام نفسه) يُقْتَدَرُ بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي يُصْرَحُ بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل^(١). وقيل: (علم يقتدر به على المخاصمة والمناظرة والمجادلة في العقائد بإيراد الحجج والشُّبه، ودفع إيراد الخصوم)^(٢).

وهو على هذا قد يرى البعض أنه في معنى علم العقيدة، حيث عرّفوا علم العقيدة بأنه: علم يُقْتَدَرُ به على إثبات العقائد الدينية بالأدلة اليقينية ودفع الشُّبه وقوادح الأدلة الخلافية^(٣).

وأوّل من سمى علم العقيدة بعلم الكلام هم المعتزلة، وذلك عندما طالع شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة أيام المأمون، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فناً من فنون العلم، وسمّتها باسم الكلام^(٤).

(١) إحصاء العلوم، الفارابي، بيروت، دار الهلال، ط ١، ١٩٩٦م، ص ٨٥.

(٢) علم الكلام والتأويل، البريكان، مجلة البحوث الإسلامية، ع ٦٨، ص: ٢٨١، ٢٩٠.

(٣) نفس المصدر السابق.

(٤) الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، بيروت، دار المعرفة، د. ط. ١٣٩٥هـ،

١٩٧٥م، ٢٩/١.

المبحث الأول

تحرير محل النزاع

اختلف العلماء قديماً وحديثاً في وقوع وثبوت المجاز في اللغة عموماً وفي القرآن خصوصاً بين الإنكار والإقرار على عدة أقوال، أشهرها :

القول الأول: إثبات المجاز مطلقاً، ووقوعه في اللغة والنصوص الشرعية (القرآن والسنة) وهذا قول جمهور العلماء المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين، من اللغويين والبلاغيين والأصوليين والمفسرين والفقهاء من المذاهب الأربعة وغيره^(١).

- وهو الرواية الصحيحة عن أحمد، وقول أكثر أصحابه^(٢)، قال ابن النجار: وهذا الصحيح عند الإمام أحمد رضي الله عنه وأكثر أصحابه، وقال القاضي أبو يعلى: نص الإمام أحمد على أن المجاز في القرآن^(٣).

- وحكى الإجماع على جوازه مطلقاً: الإمام الزيدي يحيى بن حمزة العلوي الطالبي (ت ٧٤٥هـ) في كتابه (الطرز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز) ونص كلامه في كتابه: (أجمع أهل التحقيق من علماء الدين، والنظار من الأصوليين، وعلماء البيان على جواز دخول المجاز في كلام الله

(١) المستصفي للغزالي ٨٤/١، البرهان في علوم القرآن للزركشي ٢/٢٥٥، البحر المحيط للزركشي ٣/٤٦، إرشاد الفحول للشوكاني ١/٦٦، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير لابن النجار، ١/١٩١، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١/٤٦، إحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي ص ٦٩، الإتقان في علوم القرآن للسيوطي ٣/١٢٠، نهاية السؤل للإسنوي ١/١١٨.

(٢) مختصر التحرير شرح الكوكب المنير لابن النجار الحنبلي ١/١٩١.

(٣) المصدر السابق ١/١٩٢.

تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم في كلا نوعيه، المفرد، والمركب، ويحكي الخلاف في إنكاره عن أبي بكر بن داود الأصفهاني^(١)، لكن دعوى الإجماع مجازفة لا تثبت لوجود المخالف.

القول الثاني نفي المجاز مطلقاً: وفي مقابل القول الأول قام جماعة من العلماء بإنكار المجاز، وهم وإن كانوا قلة بالنسبة إلى المثبتين فإن فيهم أئمة، ولهم مقاصد حسنة في مذهبهم هذا، من نصره الدين وحماية نصوص الوحيين وحفظهما من ضلال المبدعين وتحريف المتأولين.

*** من اللغويين: أبو علي الفارسي (ت ٣٧٧هـ).**

- واستبعد الزركشي في البحر المحيط إنكار أبو علي الفارسي للمجاز فقال: (حُكي عن أبو علي الفارسي إنكار المجاز كقول الأستاذ^(٢)، وهو غريب، عكس مقالة تلميذه ابن جني، وفيه نظر، فإن تلميذه أبو الفتح بن جني أعرف بمذهبه، وقد نقل عنه في كتاب " الخصائص " عكس هذه المقالة: (أن المجاز غالب اللغات)، كما هو مذهب تلميذه ابن جني^(٣) .

- ومثله الشوكاني في إرشاد الفحول، حيث قال: (وقد قيل: إن أبا علي الفارسي قائل بمثل هذه المقالة التي قالها الإسفراييني، وما أظن مثل أبو علي يقول ذلك، فإنه إمام اللغة العربية هذا الواضح البين الظاهر الجلي^(٤)). الذي لا يخفى على مثله مثل .

(١) الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، الإمام الزيدي يحيى بن حمزة العلوي الطالبي، ٤٦/١ .

(٢) يريد بالأستاذ أبا إسحاق الإسفراييني .

(٣) البحر المحيط للزركشي ٤٤/٣ .

(٤) إرشاد الفحول للشوكاني ٦٧/ ١ .

* من الشافعية: أبو إسحاق الإسفراييني (ت ٤١٨هـ)، وأبو العباس أحمد بن أحمد الطبري المعروف بابن القاص (ت ٣٣٥هـ).

وهناك من نفى ذلك عن الإسفراييني، وأثبت قوله بالمجاز، وشكك في نسبة الإنكار له ومنهم: إمام الحرمين الجويني وحجة الإسلام الغزالي حيث قال: (لعل الأستاذ أراد أنه ليس بثابت ثبوت الحقيقة، ولا يُظنُّ بالأستاذ إنكار الاستعارات مع كثرتها)^(١).

* من الحنابلة: ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) وابن القيم (ت ٧٥١هـ)، وتشددًا في إنكار المجاز وردّه.

١- شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله من أشد المنكرين له، وظهر رأيه فيه بجلاء في مصنفين من مصنفاته، في كتاب الإيمان، حين تعرض لحقيقة الإيمان، وأنكر على من قال: إن الأعمال الصالحة لا تدخل في حقيقة الإيمان وإنما تدخل فيه على المجاز^(٢).

٢- في مجموع الفتاوى، حيث خصص مائة صفحة تقريبًا في المجموع لرد أصل تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز^(٣)، وذلك في الفتاوى المخصصة في قسم أصول الفقه من المجموع.

- وابن تيمية رحمه الله يصرح بأن النزاع في المجاز ليس لفظيًا، بل هو خلاف حقيقي^(٤) معنوي وإلا لما قام الكلاميون بتقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز.

(١) البحر المحيط للزركشي ٣/٤٣.

(٢) الإيمان لابن تيمية ص ٧٣ وما بعدها.

(٣) مجموع الفتاوى ٧/٨٨ وما بعدها.

(٤) الإيمان لابن تيمية، ص ٩٥.

وكذلك ابن القيم رحمه الله تلميذ ابن تيمية رحمه الله أنكر المجاز في كتابه (الصواعق المرسلّة في الرد على الجهمية والمعتلة) وحشد أكثر من خمسين وجهاً لإنكار المجاز، وجعل المجاز أحد الطواغيت الأربعة التي هدم بها أهل التأويل معادل الدين، وانتهكوا بها حرمة القرآن ومحوها بها رسوم الإيمان^(١)

* من المعتزلة: أبو مسلم الأصفهاني محمد بن بحر، المفسر اللغوي (ت ٥٣٧٠هـ).

من المجتهدين المعاصرين: الشيخ محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي (ت ١٣٩٣هـ)، وصنّف كتاباً أسماه (منع جواز المجاز في المنزّل للتعب والإعجاز)، وهو من أشد المعاصرين إنكاراً للمجاز، حيث قال: (والذي ندين الله به، ويلزم قبوله كل منصف محقق: أنه لا يجوز إطلاق المجاز في القرآن مطلقاً على كلا القولين أما على القول بأنه لا مجاز في اللغة أصلاً - وهو الحق - فعدم المجاز في القرآن واضح، وأمّا على القول بوقوع المجاز في اللغة العربية فلا يجوز القول به في القرآن، وأوضح دليل على منعه في القرآن: إجماع القائلين بالمجاز على أن كل مجاز يجوز نفيه، ويكون نافية صادقاً في نفس الأمر، فتقول لمن قال: رأيت أسداً يرمي، ليس هو بأسد، وإنما هو رجل شجاع، فيلزم على القول بأن في القرآن مجازاً أن في القرآن ما يجوز نفيه ولا شك أنه لا يجوز نفي شيء من القرآن، وهذا اللزوم اليقيني الواقع بين القول بالمجاز في القرآن وبين جواز نفي بعض القرآن قد شوهدت في الخارج صحته، وأنه كان ذريعة إلى نفي كثير من صفات الكمال والجلال الثابتة لله في القرآن العظيم) أ هـ كلامه رحمه الله تعالى^(٢).

(١) الصواعق المرسلّة في الرد على الجهمية والمعتلة لابن القيم ٢ / ٦٣٢.

(٢) منع - جواز - المجاز - في - المنزل - للتعب - والإعجاز للشنقيطي، ص ٦ - ٧.

- القول الثالث: رأي أبي المظفر السمعاني، وأفردته بالقول الثالث لأنه توسط بين قول المنكرين وقول المثبتين (بالرغم من أن الخلاف حقيقياً كما قرر ابن تيمية وليس لفظياً، فهو لا يعد جمعاً بين القولين، ولكنه لم ينكر المجاز بالكلية وأنكره في الأسماء والصفات)، فقال رحمه الله: (إن القرآن أنزل بلسان العرب، وفي إنزال الله تعالى القرآن بلسان العرب، يقتضي حسن خطابه إيانا فيه بلغتها، ما لم يكن فيه تنفير، والتنفير يكون بالكلام السخيف الذي ينسب قائله إلى المجنون والغي، وليس هذا سبيل المجاز؛، لأن أكثر الفصاحة إنما يظهر بالمجاز والاستعارة، وعلى القول بالمجاز في القرآن، هل يُشكل على الآيات الواردة في الصفات؟ بمعنى أن يتعدى بحقيقة الكلام إلى مجازه، فيكون متأولاً لنصوص الصفات على سياق المجاز، لا يلزم من القول بالمجاز في القرآن، أن يتعدى به إلى آيات الصفات، فأيات الصفات باقية على حقيقتها، لأن الأصل في الكلام الحقيقة حتى يرد دليل إرادة المجاز، ولهذا يقول السمعاني: وإذا ثبت جواز المجاز في القرآن والسنة، فلكل مجاز حقيقة، وليس لكل حقيقة مجازاً، لأن الحقيقة أصل المجاز، فافتقر المجاز إلى الحقيقة، ولم تفتقر الحقيقة إلى المجاز^(١). أ ه كلامه رحمه الله .

(١) قواطع الأدلة: السمعاني ١ / ٢٦٩ .

المبحث الثاني

المنكرين للمجاز

لم يُقر بوجود المجاز كثير من علماء السلف الصالح وعلى رأسهم ابن تيمية رحمه الله وتلميذه ابن القيم ومن العاصرين الشيخ محمد الأمين الشنقيطي والشيخ ابن عثيمين والشيخ بن باز وغيرهم، رحم الله الجميع ، ونحسبهم على الحق جميعا.

رأى ابن تيمية رحمه الله: أن تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة، لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان، ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم كمالك والثوري والأوزاعي وأبي حنيفة والشافعي، بل ولا تكلم به أئمة اللغة والنحو (يقصد في الثلاث قرون الأولى). وأول من عُرف أنه تكلم بلفظ المجاز أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه، ولكن لم يعن بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة، وإنما عني بمجاز الآية ما يعبر به عن الآية، ولهذا قال من قال من الأصوليين كأبي الحسين البصري وأمثاله: إنما تعرف الحقيقة من المجاز بطرق منها: نص أهل اللغة على ذلك بأن يقولوا: هذا حقيقة وهذا مجاز، فقد تكلم بلا علم، فإنه ظن أن أهل اللغة قالوا هذا، ولم يقل ذلك أحد من أهل اللغة، ولا من سلف الأمة وعلمائها، وإنما هذا اصطلاح حادث، والغالب أنه كان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين، فإنه لم يوجد هذا في كلام أحد من أهل الفقه والأصول والتفسير والحديث ونحوهم من السلف، وهذا الشافعي هو أول من جرد الكلام في أصول الفقه لم

يقسم هذا التقسيم، ولا تكلم بلفظ الحقيقة والمجاز، وكذلك محمد بن الحسن.. وكذلك سائر الأئمة (١)

يقول عبد العظيم المطعني^(٢): وعلى كثرة ما كتب الإمام ابن تيمية فإننا نراه تصدى لإنكار المجاز - بتوسع - في كتابه الموسوم بـ "الإيمان" وكان السبب المباشر لهذا الإنكار هو إبطال مذهب المرجئة والجهمية والكرامية في تحقيق معنى الإيمان وكان هؤلاء يقولون: إن الأعمال الصالحة لا تدخل في حقيقة الإيمان، بل الإيمان هو الاعتقاد وأما الأعمال الصالحة فإطلاق الإيمان عليها من باب المجاز، ولا سبيل الآن لذكر كل ما قاله الإمام في إنكار المجاز، لذلك نكتفي بذكر الدعائم التي بني عليها الإنكار وأفاض في بيانها ما أفاض، تلك الدعائم هي :

- ١- إن سلف الأمة لم يقولوا به، ولم يقسموا الكلام صراحة إلى حقيقة ومجاز.
- ٢- إنكار أن يكون للغة وضع أول تفرع عنه المجاز باستعمال اللفظ في غير ما وضع له أولاً كما يقول المجازيون.
- ٣- إنكار التجريد والإطلاق في التراكيب اللغوية، بل هي دائماً مقيدة بأي نوع من القيود.
- ٤- إن المجاز نشأ وترعرع في بيئات المعتزلة والجهمية ومن وافقهم.
- ٥- مناقشة النصوص التي استدلت بها مجوزو المجاز وإخراجها من المجاز، أ هـ كلام المطعني .

(١) كتاب الإيمان لابن تيمية، ص ٧٣، ٧٤.

(٢) المجاز عند الإمام ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار، عبد العظيم المطعني، ص ٨، ٩.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: ومن قسم الكلام إلى حقيقة ومجاز متفقون على أن الأصل في الكلام هو الحقيقة^(١). وقال: بل الأصل الحقيقة وإذا عرف أن اللفظ مدلولين: حقيقي ومجازي فالأصل أن يحمل على معناه الحقيقي: فيستدل تارة بالمعنى المعروف على دلالة اللفظ عليه، وتارة باللفظ المعروف دلالاته على المعنى المدلول عليه^(٢).

ذَكَرَ حسين بن علي الحربي ملخصاً من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية في نقض تأسيس الجهمية (ذكرته تجنباً للإطالة إذا ما نقلته مباشرة من كتاب الإيمان لابن تيمية): حيث إن القرآن نزل بلغة العرب، واليد المطلقة في لغة العرب وفي معارفهم وعاداتهم المراد بها إثبات صفة ذاتية للموصوف، لها خصائص فيما يقصد به، وهي حقيقة في ذلك، كما ثبت في معارفهم الصفة التي هي القدرة، والصفة التي هي العلم، كذلك سائر الصفات من الوجه والسمع والبصر والحياة وغير ذلك، وهذا هو الأصل في هذه الصفة، وأنهم لا ينتقلون عن هذه الحقيقة إلى غيرها مما يقال على سبيل المجاز إلا بقرينة تدل على ذلك، فأما مع الإطلاق فلا، ولهذا يقولون: لفلان عندي يد، فيراد بذلك ما يصل من الإحسان بواسطة اليد، وإنما فهم ذلك بإضافة اليد إلى قوله «عندي» والتعبير باليد عن القدرة إنما يثبت ذلك بقرينة، وهو أن يقول: لفلان عليّ يد، فقوله «عليّ» قرينة تدل على أن المراد باليد القدرة. أ هـ كلام حسين الحربي^(٣).

(١) مجموع الفتاوى (٤٧٣/٢٠).

(٢) نفس المصدر السابق.

(٣) قواعد الترجيح عند المفسرين دراسة نظرية تطبيقية، حسين بن علي الحربي، جزء ٢، ص ٤٩.

وسبب هذه الحرب الضروس التي أقامها الإمام بن تيمية ضد القائلين بالمجاز (وكان مُحِقًّا ولا شك) هو دخول المجاز - قبله وفي عصره - في مباحث العقيدة والتوحيد، وتعلقه بصفات الباري - عز وجل - وأن فريقاً من علماء الكلام أوسعوا دائرة التأويل في النصوص المقدسة من غير ضرورة. وادَّعوا أن لألفاظ القرآن الحكيم ظاهراً وباطناً يخالف كل منهما الآخر. وتعسفوا في التأويل - كما قال الإمام عبد القاهر الجرجاني من قبل - وذكر صوراً كثيرة لفوضاهم في التأويل، وعبثهم في استنباط المعاني، مما لا يؤيده نقل ولا يسلم به عقل ولا يقر به ذوق.

رأي ابن القيم رحمه الله:

موقف الإمام ابن قيم الجوزية من المجاز مثل موقف شيخه الإمام ابن تيمية، والتشابه بين موقفهما يكاد يبلغ حد المماثلة التامة في كل الوجوه، فقد وقف ابن القيم ضد المجاز بشدة في كتابه "الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعتلة" وحشد أكثر من خمسين وجهاً لإنكار المجاز، كما أنكره شيخه الإمام ابن تيمية في كتابه "الإيمان" وبذل جهداً جدلياً نظرياً كبيراً بالغ المدى في إنكاره كما كتب فصلاً إضافياً في قسم أصول الفقه ردد فيه ما قاله في كتابه الإيمان.

قال ابن القيم: فصل في كسر الطاغوت الثالث الذي وضعته الجهمية لتعطيل حقائق الأسماء والصفات وهو طاغوت المجاز^(١).

وقال أيضاً: وأهل اللغة لم يصرح أحد منهم بأن العرب قسمت لغاتها إلى حقيقة ومجاز ولا قال أحد من العرب قط: هذا اللفظ حقيقة وهذا مجاز، ولا وجد في كلام من نقل لغتهم عنهم مشافهة ولا بواسطة ذلك، ولهذا لا يوجد في كلام

(١) الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعتلة، ابن القيم الجوزية، (٦٩١هـ - ٧٥١هـ)، ط

المجاز في القرآن بين القبول والرفض

الخليل وسيبويه والفراء وأبي عمرو بن العلاء والأصمعي وأمثالهم، كما لا يوجد ذلك في كلام رجل واحد من الصحابة ولا من التابعين ولا تابع التابعين ولا في كلام أحد من الأئمة الأربعة.

وطائفة أخرى غلت في ذلك الجانب وادعت أن أكثر اللغة مجاز، بل كلها، وهؤلاء أقبح قولاً وأبعد عن الصواب من قول من نفى المجاز بالكلية، بل من نفاه أسعد بالصواب.

وقال أيضاً: وهو اصطلاح حدث بعد القرون الثلاثة المفضلة بالنص، وكان منشؤه من جهة المعتزلة والجهمية ومن سلك طرقهم من المتكلمين^(١).

رأى الشيخ الشنقيطي رحمه الله: يقول رحمه الله: فَإِنَّا لَمَّا رَأَيْنَا جُلَّ أَهْلِ هَذَا الزَّمَانِ يَقُولُونَ بِجَوَازِ الْمَجَازِ فِي الْقُرْآنِ، وَلَمْ يَنْتَبِهُوا لِأَنَّ هَذَا الْمُنْزَلَ لِلتَّعَبُّدِ وَالْإِعْجَازِ كُلِّهِ حَقَائِقٌ وَلَيْسَ فِيهِ مَجَازٌ، وَأَنَّ الْقَوْلَ فِيهِ بِالْمَجَازِ ذَرِيعَةٌ لِنَفْيِ كَثِيرٍ مِنْ صِفَاتِ الْكَمَالِ وَالْجَلَالِ، وَأَنَّ نَفْيَ مَا ثَبَتَ فِي كِتَابٍ أَوْ سَنَةٍ لِأَشْكَ فِي أَنَّهُ مُحَالٌ: أَرَدْنَا أَنْ نُبَيِّنَ فِي هَذِهِ الرِّسَالَةِ مَا يَفْهَمُ مِنْهُ الْحَادِقُ الذَّائِقُ أَنَّ الْقُرْآنَ كُلَّهُ حَقَائِقٌ، وَكَيْفَ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ شَيْءٌ مِنْهُ غَيْرَ حَقِيقَةٍ؟ وَكُلُّ كَلِمَةٍ مِنْهُ بَغَايَةٌ الْكَمَالِ^(٢) جَدِيدَةٌ حَقِيقَةٌ، إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ، أَخْبَارُهُ كُلُّهَا صَدَقَ، وَأَحْكَامُهُ كُلُّهَا عَدْلٌ.

وقال رحمه الله: أن كل مجاز يجوز نفيه، ويكون نافية صادقاً في نفس الأمر، فتقول لمن قال: رأيت أسداً يرمي، ليس هو بأسد، وإنما هو رجل شجاع، فيلزم علي القول بأن في القرآن مجازاً أن في القرآن ما يجوز نفيه، ولا شك أنه لا يجوز نفي شيء من القرآن، وهذا اللزوم اليقيني الواقع بين القول

(١) الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعتلة، ابن القيم الجوزية، ٢٧١ - ٢٧٣ .

(٢) منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز، محمد الأمين الشنقيطي، ص ٣.

بالمجاز في القرآن وبين جواز نفي بعض القرآن قد شوهدت في الخارج صحته، وأنه كان ذريعة إلى نفي كثير من صفات الكمال والجلال الثابتة لله في القرآن العظيم، وعن طريق القول بالمجاز توصل المعطلون لنفي ذلك فقالوا: "لا يد، ولا استواء، ولا نزول"، ونحو ذلك في كثير من آيات الصفات، لأن هذه الصفات لم ترد حقائقها، بل هي عندهم مجازات، فاليد مستعملة عندهم في النعمة أو القدرة، والاستواء في الاستيلاء، والنزول نزول أمره، ونحو ذلك، فنفوا هذه الصفات الثابتة بالوحي عن طريق القول بالمجاز.

مع أن الحق الذي هو مذهب أهل السنة الجماعة إثبات هذه الصفات التي أثبتها تعالى لنفسه، والإيمان بها من غير تكييف، ولا تشبيه، ولا تعطيل، ولا تمثيل، أ ه كلامه الماتع رحمه الله^(١).

وقال رحمه الله: والتحقيق أن اللغة العربية لا مجاز فيها وإنما هي أساليب عربية تكلمت بجميعها العرب^(٢).

قال الشيخ ابن عثيمين - رحمه الله - : العلماء اختلفوا في المجاز في اللغة العربية، فمنهم من يقول: كل جملة في اللغة العربية في كلام الناس وكلام الرسول وكلام الله فهي مجاز، كل شيء مجاز، وهذا لا شك أنه قول مرفوض، والقول الثاني أنه لا مجاز في اللغة إطلاقاً وهذا القولان متقابلان وهذا الأخير اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، والقول الثالث: أنه لا مجاز في القرآن خاصة، واللغة فيها مجاز، وأصلح الأقوال وأقربها للصواب هو قول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أنه لا مجاز في اللغة وأن ما ادعى به المجاز هو بسياقه صار حقيقة في معناه، بحيث لو أراد الإنسان أن يصرفه إلى معنى آخر ما

(١) المصدر السابق، ص ٧ .

(٢) مذكرة في أصول الفقه، الشنقيطي، ص: ٧٤ .

المجاز في القرآن بين القبول والرفض

استقام الكلام وعلى هذا فيقال: هذا التركيب مستعمل في حقيقته التي رُكِّب لها
وأما القول بأن في القرآن مجازاً فهو ضعيف وقد ألف فيه الشيخ الشنقيطي رحمه
الله محمد الأمين صاحب "أضواء البيان" ألف فيه رسالة في منع المجاز في
القرآن وحقَّ له أن يؤلف في ذلك رسالة لأن أكبر علامات المجاز صحة نفيه،
ولا يمكن أن يوجد في القرآن ما يصح نفيه^(١).

(١) هذه إجابة الشيخ لسؤال أحد الطلاب أثناء شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري .

المبحث الثالث

المجاز في القرآن الكريم عند المثبتين

المثبتون للمجاز هم أكثر العلماء من الأصوليين والبلاغيين وغيرهم وهم قسمان: قسم أثبت في القرآن الكريم كله حتى أفرد به بعضهم بالتصنيف كعز الدين ابن عبد السلام الشافعي في كتاب الإشارة، وقسم أثبت المجاز في غير آيات الأسماء والصفات، وقد قال هذا الرأي من المتقدمين ابن حزم الظاهري وبعده الشاطبي في الموافقات وأبو المظفر السمعاني.

واستدل المثبتون بالآتي :

١ - أن القرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين لقوله تعالى: **بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ** (الشعراء ١٩٥)، ولما كان القرآن عربياً، فلغة العرب مشتملة على الاستعارة والمجاز، وهي بعض الطرق البيان والفصاحة فلو أحل بذلك لما تمت أقسام الكلام وفصاحته على التمام^(١).

قال الشافعي: **فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها وأن فطرتة أن يخاطب الشيء منه عامّاً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، وعامّاً ظاهراً يراد به الخاص، وظاهراً يراد به الخاص، وظاهراً يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره، فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره وتبتدئ الشيء من كلامها يبين أول لفظ عن آخره وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظها منه أوله، وتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ كما تعرف الإشارة، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها لانفراد أهل**

(١) منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز، الشنقيطي، ٢٣٩ .

علمها به دون أهل جهالتها^(١)، قلت: وهذا دليل ضدهم لا عليهم لأن الشافعي لم يذكر المجاز في الرسالة، ولا ذكر أن الكلام ينقسم لحقيقة ومجاز (وقد أشار لهذا ابن تيمية في كتاب الإيمان).

٢ - وقوعه في القرآن حقيقة :

ومن أشهر أمثلتهم قوله تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (الشورى ١١)، قالوا هو من المجاز بالزيادة، ولهذا لو حذف الكاف لبقى الكلام مستقل، وقوله تعالى: وَسَلِّ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ (يوسف ٨٢)، قالوا: هي من المجاز بالنقصان، فإن المراد به أهل القرية لاستحالة سؤال القرية والعيير وهي البهائم. وقوله تعالى: فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَاقَامَهُ^(٢) (الكهف ٧٧)، أنه من باب الاستعارة لتعذر الإرادة من الجدار. قال الآمدي: وإذا تعذر حمل هذه الألفاظ على ظواهرها في اللغة، فما تكون محمولة عليه هو المجاز^(٣)

وأجاب الشيخ الشنقيطي رحمه الله على هذا قائلا: أَنَّ قَوْلَهُ: (يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ) لا مانع من حمله على حقيقة الإرادة المعروفة في اللغة، لَأَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ لِلْجَمَادَاتِ مَا لا نَعْلَمُهُ لَهَا كما قال تعالى: وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا (سورة الإسراء: ٤٤)، وقد ثبت في "صحيح البخاري" حينئذ الجذع الذي كان يخطب عليه - صلى الله عليه وسلم - وثبت في "صحيح مسلم" أنه - صلى الله عليه وسلم - قال: "إني أعرف حجراً كان يُسَلِّمُ عَلَيَّ في مكة، وأمثالُ هذا كثيرةٌ جداً، فلا مانع من أن يَعْلَمَ اللهُ من ذلك الجدار إرادة الانقضاء.

(١) البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ٢/٢٥٥ .

(٢) نقله ابن تيمية عنه في الفتاوى ص ٣٢ - ٣٣ .

ويقول الشيخ رحمه الله: والجواب عن قوله: (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ) من وجهين: الأول: أَنَّ إِطْلَاقَ الْقَرْيَةِ وَإِرَادَةَ أَهْلِهَا مِنْ أَسَالِيبِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ أَيْضًا كَمَا قَدَّمْنَا. الثاني: أَنَّ الْمُضَافَ الْمَحذُوفَ كَأَنَّهُ مَذْكُورٌ لِأَنَّهُ مَدْلُولٌ عَلَيْهِ بِالِاقْتِضَاءِ، وَتَغْيِيرُ الْإِعْرَابِ عِنْدَ الْحَذْفِ مِنْ أَسَالِيبِ اللُّغَةِ أَيْضًا كَمَا عَقَدَهُ فِي "الْخُلَاصَةِ" بِقَوْلِهِ: وَمَا يَلِي الْمُضَافَ يَأْتِي خَلْفًا .. عَنْهُ فِي الْإِعْرَابِ إِذَا مَا حُذِفَا. فَظَهَرَ أَنَّ مِثْلَ: (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ) مِنَ الْمَدْلُولِ عَلَيْهِ بِالِاقْتِضَاءِ، وَأَنَّهُ لَيْسَ مِنَ الْمَجَازِ عِنْدَ جُمْهُورِ الْأَصُولِيِّينَ الْقَائِلِينَ بِالْمَجَازِ فِي الْقُرْآنِ، وَأُخْرَى غَيْرِهِمْ.

والجواب عن قوله: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) (سورة الشورى: ١١) أَنَّهُ لَا مَجَازَ زِيَادَةٍ فِيهِ، لِأَنَّ الْعَرَبَ تَطْلُقُ الْمِثْلَ وَتَرِيدُ بِهِ الذَّاتَ، فَهُوَ أَيْضًا أَسْلُوبٌ مِنْ أَسَالِيبِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَهُوَ حَقِيقَةٌ فِي مَحَلِّهِ كَقَوْلِ الْعَرَبِ: مِثْلُكَ لَا يَفْعَلُ هَذَا، يَعْنُونَ: لَا يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَفْعَلَ هَذَا، وَدَلِيلُ هَذَا وَجُودُهُ فِي الْقُرْآنِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: (وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ) (سورة الأحقاف: ١٠)، أَي: شَهِدَ عَلَى الْقُرْآنِ أَنَّهُ حَقٌّ (١).

والجواب عن قوله تعالى: (وَإِخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ) (سورة الإسراء: ٢٤): أَنَّ الْجِنَاحَ هُنَا مُسْتَعْمَلٌ فِي حَقِيقَتِهِ، لِأَنَّ الْجِنَاحَ يُطْلَقُ لُغَةً حَقِيقَةً عَلَى يَدِ الْإِنْسَانِ وَعَضْدِهِ وَإِبْطِهِ، قَالَ تَعَالَى: (وَإِضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ) (سورة القصص: ٣٢)، وَإِطْلَاقُ الْعَرَبِ خَفَضَ الْجِنَاحَ كِنَايَةً عَنِ التَّوَاضُعِ وَلَيْنَ الْجَانِبِ أَسْلُوبٌ مَعْرُوفٌ، لِأَنَّ مَرِيدَ الْبَطْشِ يَرْفَعُ جَنَاحِيهِ، وَمُظْهَرُ الذَّلِّ وَالتَّوَاضُعِ يَخْفِضُ جَنَاحِيهِ، فَالْأَمْرُ بِخَفْضِ الْجِنَاحِ لِلْوَالِدِينَ كِنَايَةٌ عَنِ لَيْنِ الْجَانِبِ لَهُمَا، وَالتَّوَاضُعِ لَهُمَا، كَمَا قَالَ لَنْبِيهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: (وَإِخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ) (الشعراء: ٢١٥) (٢).

وهكذا وقف الشيخ بالمرصاد لكل دليل أورده المثبتون للمجاز .

(١) منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز، الشنقيطي، ٢٦-٢٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٠ .

المبحث الرابع

رأى من تَوَسَّطَ من العلماء، أبو المظفر السمعاني أنموذجاً

يرى الإمام السمعاني رحمه الله تعالى حُسْنَ دخول المجاز في خطاب الله عز وجل، وأنه سبحانه قد خاطبنا به في القرآن^(١)، وقرر أن القرآن نزل بلسان العرب، وأنه اشتمل على المجاز كما اشتمل على أقسام كلامهم الأخرى، فكان جامعاً لأقسام الكلام، فيكون أبلغ في الإعجاز مع التحدي^(٢).

وذكر في ذلك مذهباً آخر عزاه إلى بعض أهل الظاهر، ومفاده نفي وجود المجاز في القرآن، محتجين بأن العدول عن الحقيقة إلى المجاز للعجز عن التكلم بالحقيقة، وأن ذلك يستحيل على الله تعالى، وغير ذلك من أدلتهم^(٣). وسيظهر من خلال أدلته أن الإمام مع ترجيحه كون القرآن مشتملاً على المجاز، فإنه يلاحظ عليه أنه قد نأى عن المواطن التي لأجلها نفى كثير من العلماء وجود المجاز في القرآن لأجلها، بمعنى أننا نجد يترك ذكر آيات الصفات التي أعمل المعتزلة فيها المجاز، وخرجوا بها عن معناها الظاهر إلى معنى مؤول^(٤).

فعندما استدل على وقوع المجاز نجد أن أبا المظفر رحمه الله قد استفاد أدلته من أبي الحسين البصري المعتزلي لكنه أغفل نقل الآيات التي ادعى أبو الحسين أنها مجاز وتأولها، وذكر آيات أخرى بعيداً عن آيات الصفات، فمثلاً: لم ينقل استدلاله بقوله تعالى وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا (الفجر ٢٢)، وقوله تعالى إلی رَبِّهَا نَاطِرَةً (القيامة ٢٣)، ولا قول أبي الحسين: ومعلوم أنه لا يسبق

(١) قواطع الأدلة في أصول الفقه، أبو المظفر السمعاني، ٤١٠/١ .

(٢) المصدر السابق ٤١٢/١ .

(٣) المصدر السابق ٤١٠/١ .

(٤) المصدر السابق ٤١٠/١ - ٤١٢ .

إلى الأفهام عند سماع قول الله عز وجل *إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ* (أي إلى ثواب ربها ناظرة)، بل أن استدلال الإمام السمعاني في تفسيره لقوله تعالى *إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ* وصنيعه فيه يكشف بجلاء أنه يثبت آيات الصفات على ظاهرها، ولا يرى فيها المجاز، فهو يقول (هو النظر إلى الله تعالى بالأعين، وهو ثابت للمؤمنين في الجنة بوعد الله تعالى وبخبر الرسول صلى الله عليه وسلم)^(١)، وفي قوله تعالى: *وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا*، قال السمعاني: (وهو من المتشابهة)^(٢) الذي يؤمن به ولا يفسر، وقد أوّله بعضهم وجاء أمر ربك، والصحيح ما ذكرنا) ومن ذلك أيضًا أنه عندما استدل بقوله تعالى: *وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا* (النساء ١٦٤) نرى أنه قد دفع القول بالمجاز، وبين بطلانه في صفة كلام الله تعالى ردًا على المعتزلة، فيقول: إنما كلمه بنفسه من غير واسطة، ولا وحي، وفيه دليل على من قال: إن الله خلق كلاما في الشجرة فسمعه موسى، وذلك لأنه قال *وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا*، قال الفراء وثعلب: إن العرب تسمي ما توصل إلى الإنسان كلاما، بأي طريق وصل إليه، ولكن لا تحققه بالمصدر، فإذا حُقِّق الكلام بالمصدر لم تكن إلا حقيقة الكلام، وهذا كالإرادة، يقال: أراد فلان إرادة، فيكون حقيقة الإرادة، ولا يقال: أراد الجدار أن يسقط إرادة، وإنما يقال: أراد الجدار، من غير ذكر المصدر؛ لأنه مجاز، فلما حقق الله كلامه موسى بالتكليم، عرف أنه حقيقة الكلام من غير واسطة وهذا^(٣) مذهب أهل السنة؛ أنه سمع كلام الله حقيقة بلا كيف.

(١) المعتمد، أبو الحسين البصري، ٢٤/١ - ٢٥ .

(٢) قواطع الأدلة، السمعاني، ٤١١/١ .

(٣) تفسير القرآن، السمعاني، الرياض، دار الوطن، ط١، ١٤١٨هـ، ١٠٦/٦ .

فخلاصة موقف الإمام أنه يثبت وقوع المجاز في القرآن الكريم، لكنه يخالف مسلك المعتزلة في تأويل آيات الصفات، بل يجريها على ظاهرها، ويثبت ما أثبتته الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، كما هو معتقد أهل السنة والجماعة في باب أسماء الله وصفاته، ويخالف المسلك الأشعري في استخدامه لتأويل بعض أدلة الصفات، فقد أنكر على النافين للمجاز ابتداءً، وأنكر على المثبتين الذين سلطوه على أدلة الصفات وأفعال الله تعالى، وموقفه رحمه الله من أثر إثبات المجاز على أدلة الصفات يوافق معتقد أهل السنة والجماعة، والذين حكى قولهم ابن عبد البر رحمه الله بقوله: (أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة والإيمان بها وحملها على الحقيقة لا على المجاز)^(١)

ولا يتسع المقام لذكر من نَحَى نفس منحنى الإمام السمعاني فهم ليسوا بالقليل، وهذا الرأي لا شك أنه رأيي أخذ بالأحوط وانتهج التوسط في الأمر، وأنا كباحث أميل لرأي ابن تيمية وابن القيم في سد الذريعة وإغلاق الباب تمامًا أمام هؤلاء المتكلمين، ولكن هذا ميل قلبي لثقتي التامة في هذين الرجلين اللذين هما شوكة في حلق أصحاب الضلالات والبدع، ولكني في ذات الوقت أرى أن مبدأ التوسط هو خير، لأنه أيضًا سيغلق بابًا قد فُتِحَ بالفعل ضد المنكرين للمجاز بالكلية من قِبَل المثبتين للمجاز، ولذا فقد بنيت ترجيحي في المبحث القادم على مبدأ التوسط، والله تعالى أعلى وأعلم.

(١) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ابن عبد البر، ١٤٥/٧ .

المبحث الخامس

ترجيح الباحث بعد استقراء أدلة جميع الأطراف

بعد استقرائي لأقوال المثبتين والمنكرين للمجاز، سواء الإنكار التام في اللغة عامة، أو إنكاره في القرآن فقط وإثباته في اللغة، ومع ميل القلب الشديد لإنكاره طبقاً لقاعدة سد الذرائع، وطبقاً لقاعدة درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة، والمفسدة ولا شك هنا عظيمة ألا وهي تأويل صفات الله تعالى، وهذا هو السبب الرئيس ولا شك الذي من أجله قاتل الكلاميون وعلى رأسهم المعتزلة على إثبات المجاز في القرآن بهدف تأويل آيات صفات الله تعالى، وأي مفسدة أعظم من ألا تثبت لله ما أثبتته لنفسه؟ ومن هنا كانت الحرب الضروس التي شنّها ابن تيمية - رحمه الله - وتلميذه ابن القيم على هؤلاء الكلاميين الذين اتخذوا المجاز ذريعة لإنكار وتعطيل الصفات، ولا شك في أن إنكار أسماء الله وصفاته أعظم وأشد من إنكار المجاز، فما هو هذا المجاز بجانب إنكار أسماء الله وصفاته؟ لا يساوي صفراً، وأنا لأن أنكر أسلوباً من أساليب البلاغة أفضل وأعظم عندي ألف مرة من أن أنكر اسماً أو صفة من أسماء وصفات الله تعالى، ولكنني في نفس الوقت وجدت أنه لن نستطيع أن ننكره بالكلية فهو موجود، موجود في اللغة وفي كتاب الله (فهو أسلوب من أساليب اللغة شئنا أم أبينا) ولكن النية في استعماله وتوجيهه تختلف من طائفة إلى طائفة، فهناك نية طيبة خالصة لوجه الله تُوجه المجاز في القرآن توجيهاً صحيحاً عقائدياً لا يمس التوحيد قيد أنملة، وهناك نية خبيثة تُوجه المجاز لهدم عقيدة الأسماء والصفات، ولذلك فإن إثباته بالكلية ضرر محض ولا شك، وأيضاً ففيه بالكلية سيفتح الباب على مصراعيه أمام الخبثاء المشككين، وسيظهر بأنه ضعف في الحجة في مجابهة هؤلاء، وإن كان لا يهمنا آراءهم فيمن أنكروا المجاز مثل ابن القيم وابن

تيمية فهم جبال والجمال لا تهتز أمام الريح الواهية، ولذا وبعد استقراء لجميع الآراء سأعرض ترجيحاً استنبطته من بطون الكتب وهذا الترجيح أراحني إلى حد ما، وإن كنتُ كما ذكرتُ آنفاً أعظمُّ وأثمنُ قول ابن تيمية وابن القيم والشنقيطي وابن عثيمين عليهم جميعاً رحمة الله تعالى .

القاعدة في حمل الكلام على المعنى المجازي : أن المجاز لا يصار إليه إلا عند امتناع حمل اللفظ على الحقيقة فمتى أمكن حمل اللفظ على الحقيقة امتنع حمله على المجاز، ووجب حمله على الحقيقة، ومتى امتنع حمله على الحقيقة حُمِلَ على المجاز مع وجود القرينة الدالة على هذا الامتناع^(١) ولا شك أن صفات الله كلها حقيقة بلا تشبيه ولا تمثيل ولا تكيف ولا تعطيل.

قال ابن النجار: كالأسد مثلاً فإنه للحيوان المفترس حقيقة، وللرجل الشجاع مجازاً، فإذا أطلق ولا قرينة كان للحيوان المفترس، لأن الأصل الحقيقة، والمجاز خلاف الأصل^(٢).

المجاز منتفٍ عن آيات الصفات: إذا علم ما مضى فإن المجاز لا يدخل آيات الصفات، إذ من الممكن حملها على حقيقتها - إذ لا يلزم منه محال - فوجب لأجل ذلك حمل هذه الصفات على الحقيقة وامتنع حملها على المجاز^(٣)، وهذا مذهب السلف.

المجاز واقع في القرآن فيما عدا آيات الصفات: إذا علم أن المجاز غير واقع في آيات الصفات، فإن ما عدا آيات الصفات يدخله المجاز بشرطه، وهو أن

(١) روضة الناظر (٢١/٢) ، ومجموع الفتاوى (٣٦٠/٦) .

(٢) شرح الكوكب المنير ١/ ٢٩٤ .

(٣) تأويل مشكل القرآن ١١١، ١٠٦، الصواعق المرسله ٤/١٢٨٩، مجموع الفتاوى ٥/٢٠٠، ٢٠١ .

يتعذر حمل الكلام على الحقيقة ووجود القرينة، وهذا مذهب طائفة من أهل السنة^(١).

قال الإمام الشافعي: باب الصنف الذي يبين سياقه معناه (أي بدون الحاجة إلى وجود المجاز): قال الله تبارك وتعالى: (وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ) الأعراف: ١٦٣، فابتدأ جل ثناؤه ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر، فلما قال: (إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ) الآية، دل على أنه إنما أراد أهل القرية، لأن القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا غيره، وأنه إنما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون^(٢).

فمع إثبات وجوده في القرآن، إلا أنه يحذر من التوسع فيه، أو أن يتخذ ذريعة لتعطيل شيء جاء به الشرع في باب الصفات أو القدر أو غيرها من أبواب أصول الدين أو الفروع العملية، وليس في وجود المجاز في القرآن والسنة ما يوجب تأويل الحقائق على المجاز^(٣).

هذا هو الترجيح الذي أميل إليه، وهو أننا لا نستطيع أن نتحلى بشجاعة ابن تيمية في إنكار المجاز بالكلية في اللغة والقرآن، فقد أغلق ابن تيمية الباب تمامًا أمام المتكلمين، ولكن وجود هذا الأسلوب البلاغي في آيات القرآن بالفعل يجعلنا نؤمن بوجوده ولكن بشرط وجود القرينة، ونقر بعدم وجوده مطلقًا بآيات الأسماء والصفات، فنحن نثبت ما أثبتته الله لنفسه حقيقةً من غير تكييف ولا تشبيه ولا تمثيل ولا تعطيل.

(١) تأويل مشكل القرآن ١٠٣، ١٣٢، ١٠٩، شرح الكوكب المنير ١/١٩١.

(٢) الرسالة ٦٢، ٦٣.

(٣) البحر المحيط، الزركشي، ١/١٧٦.

خلاصة البحث

لا شك في أن المجاز باب كبير وعظيم من أبواب البلاغة والبيان، ويصعب إنكاره بالكلية، ولكن هناك من أفرط في استعماله في القرآن، فوقع في ضلال وبهتان عظيم، وهو إنكار صفات الله سبحانه وتعالى، لأنه أعمل فيها عقله وأعمل فيها المجاز، فاضطر إلى التمثيل فالتشبيه فالتحريف فالتعطيل، ومن هؤلاء المعتزلة والجهمية والأشعرية، مع أن صفات الله تعالى توقيفية، فهو سبحانه وتعالى هو الذي أخبرنا بها وأثبتها لنفسه، فنثبتها له كما أخبرنا بها ورسوله صلى الله عليه وسلم، ومن هنا اشتعلت نار الغيرة على الله تعالى وعلى توحيد الله سبحانه وتعالى في قلب وعقل ابن تيمية وابن القيم ومن أنكروا المجاز، فأنكروا المجاز بالكلية سداً للذريعة، وغلقاً لباب التحريف والتأويل الذي اتبعه هؤلاء المعطلات، ولا شك أن سد الذرائع باب عظيم من أبواب الحرص وحفظ الدين من الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، ولكن القاعدة الفقهية تقول: ما منع سداً للذريعة أبيح للمصلحة الراجحة، فلا شك أنه إذا قلنا بعدم وجود المجاز مطلقاً هذا هو الأحوط والأسلم سداً للذريعة (بالتأكيد مع ذكر الأدلة النقلية والعقلية التي تثبت عدم وجوده، وليس مجرد إنكار عشوائي دون دليل) ولكن هذا ولا شك فتح باباً كبيراً أمام الأصوليين والبلاغيين وكأنهم وجدوا ضالتهم لإثبات المجاز، بل انقسم المنتمون لأهل السنة والجماعة فريقين أيضاً اعتراضاً على إنكار المجاز فمنهم من أثبتته ومنهم من أنكره، ومن هنا فإن هذا المجاز الذي أنكره ابن تيمية سداً للذرائع لا مانع من إباحته للمصلحة الراجحة وهي عدم فرقة أصحاب منهج السلف الصالح وانقسامهم، وإن كان لا يهمننا كثيراً رأي المتكلمين فهم لن يرضيهم شيء، لأنهم ينساقون وراء عقولهم دائماً وأبداً فلن يقنعهم ألف دليل ودليل. فالمجاز له وجود

بالفعل في اللغة والقرآن بشرط وجود القرينة. وحيث أن صفات الله تعالى وآيات العقيدة والتوحيد كلها حقائق، ومعلوم معناها الحقيقي فلا تخضع للمجاز ولا التأويل، فكيفيتها يعلمها الله سبحانه وتعالى، فنحن لم نرها ولم نرَ يده سبحانه ولا عينيه ولا وجهه ولا ساقه ولم نسمع كلامه ولا نعرف كيفية مجيئه ولا كيفية نزوله ولا كيف يسمع ويرى، فكيف نؤول ونحرف ونخترع مجازًا فيما لم نره؟! ولذا فإن المجاز موجود في اللغة والقرآن ولا نؤمن ولا نقر بوقوعه في آيات صفات الله سبحانه وتعالى، بل نثبتها على حقيقتها كما أخبرنا بها الله ورسوله. والله تعالى أعلى وأعلم وهو من وراء القصد وهو يهدي السبيل، نسأل الله تعالى أن يجعل هذا البحث حجة لنا لا علينا، ويقبله ويجعله في موازين حسناتنا يوم أن نلقاه، هذا وإن كان من توفيق فمن الله وحده وما كان من سهو أو خطأ أو نسيان فمن نفسي ومن الشيطان، وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وهو رب العرش العظيم .

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم .
- إحصاء العلوم، الفارابي، بيروت، دار الهلال، ط ١، ١٩٩٦م.
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت ١٢٥٠هـ)، الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق - كفر بطنا، قدم له: الشيخ خليل الميس والدكتور ولي الدين صالح فرفور، الناشر دار الكتاب العربي، ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م .
- أسرار البلاغة، الجرجاني، بيروت، دار المعرفة، ط ٣، د.ت .
- الإيمان، شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، المحقق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، عمان، الأردن، ط ٥، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م .
- البحر المحيط في أصول الفقه، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، الناشر: دار الكتبي، ط ١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م
- البرهان في علوم القرآن، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤هـ) المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ١، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م، الناشر: دار إحياء الكتب العربية.
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر (ت ٤٦٣هـ)، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، الناشر: وزارة عموم الأوقاف والشئون الإسلامية - المغرب، عام النشر: ١٣٨٧ هـ .
- الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠ هـ - ٢٠٤ هـ)، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، ط ١، ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م، الناشر: مصطفى البابي الحلبي وأولاد - مصر .

- الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري، بيروت، دار العلم للملايين، ط ٤، ١٤٠٧هـ.
- الصواعق المرسلّة في الرد على الجهمية والمعتلة، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين بن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، تحقيق علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤٠٨هـ.
- القواطع في أصول الفقه، أبو المظفر السمعاني، الأردن، دار الفاروق، ط ١، ١٤٣٢هـ.
- المجاز عند الإمام ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار، عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني (ت ١٤٢٩هـ)، الناشر: مكتبة وهبة، ط ١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- المستصفى، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت ٥٠٥هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، الناشر دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٣هـ.
- الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، بيروت دار المعرفة، د.ط. ١٣٩٥هـ، ١٩٧٥م.
- المواقف، عضد الدين الإيجي، بيروت، دار عالم الكتب، د.ط.ت، ص ٩
- تأويل مشكل القرآن، المؤلف: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ)، المحقق: إبراهيم شمس الدين، ب د ط ، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- تفسير القرآن، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (ت ٤٨٩هـ)، بتحقيق ياسر ابن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، الناشر: دار الوطن، الرياض - السعودية، ط ١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

المجاز في القرآن بين القبول والرفض

- تهذيب المنطق والكلام، سعد الدين التفتازاني، (بتعليقات السنندجي)، القاهرة، مطبعة السعادة، ط ١، ١٣٣٠هـ، ١٩١٢م.
- روضة الناظر، (بشرح ابن بدران)، الرياض، مكتبة المعارف، ط ٣، ١٤١٠هـ
- شرح الكوكب المنير، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحى المعروف بابن النجار الحنبلي (ت ٩٧٢هـ)، محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط ١٤١٨، ٢هـ - ١٩٩٧م.
- علم الكلام والتأويل، البريكان، مجلة البحوث الإسلامية، ع ٦٨.
- قواعد الترجيح عند المفسرين دراسة نظرية تطبيقية، حسين بن علي بن حسين الحربي، أصل الكتاب: رسالة ماجستير - كلية أصول الدين، جامعة الإمام ١٤١٥هـ بإشراف الشيخ مناع القطان، الناشر: دار القاسم - السعودية، ط ٢، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م .
- كشاف اصطلاحات الفنون، محمد بن علي، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، ١٩٩٦م .
- لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط ٣، ١٤١٤هـ.
- مجموع الفتاوى، شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم رحمه الله، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - المدينة المنورة - السعودية، ط ١٤٢٥، ٣هـ - ٢٠٠٤م .
- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، القاهرة، دار الفكر، ط ١.
- منع جواز المجاز في المنزل للتعب والإعجاز، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي (١٣٢٥هـ-١٣٩٣هـ)، الناشر: دار عطاءات العلم (الرياض) - دار ابن حزم (بيروت)، ط ٥، ١٤٤١هـ - ٢٠١٩م (الأولى لدار ابن حزم).

**ضرورة المرجعية الدينية في نظرية
التفكيك والتطبيق على رواية
طوق الحمام لرجاء عالم**

إعداد

د. يارا سعد المطيري

الدكتورة بالجامعة الإسلامية بمنيسوتا فرع (٣)
كلية اللغة العربية، قسم اللغة العربية

١٤٤٤هـ / ٢٠٢٣م

ملخص البحث

البحث يعنى بتسليط الضوء على المناهج المعاصرة في نظرية التفكيك، ولاسيما ما أظهره اليهودي (جاك دريدا) في فترة ما بعد الحداثة، وما ما تميزت بالالتزام بالتشكيك في كل شيء، ثم ورود هذا المنهج على الأدبيات، وهو المبني على أنه لا توجد مرجعية لكل شيء، ففيه المرجعية الدينية تماما وهو ما ناقضته في بحثي، فإنه لا بد من مرجع للرواية، حتى نخرج الإبداع الأدبي بما يتوافق مع ثوابتنا ومبادئنا. وقد بينت هذا في فصلين الفصل الأول التفكيكية. بمبحثيه: (نشأة التفكيكية - أهم مصطلحات التفكيكية)، ثم الفصل الثاني: ماهي إجراءات التفكيك. بمباحثه (إجراءات النقد التفكيكي - تفكيك رواية طوق الحمام - عيوب التفكيك وإيجابياته من خلال رواية طوق الحمام).

وقد توصلت في بحثي إلى العديد من النتائج، ولعل من أهمها: (المنهج التفكيكي أداة للنقض وليس للنقد. - رفض الفلسفة التفكيكية أي مرجعية عقلية) وفي رواية (طوق الحمام) لرجاء عالم يمكن التنبه لأهم ما كان من نتائج أن (الرواية موعلة في الرمزية، ويمكن بتفكيكها الشعور برفضها لكل ما عليه الماضي بميراثه الديني الخلفي، وعاداته الاجتماعية. - تصوير الكاتبة أن المرأة كانت سجين البرقع، والعادات هو إهدار لدور المرأة الحجازية ولاسيما في العهد السعودي الذي اهتم بتعليم المرأة وإعطائها ميزات لم تحلم بها نساء الدول الغربية ولا الشرقية).

وكان من أهم التوصيات والمقترحات: الوصية بمزيد من الدراسات حول هذه الأدبيات التي تطالعنا بين الحين والآخر لنقضها ونقدها من خلال ثوابت الشريعة التي قامت عليها دولتنا.

الكلمات الافتتاحية: النظرية التفكيكية - جاك دريدا - طوق الحمام - رجاء عالم

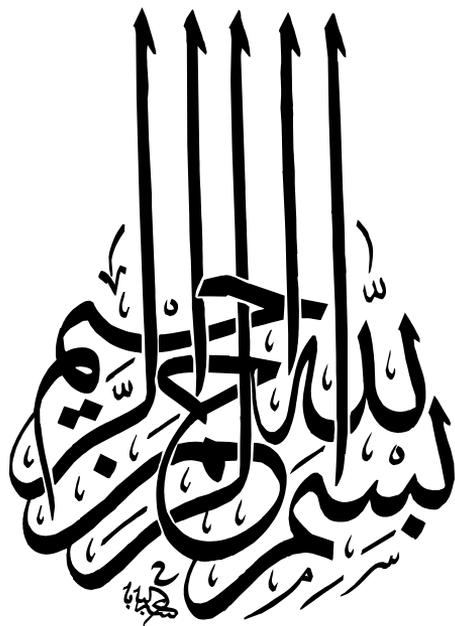
Abstract

A presentation that sheds light on his presentation in the theory of presentation, especially what he showed from his presentation (Jacques Derrida) in the postmodern period, and what was characterized by a commitment to questioning everything, and the application of this approach to the literature, which shows that there is no reference for everything, he answers, A university, a university, in accordance with our constants and principles. This has been shown in two chapters, the first chapter is deconstruction. In its two chapters: (The genesis of deconstruction - the most important terms of deconstruction), then the second chapter: What are the procedures for deconstruction? (Deconstruction Criticism Procedures - Deconstruction of The Pigeon Novel) - The Positives and Disadvantages of Deconstruction through the Pigeon Collar Novel).

In my research, I reached many results, perhaps the most important of which are: (The deconstructive approach is a tool for denunciation, not for criticism. Deconstructionist philosophy rejects any rational reference). And by dismantling it, it is possible to feel her rejection of all that the past had with its religious, moral inheritance, and social customs. - The author's portrayal that the woman was a prisoner of the burqa, and the customs is a waste of the role of the Hijazi woman, especially in the Saudi era, which cared about educating women and giving them advantages that women of western or eastern countries did not dream of. .

One of the most important recommendations and proposals was: a recommendation for more studies on this literature that we read from time to time to refute and criticize it through the constants of Sharia on which our state is based.

Keywords: Deconstructionism - Jacques Derrida - The pigeon collar - Rajaa Alem



الاستهلال

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ} [آل عمران: ١٠٢]، {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا} [النساء: ١]، {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا (*) يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا} [الأحزاب: ٧٠، ٧١].

أما بعد...

ففي أدبيات المسلم على مدى القرون الماضية، أن الأدبيات لا تخرج عن شريعة الله تعالى، فلا يحل لمسلم يؤمن بالله واليوم الآخر أن يخرج عن ذلك، وبسبب تسلط الكنيسة بمعتقدات مناهضة للعلم، بل ونصب المحاكمات لمن خالفهم والتنكيل بهم وإحراقهم، ظهر منهج التشكيك الذي يشكك في كل ثابت، وتطرق هذا المنهج إلى الأدبيات، في صورة ما قيل له نظريات التفكيك، فأحببت أن أبحث ذلك، مع ضرب المثال لينتبه الغارون، وقد تحصل لي الكتابة عن ذلك تحت عنوان: (ضرورة المرجعية الدينية في نظرية التفكيك. والتطبيق على رواية طوق الحمام لرجاء عالم)، وذلك من خلال الخطة التالية:

مقدمة: وفيها

أسباب اختيار الموضوع وأهميته.

الدراسات السابقة.

مشكلة البحث وأسئلته.

حدود البحث.

منهج البحث.

خطة البحث.

الفصل الأول التفكيكية.

- المبحث الأول: نشأة التفكيكية.
- المبحث الثاني: أهم مصطلحات التفكيكية.
 - أ- نقد المركزية.
 - ب- الحضور والغياب.
 - ج- الاختلاف والإرجاء.
 - د- اللعب الحر.
 - هـ- التشظي.
 - و- التناص.

الفصل الثاني: إجراءات التفكيك.

- المبحث الأول: إجراءات النقد التفكيكي.
- المبحث الثاني: تفكيك رواية طوق الحمام
- المبحث الثالث: عيوب التفكيك وإيجابياته من خلال رواية طوق الحمام.

نتائج البحث:

الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث وتوصياته.

المصادر والمراجع.

مقدمة:

نتطرق في هذا البحث إلى موضوع مثير وشائك، وهو أيضاً صعب على مستوى تطبيقاته وامتداداته. ألا وهو مفهوم التفكير أو التفكيكية، فماذا نعني بهذا اللفظ؟ وكيف نشأ؟ وما هي حدوده وامتداداته؟ وكيف يتمكن القارئ من فهم أفضل وأوضح لطبيعة هذا الموضوع.

يعد مفهوم التفكير أو التفكيكية إحدى النتائج الأساسية التي يطلق عليها فترة ما بعد الحداثة. وهي فترة تميزت بالالتزام بالتشكيك في كل شيء، فحينما نأتي على فترة ما بعد الحداثة، لا ننسى مساهمة الفيلسوف جون فرنسوا لي ليوتار^(١)، إذ يقول في كتابه عما بعد الحداثة. "إننا نعيش في الآن في حقبة تمر فيها النصوص السردية الرئيسة بأزمة، وأيضاً بتراجع حال. وإذا أردنا أن نتحدث عن الفلسفات الكبرى والنصوص السردية الكبرى، فيمكننا أن نقول عنها إنها تتميز بمجموعة من السمات، وهي:

أولاً: تعتبر هذه النصوص والفلسفات الكبرى من التاريخ التقدمي.

ثانياً: تعتبر المعرفة شيئاً يحررنا.

ثالثاً: تعتبر أن هناك وحدة خفية تجمع بين جميع أشكال المعرفة.

أي أن ليوتار يعترض على هذه الفلسفات والنصوص المؤسسة لمجموعة من التيارات الفكرية والتيارات الفلسفية السائدة، والمتمثلة في الأساس في السرديات.

(١) الوضع ما بعد الحداثي تقرير المعرفة، ترجمة حسان أحمد، جان فرانسوا، دار الشرفيات، (ط١) ١٩٩٤، ص ١٦.

فالتفكيك في سياق ما بعد الحداثة يعتره نزعة التشكيك في كل النصوص المؤسسة، سواء بالنسبة للسرديات الكبرى، أو حتى المناصرة للنزعة العلمية.

ويمكن القول: أن التفكيكية مذهب يقوم على مبدأ النسبية في كل شيء، وهنا لا بد من القول بأن هناك صعوبة بالغة في تعريف هذا المفهوم بسبب بسيط، كما يقول: كريستوفر باتلر (Christopher Butler) في كتابه عن ما بعد الحداثة. فهو يشرح هذا المفهوم. كمقدمة قصيرة، فيقول: أن محاولة التعريف بالتفكيكية يتناقض بالأساس مع أحد مبادئها الرئيسية، وهي إنكار إمكانية الوصول إلى تعريفات حقيقية أو نهائية. بمعنى "إنه ليس هناك بالأساس تعريفات نهائية فكل التعريفات، في نهاية المطاف تلاعب تعريفي إضافي باللغة"^(١) ولكن مهما تعددت المفاهيم إلا أنها جميعاً تدور في فلك واحد. وهذا كله لا يمنع من أن نضيئ على بعض جوانب التفكيك ومميزاته ورؤيته للأشياء والمحيط، ولاستيعاب هذا المفهوم لا بد نحدد.

أولاً: أصحاب النظرية التفكيكية. وعلى رأسهم جاك دريدا (Jacques Derrida)، الفيلسوف الفرنسي. ومن معه حيث يرون أن علاقة اللغة بالواقع هي علاقة مجهولة ولا يعتمد عليها. ثانياً: وهم يرون أن جميع الأنظمة اللغوية. ليست إلا بنية ثقافية، لا يعول عليها بطبيعتها.

ثالثاً: وهم يرون أيضاً أن جميع الكلمات لا بد أن تفسر فقط بالمنظور، وليس بعلاقتها بالأنظمة السابقة التي تشارك فيها.

(١) ما بعد الحداثة مقدمة قصيرة جداً، كريستوفر بالتر، ترجمة نيفين عبدالرؤوف، الناشر دار هندواي، ط ١، ٢٠١٦، ص ٢٢

رابعاً: يزعمون أننا أسرى النظام اللغوي، وهو لا علاقة له بالواقع الخارجي على النحو الذي نتوقعه. فإن كل مصطلح ضمن كل نظام إنما يشير إلى وجود أثر، على حد قول دريدا وتبقى مصطلحات أخرى غائبة ضمن هذا النظام أو ذاك، بل ويعتمد فهمها على وجود تلك المصطلحات أو وجود أثرها.

خامساً: اعتبر دريدا أن جميع الأنظمة المفاهيمية هي عرضة لتكوين هرمي زائف ومشوه.

سادساً: لا بد من فهم المتضادات المفاهيمية، التي نميل إلى استخدامها كي تؤدي هذا الدور التنظيمي. ويعطي أمثلة ذلك بمثال الكتاب في مقابل الحديث. أو الروح مقابل الجسد، أو المعنى الحقيقي، أو الحرفي، في مقابل المجازي، فهذه كلها متضادات تدفعنا إلى فهم العديد من العلاقات الأساسية فهما خاطئاً.

سابعاً: يرون كذلك أن الكشف عن الاعتماد المتبادل الخفي لدى تلك الأنظمة سيؤدي إلى تفكيكها. إذا يمكن هدمها أو عكسها لتعطي معنى متناقضاً في أغلب الأحيان. وهكذا، تصبح الحقيقة في الواقع إنما هي نوع من الوهن. وتصبح أيضاً القراءة دائماً شكلاً من الأشكال، حيث أسأنا لها من حيث لا نشعر.

أسباب اختيار الموضوع وأهميته:

حيث ظهرت نظريات ما بعد (الحدثة) في ظروف اقتصادية واجتماعية ودينية مرَّ بها العالم الغربي بعد الحرب العالمية الثانية وكانت لها نتائج عديدة منها: ظهور الفلسفات اللاعقلانية مما دعا إلى التشكيك في الثوابت، والتي أضفت بظلالها على حقل النقد الأدبي، متمثلة في (نظرية التفكيك) التي تؤكد أن

النص يمتلك عدداً لانهائياً من المعاني. وهذا ما أردت بيانه عند تفكيك رواية طوق الحمام. للروائية السعودية رجاء عالم^(١).

- أن فن التفكيك من فنون النقد الأدبي وهو يُعنى بإخراج النص بطريقة مناسبة من الإبداع الأدبي وقد بحثت ذلك ونقضت مبدأ (نتشه) و(دريدا) المبني على أنه لا توجد مرجعية لكل شيء، فإنهما قد هدما المرجعية الدينية تماما وهو ما ناقضته في بحثي، فإنه لا بد من مرجع للرواية، حتى نخرج الإبداع الأدبي بما يتوافق مع ثوابتنا ومبادئنا.

- إن رواية (طوق الحمام) قد حصلت مؤلفته بها على جائزة البوكر العربية عام ٢٠١١م، وهي الجائزة العالمية للرواية العربية: International (Prize for Arabic Fiction)؛ وهي جائزة أدبية من الجوائز المرموقة في العالم العربي^(٢). الرمزية التي بالرواية تحتاج رؤية جديدة لها مقارنة مع منهج التفكيك.

(١) رجاء محمد عالم روائية سعودية من مواليد (١٩٥٦م) في مكة، ودرست الأدب الإنجليزي في جامعة الملك عبدالعزيز بجدة، عام (١٩٨٠م)، وبدأت مشوارها ككاتبة في صفحة (حروف وأفكار) في جريدة الرياض، وكذلك في الملحق الأسبوعي التابع للصحيفة نفسها ويعود لها الفضل في توثيق البيئة المكية / الحجازية في رواياتها. تختص رواياتها بسردية رمزية صوفية عميقة، وفق رؤية كونية مفتوحة. وقد ترجمت بعض أعمالها للإنجليزية والإسبانية. انظر ترجمة لها في موقع (وكبيديا).

(٢) تهدف الجائزة إلى مكافأة التميز في الأدب العربي المعاصر، ورفع مستوى الإقبال على قراءة هذا الأدب عالمياً من خلال ترجمة الروايات الفائزة والتي وصلت إلى القائمة القصيرة إلى لغات رئيسية أخرى ونشرها. بالإضافة إلى الجائزة السنوية، تدعم «الجائزة العالمية للرواية العربية» مبادرات ثقافية أخرى، وقد أطلقت عام ٢٠٠٩ ندوتها الأولى (ورشة الكتاب) لمجموعة من الكتاب العرب الشباب الواعدين. واطلقت الجائزة في عام ٢٠٠٧ في أبو ظبي وتُنظم بتمويل من دائرة الثقافة والسياحة - أبو ظبي وبرعاية من مؤسسة جائزة بوكر البريطانية. انظر ترجمة لها في موقع (وكبيديا).

الدراسات السابقة:

هذه مجموعة من الدراسات السابقة

- ١- "ما بعد الحداثة مقدمة قصيرة جدا" تأليف كريستوفر باتلر، ترجمة نيفين عبد الرؤوف، مراجعة هبة عبد المولى أحمد.
- ٢- "بصيرة العمى في نظرية التفكيك"، مقال أحمد الأشقر في جريدة القدس العربي الدولية العدد ٦٥٨٧ سنة ٢٠١٠.
- ٣- "التفكيكية دراسة نقدية" بير ف. زيماء، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٦
- ٤- "التربية وثقافة التكنولوجيا" علي أحمد مكدور، دار الفكر العربي ٢٠٠٦.
- ٥- "التفكيكية النظرية والممارسة"، كريستوفر لوريس، ترجمة د. صبري محمد حسن دار المريخ الرياض ١٩٨٩.
- ٦- "التفكيكية من الفلسفة إلى النقد الأدبي"، ممدوح الشيخ، دائرة الثقافة والإعلام ٢٠٠٠.

مشكلة البحث وأسئلته:

- هل هذا النوع من التفكير الفلسفي واللغوي له تداعيات معينة على علاقة الإنسان بالنصوص؟
- ما أثر نظرية الغيب والإنسان والمنظومات الراسخة في حضارتنا على الأدب العربي؟
- كيف ظهر الاختلاف والإرجاء في رواية رجاء عالم طوق الحمام؟

حدود البحث:

- ١- دراسة أهم ما جاء في منهج ما بعد الحداثة من ١٩٧٠ إلى ١٩٩٠.
- ٢- تطبيق بعض النظريات التفكيكية على رواية طوق الحمام.

منهج البحث:

هذا البحث عن دراسة أدبية (library research) باستخدام البحث النوعي والوصفي من الدراسة النوعية، وهذا النوع من البحث هو بحث وصفي ينتج وصفاً منهجياً وواقعياً ودقيقاً لفكرة أو فئة الأحداث مع نتائج البيانات الوصفية التي تظهر ظواهر الحقائق والواقع بمنهج نوعي لرواية بعنوان طوق الحمام للكاتبة رجاء عالم.

الفصل الأول التفكيكية

المبحث الأول: نشأة التفكيكية

لقد وصفت آنفاً في المقدمة الأرضية التي انبثقت منها التفكيك؛ إذ هو مرحلة من مراحل جدل المنهجيات وصراعتها، وإذا كانت المنهجيات التقليدية، والمنهج البنوي، تطمح إلى تقديم براهين متماسكة لحل الإشكال في عملية وصف الخطاب أو الاقتراب إلى معناه، فإن التفكيك يبذر الشك في مثل هذه البراهين، ويقوض أركانها، ويرسي على النقيض من ذلك دعائم الشك في كل شيء^(١).

بدأ التفكيك في فرنسا على يد (رولان بارت) الذي يرتبط بالمشروع التفكيكي أكثر من ارتباطه بالمشروع البنوي، لكن بنفس هذا المزاج الفرنسي، وبدافع نفسي قوى التجانس والمحافظة سرعان ما لفظ التفكيك، واضطر أصحابه إلى الهجرة إلى تربة أخرى حينما اكتشف أن التفكيك في حقيقته ينسف التوحد ويلغي التجانس، لأنه ينادي بالتعدد اللانهائي لتفسير النص^(٢).

وهكذا هاجر التفكيكيون الجدد وعلى رأسهم جاك دريدا (Jacques Derrida)^(٣)؛ إلى مناخ ثقافي مختلف يقوم على التعددية الثقافية ويحتفي بها،

(١) معرفة الآخر - مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المؤلفون: عبد الله إبراهيم - سعد الغانمي - عواد علي، دار النشر المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، ص ١١٣.

(٢) المرايا المحدبة - من البنيوية إلى التفكيكية - عبد العزيز حمودة، عالم المعرفة، ١٩٩٨، ص ١٤٤-١٤٥.

(٣) هو فيلسوف فرنسي معاصر، ولد في الأبيار في الجزائر العاصمة في ١٩٣٠م، حيث حرم من التعليم وذلك بعد صدور المرسوم الألماني الذي يتضمن استبعاد اليهود من التعليم

ونقصد به المناخ الثقافي الأمريكي، وقد احتفت أمريكا بالمهاجرين الجدد ورحبت جامعاتها بالتفكيك، بل سرعان ما أفرزت هي مدرستها التفكيكية التي تعتبر امتداد للمدرسة الفرنسية وتطويراً جوهرياً لها.^(١)

وعليه فإن "التفكيك" اسم اقترحه الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا^(٢)، وعرفت "التفكيكية" كمنهج جديد في حقل الفلسفة طريقها بشكل واضح من خلال الفيلسوف جاك دريدا في أواخر عام (١٩٦٠م)^(٣)، ثم تطورت في أمريكا بعد ذلك.

تعريفات التفكيكية لغة واصطلاحاً:

والعدالة، في مادته الثانية من النظام الأساسي لليهود الصادر في ١٩٤٠، وفي سنة ١٩٤١، دخل كلية بن عكنون، وفي ١٩٤٢م استبعد من الكلية حيث تعرض للعنف اللفظي والجسدي باعتباره يهودياً، وعاش في الأبيار إلى أن أتم الثانوية عام ١٩٤٩م، وبعد أن تشبع بأفكار برغسون وسارتر وكير كيغار وهدغر في المدرسة الثانوية؛ سافر سنة ١٩٥٠م في أول زيارة له لفرنسا، وهناك انتظم كطالب داخلي في مدرسة لوي - لي - غران (louis - le grand) في باريس، ويذكر دريدا حجم قراءاته المكثفة في تلك الأثناء لسيمون فيل (Simone veil) خاصة الدراسة الكاشفة للعناصر العاطفية في التصوف المسيحي وفي التجارب الروحية الغامضة. انظر: مناهج النقد الأدبي، يوسف وغليسي، الناشر جسور للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٧، ص ١٧٦ / ٢ - جاك دريدا والتفكيك، تحرير: احمد عبد الحليم عطية، الناشر: دار الفارابي - بيروت، ط ١، ٢٠١٠، ص ٨.

(١) انظر المرايا المحدبة، ص ١٤٥.

(٢) عبد المنعم عجب الفيا، كم التفكيك إلى التأويل، دار النشر - دار نينوى - سورية - دمشق، ط ١، ٢٠١٧م - ١٤٣٨هـ، ص ٢٧.

(٣) جاك دريدا - في الروح هايدغر والسؤال، ترجمة د. عماد نبيل، دار الفارابي - بيروت - لبنان - ٢٠١٣، ط ١، ص ١٧.

التفكيك في اللغة: فكك: يُقَالُ فَكَّكْتُ الشَّيْءَ فَاَنْفَكْتُ بِمَنْزِلَةِ الْكِتَابِ الْمَخْتُومِ تَفَكُّ خَاتَمَهُ كَمَا تَفَكُّ الْحَنَكَيْنِ تَفْصِلُ بَيْنَهُمَا. وَفَكَّكْتُ الشَّيْءَ: خَلَّصْتَهُ. وَكُلُّ مُشْتَبِكَيْنِ فَصَلْتُهُمَا فَقَدْ فَكَّكْتُهُمَا، وَكَذَلِكَ التَّفْكِيكِ. وَقَالَ ابْنُ سَيْدَةَ: فَكَّ الشَّيْءَ يَفُكُّهُ فَكًّا فَاَنْفَكَّ فَصَلَّهُ. وَفَكَّ الرَّهْنَ يَفُكُّهُ فَكًّا وَافْتَكَّهُ: بِمَعْنَى خَلَّصَهُ. وَفَكَكُ الرَّهْنِ وَفِكَاهُ، بِالْكَسْرِ: مَا فَكَّ بِهِ. وَعِنْدَ الْأَصْمَعِيِّ: الْفَكُّ أَنْ تَفَكَّ الْخُلُخَالُ وَالرَّقِيبَةُ. وَفَكَّ يَدَهُ فَكًّا إِذَا أزالَ الْمُفْصِلَ، يُقَالُ: أَصَابَهُ فَكُّ؛ قَالَ زُوَيْبَةُ: هَاجَكَ مِنْ أَرَوَى كَمُنْهَاضِ الْفَكَكِ^(١).

ويقال: فك الشئ فكاً: فصل أجزائه، ويُقال فك الآلة ونحوها، وفك النُّقُود: استبدل قِطْعَةً كَبِيرَةً مِنْهَا بِقِطْعٍ صَغِيرَةٍ، وَيَأْتِي بِمَعْنَى فَصَلَهُ مِنْ غَيْرِهِ؛ يُقَالُ فَكُ الْعُقْدَةُ وَالْغُلُّ وَالْقَيْدُ، وَيُقَالُ فَكُ الْأَسِيرِ. وَفَكُ رِقْبَتَهُ: أَطْلَقَهُ وَحَرَّرَهُ، وَفَكُ الرَّهْنُ: خَلَّصَهُ مِنْ يَدِ الْمُرْتَهِنِ، وَالصَّبِيَّ فَتَحَ فَكَهُ وَنَاوَلَهُ الدَّوَاءَ^(٢). وَيُقَالُ أَيْضاً: "تَفَكَّكَ: أَنْفَكَّ وَيُقَالُ تَفَكَّكَتْ شَخْصِيَّةً فَلَانَ ضَعَفْتَ وَفَلَانَ يَتَفَكَّكَ فِي مَشْيِهِ وَكَلَامِهِ يَضْطَرِبُ فِيهِمَا"^(٣).

اصطلاحاً:

التفكيك في الاصطلاح: يقول عنه جاك دريدا: "إن التفكيك حركة بنيانية و ضد بنيانية في الآن نفسه، فنحن نفكك بناء أو حادثاً مصطنعاً لنبرز بنيانيه وأضلاعه وهيكله ولكن نفكك في أن معاً البنية التي لا تفسر شيئاً فهي ليست

(١) لسان العرب - محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الانصاري -

دار صادر - بيروت - ط ٣ - ١٤١٤هـ، ج ١٠، ص ٤٧٥، فصل الفاء.

(٢) المعجم الوسيط - إبراهيم مصطفى - أحمد الزيات - حامد عبد القادر - محمد النجار - دار

الدعوة - ط، ت، ج ٢، ص ٦٩٨، باب الفاء.

(٣) انظر المرجع السابق، ص ٦٩٨.

مركزاً ولا مبدأ ولا قوة، فالتفكيك هو طريقة حصر أو تحليل يذهب أبعد من القرار النقدي^(١).

وعرف كريستوفر نوريس التفكيك بقوله: "هو تفتيش يقظ عن السقطات أو نقاط العمي أو لحظات التناقض الذاتي حيثما يفضح النص لا إرادياً التوتر بين بلاغته ومنطقه؛ وما بين ما يقصد قوله ظاهرياً وما يكرهه على أن يعنيه رغماً عنه"^(٢).

كما عرفه عناني بأنه: "أهم عنصر من عناصر ما بعد البنيوية، فإن هذه الاستراتيجية التي أرساها دريدا ذات فائدة مثل: اعتبار كل قراءة للنص بمثابة تفسير جديد له، واستحالة الوصول إلى معنى نهائي وكامل لأي نص، فعلينا التحرر من اعتبار النص كائناً مغلغلاً ومستقلاً بعالمه"^(٣).

وعرفه صليباً تعريفاً فلسفياً بأنه (انفصال العناصر الذهنية بعضها عن بعض، فالعنصر المرتبط بأحد الأشياء مرة، وبغيره مرة أخرى يميل إلى الانفصال عن كل منهما، حتى يصبح عنصراً مجرداً، كما في التجريد، فإن التجريد ناشئ عن تفكيك الصور الذهنية المترابطة، ويمكن تسمية ذلك بقانون التفكيك، وهو يرجع إلى انفصال الصور الذهنية بعضها عن بعض إلى التغيرات النسبية)^(٤).

(١) الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد - تقديم محمد علال سينا، دار توبقال للنشر -

الدار البيضاء - المغرب، ط ٢ - ٢٠٠٠، ص: ٢٥٤

(٢) البنيوية والتفكيك مداخل نقدية، كريستوفر نوريس وجوناثان كلر وآخرون، ترجمة حسام نايل

الطبعة العربية، الاردن، ط ١، ٢٠٠٧، ص: ١٣٤.

(٣) معجم المصطلحات الأدبية الحديثة، محمد عناني، ط ١، مكتبة لبنان - بيروت، ١٩٩٦، ص ١٥.

(٤) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ج ١، بيروت: الناشر دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢، ص ٣١٦.

المبحث الثاني: أهم مصطلحات التفكيكية.

إن أهم مصطلحات التفكيكية ستة وهي:

أ) نقد المركزية:

وفيها: رفض أي مرجعية للنص الأدبي، ورفض أي مرجع يدعي مصدر للحقيقة، ورفض كل المدارس العقلية التي يتمركز حولها تحليل النص؛ مثل: النقد التاريخي والنقد الاجتماعي والنقد النفسي.

وإلى جانب مصطلح "الاختلاف" يشتق دريدا مصطلحا آخر لا يقل عنه أهمية بالنظر إلى الخطابات الفلسفية، وهو مصطلح "التمركز حول العقل" (Logos Logocentrisim)، وهي لفظة يونانية تعني: الكلام أو المنطق أو العقل، وبذا فإن حقلها الدلالي متشعب، بحيث تتطابق وما يذهب إليه دريدا في محاولته هدم اليقينية المطلقة في الفكر والثورة على سكونيته، وبذا فإن دلالة المصطلح تتشظى إلى حضور وتمركز الكلام أو العقل أو المنطق".^(١)

فدريدا قد وجه نقدا جوهريا إلى المقولات الفكرية التقليدية، وسعى جاهدا لقهر التقسيم التقليدي بين الخطاب الفلسفي والخطاب الجمالي، وتستند رؤيته في هذا الأمر إلى كشفه، فإن الحضارة الغربية نهضت حول العقل والمنطق وكانا معيارا حاسما لتقويم أهمية كل شيء وأصالته"^(٢).

ب) الحضور والغياب.

والمراد أنها قائمة على الاختلاف، فتحمل على معانٍ متعددة في النص، ويحضر هذا المعنى، ويغيب ذلك. ثم يحضر معنى جديد، ثم يغيب، وهكذا. من

(١) معرفة الآخر، إبراهيم، عبدالله، وآخرون، ص ١٢٣.

(٢) المركزية الغربية، عبد الله إبراهيم، الناشر المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - المغرب، ط ١، ١٩٩٧، ص ٣٩٠.

هنا اقترح دريدا استبدال مصطلح العلامة في النص الأدبي بمفهوم آخر سماه "مفهوم الأثر".

وأما أنه لماذا استبدل لفظ العلامة بلفظ الأثر، قال: "إن لفظ الأثر يوحي بإمكانية المحو، فالإزالة مجرد أثر. فهو يوحي بإمكانية المحو والإزالة لحضور أثر جديد، وتستمر عملية الحضور والغياب للأثر، لإنتاج عدد لا نهائي من الدلالات تشير في الأوان ذاته، إلى إمحاء الشيء وإبقائه محفوظاً في الباقي من علاماته، وهكذا يكون الأثر قناة للارتباط بسابق النصوص والعلامة"^(١).

كما يرتبط مفهوم الأثر في التقويض بمفهوم "الحضور" و"الحضور الذاتي" وينبع منهما في النظرة الماورائية، أما بنسبة لدريدا فهو يرى في الأثر شيئاً يحو المفهوم الميتافيزيقي للأثر وللحضور، فإنه: "لا يمكن أن يقوم أي مفهوم سواء كان الأثر أو الحضور إلا على محو الأثر كما يصفه دريدا"^(٢).

ج) الاختلاف والإجراء:

الاختلاف والإجراء هو مفهوم فلسفي ارتكزت عليه التفكيكية. ومصدره مفهوم مارتن هيدغر (martin Heidegger) عن الكينونة، حيث قال: "إن الكينونة تتكون من ثنائية "المعرفة والذات العارفة"، حيث افترض هيدغر أن كلا من "المعرفة والذات العارفة" يتغير بتغير عوامل الزمن. ويتطور بمرور الزمن. وبهذا تتكون عملية الفهم قابلة للاختلاف دائماً، والتاريخ هنا يأخذ دوراً أساسياً في تحديدها، بمعنى أن الحقيقة التي توصلت لها تظل مُرجأة لحين ظهور حقيقة أخرى، ومن خلال هذا، أسس لنا دريدا مرتكزه الجديد للتفكيكية. حيث جعله متمثلاً في لا نهائية المعاني، بمعنى أن كل معنى أو دلالة أصل إليها في النص

(١) دليل الناقد الأدبي، د. ميجان الرويلي، د. سعد البازعي، ص ٢٧.

(٢) انظر المرجع السابق، ص ١١٢.

الأدبي، ففي الواقع لا يوجد لها معنى ثابت، بل يمكن إرجاؤه لحين ظهور معنى جديد. فيكون "الاختلاف" (la difference)، في حقيقته، إحالة إلى الآخر وإرجاء لتحقيق الهوية في انغلاقها الذاتي.^(١)

ويزعم أنه يجعل حركة الدلالة ممكنة بشرط أن يرتبط كل «حاضر» بشيء آخر غير نفسه ويحتفظ بعلامة عنصر ماضٍ تميز حضوره، كما يهيئ نفسه بـ(أي أثر) محدد يكون علامة علاقته بعنصر المستقبل.

أن هذا الأثر لا يرتبط بدرجة أقل بما يسمى "المستقبل"، وبدرجة أكبر بما هو "ماضٍ"، ويؤسس الحاضر في ذات هذه العلاقة التي تربطه بنقيضه، أو ما ليس هو ذاته، أو بكل ما ليس هو بشكل مطلق. وبدون هذه العلاقة؛ فلا وجود للحاضر ولا للماضي ولا للمستقبل، فالأثر جزء لا يتجزأ من العلاقة، والعلاقة ذاتها أساس الماضي والحاضر والمستقبل، وهي أساس الزمن ومفهومه^(٢).

ونتيجة لهذا العلاقة المنفصمة التي بدونها لا يمكن للحضور أن يتشكل، يكون الحضور دائما متأخرا عن نفسه ويأتي دائما كنتيجة للماضي المطلق الذي يؤسس إمكانية ظهور الحضور، والاختلاف كحركة زمانية يقتضي أن تكون هذه الزمانية خارج مفهوم الزمن، لكنها أيضا هي أساس الزمن، وبالتالي فتكون على علاقة معه، وتحتفظ من خلال هذه العلاقة في داخلها، لكن كون هذا الماضي الزماني المطلق خارج عن الزمن؛ فإن الاختلاف كزمانية يشير أيضا إلى مكانية أو فضائية، إنها مساحة فاصلة، فيصبح الاختلاف هو أيضا أساس المكانية^(٣).

(١) جاك دريدا - الكتابة والاختلاف، ص ٣١.

(٢) دليل الناقد الأدبي، ميجان الرويلي - سعد البازعي، ص ١١٧

(٣) نظر المرجع السابق، ص ١١٧.

د) اللعب الحر:

اللعب الحر هو لعب لا يرتبط بقواعد تحد حريته، بل هو حركة مستمرة. فمفهوم اللعب عند جاك دريدا: "أن اللعب يعود إلى نفسه ماحياً الحد الذي كان يعتقد بإمكان تنظيم حركة العلامة انطلاقاً منه وجاراً معه جميع المدلولات المضمنة، مطوحاً بجميع الأماكن الحصينة وجميع الملاجئ "خارج اللعب" التي كانت تشرف على حقل اللغة وتحرسه. وهذا مما يعني بكامل الدقة تدمير مفهوم العلامة ومنطقها كله"^(١).

والمعنى الأفضل للعب هو اللعب المراقب، المحتوى داخل الموانع الوقائية للأخلاق، والسياسة، إنه اللعب المتضمن في الفئة البريئة والمجردة من كل فئة الملهي، تسلية لا شك أن ترجمة لـ (paidia)، إلى (divertissement) (تسلية)، لا تقوم مهما كان من إعوجاجها إلا بتطوير القمع الأفلاطوني للعب"^(٢).

هـ) التشظي والتشتيت:

التشظي يعني الانتشار أو التشتيت هو تكاثر المعاني في النص الأدبي بأشكال مختلفة وهذا يعطينا فرصة اللعب الحر مع المعاني، وقد أورده دريدا في كتابة "مواقع"، إذ يقول: "أما التشتيت فلكي ينتج عدداً غير منته من الآثار الدلالية فإنه لا يترك نفسه تنقاد إلى حاضر بسيط الأصل، ولا إلى أي حضور أخروي"^(٣).

"كما تنتمي هذه الكلمة الفرنسية إلى مفردات القرن الثامن عشر ويرد اشتقاقها بحسب القواميس الفرنسية إلى الفعل (semer) الدال على البذر

(١) الكتابة والاختلاف، جاك دريدا، كاظم جهاد، ص ١٠٥.

(٢) صيدلية أفلاطون، جاك دريدا، ترجمة كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، د، ط، ١٩٩٨، ص ١١٧.

(٣) مواقع حوارات مع جاك ديريدا، جاك دريدا، ترجمة فريد الزاهي، دار تويقال للنشر - الدار البيضاء - المغرب، ط ١، ١٩٩٢، ص ٤٦.

والزرع، بل إلى الفعل اللاتيني (Dissemination) الذي يعني (Semencef) بكل ما تحمل الكلمة من محمول إنتاجي (بذور زراعية) أو بذور منوية^(١).

و التناس:

التناس هو من الأسس التي قامت عليها النظرية التفكيكية. والتناس بمعناه المختصر: هو أن قراءتي للنص الأدبي، تستدعي في ذهني نصاً آخر. وهذا في حد ذاته يجعل النص يفتح على دلالات ومعانٍ جديدة. كما عرف صلاح فضل مفهوم التناس في عدد من كتبه منها "شفرات النص"، وهو يرى أن التناس ليس مجرد نصوص سابقة أو متزامنة، بل هو إنتاج جديد فهو: "عمل تحويل وتمثيل عدة نصوص يقوم به نص مركزي يحتفظ بزيادة في المعنى"^(٢).

ويعرف الدكتور عبدالله الغدامي العمل الأدبي بأنه: "يدخل في شجرة نسب عريقة وممتدة تماماً مثل الكائن البشري فهو لا يأتي من فراغ، كما أنه لا يفضي إلى فراغ، إنه نتاج أدبي لغوي لكل ما سبقه من موروث أدبي، وهو بذرة خصبة تؤول إلى نصوص تنتج عنه، ومن طبيعة النص الأدبي أن يكون مخصبا ومنتجا؛ شأنه شأن كل كائن حي كالإنسان والشجرة"^(٣).

(١) إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، يوسف وغليسي، منشورات الاختلاف - الجزائر، ط ١، ٢٠٠٨، ص ٣٧٧.

(٢) التناس نظرياً وتطبيقياً، أحمد الزعبي، مؤسسة عمون للنشر والتوزيع - عمان، ط ٢، ٢٠٠٠، ص ١٧.

(٣) ثقافة الأسئلة (مقالات في النقد والنظرية)، عبد الله الغدامي، دار سعاد الصباح، ط ٢، ١٩٩٣، ص ١١١.

الفصل الثاني: إجراءات التفكيك

المبحث الأول: إجراءات النقد التفكيكي

ثمة إجراءات لا بد منها لتفكيك النص، وهي:

[١] البحث عن المتناقضات في النص الأدبي:

لأن التناقض الموجود في النص هو معول الهدم وهذا يؤكد أن معنى النص يمكن هدمه لوجود تناقض يعيبه، لذا يلزم هدم معناه والإتيان بمعنى جديد من خلال البحث عن المسكوت عنه في النص الأدبي.

[٢] البحث عن المسكوت عنه في النص الأدبي. وذلك بالوقوف على كل

ما هو هامشي فنيبي من خلاله معنى جديداً للنص.

[٣] التنبه إلى وجود اختلافات جوهرية بين المنهج البنيوي والمنهج

التفكيكي، وأهمها:

.. إن المنهج البنيوي منهج نقدي حدائي والمنهج التفكيكي منهج ما بعد

الحدائي.

.. البنيوية ترى أن المعنى ثابت ومستقر داخل النص وإنما اللغة بمثابة

المركزية التي ينطلق منها الناقد. بينما التفكيكية تنفي ثبات معنى النص وتنكر

أي مركزية له، وتتجاوز فتشكك في اللغة وتؤكد على وجود عدد لانهائي من

المعاني.

.. إن البنيوية تعطي الأولوية للكلام عن الكتابة، بينما التفكيكية تعطي

الأولوية للكتابة عن الكلام.

المبحث الثاني: تفكيك رواية طوق الحمام:*** ملخص الرواية:**

طوق الحمام رواية بأجواء حجازية تدور أحداثها في مكة المكرمة، وهي رحلة تحاول الروائية من خلالها كسر الجدران المادية بوضع فضاءات افتراضية وروحية وفكرية أحياناً.

والواقع في هذه الرواية هو مزيج عضوي من التاريخ والحال الراهن والخيال، أما شخصيات الرواية، فهي مزيج من أشخاص بلحم ودم وآخرين من نتاج الحلم، والراوي الرئيسي هو ليس الكاتبة ولا إحدى الشخصيات البشرية في روايتها، بل هو شارع "مكة القديمة" حيث تقيم معظم شخصياتها.

*** الكاتبة:**

رجاء محمد عالم روائية سعودية^(١). سبق التعريف بها.

*** تفكيكية الرواية:**

الشخصيات: أبو الرؤوس، مكة، المرأة.

طوق الحمام عنوان الرواية ومن خلال تفكيك هذه الرواية وجدنا الحمامة هي رمز إلى (مكة) والطوق الذي يلتف حول رقبتها ما هو إلا الزقاق الذي حمل الكثير من الذكريات القديمة والحديثة والشخصيات المتعددة والصراع الذي كان بين قبول التغيير ورفضه لهذه المدينة التي عبرت عنها المؤلفة سابقاً بأنها مدينة للإبداع، فهي أمها وجدتها.

ذكرت هنا الجثة ليظهر معنى خفي من وراء ذكر الجثة هنا، وهو موت الذكريات لأبنية مكة القديمة وحدث مشاريع جديدة بإزالة البيوت التي تشبه

^(١) سبق التعريف بها وانظر ترجمة لها في موقع (ويكيبديا) للرباط.

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B1%D8%AC%D8%A7%D8%A1_%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%85

شرفاتها بشرفات اسطنبول، فالجثة أوحى بأن كل العادات المكية المختلفة ستنتهي.

اختارت أبو الرؤوس الحي الذي يمثل أحداث تاريخ مكة القديمة بقوله أولاً: "أنا الزقاق الصغير بطرف ميقات العمرة بآخر مكة"^(١)، ثم تحدثت بلغة تاريخية عن "الشيخ وهو مزاحم هو باختصار تاجر أرزاق"^(٢)، وتحدثت عن مخزن "مخترقاً إلى المخازن الخلفية، ابتلغته متاهة من الحجرات الصغيرة الطافحة للسقف بأكياس الأرزاق"^(٣).

وتقول: "أتأمل المساحة الكرتونية التي نحتلها أنا وأمي إحسانا من سطح أبيك الشيخ مزاحم، فإنها تذكر هنا وضع منزل أحد تجار الحي القديم" هو منزل وقسم منه للتجارة وقسم وضعه كصدقه ونوع الخامة الأرضية القديمة في منزل الشيخ مزاحم "وتتنصت على خطواته التي تمتصها الأرضية الإسمنتية"^(٤).
وتقول عن فراشها: "فراش محشو بقطن صلب يتمدد على مصطبة أسفل النافذة"^(٥).

وهي بذلك تشير إلى حالة الفقر التي كانت فيه أبنية مكة وسكانها.
وفي حي أبو الرؤوس "المقهى القائم على فوهتي"^(٦).

(١) رواية طوق الحمام، رجاء عالم، الناشر: المركز الثقافي العربي، ط ٤، ص ٧

(٢) انظر المرجع السابق، ص ١٢.

(٣) انظر المرجع السابق، ص ٣٩.

(٤) انظر المرجع السابق، ص ٤٠.

(٥) انظر نفس المرجع، ص ٤٠.

(٦) انظر المرجع السابق، ص ٣٩.

"هذا اللقب الأغوات (اشتهر الأغوات المنذرون لخدمة الحرم في مرحلة من تاريخ مكة)"^(١).

"حين انْوَجَدَ في طميتها سَقَطَتْ كُلُّ الْجِرَارِ بِحَمَامِهِ"^(٢).

النَّزَّاح: "أحياناً أشك في جدوى مهنةٍ كمهنتي في زمان كزماننا"^(٣).

لغة النص:

اللغة هنا نجدها غير شاعرية لكنها مليئة بالصور والخيالات غير ما بها من الرموز والغموض.

نحو قولها: "حين طاش الحمام في مذكرات يوسف من سقوط ذلك الجسد"^(٤)، وقولها "أرقب الندب الطويل تُعَلِّمه حُمْرَةٌ غُرَزُ الخياطة مثل خطو حمامة"^(٥).

فلغة النص الأدبي فيها الكثير من التشبيهات، لكنها لا تخلو من الرمزية.

(١) انظر المرجع السابق، ص ٨٢

(٢) انظر المرجع السابق، ص ٣١٦.

(٣) انظر المرجع السابق، ص ١٣٨

(٤) انظر المرجع السابق، ص ٦٥.

(٥) انظر المرجع السابق، ص ٦٩.

المبحث الثالث: عيوب التفكيك وإيجابياته من خلال رواية طوق الحمام:
قبل الدخول في بيان عيوب التفكيك وإيجابياته، أحب أنقل ما قالته الكاتبة عن روايتها:

ففي حوار مع «رجاء عالم»، حول «مكة القديمة» وزقاق «أبو الروس» الذي تسرد في روايتها هذه حكاية نشوئه، مع أنه لم يعد موجوداً، بعدما هُدم في ثمانينيات القرن العشرين، سئلت الروائية بالسؤال التالي: أنتِ تعرفتِ في سنواتك الأولى على مكة القديمة وتبدو أغاني ذلك الزقاق أشبه بمرثية ذاكرة لأغانٍ كانت موجودة ذات يومٍ فأجابت رجاء عالم: "كلُّ ما أعرفه عن مكة عرفته عبر أحاديث أبي وأمي عنها. أي انتقل إليَّ شفويًا. هذه هي مصادري. كلُّ ما كان قائمًا ذات يوم اختفى. لم يعد الشارع موجودًا. وكذلك حال بيت جدي. عندما بدأت بكتابة الرواية، كان المنزل موجودًا وكانت هناك إشارة حمراء ملصقة عليه تدلُّ على أنه سوف يُهدم. كان منزلاً جميلاً يقوم على جبلٍ، وقد صُدمتُ حين شاهدت الإشارة. وعندما انتهيت من كتابة الرواية لم يكن المنزل وحده قد اختفى بل الجبل برمته.

وسئلت: إذن، مكة تتغير بشكلٍ كبير؟

فأجابت رجاء عالم: "تمامًا كما تتغير مواقع أخرى في العالم. والسؤال الذي يطرح نفسه: هل ينبغي مواجهة هذا التغيير؟ نشأت هوية أخرى ومدينة ذات طابعٍ آخر، مدينة ذات مبانٍ شاهقة شُيدت من الزجاج والحديد الصلب. أما مكة القديمة فلم تعد موجودة سوى في روايتي، لذلك يستحوذ الكتاب على مكانة مميزة في قلبي.

وسئلت: ألا تُحزنك هذه التغيرات أبدًا؟

فأجابت رجاء عالم: "نعم، بالتأكيد! "طوق الحمام" مرثية نابعة من حزني وقد كتبتها وأنا حانقة على هذه التغيرات. وفي نهاية الرواية ينهار المشهد بمجمله وأظُلُّ غاضبة. ولكنني شعرت فجأة بسكينة عظيمة، فمن نحن حتى

نوقف مسارات هذه التغيّرات؟ لندعها تتّم، ومن يدري، ربما أفضت إلى شيءٍ ما. قلت لنفسي: هذا آخر كتاب أكتبه، انتهى الأمر. لكن بعد انتهائي من الكتابة بثلاثة أشهر بدأت بكتابة الرواية التالية. وهي مجدداً عن مكة. الأمر شبيهه بالداء الذي لا فكاك منه^(١).

فيمكن من خلال هذا الحوار أن ندرك الحالة النفسية التي اعترت الكاتبة عند الكتابة، وهو ما يعين في فهم عيوب التفكير ومميزاته.
عيوب التفكير:

(١) استخدامها لأداة التناص كإجراء من إجراءاتها.. لأنه يجعل النص مجرد صدى لنصوص سابقة المعرفة.

لكنه في رواية طوق الحمام فيه نوع تحديد، فإن الحوار محدد المكان "أحياء مكة" ومحدد الزمان "حي أبو الرؤوس" وهو لم يعد موجوداً لأنه هدم في ثمانينات القرن العشرين.

لكن التناص كان واضحاً عند الإيحاء بالخطر، وذلك عندما ذكر صوت الارتطام القوي: "لم يفتح عينه لفترة حتى نبهته الخطوات الفزعة المتسارعة"^(٢).
"ارتفع صوته بصرير"^(٣)، "انطق الذعر من الأم"^(٤).

(٢) من عيوب التفكيرية غموض المصطلحات وتداخلها.
وهو واضح في الرواية، فرمزياتها كثيرة، فإنه تكشف روايتها «طوق الحمام» عن العالم الخفي لمدينة مكة المكرمة من الرقيق الأبيض إلى التطرف الديني إلى استغلال العمال الأجانب.

(١) انظر رواية (طوق الحمام) على موقع وكبيديا.

(٢) انظر المرجع السابق، ص ١١١.

(٣) انظر المرجع السابق، ص ٥٨.

(٤) انظر المرجع السابق، ص ٨٥.

ولم يقتصر الأمر على الرمزية، لكن أضفت على ذلك أيضاً مسحة صوفية، حيث تقول: (في مقولة: جدي لا يؤمن بأن العلم المنقول هو علم ميت عن ميت، ويتجنب كل ما هو قابل للنقل)، وتقول: "العالم الذي آمن بأن العلم المنقول هو علم ميت عن ميت" (١).

وهذه مقولة الصوفية، فهم يقولون: أنتم تأخذون بالأسانيد: حدثنا فلان عن فلان، ولهذا نجد أن أصحاب وحدة الوجود والحلول والاتحاد قالوا: إذا تعبدنا وزهدنا كثيراً في الدنيا، وضيقنا على أنفسنا فاضت علينا الحكمة والعلم اللدني، وينزل في قلوبنا العلم الباطن، حدثني قلبي عن ربي. لذا يقولون: أنتم تأخذون دينكم من ميت عن ميت. فتقولون: حدثنا عبد الرزاق -وقد مات- عن معمر -وقد مات- عن أيوب -وقد مات- وأما نحن فنأخذ علمنا عن الحي الذي لا يموت، -تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً" (٢).

أي نفس ما رمزت له الكاتبة عن مقولة جدها.

٣) التفكيكية من نظريات ما بعد الحداثة ظهرت في منتصف القرن العشرين نتيجة لما خلفته الحرب العالمية الثانية.

فالمفترض أن رواية (طوق الحمام) تكون تجاوزت الوضع الاجتماعي الذي ظهرت فيه النظريات التفكيكية، إلا أن الرواية فيها إيغال في إظهار التناقضات، مع النصوص المهمشة الغامضة هنا وظهور معاني جديدة من خلالها في أكثر من موقع ذكرت كلمة "الطوق" بمعاني عديدة منها الطوق المقيد للمرأة من العادات والتقاليد.

(١) انظر المرجع السابق، ص ٥

(٢) شرح العقيدة الطحاوية للحوالي (١/٩٧٩).

وهنا تشير لجمال العادات والتقاليد القديمة، فذكرت في جمال الطوق أنه يحمل تدرجات ألوان الطيف، ولكنه يبقى الطوق الذي لا يحتمل آلامه وتقييده فهو كما وصفته كصخرة تسقط حول العنق.

(٣) من عيوب التفكيكية فكرة موت المؤلف وهي مصطلح من مصطلحات المنهج البنيوي وضعه رولان بارت وهذه الفكرة تقضي على حق المؤلف بوصفه مبدع النص.

وثمة عدد كبير من المتناقضات: من خلال تكرار كلمة "الموت" وكلمة "الحياة" كثيراً هنا، فهي لم تقصد الموت مفارقة الحياة لمن كانت فيه، بل التغيير الذي ترفضه المؤلفة وتريد تاريخ مكة القديمة يبقى في حي أبو الرؤوس بأبنيته القديمة والعادات المكية و"الحياة" هنا تعني التغيير الذي دخل مكة من تشييد الأبراج ومسميات وتطورات جديدة وهنا ظهر الصراع في حي "أبو الرؤوس"، تقول: "الموت مكتسب بينما الحياة الباطنة وهبئة"^(١). وتقول: "حتى جعلوا الموت يبدو ببساطة تفويت نفس"^(٢). وتقول: "محملة بمعرفة ثقيلة عن الحياة والموت"^(٣).

ثم تبين أنها لا يزعجها الموت"^(٤)، فتقول: "الموت ما هو إلا كبش يتجسد يوم القيامة، بينما تتجسد الحياة في فرس شامخة بألف ألف جناح

(١) انظر المرجع السابق، ص ٦

(٢) انظر المرجع السابق، ص ١٨.

(٣) انظر نفس المرجع، ص ٤٨

(٤) انظر المرجع السابق: ص ٢٢.

شفاف" (١)، وتذكر موت أبيها فتنعته بالموت الأول، تقول: "بمراسلة أبي الذي حجة الموت الأول" (٢).

٤) من عيوب التفكيكية إلغاء أي مركزية أو مرجعية للنص والاقترار بنظرية اللعب الحر للدلالات مما يحدث نوع من التشتيت وعدم القدرة على تحديد معنى النص.

ولما تذكر الكاتبة اللعبة، تقول: "ما من طفل بأبو الرؤوس الحي إلا يعرف أبو براقع" (٣)، "هي لعبة الأمهات والجداث" (٤). وهي إشارة إلى نوع رفض لوضع المرأة المنقبة، وتقول: "كل مساء حين تفوح من بيوتهم روائح خبز القمح المَحْمَر" (٥). في إشارة إلى أقصى ما يكون من عمل المرأة.

فظهرت معانٍ خفية من خلال شخصيات الرواية تؤكد رفض المؤلفة للتغيير الجديد لمكة المكرمة فهنا شخصية أم السعد أدخلت جهاز الحاسوب للحي وأظهرت رفض الحي لدخول الأداة الحديثة له ودخول شخصية المرأة التركية لتغيير زينة وملابس المرأة المكية قديما هنا ظهور رفض تام لكل التغييرات التي طرأت على مكة من أبنية ومن عادات ومن لباس وحتى من أشخاص.

فأم السعد زوجة العشي: "قامت بتطوير ذلك الجني المفتون بالتقنية في داخلها، ظهر على هيئة حاسوبها المحمول" (٦).

(١) انظر المرجع السابق، ص ٦٤

(٢) انظر المرجع السابق: ص ٢٢.

(٣) انظر المرجع السابق، ص ٩٥.

(٤) انظر المرجع السابق، ص ٩٥

(٥) انظر المرجع السابق، ص ٦٩.

(٦) انظر المرجع السابق، ص ١٣١.

وتقول عن عائشة: "أخت خليل الطيار دعنتي للرباط"^(١). فتصف وتقول: "انشقَّ الباب اندفعت رائحة الرطوبة، وتورات النساء وراء الأبواب"^(٢). تعني أنه: لا البيوت صحية، ولا النساء تحررن.

وتصرح بخلع الشرعة عند قولها: "لا أنكر أن عائشة وثوبها كانا نقطة انطلاقتي بـ "أبو الرؤوس" واعترافها بتغيير على العادة المكية؛ وقبلها كانت انطلاقتي بمكة: يدي كانت أول عروس تخلع الشرعة الحجازية"^(٣).

(٥) من عيوب التفكيكية عدم اعترافها بالعلاقة بين النص الأدبي والمجتمع (البيئة التي أفرزته) وعدم اهتمامها بالقضايا الاجتماعية التي يمكن أن يتضمنها النص.

فذكرت المؤلفة أمرين: هما اسم الرواية: (الطوق والحمامة)، وأوغلت في رمزيتها.

فذكرت طوق التغيير والتشييد على ذكريات المؤلفة في مكة ورفضها لها عندما ذكرت بيت جدها الذي حمل علامة حمراء أي أنه معد للإزالة. وهنا أكثر من نص ذكر فيها الطوق بمعنى التقييد علما أنها ذكرت الحياة تأتي بعد فك وكسر الأطواق "نَفَكُ الأطواق عن أعناقهم فترتعش من ماء" وتقول: "انتبهوا فانا لا أباشر الآن جثة المرأة التي وقعت من طوق هذه الرواية"^(٤). وتقول: "تطوق عنقها ألوان متجاوزة لتدرجات الطيف البشري"^(٥).

(١) انظر المرجع السابق، ص ٣٠

(٢) انظر المرجع السابق، ص ١٧٦

(٣) انظر المرجع السابق، ص ١٦٩

(٤) انظر المرجع السابق، ص ٩.

(٥) انظر نفس، ص ٢٥.

وتقول: "الصخرة لتسقط مثل طوق حول عنقه"^(١)، وتقول: "تَفَكُّ الأطواق عن أعناقهم فترتعش من ماء"^(٢)، وتجعل التحرر من الطوق انطلاقتها وطلاقها، فتقول: "ويكسر طوق كلمة الطلاق عن عنقي"^(٣).

أما الحمامة؛ فلها رمزيتها في الرواية بأكثر من معنى فتقول: "أن الولد قد قام بتحرير البنت مثل حمامة لكي يمسك عنقها"^(٤). وتشير إلى عدم قبول التراث والمجتمع القديم بقولها: "عين الحمامة لم تلتفت إلى الوراء قط"^(٥). فهنا تشير أن التغيير في مكة مستمر وحررت مكة من تاريخها القديم بذكرياتها عند المؤلفة ولكن هذا التغيير كان كما من يمسك عنق الحمامة أي مكة، فإن "مكة حمامة تُطَوَّقُ عنقها ألوانٌ متجاوزة لتدرجات الطيف البشري"^(٦) فتؤكد من ذكرياتها في مكة رؤية ألوان البشر فهم كطيف في الحضور والانصراف.

وفي معنى مقارب تقول: "لكن خوفاً رفيفاً حمامة من التقدم"^(٧). هنا ظهرت الحمامة بمعنى المرأة الخائفة ولكن المعنى الخفي هو الخوف من التغيير والتقدم الذي يحصل في مكة.

وفي معنى آخر تقول: "تهاوت ذاكرته في شظايا محدثة جروحاً مثل خطو حمامة أخذت تظهر في مواقع متفرقة بجسده"^(٨). فهنا ظهر معنى آخر تؤكد

(١) انظر نفس المرجع، ص ٢٣

(٢) انظر نفس المرجع، ص ٢٧.

(٣) انظر المرجع السابق، ص ١٢١

(٤) انظر نفس المرجع، ص ٢٠

(٥) انظر نفس المرجع، ص ٢٠

(٦) انظر المرجع السابق، ص ٢٥

(٧) انظر المرجع السابق، ص ٣١

(٨) انظر المرجع السابق، ص ٣٤.

عبر كلام شخصية يوسف أن هذه الذكريات أحدثت لها آثار جرح في كل مكان تتذكره في مكة من كلمة طوق الحمام.

وهي أيضاً لم تنس أن الحمامة في مكة وحركة الحمامة في هذه النصوص إنما هي حركة للحمام المكي عندما يطير فوق صحن الحرم وعندما يصدر صوت الهديل على أقواس الأروقة بالحرم. فتقول: "حطت حمامة بين أقدامها بصحن الحرم"^(١). لكنها توغل في الرمزية برفض التغيير، فتتعمق على الحمامة أنها لا تتقدم بل "تطوف الحمامة حول ذاتها وتهدل"^(٢). وليست حمامة واحدة، بل "أسراب الحمام تجمدت على أقواس الأروقة"^(٣).

إيجابيات التفكيك:

(١) التفكيك هو تحرير من قيد وهذا القيد مرهون بعملية خلاص أو انزياح أو انسلاخ من وجود متحكم مملوء بالمحددات إلى وجود آخر انفلت من الأول"^(٤).

وهو وإن كان إيجابياً، لكنه مرهون بأن يكون الوجود الآخر أرحب وأوسع، كما في وصفها قرب الحمامة لوليفها بقولها: "أعادت له ذكرى حمامة تلوي رقبته على رقبته وليفها"^(٥). وأن مكة "مسكونة بهديل الحمام"^(٦)، فهذا يعطي أفقاً أوسع أوسع بالخروج من معانٍ مرئية إلى معانٍ سمعية.

(١) انظر المرجع السابق، ص ٣٧.

(٢) انظر المرجع السابق، ص ٣٧.

(٣) انظر المرجع السابق، ص ٣٨، ٣٩.

(٤) آلية التفكيك في فنون ما بعد الحداثة ودورها في تربية التذوق الفني للمتعلم، نضال ناصر ديوان، مجلة الأكاديمي - العدد ٩٥، ٢٠٢٠، ص ١٦٦.

(٥) انظر المرجع السابق، ص ٣٠٠٠.

(٦) انظر المرجع السابق، ص ٣٢٥.

٢) أي عملية اتحادية مهما كانت الرابطة وصفتها وتماسكها لما تدخل في مفردة التفكيك تحصل على انفصالية وتجزئة أو استقلالية ذات العناصر بما تعنيه لفظة (ذات) وخصوصيتها وفرادتها^(١).

وقد عملت الكاتبة على تفكيك أقوى الروابط في الظاهر، وهي رابطة الحب، لكنها لم تكن موفقة بنسبة ما في فصم هذه الرابطة على حساب ما أرادته من التحرر، فهي تقول: "لم يربت أحد على كتفي قبلك" "في بيتنا الحب يقف على الباب مثل قنفذ" "الحب في جيب أبي وقدور أمي"^(٢). وبقاء الحب كالقنفذ يعنى صور الأشواك التي تعلو ظهره، وهو منفر عن الحب، بل تستمر فتقول: "أنا كنت مجرد ذراع من أذرع الأخطبوط الذي هو أبو الرؤوس، أذرع بلا عدد تخارب الزمن، وتخنق البنات الصغيرات"^(٣). فتخيل أن ذراع الأخطبوط تفتك بالتقاليد والأخلاقيات الاجتماعية عند المؤلفة.

وتزيد في هذا الأمر فتقول: "أي قطعة مجوهرات بسيطة، أو شريط شعر ملون أو بقايا طلاء أظافر، أي محاولة للتعبير الفردي عن الذات كانت كفيلة بجر تلك البنت إلى المنصة حيث أقف"^(٤). وتشير إلى الإعدام فقد قالت: "لقد كنت منفذ الإعدام في مصنع الدمى ذاك". "أجسادهن كانت ملكية خاصة أصبغها بكآبة"^(٥).

وهذا الذي تشير إليه ليس صحيحاً أبداً، بل لم يزل الحب والاحترام يشمل البيوت قبل هذا الانفتاح المزري، والذي تشير له الكاتبة نفسها بقولها: "التحدي

(١) انظر المرجع السابق، ص ١٦٦.

(٢) انظر المرجع السابق، ص ٥١.

(٣) انظر المرجع السابق، ص ٥٣.

(٤) انظر المرجع السابق، ص ٥٣.

(٥) انظر المرجع السابق، ص ٥٣.

الذي نواجهه هو كيف ننجح في أن نكون المرأة السوير، نصفها نسخه عن جداتنا البدويات اللواتي لا يرفعن برقعهن حتى حين يأكلن مع أزواجهن، ونصفها الآخر نسخة من مغنيات وراقصات الفيديو كليب"^(١).

٣) ان التفكير ثبت لغوي مرن"^(٢).

وكان يمكن للكاتبة أن تبين من خلال ذلك فضل العلم، وأنه لا يناقض التراث، إلا أنها وقعت فيما كان ينبغي لها الفرار منه، فقد جعلت أن امتلاك (الكتاب)، وهو أداة المعرفة كان جريمة قديماً، فتقول عن عائشة: "هَرَبْتُ هذا الكتاب، قالت كان بانتظارها في دهليزهم، سقط من صناديق عمها، حين كان ينقل مكتبته المحرمة على الجميع، التي كان سيورثها لأولاده الذكور بعد عمر طويل"^(٣). وتقول: "أنا وليلى كنا مهددتين بالطرد، العثور على كتاب كالعثور على رجل مدسوس في دفتر الواجبات"^(٤).

وكل من تكلم عن هذه الحقبة يذكر وجود العالمات والمحفظات والمربيات الفاضلات، فكيف تصور الكاتبة هذا الأمر من خلال هذه الألفاظ، فهي (مرنة) لكنها غير واقعية. بل هو إهدار لدور المرأة الحجازية ولاسيما في العهد السعودي الذي اهتم بتعليم المرأة وإعطائها ميزات لم تحلم بها نساء الدول الغربية ولا الشرقية.

وتختم المؤلفة الأمر ببعد سياسي في تعليم المرأة فتقول: "توقعنا أن هناك سجيناً في تلك الحجرة الخلفية جمّة الشعر التي كانت تطل من وراء القضبان، حيث سجنوا أختهم لا يطعمونها غير حفنات من الخبز الجاف وقشور

(١) انظر المرجع السابق، ص ٥٤

(٢) انظر المرجع السابق، ص ١٦٦.

(٣) انظر المرجع السابق، ص ١٠٤

(٤) انظر المرجع السابق، ص ١٠٤

التفاح، بينما استولوا على حصتها في عمارة الجامعة العربية، الإرث الذي أثبتوا جنون الأب ليقفوا تمليكه"^(١).

٤) التفكيك سبب يؤدي إلى نتيجة مؤداها تحرير^(٢).

لكن هذا التحرير إنما يمدح إذا كان لبناء يعتمد على أسس أخلاقية واجتماعية، فها هي المؤلفة تذكر نوع الازفة القديمة بقولها: "هل توهم نفسك بقدرتك على تأمين مستقبل نظيف لزقاق مثلي في هذا العصر الصاروخي؟"^(٣).

(١) انظر المرجع السابق، ص ١٢٩

(٢) انظر المرجع السابق، ص ١٦٦.

(٣) انظر المرجع السابق، ص ٦٥.

الخاتمة

لا شك في أن هذا البحث المختصر غير مناسب لعرض كامل النظرية التفكيك وإن كنت قد عرضت أهم ملامحها ومررت على أهم العيوب والإيجابيات الموجهة لها. وقد يكون في ترجمة مثل هذه النظريات النقدية إفادة عظيمة لدرس تاريخ الآداب والفلسفات الغربية، فهي نشاط فكري بشري ينبغي ألا نكون غافلين عن الإحاطة به، أما التغافل عمدا عن موقف النظرية من الغيب والإنسان والمنظومات القيمة الراسخة في حضارتنا فهو خطر عظيم يهدد أول ما يهدد الأدب العربي الذي يبلغ عمره الآن أكثر من سبعة عشر قرنا حافلة بالعطاء الثري تحت ظل منظومة قيمة عربية إسلامية ينبغي أن تكون حاضرة عندما التفاعل أية نظرية وافدة.

وتوصلت في بحثي هذا لجملة من النتائج ولعل من أهمها:

- ١- الغموض الذي شمل تعريف التفكيكية مما أدى إلى صعوبة تعريفها تعريفا جامعا.
- ٢- التفكيكية كانت إحدى الاتجاهات الفكرية لما بعد البنيوية.
- ٣- هناك فرق بين التأويل والتفكيك التأويل يسعى للوقوف على مقاصد المؤلف والتفكيك يعالج النص ويسعى إلى استكشاف إمكاناته العقلية والنقدية بعيدا عن المؤلف وما يريده
- ٤- المنهج التفكيكي أداة للنقض وليس للنقد.
- ٥- رفض الفلسفة التفكيكية أي مرجعية عقلية.
- ٦- يعود ظهور التفكيكية بوصفها منهجية نقدية إلى البحث في معنى النص، ورفض التسليم للمعنى الثابت الذي يقضي بيقينية أحكامه.

- وفي رواية (طوق الحمام) لرجاء عالم يمكن التنبيه لأهم ما كان من نتائج:
- ١- الرواية موعظة في الرمزية، ويمكن بتفكيكها الشعور برفضها لكل ما عليه الماضي بميراثه الديني الخلفي، وعاداته الاجتماعية.
 - ٢- تصوير الكاتبة أن المرأة كانت سجيناً البرقع، والعادات هو إهدار لدور المرأة الحجازية ولاسيما في العهد السعودي الذي اهتم بتعليم المرأة وإعطائها ميزات لم تحلم بها نساء الدول الغربية ولا الشرقية.
 - ٣- لم تخل الرواية من بعض ميزات التفكيك، إلا أنها سرعان ما تنقض عليه بما يزيل إيجابياته، كقولها "التحدي الذي نواجهه هو كيف ننجح في أن نكون المرأة السوبر، نصفها نسخه عن جداتنا البدويات اللواتي لا يرفعن برقعهن حتى حين يأكلن مع أزواجهن، ونصفها الآخر نسخة من مغنيات وراقصات الفيديو كليب"^(١).

* التوصيات والمقترحات:

حيث كانت نظرية التفكيك من النظريات المعاصرة التي نشأت في بيئة غريبة عنا، فإنه كان من الممكن الإعراض صفحاً عنها لولا أننا وجدنا لها بعض الصدى في بلادنا، كرميزات أدونيس وطبقته، ثم وجدناها دخلت بلاد الحرمين، فكل هذا يحتاج المزيد من تكاتف الجهود لبيان كارثة ورود نظرية التفكيك الغربية على الأدب المعاصر، لأنه يأتي بمنهج التشكيك وترك الثوابت من الدين ثم الثوابت الاجتماعية، فالمنهج التفكيكي أداة للنقض وليس للنقد، ونحن نرحب بالنقد الأدبي، ونرفض النقض التفكيكي، فأوصي بمزيد من الدراسات حول هذه الأدبيات التي تطالغنا بين الحين والآخر لنقضها ونقدها من خلال ثوابت الشريعة التي قامت عليها دولتنا.

(١) انظر المرجع السابق، ص ٥٤

المراجع والمصادر

- ١- الوضع ما بعد الحدائي تقرير المعرفة، ترجمة حسان أحمد، جان فرانسوا، دار الشرقيات، ط١، ١٩٩٤.
- ٢- ما بعد الحدائة مقدمة قصيرة جداً، كريستوفر بالتر، ترجمة نيفين عبدالرؤوف، الناشر دار هندواي، ط١، ٢٠١٦.
- ٣- معرفة الآخر - مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المؤلفون: عبد الله إبراهيم - سعد الغانمي - عواد علي، دار النشر المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء.
- ٤- المرايا المحدبة - من البنيوية إلى التفكيكية - عبد العزيز حمودة، عالم المعرفة، ١٩٩٨.
- ٥- مناهج النقد الأدبي، يوسف وغليسي، الناشر جسور للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٧.
- ٦- جاك دريدا والتفكيك، تحرير: احمد عبد الحليم عطية، الناشر: دار الفارابي - بيروت، ط١، ٢٠١٠.
- ٧- عبد المنعم عجب الفيا، كم التفكيك إلى التأويل، دار النشر - دار نينوى - سورية - دمشق، ط ١، ٢٠١٧م-١٤٣٨هـ.
- ٨- جاك دريدا - في الروح هايدغر والسؤال، ترجمة د. عماد نبيل، دار الفارابي - بيروت - لبنان - ٢٠١٣، ط١.
- ٩- لسان العرب - محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الانصاري- دار صادر -بيروت- ط ٣ - ١٤١٤هـ.
- ١٠- المعجم الوسيط - إبراهيم مصطفى - أحمد الزيات - حامد عبد القادر - محمد النجار - دار الدعوة- ط، ت.

- ١١- الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد - تقديم محمد علال سيناصر، دار توبقال للنشر- الدار البيضاء- المغرب، ط٢- ٢٠٠٠.
- ١٢- البنيوية والتفكيك مداخل نقدية، كريستوفر نورس وجوناثان كلر وآخرون، ترجمة حسام نايل الطبعة العربية، الاردن، ط١، ٢٠٠٧.
- ١٣- معجم المصطلحات الأدبية الحديثة، محمد عاني، ط١، مكتبة لبنان - بيروت، ١٩٩٦.
- ١٤- المعجم الفلسفي، جميل صليبا ، ج ١، بيروت: الناشر دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢.
- ١٥- المركزية الغربية، عبد الله إبراهيم، الناشر المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - المغرب، ط١، ١٩٩٧
- ١٦- صيدلية أفلاطون، جاك دريدا، ترجمة كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، د، ط، ١٩٩٨.
- ١٧- مواقع حوارات مع جاك ديريدا، جاك دريدا، ترجمة فريد الزاهي، دار توبقال للنشر - الدار البيضاء - المغرب، ط ١، ١٩٩٢.
- ١٨- إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، يوسف وغليسي، منشورات الاختلاف - الجزائر، ط١، ٢٠٠٨.
- ١٩- التناص نظرياً وتطبيقياً، أحمد الزعبي، مؤسسة عمون للنشر والتوزيع - عمان، ط٢، ٢٠٠٠.
- ٢٠- ثقافة الأسئلة (مقالات في النقد والنظرية)، عبد الله الغدامي، دار سعاد الصباح، ط٢، ١٩٩٣.
- ٢١- رواية طوق الحمام، رجاء عالم، الناشر: المركز الثقافي العربي، ط ٤، ٢٠١٢.

٢٢- آلية التفكير في فنون ما بعد الحداثة ودورها في تربية التذوق الفني

للمتعلم، نضال ناصر ديوان، مجلة الأكاديمي- العدد ٩٥، ٢٠٢٢.

المراجع الإلكترونية:

23- https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B1%D8%AC%D8%A7%D8%A1_%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%85

- موقع وكبيديا في ترجمة رواية (طوق الحمام)، وترجمة الروائية (رجاء محمد

عالم)، والتعرف على جائزة البوكر الدولية.

المكتبات الإلكترونية:

المكتبة الشاملة: الإصدار (٣.٢٨)، والإصدار (٣.٦٤).

إدمان المراهق الدخول على مواقع التواصل الاجتماعي

إعداد الباحثة

ليلى خالد فوزي عبد الحميد حمزة
مرحلة الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية
بمينيسوتا فرع ٣

١٤٤٤هـ / ٢٠٢٣م

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ﷺ، {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ} [آل عمران: آية ١٠٢] {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا} [النساء: آية ١] {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا * يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا} [الأحزاب: الآية ٧٠، ٧١].
أما بعد،،،،

فالإرشاد الأسري: هو تعليم يتعلق بأمان الأسرة واستقرارها، فإن الأسر يجري فيها الكثير من المشكلات، وكثير منها يمكن تجاوزه ببعض الإرشاد، ففي الاصطلاح: الإرشاد الأسري [FAMILY COUNSELLING] هو عملية مساعدة أفراد الأسرة "الوالدين والأولاد وحتى الأقارب"، فرادى أو كجماعة، في فهم الحياة الأسرية ومسئولياتها، لتحقيق الاستقرار والتوافق الأسري، وحل المشكلات الأسرية.

- ويستمد حكمه أولاً من ميراث الأنبياء لمعرفة الأسس التي يصلح أن تكون مقياساً يقاس به ما يصلح وما لا يصلح من الأمور، ثم من التجارب التاريخية والعلمية.

- إن إدمان الإنترنت بات أمراً واقعاً لا مجال لتجاهله من قبل العلماء والباحثين. وقد ازداد علماء النفس الأمريكيون اهتماماً بظاهرة «الإدمان» على

الإنترنت الذي أصبح مرضاً جديداً فتحت له عيادات متخصصة في الولايات المتحدة تعالج المصابين به سواء من خلال الحضور الشخصي أو عبر الإنترنت أيضاً.

والمشكلة هنا هي أن معظم مستخدمي الإنترنت لا يعرفون حدود أو ظواهر هذا الإدمان وبالتالي فإنهم يكونوا معرضين لخطر الإدمان دون أن يشعروا بذلك، ولهذا السبب، بدأت بعض الجهات المختصة بمساعدة مستخدمي الشبكة على معرفة ما إذا كانوا في خطر الوقوع في براثن الإدمان على الإنترنت.

وقد بدأت بعض الجامعات في الولايات المتحدة الأمريكية بتعريف الطلبة بطبيعة إدمان الإنترنت من خلال عقد ندوات البحث وتقديم المشورة على اعتبار أن إدمان الإنترنت لا يختلف عن غيره من أنواع الإدمان الأخرى. ! [مقال هل أنت مدمن إنترنت؟، الرجل الممتاز / almomtaz، في ٤/١٠/٢٠٢٤هـ، (ص ١) متاح على المكتبة الشاملة].

- . وتعد تنمية الجانب الديني والروحي للمريض من العوامل الرئيسية المساعدة للتعافي والعلاج من الأمراض النفسية عامة ومرض الإدمان بصورة خاصة. وقد تزايد اهتمام الهيئات الطبية المهنية بهذا الجانب في تقييم وعلاج المريض. وأنه من عقيدة المريض المسلم أن الشفاء هو من الله وأن الانسان يجب أن يأخذ بالأسباب فيطلب العلاج ويتداوى ثم يثق في الله بأن يعجل له الشفاء. أن تقوية الجانب المعرفي لعقيدة المسلم يكون له أثراً إيجابياً في ثقة المريض بنفسه وبإمكانية التغلب على المصاعب بقدرة الله. ويجب على المعالج أولاً أن يتفهم طبيعة تفكير المريض والدفاعات النفسية المختلفة التي يستخدمها في التعامل مع المشكلة مثل الإنكار أو تبرير التصرفات أو اتهام الآخرين، وثانياً يجب على المعالج التركيز على دعم الشعور عند المريض بالكفاءة الشخصية وهو من أسس العلاج الناجح ويكون ذلك بتعديل الاعتقادات النفسية المعرفية

الخاطئة الناتجة عن الخوف الزائد من الفناء أو الشعور بعدم تقبل الآخرين والمجتمع ونبذهم له. وهناك فائدة كبيرة لارتباط مريض الإدمان التائب بمجموعات الدعم الذاتي التي قد تساعد المريض على الوقاية من الانتكاسة وبالذات إذا استعمل فيها المنهج الروحي من منطلق إسلامي، وإن عدم اهتمام الطب النفسي في السابق بتقييم الجانب الروحي الديني للمريض هو من أسباب لجوء بعض المرضى وذويهم إلى الممارسات الخاطئة والتي قد تصل إلى حد الشعوذة في محاولات يائسة لإيجاد تفسير لمعاناتهم بصوره مفهومه لهم ومن منطلق معتقداتهم. وذلك مما يعرض الكثير منهم للأذى نتيجة تفاقم أعراض المرض أو الوقوع في شرك الدجالين واستغلالهم من قبل هذه الفئة. [العلاج المعرفي بالقرآن يدعم الكفاءة الذاتية لمريض الإدمان (ص: ٢٩)].

أسباب اختيار الموضوع وأهميته:

- لقد كانت الأسرة فيما مضى غيرها الآن. كانت الأسرة عائلة كبيرة "آل" أي تجمع كبير للأهل، الكل يعيش معا، الجد والأولاد والأحفاد، كبير الأسرة له كلمته وسلطته وله السمع والطاعة، والتعاون سائد بين جميع أفراد الأسرة.

- والأسرة بمعناها المعاصر طرأ عليها تغيرات، ومن أهم مظاهر التغيرات الأسرية:

- ظهور الأسرة الزوجية الصغيرة المستقلة، وضعف العلاقات بين أفرادها. وأصبح الأولاد يتزوجون ويتركون الأسرة ويستقلون، ويعيش الجد والوالدان وحيدين، وحتى الزيارات أصبحت قليلة وربما اقتصرت على المناسبات والأعياد.

- ظهور مشكلات أسرية مثل مشكلة السكن، ومشكلات الزواج ومشكلات تنظيم الأسرة ومشكلات الشيوخوخة.

- خروج المرأة إلى العمل لتدعيم الأسرة اقتصاديا مما أدى إلى تغير العلاقات مع الزوج والأولاد وفي المجتمع بصفة عامة وأدى إلى ظهور مشكلات من نوع جديد.

- ظهور مشكلات جديد مثل تأخر الزواج، أو الإضراب عن الزواج والعنوسة وحالات الأم غير المتزوجة، والأب غير المتزوج...إلخ. وهكذا نجد أن هناك الكثير من التغيرات في الظروف الأسرية تجعل الحاجة ماسة إلى خدمات الإرشاد النفسي وتعتبر عن أهمية الإرشاد الزواجي والإرشاد الأسري.

كل هذا حتم النظر في أساليب جديدة لحل المشكلات الأسرية.

- فقدان كثير من الأسر مبدأ (الحوار الأسري)، وصارت مقاييس الحوار الأسري المتعددة تعطي نتائج سلبية بصورة أكبر، فهي كانت تقوم على وجود حوار ولو يسيراً بين أفراد الأسرة، (الإرشاد الأسري، د. عبد العزيز عبد الله البريثن، ص ١٩٤).

- تزايد نسبة مستخدمي الإنترنت حتى دخل في حد الإدمان، وفي دراسة لـ(كيمبرلي يونج) الأستاذة في علم النفس بجامعة بيتسبرغ في برادفورد بالولايات المتحدة الأمريكية، إن ٦% من مستخدمي الإنترنت في العالم في عداد المدمنين. [مقال هل أنت مدمن إنترنت؟، الرجل الممتاز / almomtaz، في ٤/١٠/١٤٢٤هـ، (ص ١) متاح على المكتبة الشاملة].

- ظهور ما يسمى بالألعاب الجماعية، ومخاطرها على العقيدة (كلعبة بابجي)، أو الدعوة للانتحار (كألعاب التحدي كالحوت الأزرق)، ناهيك عن ألعاب الشهوات. وتزايد نسب الإدمان عليها.

ولابد أن هذه النسبة تضاعفت في السنوات الأخيرة.

مشكلة الموضوع وأسئلته:

يهدف هذا الموضوع وهو (إدمان المراهق الدخول على مواقع التواصل)، إلى مناقشة مشكلة تسري سريعاً في كل المجتمعات، وهو يجيب على عدة أسئلة:

- من هو المراهق؟ وما هو سلوك غالب المراهقين؟ وكيف يمكن التعامل معهم؟ وما تأثير مواقع التواصل على المراهق؟ ومتى يمكن القول أنه صار إدماناً؟ وكيف يمكن علاج ذلك؟

عرض خطة البحث:

تحصل لي بعد المشاورة الكتابية في هذا الموضوع تحت اسم (إدمان المراهق الدخول على مواقع التواصل) من خلال مقدمة ومبحثين وخاتمة على النحو التالي:

- المقدمة: وفيها (أسباب اختيار الموضوع وأهميته - مشكلة الموضوع وأسئلته - عرض خطة البحث).

المبحث الأول: التعريف بمفردات البحث

- المطلب الأول: مفاهيم الإرشاد الأسري.
- المطلب الثاني: مفاهيم المراهقة والإدمان ومواقع التواصل.

المبحث الثاني: خطورة إدمان المراهق مواقع التواصل.

- المطلب الأول: حالات الإدمان.
- المطلب الثاني: طرق حل المشكلة.

المبحث الثالث: خلاصة خطوات حل مشكلة إدمان المراهق مواقع التواصل الاجتماعي.

[١] اسم المشكلة التي نعمل عليها.

- ٢] وصف عام لهذه المشكلة الأسرية.
 - ٣] تحديد المسترشد: الأولاد.
 - ٤] كيفية التوصل إلى تحديد المشكلة: أساليب التعرف على المشكلة.
 - ٥] تحديد طبيعة المسترشد.
 - ٦] تحليل أسباب المشكلة.
 - ٧] البرنامج العلاجي وأساليب العلاج.
 - ٨] كيفية المتابعة.
 - ٩] التقويم.
- الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث وتوصياته.

وآخر دعوانا أزلحمد لله رب العالمين

وصلِّ الله على نبيِّنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

ليلى خالد

المبحث الأول: التعريف بمفردات البحث

المطلب الأول: مفاهيم الإرشاد الأسري:

يستمد الإرشاد الأسري مفاهيمه من:

خدمات الإرشاد الأسري:

تقدم خدمات الإرشاد الأسري إلى من يحتاجها من أفراد الأسرة، في شكل إرشاد فردي أو إرشاد جماعي، وتتضمن إجراءات وقائية وأخرى علاجية، وتستخدم الطرق المناسبة، ويستعان بخدمات مجالات الإرشاد الأخرى.

التربية الأسرية: يجب العمل من خلال برامج التربية "في المدرسة وغيرها من المؤسسات التربوية مثل دور العبادة ووسائل الإعلام وغيرها"، على فهم الحياة الأسرية والترغيب في إقامتها ورعايتها وتعليمها والقيام بالواجب نحوها في الحاضر بالنسبة للأسرة الحالية "الوالدين والأقارب"، والأسرة في المستقبل "الزوج والأولاد"، وحسن القيادة والقُدوة. ولا بأس أن تتناول التربية الأسرية نماذج تهدف للوقاية من المشكلات الأسرية وآثارها السيئة وكيفية توقي حدوثها وكيفية حلها إذا حدثت، ويجب أن توجه وسائل الإعلام، وخاصة برامج الإذاعة والتلفزيون، للإسهام في التربية الأسرية السلمية.

الخدمات النفسية: تتضمن العمل على تحقيق التفاهم والفهم الأفضل بين كل أعضاء الأسرة، والتخلص من التوتر الانفعالي الذي قد يسود الأسرة، وحل الصراعات والقلق الذي يعكر صفو الحياة الأسرية، وتحقيق التقارب والتوافق بين أفراد الجنسين، وبين الأجيال المختلفة كما بين الأجداد والحفدة، وتشجيع القيام بمسئوليات الأسرة تربية وتوجيها. وقال الله تعالى: لِيَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ { [التحريم: ٦] وتوجه الخدمات النفسية نحو حل المشكلات، وخاصة المشكلات المشتركة بين أفراد الأسرة،

ويجب العمل على تحسين المناخ الأسري، وهنا يلجأ المرشد إلى تدعيم العلاقات الأسرية، وتدعيم الجو الأسري وتغيير ما يجب تغييره، وإزالة أسباب الخلاف، والعمل على تقرب وجهات النظر والفهم والتقبل المتبادل، بما يزيد الوفاق والتماسك الأسري، وتتضمن الخدمات النفسية كذلك كل ما يتعلق بتربية الأولاد حسب معايير النمو النفسي، وتوجيه الوالدين إلى التطبيقات التربوية لعلم النفس والعلوم التربوية، وتوجه العناية كذلك إلى تغيير اتجاهات الوالدين في تنشئة الأطفال، بحيث تكون سليمة وسوية، وتغيير اتجاهات المحيطين والمخالطين في الأسرة حتى الأقارب والجيران.

ونحن نعلم أن "الإرشاد النفسي هو علاقة دينامية تفاعلية مهنية واعية بين المرشد والمسترشد تهدف إلى مساعدة المسترشد؛ لكي يعرف نفسه ويفهم ذاته من خلال نظرة كلية لجوانب شخصية ليتمكن من تحديد أهدافه بدقة واتخاذ قراراته بنفسه ويحل مشكلاته بشكل موضوعي بما يساعده على النمو الشخصي والمهني والتربوي والاجتماعي وتحقيق التوافق والصحة النفسية. (انظر: أسس ومبادئ الإرشاد النفسي، إعداد قسم علم النفس التربوي، كلية التربية، جامعة دمنهور، ص ١٠).

* أهداف الإرشاد الأسري:

يهدف الإرشاد الأسري إلى تحقيق مجموعة من الأهداف وهي:

(١) مساعدة الأسرة في التعرف على نواحي الخلل الوظيفي في العلاقات الأسرية.

(٢) تدعيم قنوات الاتصال بين أعضاء الأسرة.

(٣) مساعدة الأسرة في مواجهة المشكلات التي تواجهها والتغلب عليها.

(٤) زيادة درجة التمسك بين أعضاء الأسرة وتحقيق الاستقرار في الحياة الأسرية.

- (٥) تعديل أنماط العلاقات القائمة بين أعضاء الأسرة.
(٦) تعليم الأطفال كيفية المشاركة وتحمل المسؤولية. (انظر: أسس ومبادئ الإرشاد النفسي، إعداد قسم علم النفس التربوي، كلية التربية، جامعة دمنهور، ص ٦٥)

مبادئ الإرشاد النفسي:

المبادئ التي تقوم عليها العملية الإرشادية:

إن فلسفة التدخل المباشر في مهن المساعدة الإنسانية تقوم على المبادئ التالية:

- ١) إن الناس يملكون القدرة على اتخاذ القرار والاختيار، كما أنهم قادرون على توجيه حياتهم أكثر مما يعتقدون.
- ٢) إن مساعدة الناس تستلزم تحمل مسؤولية مساعدتهم إلى أقصى حد ممكن لكي يعتمدوا على أنفسهم ويستغلوا جميع طاقاتهم وجوانب القوة فيهم.
- ٣) إن مساعدة الناس هي مسؤولية تستلزم العمل تجاه تغيير المؤثرات والأوضاع البيئية السلبية.
- ٤) إن السلوك الإنساني هو سلوك هادف وموجه.
- ٥) إن الناس قادرون على تعلم سلوكيات جديدة، وأن مسؤولية المعالج تتركز حول مساعدتهم لاكتشاف قدراتهم والاستفادة منها لإحداث التغيير ولزيادة النمو.
- ٦) إن معظم الصعوبات التي تواجه الناس يمكن التغلب عليها من خلال حل المشكلات الحالية.

- (٧) من خلال الحصول على المعلومات وتعلم مهارات جديدة يستطيع الناس حل مشكلاتهم والتغلب على الصعوبات التي تواجههم في حياتهم، كما يستطيعون تحقيق نموهم الشخصي.
- (٨) إن معظم المشكلات التي يقع فيها الناس هي نتاج المجتمع والأنظمة الموجودة، ومن خلال تعلم أساليب مواجهة فعالة يستطيع الناس إحداث تغييرات إيجابية في هذه الأنظمة.
- (٩) إن النمو الإنساني عبارة عن مجموعة من الخبرات والتجارب التي ينبغي الاستفادة منها في مواجهة المشكلات.
- (١٠) إن الإنسان يريد أن يحقق ذاته ويشعر بقيمته وكرامته وهي حاجة أساسية وطبيعية في كل إنسان، وعلى المحيطين توفير هذه الحاجة وإشباعها.
- (١١) إن النمو الإنساني يظهر من خلال علاقة الإنسان مع الآخرين، وبالتالي فإن نمو علاقة المساعدة تعتمد بدرجة كبيرة على مقدار الحب والتقبل والاحترام والتقدير والتشجيع الذي توفره هذه العلاقة.
- (١٢) إن الإنسان بحاجة إلى أن يمارس شخصيته، ويشبع حاجاته واهتماماته، ولهذا ينبغي أن تتاح له فرصة التعبير والعمل.
- (١٣) إن أي أسلوب تدخل علاجي يستخدمه المرشد لإحداث التغيير المنشود ينبغي أن يراعي كرامة المسترشد وقيمه وحرية في اتخاذ القرار وخصوصيته.
- (١٤) إن الوعي بالنفس هي الخطوة الأولى لفهم وإدراك ومعرفة النفس.
- (١٥) إن للناس الحق في اختيار قيمهم ومبادئهم واتجاهاتهم، وليس لأحد الحق في فرض قيم أو سلوكيات عليهم.

وقد ذكر (الخطيب، ٢٠٠٤م) أن عملية الإرشاد تعتمد على ثلاثة مبادئ رئيسية هي:

المبدأ الأول: مبدأ هنا والآن:

ويتضمن هذا المبدأ ما يحدث الآن بالفعل في المكان الذي يتم فيه الإرشاد، حيث يستطيع المسترشد ذكر ما حدث له، وسرد أفكاره وأحاسيسه، ومن ثم يقوم بالتعليق على نماذج سلوكياته ومشاعره والأسباب التي تدفعه للقلق والتوتر، وبدا يكون على المرشد تحويلها إلى صيغة الحاضر، حتى يستطيع المسترشد إعطاء رأيه فيها من جديد، وذلك فقط عندما يتوفر الإقناع الكامل للمسترشد بمشكلته، ونظرًا لأن المرشد مشارك فعلي وليس مستمعًا فقط، فلا بد أن يلم بمشاعر وأحاسيس وتفاعلات المسترشد، ويكون قادرًا على تقديم صورة متكاملة للمسترشد على كيفية حدوث اضطراباته ومشاكله، ووضع الحلول المناسبة لها بالاتفاق معه، بل لا بد أن تنبع الحلول من ذات المسترشد كما يعلمها أو يفعلها.

المبدأ الثاني: مبدأ الانتقال (التحويل):

ويرتبط هذا المبدأ من قريب أو من بعيد بمبدأ (هنا والآن) فقد يتضمن مبدأ الانتقال انتقال المسترشد من مجرد متحدث إلى مرحلة المشارك الفعلي في العملية الإرشادية، بحيث ينقل الكيفيات التي حدثت له بالفعل، وقد يتضمن أيضًا قدرة المرشد على نقل صورة المسترشد من الماضي إلى الحاضر بجميع أبعادها، وليس لمجرد كونها ذكريات، هذا على اعتبار أن المسترشد لا يستطيع أن يدرك ما حدث له أو صدق مشاعره، والكيفيات التي تم من خلالها وصوله إلى هذه المرحلة.

المبدأ الثالث: مبدأ السرية:

يعتبر مبدأ السرية مبدأ ثالثاً يكمل المبدأين السابقين في إنجاز عملية التوجيه والإرشاد وتحقيق الهدف منها وهو تخفيف درجة الاضطراب النفسي عند المسترشد بحيث يساعده المرشد على الاستبصار بمشكلته واستكشاف الحل المناسب لها، لذا تعتبر السرية من المبادئ الأساسية في عملية التوجيه والإرشاد نظراً لحساسية الموقف الإرشادي الذي تمثل فيه السرية دعامة أساسية لتحقيق الهداف منها حيث يتم ذلك بين المرشد والمسترشد وفي إطار الثقة المتبادلة بحيث لا يتم الإفصاح عما يدور بينهما إلا بما يتم الاتفاق عليه فيما بينهما، والسرية في جوهرها من أهم أخلاقيات المرشد التي يجب أن يتمتع بها، وإلا فمن المتوقع أن تكون هناك لا من النتائج نتائج سلبية للعملية الإرشادية قد تؤدي إلى تفاقم الوضع الإرشادي سوءاً بد الإيجابية التي من المتوقع الحصول عليها، والتي يسعى المرشد إلى تحقيقها على أكمل وجه وفي إطار السرية الكاملة.

هذا وقد ذكر (حسين) ثلاثة مبادئ رئيسة للإرشاد النفسي وهي كالآتي:

[١] التعاون بين المرشد والمسترشد:

فالعملية الإرشادية ليست عملية قسرية ولا هي عملية ذات اتجاه واحد، ومن هنا لا يمكن أن تتحقق هذه العملية وتؤدي ثمارها إلا عن طريق إيجاد التعاون بين المرشد والعميل، وهذا يحدث لا إلى حل مشكلة المسترشد إذا تقبل كل منهما الآخر دون قيد أو شرط.

[٢] الاهتمام بالنمو الشخصي للفرد:

إن لكل مرحلة من مراحل النمو مطالب ومهام خاصة بها فإذا استطاع الفرد القيام بهذه المهام خير قيام، واستطاع إشباع هذه المطالب، فإن نموه يكون

سليماً وإذا فشل في ذلك يكون لا وقبل كل شيء يركز على مشكلات عرضة لسوء التوافق والمشكلات النفسية.

٣] الاعتماد على العمليات السلوكية الفردية:

فينبغي على العملية الإرشادية أن تراعي الفروق الفردية بين العملاء حيث إن هؤلاء العملاء يختلفون عن بعضهم البعض في مختلف جوانب الشخصية جسماً وعقلياً وانفعالياً لا منهم، ومن ثم ينبغي على المرشد التنبيه لذلك

(انظر: أسس ومبادئ الإرشاد النفسي، إعداد قسم علم النفس التربوي، كلية التربية، جامعة دمنهور، ص ٧٤-٧٨).

وكل هذه المبادئ أو تلك مما يحتاجه المرشد الأسري في علاج إدمان المراهق للدخول على مواقع التواصل الاجتماعي.

المطلب الثاني: مفاهيم المراهقة والإدمان ومواقع التواصل.

نحتاج قبل الدخول في مناقشة موضوع البحث؛ التعرف على مفرداته، وما يراد منه..

مفهوم المراهقة:

المراهقة لغة:

في اللغة تكون المراهقة فترة ما قبل البلوغ مباشرة، يقال: "رَاهَقَ الغلام فهو مُرَاهِقٌ أي قارب الاحتلام". [مختار الصحاح (١/٢٦٧)].

المراهقة اصطلاحاً:

والمراهقة اصطلاحاً في عرف الفقهاء على نفس المعنى، فإنه "المراهقة: بضم الميم مصدر راهق، مرحلة من العمر يقارب فيها الانسان البلوغ. [انظر: معجم لغة الفقهاء (١/٤٢٠)].

المراهقة في الإرشاد النفسي:

إلا أن النفسانيين يجعلون المراهقة نوعان: مبكرة من سن (١٢) سنة، والمتأخرة من (١٥) سنة، وتصل إلى (١٨) إلى (٢٥) سنة حسب اختلاف الثقافات.

وأعتمد في بحثي هنا المبكرة من سن (١٢-١٨) سنة.

مفهوم الإدمان:

الإدمان لغة:

يفيد معنى الإدمان في اللغة نفس معنى المداومة، فيقال: "فلان يُدْمِنُ كذا أي يديمه ورجل مُدْمِنٌ خمر أي مداوم شربها". [انظر: مختار الصحاح (٢١٨/١)].

الإدمان اصطلاحاً:

ويفيد الإدمان اصطلاحاً نفس المعنى اللغوي، فيقال: "المدمن: بضم الميم وسكون الدال وكسر الميم من أدمن، المداوم على الشيء، ومدمن الخمر: المداوم على شربها.

فالمدمن هو: الذي لا يستطيع ترك الشيء لأثر يتركه فيه يمنعه من التخلي عنه، كالإدمان على المخدرات. [انظر: معجم لغة الفقهاء (٤١٩/١)].

تعريف الإدمان في الإرشاد النفسي:

الإدمان هو تكريس أو إخضاع الحياة الشخصية لعادة ما أو مادة ما، أو هو عدم قدرة الإنسان على الاستغناء عن شيء ما، بصرف النظر عن هذا الشيء طالما استوفى بقية شروط الإدمان من حاجة إلى المزيد من هذا الشيء بشكل مستمر حتى يشبع حاجته حين يحرم منه.

وكان المفهوم السائد عن الإدمان غالباً أنه إدمان للمواد المخدرة ولكن في السنوات الأخيرة شاع استخدام مصطلح الإدمان السلوكي وخاصة مع انتشار استخدام الهواتف الذكية والانترنت والالعاب الالكترونية. فهل أصبح الكثيرون منا متورطين في إدمان الإنترنت وخاصة مواقع التواصل الاجتماعي والتي ثبت أن لها جاذبية شديدة تجعل مستخدمي الهواتف الذكية أسرى لها وتستنزف الكثير من وقتهم... ويرى آخرون أنه متى بدأ الشخص يتجاهل الأنشطة والمناسبات ومسؤوليات العمل والدراسة والرياضة أو شكوى المقربين منه من قضائه الوقت الطويل على مواقع التواصل الاجتماعي، وأصبح من المستحيل تقليل وقت متابعته لها أو تحديد وقت مع بروز أعراض انسحابية عندما يكون الشخص بعيداً عن جهاز الهاتف المحمول ويصل معها لمرحلة ترك الواجبات والأعمال المهمة وتفضيل الحديث مع الناس على الإنترنت بدلاً من المواجهة وجهاً بوجه.

[موقع العزائم: https://elazayem.com/main/new_psychiatry/null].

مفهوم التواصل الاجتماعي:

التواصل لغة:

التواصل في اللغة: "تَوَصَّلَ إِلَيْهِ أَي تَلَطَّفَ فِي الْوَصُولِ إِلَيْهِ وَالتَّوَاصَّلُ ضِدُّ التَّصَارُمِ [أي المقاطعة] وَوَصَّلَهُ تَوَصَّيلاً إِذَا أَكْثَرَ مِنَ الْوَصْلِ وَوَاصَّلَهُ مُوَاصَّلَةً وَوَصَّالاً وَمِنْهُ الْمُوَاصَّلَةُ فِي الصَّوْمِ". [مختار الصحاح (١/٧٤٠)].

والاجتماع من الجمع؛ وفي اللغة: "جَمَعَ الشَّيْءَ الْمُتَفَرِّقَ فَاجْتَمَعَ وَبَابُهُ قَطَعَ وَتَجَمَّعَ الْقَوْمُ اجْتَمَعُوا مِنْ هُنَا وَهُنَا وَالجَمْعُ أَيضاً اسْمٌ لَجَمَاعَةِ النَّاسِ وَيَجْمَعُ عَلَى جُمُوعٍ.. والجميع الحي المجتمع". [مختار الصحاح (١/١١٩)].

فالتواصل الاجتماعي:

هو التواصل بين أفراد المجتمع، أو المجتمعات.

التعرف على مواقع التواصل الاجتماعي:

إطلالة عامة على مواقع التواصل:

تعرف مواقع التواصل بأنها أشكال من التواصل الإلكتروني والتي ينشئ المستخدم من خلالها مجتمعا افتراضيا يتبادل فيه المعلومات والأفكار والرسائل الشخصية ومحتويات أخرى.

وقد عرف مصطلح مواقع التواصل الاجتماعي لأول مرة عام ٢٠٠٤ حين استخدم في جامعة هارفارد للتواصل بن الطلاب وأساتذتهم، ثم انتقل استخدامها إلى المجال العام وانتشرت انتشارا واسعا في العالم كله، وبدا في ذلك الوقت أنها سهلت التواصل إلى حد غير مسبوق بين الناس، وأصبح ٧٣% ممن يستخدمون الإنترنت يدخلون على مواقع التواصل الاجتماعي.

أهم مواقع للتواصل الاجتماعي:

هي Face book, Twitter, Instagram, LinkedIn, and Pinterest.

(والآن يضاف لها الموقع الصيني Tic Tok)

ويقف الفيس بوك على رأسهم حيث يستخدمه ٧١% ممن يدخلون على الإنترنت، ومستخدميه ليسوا فقط كثيرين في العدد بل هم أيضا نشطون في استخدامه، فقد وجد أن ٦٣% من مستخدميهم يدخلون عليه على الأقل مرة يوميا، وأن ٤٠% يدخلون مرات عديدة يوميا.

وهذا الاستخدام الواسع لمواقع التواصل الاجتماعي ينشأ من انتشار الهواتف الذكية ووجود شبكات تواصل وتطبيقات عليها مما سهل على مستخدمي الإنترنت التواصل والتسلية باستخدام جهاز صغير في أيديهم يتيح لهم أشياء كثيرة ممتعة، والدليل على ذلك أنه في السنة الأخيرة كان هناك ٣٠٠ مليون مستخدم لمواقع التواصل الاجتماعي يعتمدون على جهازهم المحمول فقط.

لماذا نهتم بمواقع التواصل الاجتماعي:

٩٣ % من مستخدمي الإنترنت يدخلون على واحد من مواقع التواصل الاجتماعي على الأقل.

٩٣ % من مستخدمي مواقع التواصل يستخدمونه لأغراض تسويقية.

٣٧ % يستخدمونها لإصدار برامج.

يتزايد مستخدمي مواقع التواصل الاجتماعي بشكل أسرع من مستخدمي البريد الإلكتروني وصفحات الشبكة العنكبوتية الأخرى.

عناصر التواصل الاجتماعي:

- منصات: أصلية (موقع للتواصل الاجتماعي، مدونة، ملتقى)، أو نوعية (Huffington post, Twitter, Linkidln, etc.)
- محتوى: أصلية (صور، منشورات مدونة)، أو نوعية (فيديو اليوتيوب).
- أجهزة: هاتف محمول، تابلت، لوحة مفاتيح.
- الجماهير: والجماهير يحركون المحتوى.

أكثر مراحل العمر استخداما:

على الرغم من أن مواقع التواصل الاجتماعي متاحة للجميع إلا أن الشباب [ومنهم المراهقون] هم أكثر نشاطا في استخدامها، فقد وجد (سميث ٢٠١٣م) في بحثه أن ٨٤% من أصحاب الفئة العمرية ١٨-٢٩ متواجدون على الفيس بوك أكثر من أي فئة عمرية أخرى، وهذه الفئة هي أكثر قابلية لاضطرابات الصحة النفسية الناشئة عن استخدام مواقع التواصل، وقد وجد أن واحد من كل أربعة مستخدمين يعاني من الاكتئاب، وهذه الحالات للأسف في ازدياد مستمر مع الوقت.

الدوافع لاستخدام مواقع التواصل الاجتماعي:

- الإفصاح عن الذات على مواقع التواصل الاجتماعي ينشط منظومة الحافز الداخلي في المخ بنفس طريقة وقوة حوافز أولية كالطعام والجنس.
- الاحتياج للانتماء.
- إشباع احتياج الفرد للشعور بقيمته ونزاهته.
- التواصل مع الأصدقاء الحاليين والقدامى.
- تكوين أصدقاء جدد.
- التواصل مع أفراد العائلة.
- الوصول لشركاء رومانسيين وإقامة علاقات عاطفية، وإشباع الغرائز.
- قراءة تعليقات المشاهير والسياسيين.

فوائد مواقع التواصل:

- تشير بعض الدراسات أن التواجد على مواقع التواصل الاجتماعي يمكن أن يكون مفيداً للصحة النفسية.
- عمل بروفایل على الإنترنت والاندماج في نشاط التعبير عن الذات يمكن أن يعزز تقدير الذات ويقلل الإحساس بالاغتراب الاجتماعي.
- الإبداع فيما يضعه الشخص على صفحته؛ ويحسن صورة الشخص وربما يسهل له فرص الحصول على وظائف محتملة.

- تأثيرات استخدام مواقع التواصل:

- أكدت العديد من الدراسات أن ثمة علاقة بين استخدام وسائل التواصل الاجتماعي وبعض الاضطرابات النفسية مثل الاكتئاب والقلق والسلوكيات القهرية والشعور بالوحدة والنرجسية. ويرى الباحثون أن ثمة حاجة لبذل

المزيد من الجهد في أبحاث جديدة لمعرفة العوامل التي تؤدي إلى تلك النتائج السلبية مع استعمال وسائل التواصل وكيفية تفاديها

- في عام ١٩٩٥م منح مشروع (Home Net) فرصة للدخول على الإنترنت لـ (٩٣ ألف) شخص لمن لم يكن لديهم اتصال بالإنترنت قبل ذلك وحاول تقصي حالتهم النفسية على مدى سنوات ووجد أن الاستخدام المفرط لوسائل التواصل الاجتماعي كان مصحوبا بدرجات أكبر من الشعور بالوحدة والاكتئاب.

- وفي ٢٠١٢م اشتق Rosen, Cheever, and Crrier كلمة "iDisorder" (بمعنى اضطراب الإنترنت) ليصفوا العلاقة السلبية بين تكنولوجيا الاتصالات والصحة النفسية. وقد وجد الباحثون أن استخدام وسائل التواصل الاجتماعي يزيد من احتمالات الإصابة بالاكتئاب، الجسيم، واعتلال المزاج، والاضطراب الوجداني ثنائي القطب، والنرجسية، والشخصية المضادة للمجتمع، والسلوكيات القهرية. [موقع: https://elazayem.com/main/new_psychiatry/null]

- ويمكن اعتبار أن "إدمان شبكات التواصل الاجتماعي هو متلازمة الاعتماد النفسي للمداومة على ممارسة التعامل مع شبكات التواصل الاجتماعي لفترات طويلة أو متزايدة ودون ضرورات مهنية أو أكاديمية (بل وعلى حساب هذه الضرورات وغيرها) مع ظهور المحكات التشخيصية المألوفة في الإدمانات التقليدية من قبيل: التكرارية والنمطية والإلحاح والهروب والانسحاب من الواقع الفعلي إلى واقع افتراضي، كما يكون السلوك في هذه الحالة قهريا ومنتشبا عنيذا بحيث يصعب الإقلاع عنه دون مساعدة علاجية للتغلب على أعراض الانسحابية النفسية". [عن إدمان مواقع التواصل، ناير المرواني، (ص ٢٠)].

المبحث الثاني: خطورة إدمان المراهق مواقع التواصل.

المطلب الأول: حالات الإدمان.

نحتاج للتعرف على حالات الإدمان بوجه عام أن نتعرف على مسبباته، وأعراضه، وأهم طرق الحل.

مسببات الأمراض النفسية ومنها الإدمان:

"بالنسبة لمسببات الأمراض النفسية ومنها الإدمان فمن المعروف أن هناك عوامل متعددة من بيئية واجتماعية ووراثية نفسية تتكالب على الإنسان وتؤدي لظهورها.

وتعد الضغوط النفسية وقلة توفر الدعم المعنوي النفسي الإيجابي من العوامل الهامة المؤثرة سلبيا.

فقد تعقدت الحياة بشكل مضطرب ولم تعد بنفس البساطة التي كانت عليها من عقود ليست ببعيدة كما سمعنا عنها ممن عاصروها من الأهل أو من الأقربين. وزادت بالتالي الضغوط النفسية مع الزيادة المستمرة في التوقعات بأداء مثالي للإنسان.

وتنامت المنافسات الشرسة على الموارد والتي بدت له محدودة (بالرغم من حقيقة زيادتها) كلما زادت قدرته على استيعابها. وفي خضم هذا المنظور للحضارة الحديثة والمتطورة بشكل غير مسبوق على مر التاريخ فقد الإنسان جزءاً من مشاعر الاستقرار والإحساس بالأمان والتي تعد أساسية لتحقيق الاستقرار النفسي له ولذويه. ومع إضافة الأعباء والمتطلبات المتزايدة لاستمراريته في البقاء هو ومن يعولهم زاد التهديد تجاه الهدف الرئيس من وجوده ومن المتطلبات العملية لوظيفته الرئيسة ألا وهي خلافته في الأرض كمظهر من مظاهر عبوديته للإله الواحد. ولا عجب إذاً من تنامي التداعيات النفسية والبدنية

السلبية كنتيجة حتمية لانحراف الإنسانية عن مسارها الروحي التقدمي والانشغال عن رسالتها الربانية". [العلاج المعرفي بالقرآن يدعم الكفاءة الذاتية لمريض الإدمان (ص: ٢)].

البعد الديني من أعظم أسباب الوقوع في الإدمان:

"أحيانا تكون مشكلة المريض من المنظور الديني مثل الشعور بضعف الإيمان أو الشك بعد التعرض لفقدان شخص مقرب إليه أو المرض أو وجود ضائقة مالية أو لعدم القدرة على الإنجاب أو أي ابتلاء آخر.

وهذا النوع من الصراع النفسي له عواقب نفسية وخيمة. وهذه المشاعر السلبية القوية لا يحتمل الإنسان معاناتها لفترة طويلة مما قد تؤدي لمحاولات للتخلص منه إما بتخديرها عن طريق المخدرات فتكون بداية حلقة مفرغة من الإدمان أو بمحاولة إيذاء النفس والانتحار. وفي هذه الحالات يكون إهمال البعد الديني في علاج المشكلة خطأ مهنيا فادحا. [العلاج المعرفي بالقرآن يدعم الكفاءة الذاتية لمريض الإدمان (ص: ١٣)].

أعراض الإدمان:

إذا أراد كل إنسان أن يتعرف على نفسه وموقعه من إدمان مواقع التواصل والإنترنت (تصفح، منتديات، مواقع... إلخ). فيمكنه ذلك من خلال الإجابة عن الأسئلة التالية:

- ١) هل تشعر بآلام أسفل الظهر وبآلام في مفاصل أصابع اليدين أو بإجهاد للنظر بعد ترك الجهاز أو أثناء التصفح؟
- ٢) هل تشعر برغبة شديدة وشوق لدخول الشبكة كلما رجعت من خارج البيت فربما بدأت بها؟
- ٣) هل يملكك شعور بالنشاط والنشوة أثناء التجوال في الإنترنت؟

- ٤) إذا انتهى اشتراكك بالإنترنت أو بطاقتك هل تشعر بضيق وعصبية حتى تعيده وهل أنت مستعد للاقدام على الاستدانة - عند ضيق ذات اليد - لتجديد الاشتراك في حالة انتهائه وليس لديك المبلغ المطلوب؟
- ٥) هل تقضي أكثر من خمس ساعات أو أكثر (متصلة أو متفرقة) خلال اليوم والليلة متصل بالإنترنت؟
- ٦) هل يحدث منك إهمال للالتزامات أخرى وربما تضررت علاقات هامة في حياتك بسبب استخدام الإنترنت؟ مثلا (مشاكل مع الأهل أو الزوج أو الزوجة داخل البيت أو الوظيفة والعمل أو الدراسة بالنسبة للطلاب).
- ٧) هل تشعر بالميل للعزلة والابتعاد عن مخالطة الآخرين ممن حولك؟
- ٨) هل تشعر بشيء من الاكتئاب في حالة الابتعاد قسريا عن الانترنت لظروف سفر أو منع من ولي أمرك أو المسئول عنك بالعمل أو ما شابه ذلك؟
- ٩) هل تشعر بأنك تعيش في أحلام اليقظة وغير واقعي في بعض تفكيرك؟
- ١٠) هل تأكل بشكل غير منتظم بسبب استخدام الانترنت وربما وجدت نفسك كثيرا ما تأكل وأنت تتصفح؟
- وما عليك إلا أن تعرض نفسك على كل واحد منها فإن كان موجودا لديك ولو بنسبة بسيطة فسجل نقطة مقابل كل واحد من هذه الأعراض. وفي النهاية اضرب مجموع النقاط (أي الإجابات بـ (نعم) في العدد (١٠) وستحصل حينها على النسبة المئوية لإدمانك الانترنت. (مع التمنيات ألا تزيد نسبة إدمانك على ٩٠%)، وحينئذ قف عند هذه النقطة وراجع موقعك بالنسبة للأعراض أعلاه.. ثم تابع بعد ذلك. [من مقال هل أنت مدمن إنترنت؟، الرجل الممتاز / almomtaz، في ٤/١٠/١٤٢٤هـ، (ص ٢-٣) متاح على المكتبة الشاملة].

المطلب الثاني: طرق حل المشكلة.

أول ما على المرشد فعله في طرق الحل أن يحدد خطوات اتخاذ القرار، حتى يكون القرار رشيداً، وتبني خطة العلاج بطريقة سليمة. ويمكن تحديد خطوات اتخاذ القرار في العملية الإرشادية والعلاجية من النموذج الذي قدمه د. علاء الدين كفاي، في كتابه: الإرشاد والعلاج النفسي الأسري، المنظور النسقي الاتصالي، وقد وضعته في الملاحق.

- لقد بدأت وسائل التواصل الاجتماعي كوسيلة للتواصل مع العائلة والأصدقاء، لكن لم يعد يستخدمها الأفراد للتواصل فقط، بل أصبحت ملاذاً لهم في كل حين، ما جعلهم يستخدمونها لعدد من الساعات، مما أدى إلى الإدمان لدى فئة كبيرة منهم.

ما هو الإفراط في استخدام وسائل التواصل الاجتماعي؟

إن كنت تستخدم وسائل التواصل الاجتماعي كوسيلة للتواصل مع العائلة أو لقضاء وقت الفراغ أو لمشاهدة الفيديوهات كنوع من التسلية فقد زادت شعبية هذه التسلية بشكل ملحوظ خلال العقد الماضي عند الأطفال والمراهقين والبالغين، وبدأت تتحول هذه التسلية إلى إدمان مثل الأنواع الأخرى من الإدمان السلوكي، وبدأت تشكل ضرراً على العقل والصحة النفسية بشكل قهري ومفرط.

ويعتقد بعض الأشخاص أن وسائل التواصل الاجتماعي تُساعد على الاسترخاء وعدم الشعور بالوحدة، فاستخدامها تزايد خلال فترات جائحة كورونا بشكل كبير، لتعويض انخفاض معدل العلاقات الوجدانية، إلا أنها في الواقع لها تأثير كبير في عقلك، حيث إنه عندما يقوم الفرد بدخول تطبيقاته المفضلة تزداد إشارات الدوبامين التي ترتبط بالناقلات العصبية المتخصصة بالمتعة في العقل، لذا؛ يتم تحديد استخدام تلك التطبيقات على أنها نشاطات يجب تكرارها، خاصة

بعد الشعور بمشاعر إيجابية أثناء استخدامها، وهذا يعتبر كنوع من أنواع التعزيز للإدمان، لذلك حين تبدأ الدوبامين بالانخفاض ستعود لاستخدام وسائل التواصل الاجتماعي.

سلبات إدمان وسائل التواصل الاجتماعي

على الرغم من الإيجابيات التي تتواجد في استخدام وسائل التواصل الاجتماعي، إلا أن استخدامها يحمل في طياته مجموعة من السلبيات، لعلّ أبرزها:

- انخفاض الثقة بالذات بسبب التعرض المفرط للمقارنة مع حياة الآخرين.
- الانعزال عن المجتمع الواقعي، ما قد يسبب الوحدة.
- القلق والاكتئاب، نتيجة التصفح المتكرر والانتظار.
- اضطرابات النوم خاصةً عند استخدام وسائل التواصل الاجتماعي قبل النوم.
- انخفاض معدلات الحركة والنشاط البدني.
- انخفاض في مستويات الأداء في العمل أو الدراسة.
- عدم الاحساس بتعاطف مع الآخرين.

كيف تعرف أنك تعاني من إدمان وسائل التواصل الاجتماعي؟

هنالك فرق كبير بين إدمان استخدام وسائل التواصل الاجتماعي، واستخدامها كعادة يومية، ومن هذه الفروقات:

- التأثير السلبي في العمل والدراسة.
- استخدام الوسائل في الجلسات العائلية وأثناء تناول الطعام.
- استخدام الوسائل كنوع من أنواع حل المشكلات التي تواجهك أو الهرب منها.

- الشعور بالقلق والاكتئاب والغضب عند عدم القدرة على استخدامها.
- كثرة التفكير فيها عندما لا تستخدمها، مثل نفاذ الطاقة في الهاتف الذكي.

- كيف تقلل استخدام وسائل التواصل الاجتماعي؟

- تُساعد النصائح الآتية على الحد من استخدام وسائل التواصل الاجتماعي، ما يُسهم في الوقاية من الإدمان أو الحد من فرص حدوثه:
- حذف الوسائل من الهاتف الشخصي واستخدامها من جهاز الحاسوب فهذا يساعدك على تقليل الوقت المستخدم.
 - إيقاف تشغيل الهاتف الشخصي أثناء الدراسة والعمل وممارسة الأنشطة الترفيهية وأثناء الجلسات العائلية.
 - تخصيص أوقات معينة لاستخدام وسائل التواصل الاجتماعي، ووضع مؤقت للوقت.
 - وضع الهاتف خارج غرفة النوم.
 - ممارسة هواية جديدة بعيدًا عن التكنولوجيا مثل الرياضة والفنون والطبخ.
 - جعل رؤية العائلة والأصدقاء من الأولويات الخاصة بك. [انظر موقع: <https://www.healthline.com/health/social-media-addiction#takeaway>. موقع المركز الوطني لتعزيز الصحة النفسية، مقال:

إدمان مواقع التواصل الاجتماعي بين العلامات والحلول].

- كما أن لعقيدة الإنسان دور في الوقاية من الاضطرابات النفسية والإدمان فذلك قد تساهم عقيدة الإنسان أيضا في تفاقم هذه المشاكل. وكمثال فإن الأسرة المتدينة تضع ضوابط وحدود واضحة لتصرفات أعضائها في جو عام من الدعم والحب والتسامح والرحمة.

ولكن أحيانا تتصف السمات الشخصية للإنسان بدرجة كبيرة من الجمود مما يضيف طابعا سلبيا خاطئا عند الأبناء بأن ذلك الجمود والتعصب وعدم

المرونة هو جزء من الدين مما ينفهم من عقيدة آباءهم وربما يدفعهم للبحث عن بدائل مثل استعمال المخدرات أو الانحراف الجنسي أو الالتفاف حول المجموعات المنحرفة من أصدقاء السوء.

ولذلك فالتقييم الديني الحريص يحدد للمعالج مدى تأثير عقيدة المريض بالسلب أو بالإيجاب حتى يمكن إدماجها في الخطة العلاجية. فمن المهم أن يوضح المعالج لأسرة المريض بالإدمان مثلاً أن الأسلوب الوسطى هو المطلوب وأن الحزم يجب أن يكون فيه رفق.

وفى الحديث عن جرير رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (من يحرم الرفق يُحرم الخير). [رواه مسلم ١٧٨٣]، وعن عائشة رضي الله عنها قال النبي صلى الله عليه وسلم قال: (إن الرفق لا يكون في شيء إلا زانه؛ ولا ينزع من شيء إلا شانه). [رواه مسلم ١٧٨٤]. وعن عائشة رضي الله عنها أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: (يا عائشة إن الله رفيق يحب الرفق، ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف، وما لا يعطي على ما سواه). [رواه مسلم ١٧٨٥].

قواعد علاج الإدمان:

تعد العلاقة الايجابية بين المعالج والمريض من أبرز مقومات النجاح في العلاج وبالطبع فإن هناك صعوبات جمة يواجهها المعالجين مع مريض الإدمان. والنقاط التالية تقوي من فعالية المعالج في التغلب على هذه الصعوبات لتفعيل الجو العلاجي الناجح مما يساهم في استمرارية المريض والحفاظ على دافعيته للتعافي:

(١) البعد عن القسوة:

فالنار لا تطفئها نار مثلها بل يطفئها النقيض وكذلك فإن عنف المريض وانفعالاته القوية تجاه الآخرين بما فيهم المعالج لا يطفئها المثل.

وفي مثل هذه المواقف يجب على المعالج أن يكون حازماً وواثقاً من نفسه ومن قراره وأن يبرز هذه الرؤية في إطار فيه احترام لإنسانية المريض وحرص على مصلحته وبدون قسوة. [العلاج المعرفي بالقرآن يدعم الكفاءة الذاتية لمريض الإدمان (ص: ٢٧)].

قال تعالى: {ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ} [النحل: ١٢٥]

وكل هذه الأمور بديهية ولكنها تحتاج إلى وعي وتدريب للمعالجين، بمعنى أن الطبيب الذي يفتقد إلى الناحية المعلوماتية في أهميه العلاج الروحي والمهارة اللازمة لكيفية ممارسته يكون في وضع لا يسمح له بتأدية رسالته، ومن ثم فإنه يجب تنظيم دورات تدريبية توعويه للأطباء في شأن كيفية تقييم الناحية العقائدية للمريض.

٢) الصراحة والوضوح:

يجب أن يتعامل المعالج مع المريض بشجاعة ووضوح ولا يجب للمعالج اختيار أسلوب أسهل الطرق للمقاومة ضارياً بقواعد العلاج وأسس الممارسة العلاجية عرض الحائط لتجنب المواقف الصعبة في التعامل مع المريض فلا يصح إرضاء المريض على حساب تجنب المشاعر السلبية عند المعالج.

٣) التركيز على الهدف الأساسي والنتيجة المنشودة:

كثيراً ما يختلف المريض مع المعالج على طبيعة المرض أو مدى حدته أو المشاكل المترتبة عليه أو على الطريقة المناسبة للعلاج.

ولكن من المهم أن يكون هناك تفاهم مشترك بين الاثنین على توضيح الأسباب الداعية للتغيير والتوقف عن التعاطي للمخدرات والمسكرات، مثلاً تحسين الصحة أو إنقاذ الزواج والأسرة من الانهيار أو ادخار المال وتوفيره للإنفاق على

دراسة الأبناء أو زواجهم ويكون الهدف أكثر وضوحاً وفاعلية إذا ارتبط بالناحية الروحية التي يحددها المريض.

ومثلاً فقد كان هدف أحد المرضى هو بلوغ "رضوان الله" وبذلك يكون للعلاج فعالية أكبر إذا أصغينا لتعبيرات المريض عن الهدف النهائي الذي يدفعه للتعافي

٤) التركيز على إيجابيات المريض:

وقد يكون من الصعب على المعالج رؤية الجوانب الإيجابية في خضم المشاكل والسلبيات الجمة في تصرفات المريض ولكن ينبغي على المعالج البعد عن الصراعات والتركيز على إيجابياته وتشجيع المريض وبث الأمل والثقة للتعافي.

٥) التركيز على الوقاية من الانتكاسة:

وذلك من خلال تدريب المريض ليصبح معالماً لنفسه مستقبلاً وكذلك التركيز على مهارة حل المشكلات وعلى أهمية البعد عن السلبيات من مشاعر وأماكن وأشخاص. والمبادرة بطلب المساعدة عند استشعار الانتكاسة. ويكون لمجموعات الدعم الذاتي دوراً مفيداً وفعالاً في هذا الدور الوقائي للانتكاسة على المدى الطويل حيث يساعد المرضى التائبين بعضهم لبعض بالتذكير والدعم المعنوي وتوفير جو عام من التآخي.

٦) الرحمة والتواضع والبعد عن التكبر:

حتى يشعر المريض بالألفة والثقة في أن المعالج يود له الخير ويكون المعالج بتصرفاته هذه مثلاً للمريض في البعد عن التكبر والغطرسة، فحتى مواجهة المريض يكون فيها نوع من التواضع والحب في الله.

{وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةِ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ} [النحل: ٤٩].

ويجب التأكيد على أن يكون هذا الحب في إطار الحدود المهنية الواضحة للمريض وللمعالج لأن تخطي هذه الحدود وإن بدى في شكله من منطلق الوازع الديني فنهايته الحتمية تكون كارثية وسلبية على تعافي المريض.

(٧) الاهتمام بالأنشطة البديلة:

ينبغي لمريض الإدمان ممارسة عدد من الأنشطة التي تستحوذ على اهتمامه وتسهل له ممارستها لأنه إذا ظل المريض وحيداً بلا أصدقاء أو اهتمامات أو عمل فسيصعب عليه التفاؤل والابتهاج. وربما تكون هذه الأنشطة عباره عن المشي فقط عدة مرات أسبوعياً أو زيارة الأقربين.

وتفعيل إمكانيات الإنسان تكون في ديناميكيته وحركته ونشاطه البدني والذهني والروحي فهكذا إرادة الخالق ولا يصح تشغيله لإمكانياته هذه الا بتلك الديناميكية ونرى أمثله كثيره في القرآن لتلك تحث على العمل حتى أن مريم أمرت بأن تهز النخلة ليسقط منها الرطب وقد كان يمكن لله عز وجل أن يسقط هذا الرطب لها وبدون أي مجهود منها بعد ولادة المسيح عليه السلام مباشرة. [انظر: العلاج المعرفي بالقرآن يدعم الكفاءة الذاتية لمريض الإدمان (ص: ٢٨)].

- ومن أهم ما ينبغي الانتباه له في مواقع التواصل ما يكون فيها من مواد تهدم العقيدة، أو تحض على الرزيلة.

- وفي النظر إلى العورات: ورد في البخاري (٢٢٩٩/٥) قال سعيد بن أبي الحسن للحسن: إن نساء العجم يكشفن صدورهن ورؤوسهن؟ قال: اصرف

بصرك يقول الله تعالى ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ [النور: ٣٠].

وكنت متى أرسلت طرفك رائدا لقلبك يوما أتعبتك المناظر
رأيت الذي لا كله أنت قادر عليه ولا عن بعضه أنت صابر

وقال الجلال المحلي رحمه الله تعالى: {وَلَا يُبْدِينَ} [النور: ٣١]: يظهرن
{زَيْنَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا} [النور: ٣١]، وهو الوجه والكفان فيجوز نظره
لأجنبي إن لم يخف فتنة في أحد وجهين. والثاني: يحرم لأنه مظنة الفتنة ورجح
حسماً للباب" اهـ. (تفسير الجلالين ص ٤٦٢)

وقال القرطبي رحمه الله تعالى في التفسير: (٢٢٣/١٢): "وغضه واجب
عن جميع المحرمات وكل ما يخشى الفتنة من أجله وقد قال ﷺ (إياكم والجلوس
على الطرقات، فقالوا: يا رسول الله مالنا من مجالسنا بُد نتحدث فيها؟ فقال: فإذا
أبيتهم إلا المجالس فأعطوا الطريق حقه قالوا: وما حق الطريق يا رسول الله؟ قال:
غض البصر وكف الأذى ورد السلام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) [رواه
أبو سعيد الخدري، خرجه البخاري (٥٨٧٥) ومسلم (٢١٢١)] اهـ. وهذا يقوله ﷺ
لمن هو في الطريق الذي لا بد للناس من المرور والحديث فيه فكيف بمن هيا
الشر وحسنه وجمّله ونشره بكل وسيلة بحيث يرى في الطرقات وفي البيوت
وغيرها قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى: "وقد اشتملت على معنى علة
النهي عن الجلوس في الطرق من التعرض للفتن بحظور النساء الشواب وخوف
ما يلحق من النظر إليهن من ذلك إذ لم يمنع النساء من المرور في الشوارع
لحوائجهن" اهـ. من [فتح الباري (١٢/١١)].

كل الحوادث مبدؤها من النظر
ومعظم النار من مستصغر الشرر
كم نظرة فتكت في قلب صاحبها
فتك السهام بلا قوس ولا وتر
والمرء ما دام ذا عين يقلبها في
أعين الغيد موقوف على الخطر

يسر مقتلته ما ضر مهجته لا مرحبا بسرور عاد بالضرر [(روضة المحبين / ٩٧)]. ونشر مثل هذه الصور لاشك أنه مخالف لأمر الشارع بغض البصر والأوامر في ذلك كثيرة. [انظر: خطر إدمان النظر (ص: ٣)].

إجراءات الإرشاد الفردي:

من فوائد الإرشاد الفردي:

- إقامة علاقة إرشادية تشعر العميل بالاطمئنان وزيادة الثقة؛ مما يجعله يفصح عما في ذهنه، ويقدم معلومات صحيحة ويقتل من المقاومة.
- جمع المعلومات لحل المشكلة:
- ثم البدء بتنفيذ حل المشكلة على أن يقوم بذلك المسترشد بمساعدة المرشد.
- انتهاء العلاقة وتقييم مدى نجاح عملية الإرشاد.
- تنفيذ جلسات الإرشاد الجماعي:

جلسات الإرشاد الجماعي يراعى فيها بعض الأمور، ومنها:

- ١) يشترط ألا يزيد عدد المجموعة عن (١٩) شخصًا.
- ٢) يكون هناك تقارب بين أعمار أفراد المجموعة.
- ٣) يفضل ألا يزيد وقت اللقاء عن حصة دراسية واحدة.
- ٤) يتم تحديد موعد الجلسة مسبقًا.
- ٥) يجب أن تكون هناك مدة زمنية بين الجلسات تصل إلى أسبوع.

مزايا الإرشاد الجماعي:

- ١) إن الإرشاد الجماعي يعد من أهم طرق الإرشاد النفسي وذلك لعدة مميزات منها:
- ٢) يستطيع العميل أن يستنبط العبرة والموعظة من خبرات الآخرين.

٣) وجود الاطمئنان وقلة اليأس؛ لأنه ليس الوحيد الذي يشعر بهذه المشكلة.

٤) وجود السند الانفعالي والتنفيس الانفعالي من خلال العلاقات الاجتماعية بين الجماعة الإرشادية.

٥) وجود العلاقات الاجتماعية المترابطة بين أعضاء الجماعة، مما يمثل نشاطاً اجتماعياً متنوعاً ومفيداً.

٦) يعتبر الطريق الصحيح للأفراد الذين لا يجدي معهم الإرشاد الفردي.

٧) يوفر الوقت والجهد، وبالتالي ليس هناك ضرورة إلى عدد كبير من المرشدين.

٨) يعتبر جو التفاعل الاجتماعي والعلاقات بين جماعة الإرشاد جواً مناسباً لتغيير وتعديل السلوك والاتجاهات

عيوب الإرشاد الجماعي:

١) الإرشاد الجماعي يعتبر أصعب من الإرشاد الفردي.

٢) يحتاج الإرشاد الجماعي إلى دراية وخبرة من قبل المرشد.

٣) عدم التمكن من إحداث تغييرات جوهرية في البناء الأساسي لشخصية العميل.

٤) شعور بعض العملاء بالخجل عندما يكشفون عن مشاكلهم أمام الآخرين.

٥) قد تضيع مشكلة فرد واحد وقت الجماعة.

٦) عدم استفادة بعض العملاء بالدرجة المطلوبة من حيث الاهتمام مركزاً حول مشكلات الجماعة.

٧) قد يتعلم العملاء أنماطاً سلوكية غير سوية لم يكونوا يعرفونها من قبل.

الإرشاد المباشر:

ويقوم هذا النوع من الإرشاد على الفرضية القائلة أن العميل لديه نقص في المعلومات وعاجز عن حل مشكلاته بالإضافة إلى زيادة تلك المعلومات والخبرات عند المرشد في المشكلات؛ لذلك يقوم المرشد بدور فعال وإيجابي، حيث يفسر المعلومات ويكتشف الصراعات ويوجه سلوك العميل نحو السلوك السليم وتعديل سلوكياته السلبية وتغيير شخصيته، لذلك فمسؤوليات المرشد ودوره أكبر من مسؤوليات ودور المسترشد.

ويهدف الإرشاد المباشر إلى حل المشكلات للعميل التي جاء بها ويعتقد أن الإشباع والرضا اللذين يتحققان للعميل نتيجة حل مشكلاته يزيدان من ثقته بنفسه وبالمرشد وبالعلاقة الإرشادية.

ومن خلال ما سبق فإننا نلاحظ في هذه الطريقة أو الأسلوب

الإرشادي ما يلي:

- أن العبء في حل مشكلات المسترشد تقع على عاتق المرشد، وليس المسترشد على أساس أن المرشد لديه العلم والخبرة والمعرفة التي على المسترشد استغلالها في حل مشكلته.
- أن المرشد النفسي هو من يقرر الطرق والوسائل التي يمكن اتباعها في مساعدة العميل، وبالتالي يكون الاهتمام مركزاً على مشاكل المسترشد، فالمشكلة هي التي تمثل المركز الأول في هذه الطريقة، وليس الفرد نفسه.

هذا ويتميز الإرشاد المباشر بالتركيز على حل مشكلة العميل واتباع خطوط محددة لتحقيق الأهداف لكن يؤخذ عليه أن المرشد يقدم حلولاً جاهزة للعميل حتى ولو كان ذلك تحت شعار رأي العلم، فرأى العلم لا يصح بالضرورة

بالنسبة للمجتمع، وكذلك فإن في الإرشاد المباشر شيئاً من السلطة والتسلطية من جانب المرشد.

الإرشاد غير المباشر:

ويقوم هذا النوع من الإرشاد على العمل أو المسترشد من خلال إعطائه فرصة كافية للتعبير عن نفسه والمساهمة في إيجاد حل مناسب لمشكلته، فيساعد العميل نفسه، ولذا فقد وصفها بعضهم أنها: إقامة علاقة إرشادية لتحقيق أفضل نتائج في النمو الاجتماعي.

وتفترض هذه الطريقة أن الفرد لديه قدرة على اتخاذ قراراته بنفسه بعد إزالة التوتر الذي يعاني منه نتيجة المشاكل التي يواجهها والوصول إلى التكيف السليم في حياته، وعلى ذلك فمن مسؤوليته التعرف على مشكلته ودراستها والوصول إلى حل مناسب لها يقع على عاتقه نفسه.

ودور المرشد هنا هو إقامة علاقة طيبة مع المسترشد، وأن يكون مستمعاً جيداً له ويهيئ الجو المناسب؛ ليتخلص من التوتر والقلق والذي يحول بين المسترشد وبين استبصاره بمشكلاته. [انظر: أسس ومبادئ الإرشاد النفسي، إعداد قسم علم النفس التربوي، كلية التربية، جامعة دمنهور، ص ٩٤-٩٦]. (-). الإرشاد الأسري، د. عبد العزيز عبد الله البريثن. ص (١٧١)].

خطوات علاج إدمان مواقع التواصل الاجتماعي:

وقد وضعت الدراسات النفسية الحديثة خطوات لعلاج إدمان مواقع التواصل الاجتماعي، يمكننا اقتراحها في الخطوات الآتية

(١) عمل العكس:

ويقصد بذلك على مستخدم الإنترنت بصورة مفرطة وزائدة عن الحد، فيجب عليه كسر روتين تعامله مع مواقع التواصل الاجتماعي، بمعنى إذا كان

قد اعتاد استخدام الإنترنت بمجرد استيقاظه من النوم مباشرة، فيعكس هذا الروتين بالجلوس على الإنترنت في وقت المساء مثلاً.. وهكذا.

٢) إيجاد مواقع خارجية:

بمعنى أن يقوم المستخدم لمواقع التواصل الاجتماعي بضبط منبه للوقت بهدف تحديد وقت محدد للجلوس أمام الإنترنت وعندما يدق جرس المنبه أغلق جهاز الكمبيوتر فوراً.

٣) تحديد وقت الاستخدام:

يطلب من مدمن مواقع التواصل الاجتماعي بوضع جدولاً أسبوعياً لاستخدام مواقع التواصل الاجتماعي، والعمل على تقليل بقدر الإمكان مساحة الوقت الذي تعود عليه من قبل إدمان مواقع التواصل الاجتماعي لدى الطلاب والطالبات في مرحلة المراهقة.

٤) الانضمام إلى مجموعات التأييد:

وذلك يعني قضاء أوقات كثيرة مع الأسرة والأصدقاء، والقيام بالزيارات الاجتماعية في المناسبات المتنوعة حتى يمكن لمستخدم الإنترنت لدرجة الإدمان أن يتذوق طعم الحياة الحقيقية.

٥) الاقتناع التام:

بمعنى أن يجرب مدمن الإنترنت أن يكون أكثر قوة مع نفسه فعلى سبيل المثال: إذا كنت مدمناً لجزء من الإنترنت كالمحادثات [chatting] فقم باستخدام المتبقي من أجزاء مواقع التواصل الاجتماعي الأخرى فهذه إحدى طرق العلاج.

٦) تسجيل السلبيات:

وفيها يقوم مدمن الإنترنت بإعداد عدد من البطاقات يكتب عليها خمس أو ست سلبيات لاستخدام مواقع التواصل الاجتماعي بكثرة، فقم بوضعها بجوار مواقع التواصل الاجتماعي وأنت جالس أمامه حتى يذكرك إذا ما اندمجت مع مواقع التواصل الاجتماعي.

٧) إشراك الآخرين:

إذا لم يستطع مدمن مواقع التواصل الاجتماعي أن يتغلب على مشكلته بمفرده، فدع أحد أفراد أسرته أو أصدقائك يذكرك بما واعدت به نفسك أو أن يصطحبك في رحلة خارجية مثلا لمجرد التغيير.

٨) إعداد بطاقات من أجل التذكير:

وفيه يقوم مستخدم مواقع التواصل الاجتماعي بإعداد بطاقات ويقوم بوضعها بجانب جهاز الكمبيوتر حتى تذكرك بأهمية الوقت وبجوانب حياته الأخرى.

وتحتوي البطاقة على البنود الآتية: [تحديد الوقت - ترتيب الأولويات - اكتشاف عالمك - مشاركة أسرته - استمتاعك بإنجازاته على مواقع التواصل الاجتماعي وفي النهاية لاشك أن البحث في هذا المجال حديث الاهتمام ويفتح آفاقا جديدة، ويتطلب إلى دراسات كثيرة أوسع وأعمق بحيث تنطلق منها تصورات أو نماذج نظرية، لتختبر واقعا قبل أن توجه نحو التطبيقات العلمية. لذلك فمن المهم إجراء المزيد من البحوث والدراسات لتلك التقنية الحديثة لما لها من تطورات هائلة وتتضمن سلوكيات وأفكار جديدة. [انظر: ناير سعد المرواني، (ص٢٣-٢٤)، العدد السادس والأربعون أكتوبر ٢٠١٦، جامعة بنها مجلة كلية الآداب، ٣٢٨، العدد السادس والأربعون أكتوبر ٢٠١٦].

همسة الختام:

هل أنت مدمن إنترنت؟؟!!، وبعد أن اكتشفت أنك غالباً مدمن بدرجة معينة للإنترنت هل تساءلت فيم قد قضيت هذه الساعات من عمرك؟ هل قضيتها في دعوة إلى الله؟ أو طلب علم؟ أو اكتساب خير وفائدة أو أي شيء نافع؟

أم جعلتها للتسلية! وإضاعة الوقت الذي أنت مسؤول عنه يوم القيامة! وماذا يقول من خصص هذه الساعات لما يغضب ربه ويقسي قلبه؟ تذكر رعاك ربي أنه (لن تزولا قدما عبد يوم القيامة حتى يُسأل عن أربع)... الحديث. وكل هذه الأربع يؤثر فيها تصفح الإنترنت (وقت، عمر، شباب، مال)... فراجع نفسك وحاسبها قبل أن تحاسب وما دمت ستسأل عن هذه الأربع لا محالة فأعد لكل سؤال جواباً، ولكل جواب صواباً.

وفقتنا الله وإياكم لكل خير، ولا تنسوننا من دعائكم وتذكيركم (فإن الذكرى تنفع المؤمنين) والمؤمن مرآة أخيه. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين. [مقال هل أنت مدمن إنترنت؟، الرجل الممتاز / almomtaz، في ٤/١٠/٢٤٤١هـ، (ص ٣) متاح على المكتبة الشاملة].

المبحث الثالث: خلاصة خطوات حل مشكلة إدمان المراهق مواقع

التواصل الاجتماعي.

١] التعريف بالمشكلة التي نعمل عليها.

الإرشاد الأسري [FAMILY COUNSELLING] هو عملية مساعدة أفراد الأسرة "الوالدين والأولاد وحتى الأقارب"، فرادى أو كجماعة، في فهم الحياة الأسرية ومسئولياتها، لتحقيق الاستقرار والتوافق الأسري، وحل المشكلات الأسرية. - ويستمد حكمه أولاً من ميراث الأنبياء لمعرفة الأسس التي يصلح أن تكون مقياساً يقاس به ما يصلح وما لا يصلح من الأمور، ثم من التجارب التاريخية والعلمية.

- إن إدمان الإنترنت بات أمراً واقعاً لا مجال لتجاهله من قبل العلماء والباحثين. وقد ازداد علماء النفس الأمريكيون اهتماماً بظاهرة «الإدمان» على الإنترنت الذي أصبح مرضاً جديداً فتحت له عيادات متخصصة في الولايات المتحدة تعالج المصابين به سواء من خلال الحضور الشخصي أو عبر الإنترنت أيضاً.

والمشكلة هنا هي أن معظم مستخدمي الإنترنت لا يعرفون حدود أو ظواهر هذا الإدمان وبالتالي فإنهم يكونوا معرضين لخطر الإدمان دون أن يشعروا بذلك، ولهذا السبب، بدأت بعض الجهات المختصة بمساعدة مستخدمي الشبكة على معرفة ما إذا كانوا في خطر الوقوع في براثن الإدمان على الإنترنت.

وقد بدأت بعض الجامعات في الولايات المتحدة الأمريكية بتعريف الطلبة بطبيعة إدمان الإنترنت من خلال عقد ندوات البحث وتقديم المشورة على اعتبار أن إدمان الإنترنت لا يختلف عن غيره من أنواع الإدمان الأخرى. ! [مقال هل

أنت مدمن إنترنت؟، الرجل الممتاز / almomtaz، في ٤/١٠/١٤٢٤هـ، (ص ١) متاح على المكتبة الشاملة)].

[٢ وصف عام لهذه المشكلة الأسرية.

الإدمان هو تكريس أو إخضاع الحياة الشخصية لعادة ما أو مادة ما، أو هو عدم قدرة الإنسان على الاستغناء عن شيء ما، بصرف النظر عن هذا الشيء طالما استوفى بقية شروط الإدمان من حاجة إلى المزيد من هذا الشيء بشكل مستمر حتى يشبع حاجته حين يحرم منه.

- وكان المفهوم السائد عن الإدمان غالباً أنه إدمان للمواد المخدرة ولكن في السنوات الأخيرة شاع استخدام مصطلح الإدمان السلوكي وخاصة مع انتشار استخدام الهواتف الذكية والانترنت والالعاب الالكترونية. فهل أصبح الكثيرون منا متورطين في إدمان الإنترنت وخاصة مواقع التواصل الاجتماعي والتي ثبت أن لها جاذبية شديدة تجعل مستخدمي الهواتف الذكية أسرى لها وتستنزف الكثير من وقتهم... ويرى آخرون أنه متى بدأ الشخص يتجاهل الأنشطة والمناسبات ومسؤوليات العمل والدراسة والرياضة أو شكوى المقربين منه من قضائه الوقت الطويل على مواقع التواصل الاجتماعي، وأصبح من المستحيل تقليل وقت متابعته لها أو تحديد وقت مع بروز أعراض انسحابية عندما يكون الشخص بعيداً عن جهاز الهاتف المحمول ويصل معها لمرحلة ترك الواجبات والأعمال المهمة وتفضيل الحديث مع الناس على الإنترنت بدلاً من المواجهة وجهاً بوجه. [موقع العزائم:

https://elazayem.com/main/new_psychiatry/null.

تعرف مواقع التواصل بأنها أشكال من التواصل الإلكتروني والتي ينشئ المستخدم من خلالها مجتمعاً افتراضياً يتبادل فيه المعلومات والأفكار والرسائل الشخصية ومحتويات أخرى.

ووقع أفراد من الأسرة في براثن الإدمان على مواقع التواصل هو بلاء يصعب الحد منه. ولاسيما أنه بات الدخول عليها سهل لكل من يملك أجهزة: هاتف محمول، تابلت، لوحة مفاتيح.

وعلى الرغم من أن مواقع التواصل الاجتماعي متاحة للجميع إلا أن الشباب [ومنهم المراهقون] هم أكثر نشاطا في استخدامها.

٣] تحديد المسترشد: الأولاد.

المسترشد هنا هم الأولاد المراهقون، والمراهقة في الإرشاد النفسي: نوعان: مبكرة من سن (١٢) سنة، والمتأخرة من (١٥) سنة، وتصل إلى (١٨) إلى (٢٥) سنة حسب اختلاف الثقافات. وأعتمد في بحثي هنا المبكرة من سن (١٢-١٨) سنة.

وتعد الضغوط النفسية وقلة توفر الدعم المعنوي النفسي الإيجابي من العوامل الهامة المؤثرة سلبيا.

وأيضاً فإنه "أحيانا تكون مشكلة المريض من المنظور الديني مثل الشعور بضعف الإيمان أو الشك بعد التعرض لفقدان شخص مقرب إليه أو المرض أو وجود ضائقة مالية أو لعدم القدرة على الإنجاب أو أي ابتلاء آخر.

٤] كيفية التوصل إلى تحديد المشكلة: أساليب التعرف على المشكلة.

إذا أراد كل إنسان أن يتعرف على نفسه وموقعه من إدمان مواقع التواصل والانترنت (تصفح، منتديات، مواقع... إلخ). فيمكنه ذلك من خلال الإجابة عن الأسئلة التالية:

(١) هل تشعر بآلام أسفل الظهر وبآلام في مفاصل أصابع اليدين أو بإجهاد للنظر بعد ترك الجهاز أو أثناء التصفح؟

٢) هل تشعر برغبة شديدة وشوق لدخول الشبكة كلما رجعت من خارج البيت فريما بدأت بها؟

٣) هل يتملكك شعور بالنشاط والنشوة أثناء التجوال في الإنترنت؟

٤) إذا انتهى اشتراكك بالإنترنت أو بطاقتك هل تشعر بضيق وعصبية حتى تعيده وهل أنت مستعد للإقدام على الاستدانة - عند ضيق ذات اليد - لتجديد الاشتراك في حالة انتهائه وليس لديك المبلغ المطلوب؟

٥) هل تقضي أكثر من خمس ساعات أو أكثر (متصلة أو متفرقة) خلال اليوم واللييلة متصل بالإنترنت؟

٦) هل يحدث منك إهمال للالتزامات أخرى وربما تضررت علاقات هامة في حياتك بسبب استخدام الإنترنت؟ مثلا (مشاكل مع الأهل أو الزوج أو الزوجة داخل البيت أو الوظيفة والعمل أو الدراسة بالنسبة للطلاب).

٧) هل تشعر بالميل للعزلة والابتعاد عن مخالطة الآخرين ممن حولك؟

٨) هل تشعر بشيء من الاكتئاب في حالة الابتعاد قسريا عن الانترنت لظروف سفر أو منع من ولي أمرك أو المسئول عنك بالعمل أو ما شابه ذلك؟

٩) هل تشعر بأنك تعيش في أحلام اليقظة وغير واقعي في بعض تفكيرك؟

١٠) هل تأكل بشكل غير منتظم بسبب استخدام الانترنت وربما وجدت

نفسك كثيرا ما تأكل وأنت تتصفح؟

وما عليك إلا أن تعرض نفسك على كل واحد منها فإن كان موجودا لديك ولو بنسبة بسيطة فسجل نقطة مقابل كل واحد من هذه الأعراض. وفي النهاية اضرب مجموع النقاط (أي الإجابات بـ (نعم) في العدد (١٠) وستحصل حينها على النسبة المئوية لإدمانك الانترنت. (مع التمنيات ألا تزيد نسبة إدمانك على

٩٠%)، وحينئذ قف عند هذه النقطة وراجع موقعك بالنسبة للأعراض أعلاه.. ثم تابع بعد ذلك.

٥] تحديد طبيعة المسترشد.

طبيعة المراهق هي النفور من أي توجيه لا يتمشى مع ميوله، فهو يثور لأتفه الأسباب، ويشعر دوماً بالظلم، وأنه محدود الحرية.

من فوائد الإرشاد الفردي:

- إقامة علاقة إرشادية تشعر العميل بالاطمئنان وزيادة الثقة؛ مما يجعله يفصح عما في ذهنه، ويقدم معلومات صحيحة ويقلل من المقاومة.
- جمع المعلومات لحل المشكلة:
- ثم البدء بتنفيذ حل المشكلة على أن يقوم بذلك المسترشد بمساعدة المرشد.

- انتهاء العلاقة وتقييم مدى نجاح عملية الإرشاد.

تنفيذ جلسات الإرشاد الجماعي:

- جلسات الإرشاد الجماعي يراعى فيها بعض الأمور، ومنها:
- ١) يشترط ألا يزيد عدد المجموعة عن (١٩) شخصاً.
- ٢) يكون هناك تقارب بين أعمار أفراد المجموعة.
- ٣) يفضل ألا يزيد وقت اللقاء عن حصة دراسية واحدة.
- ٤) يتم تحديد موعد الجلسة مسبقاً.
- ٥) يجب أن تكون هناك مدة زمنية بين الجلسات تصل إلى أسبوع.

مزايا الإرشاد الجماعي:

- ١) إن الإرشاد الجماعي يعد من أهم طرق الإرشاد النفسي وذلك لعدة مميزات منها:

- ٢) يستطيع العميل أن يستنبط العبرة والموعظة من خبرات الآخرين.
- ٣) وجود الاطمئنان وقلة اليأس؛ لأنه ليس الوحيد الذي يشعر بهذه المشكلة.
- ٤) وجود السند الانفعالي والتنفيس الانفعالي من خلال العلاقات الاجتماعية بين الجماعة الإرشادية.
- ٥) وجود العلاقات الاجتماعية المترابطة بين أعضاء الجماعة، مما يمثل نشاطاً اجتماعياً متنوعاً ومفيداً.
- ٦) يعتبر الطريق الصحيح للأفراد الذين لا يجدي معهم الإرشاد الفردي.
- ٧) يوفر الوقت والجهد، وبالتالي ليس هناك ضرورة إلى عدد كبير من المرشدين.
- ٨) يعتبر جو التفاعل الاجتماعي والعلاقات بين جماعة الإرشاد جواً مناسباً لتغيير وتعديل السلوك والاتجاهات

عيوب الإرشاد الجماعي:

- ١] الإرشاد الجماعي يعتبر أصعب من الإرشاد الفردي.
- ٢] يحتاج الإرشاد الجماعي إلى دراية وخبرة من قبل المرشد.
- ٣] عدم التمكن من إحداث تغييرات جوهرية في البناء الأساسي لشخصية العميل.
- ٤] شعور بعض العملاء بالخجل عندما يكشفون عن مشاكلهم أمام الآخرين.
- ٥] قد تضيع مشكلة فرد واحد وقت الجماعة.
- ٦] عدم استفادة بعض العملاء بالدرجة المطلوبة من حيث الاهتمام مركزاً حول مشكلات الجماعة.

[٧] قد يتعلم العملاء أنماطاً سلوكية غير سوية لم يكونوا يعرفونها من قبل.

الإرشاد المباشر:

ويقوم هذا النوع من الإرشاد على الفرضية القائلة أن العميل لديه نقص في المعلومات وعاجز عن حل مشكلاته بالإضافة إلى زيادة تلك المعلومات والخبرات عند المرشد في المشكلات؛ لذلك يقوم المرشد بدور فعال وإيجابي، حيث يفسر المعلومات ويكتشف الصراعات ويوجه سلوك العميل نحو السلوك السليم وتعديل سلوكياته السلبية وتغيير شخصيته، لذلك فمسؤوليات المرشد ودوره أكبر من مسؤوليات ودور المسترشد.

ويهدف الإرشاد المباشر إلى حل المشكلات للعميل التي جاء بها ويعتقد أن الإشباع والرضا اللذين يتحققان للعميل نتيجة حل مشكلاته يزيدان من ثقته بنفسه وبالمرشد وبالعملية الإرشادية.

ومن خلال ما سبق فإننا نلاحظ في هذه الطريقة أو الأسلوب

الإرشادي ما يلي:

- أن العبء في حل مشكلات المسترشد تقع على عاتق المرشد، وليس المسترشد على أساس أن المرشد لديه العلم والخبرة والمعرفة التي على المسترشد استغلالها في حل مشكلته.
- أن المرشد النفسي هو من يقرر الطرق والوسائل التي يمكن اتباعها في مساعدة العميل، وبالتالي يكون الاهتمام مركزاً على مشاكل المسترشد، فالمشكلة هي التي تمثل المركز الأول في هذه الطريقة، وليس الفرد نفسه.

هذا ويتميز الإرشاد المباشر بالتركيز على حل مشكلة العميل واتباع خطوط محددة لتحقيق الأهداف لكن يؤخذ عليه أن المرشد يقدم حلولاً جاهزة للعميل حتى ولو كان ذلك تحت شعار رأي العلم، فرأى العلم لا يصح بالضرورة بالنسبة للمجتمع، وكذلك فإن في الإرشاد المباشر شيئاً من السلطة والتسلطية من جانب المرشد.

الإرشاد غير المباشر:

ويقوم هذا النوع من الإرشاد على العميل أو المسترشد من خلال إعطائه فرصة كافية للتعبير عن نفسه والمساهمة في إيجاد حل مناسب لمشكلته، فيساعد العميل نفسه، ولذا فقد وصفها بعضهم أنها: إقامة علاقة إرشادية لتحقيق أفضل نتائج في النمو الاجتماعي.

وتفترض هذه الطريقة أن الفرد لديه قدرة على اتخاذ قراراته بنفسه بعد إزالة التوتر الذي يعاني منه نتيجة المشاكل التي يواجهها والوصول إلى التكيف السليم في حياته، وعلى ذلك فمن مسؤوليته التعرف على مشكلته ودراستها والوصول إلى حل مناسب لها يقع على عاتقه نفسه.

ودور المرشد هنا هو إقامة علاقة طيبة مع المسترشد، وأن يكون مستمعاً جيداً له ويهيئ الجو المناسب؛ ليتخلص من التوتر والقلق والذي يحول بين المسترشد وبين استبصاره بمشكلاته.

إن ترك المراهق أسيراً مدمناً على مواقع التواصل؛ يعرض الأسرة للهدم، فبعض (ألعاب التواصل) تؤدي للانتحار كما في لعبة (تحدي الحوت الأزرق)، وبعضها يؤسس للإلحاد والوثنية كما في بعض إصدارات (لعبة باجي)، وهكذا تتفكك الأسرة، فيتفكك المجتمع.

وعليه فأنسب الطرق للمسترشد في حالتنا هي الجمع بين كل ما سبق ولكن بخطة محكمة، مع التركيز على العلاج الشرعي الديني في كل المراحل.

٦] تحليل أسباب المشكلة.

على الرغم من الإيجابيات التي تتواجد في استخدام وسائل التواصل الاجتماعي، إلا أن استخدامها يحمل في طياته مجموعة من السلبيات، لعلّ أبرزها:

- انخفاض الثقة بالذات بسبب التعرض المفرط للمقارنة مع حياة الآخرين.
- الانعزال عن المجتمع الواقعي، ما قد يسبب الوحدة.
- القلق والاكتئاب، نتيجة التصفح المتكرر والانتظار.
- اضطرابات النوم خاصةً عند استخدام وسائل التواصل الاجتماعي قبل النوم.
- انخفاض معدلات الحركة والنشاط البدني.
- انخفاض في مستويات الأداء في العمل أو الدراسة.
- عدم الاحساس بتعاطف مع الآخرين.

كما أنه هنالك فرق كبير بين إدمان استخدام وسائل التواصل الاجتماعي، واستخدامها كعادة يومية، ومن هذه الفروقات:

- التأثير السلبي في العمل والدراسة.
- استخدام الوسائل في الجلسات العائلية وأثناء تناول الطعام.
- استخدام الوسائل كنوع من أنواع حل المشكلات التي تواجهك أو الهرب منها.
- الشعور بالقلق والاكتئاب والغضب عند عدم القدرة على استخدامها.

- كثرة التفكير فيها عندما لا تستخدمها، مثل نفاذ الطاقة في الهاتف الذكي.

وخلاصة أسباب المشكلة: ضعف الوازع الديني، والفراغ الموجود لدى المراهق، وطبيعة التغيرات النفسية عنده.

[٧] البرنامج العلاجي وأساليب العلاج.

يقوم البرنامج العلاجي على عقد الجلسات الفردية والجماعية،

مع التنبه إلى:

تعد العلاقة الايجابية بين المعالج والمريض من أبرز مقومات النجاح في العلاج وبالطبع فإن هناك صعوبات جمة يواجهها المعالجين مع مريض الإدمان. والنقاط التالية تقوي من فعالية المعالج في التغلب على هذه الصعوبات لتفعيل الجو العلاجي الناجح مما يساهم في استمرارية المريض والحفاظ على دافعيته للتعافي:

(١) البعد عن القسوة:

(٢) الصراحة والوضوح:

(٣) التركيز على الهدف الأساسي والنتيجة المنشودة:

(٤) التركيز على ايجابيات المريض:

(٥) التركيز على الوقاية من الانتكاسة:

(٦) الرحمة والتواضع والبعد عن التكبر:

(٧) الاهتمام بالأنشطة البديلة:

- ومن أهم ما ينبغي الانتباه له في مواقع التواصل ما يكون فيها من

مواد تهدم العقيدة، أو تحض على الرزية.

وقد وضعت الدراسات النفسية الحديثة خطوات لعلاج إدمان مواقع

التواصل الاجتماعي، يمكننا اقتراحها في الخطوات الآتية

- ١) عمل العكس:
- ٢) إيجاد مواقع خارجية:
- ٣) تحديد وقت الاستخدام:
- ٤) الانضمام إلى مجموعات التأييد:
- ٥) الاقتناع التام:
- ٦) تسجيل السلبيات:
- ٧) إشراك الآخرين:

٨) إعداد بطاقات من أجل التذكير:

وخلاصة الأمر أنه باتباع هذه الخطة فيمكن تحسين وضع المراهق، وتخلصه من الإدمان شيئاً فشيئاً، وقد سبق شرح ذلك كله مفصلاً.

٨] كيفية المتابعة.

لابد من الاعتراف لدى المراهق بوجود المشكلة، حتى تتم المتابعة بصورة صحيحة:

فهناك فرق كبير بين إدمان استخدام وسائل التواصل

الاجتماعي، واستخدامها كعادة يومية، ومن هذه الفروقات:

- التأثير السلبي في العمل والدراسة.
- استخدام الوسائل في الجلسات العائلية وأثناء تناول الطعام.
- استخدام الوسائل كنوع من أنواع حل المشكلات التي تواجهك أو الهرب منها.
- الشعور بالقلق والاكتئاب والغضب عند عدم القدرة على استخدامها.
- كثرة التفكير فيها عندما لا تستخدمها، مثل نفاذ الطاقة في الهاتف الذكي.

- كما تُساعد النصائح الآتية على الحد من استخدام وسائل التواصل الاجتماعي، ما يُسهم في الوقاية من الإدمان أو الحد من فرص حدوثه:
- حذف الوسائل من الهاتف الشخصي واستخدامها من جهاز الحاسوب فهذا يساعدك على تقليل الوقت المستخدم.
 - إيقاف تشغيل الهاتف الشخصي أثناء الدراسة والعمل وممارسة الأنشطة الترفيهية وأثناء الجلسات العائلية.
 - تخصيص أوقات معينة لاستخدام وسائل التواصل الاجتماعي، ووضع مؤقت للوقت.
 - وضع الهاتف خارج غرفة النوم.
 - ممارسة هواية جديدة بعيداً عن التكنولوجيا مثل الرياضة والفنون والطبخ.
 - جعل رؤية العائلة والأصدقاء من الأولويات الخاصة بك.
- كما أن لعقيدة الإنسان دور في الوقاية من الاضطرابات النفسية والإدمان فذلك قد تساهم عقيدة الإنسان أيضاً في تفاقم هذه المشاكل. وكمثال فإن الأسرة المتدينة تضع ضوابط وحدود واضحة لتصرفات أعضائها في جو عام من الدعم والحب والتسامح والرحمة.
- ولذلك فالتقييم الديني الحريص يحدد للمعالج مدى تأثير عقيدة المريض بالسلب أو بالإيجاب حتى يمكن إدماجها في الخطة العلاجية. فمن المهم أن يوضح المعالج لأسرة المريض بالإدمان مثلاً أن الأسلوب الوسطى هو المطلوب وأن الحزم يجب أن يكون فيه رفق.
- [٩] التقويم.
- التقويم لابد أن يكون دورياً، ليتم التخلص تماماً من هذا الإدمان مع التركيز أنه يتم التساؤل دوماً:
- فيم قد قضيت هذه الساعات من عمرك؟

هل قضيتها في دعوة إلى الله؟ أو طلب علم؟ أو اكتساب خير وفائدة أو أي شيء نافع؟

أم جعلتها للتسلية! وإضاعة الوقت الذي أنت مسؤول عنه يوم القيامة! وماذا يقول من خصص هذه الساعات لما يغضب ربه ويقسي قلبه؟

تذكر رعاك ربي أنه (لن تزولا قدما عبد يوم القيامة حتى يُسأل عن أربع)... الحديث. وكل هذه الأربع يؤثر فيها تصفح الإنترنت (وقت، عمر، شباب، مال)... فراجع نفسك وحاسبها قبل أن تحاسب وما دمت ستسأل عن هذه الأربع لا محالة فأعد لكل سؤال جوابا، ولكل جواب صوابا.

ولا ننس أهمية الدعاء في ذلك كله.

الخاتمة

- وفيها أهم نتائج البحث وتوصياته.
- من أهم النتائج إثبات وجود الإدمان في موضوع (التواصل الاجتماعي)، بل ووجود شرائح كبيرة من الناس واقعة فيه.
- خطورة وقع هذا الإدمان
- إن ترك المراهق أسيراً مدمناً على مواقع التواصل؛ يعرض الأسرة للهدم، فبعض (ألعاب التواصل) تؤدي للانتحار كما في لعبة (تحتي الحوت الأزرق)، وبعضها يؤسس للإلحاد والوثنية كما في بعض إصدارات (لعبة بابجي)، وهكذا تتفكك الأسرة، فيتفكك المجتمع.
- يمكن تنوع طرق العلاج من الأسلوب الفردي، والأسلوب الجماعي، والمباشر وغير المباشر، مع التركيز على العقيدة، فإن ومن أهم ما ينبغي الانتباه له في مواقع التواصل ما يكون فيها من مواد تهدم العقيدة، أو تحض على الرزيلة.
- ولا ننس أهمية الدعاء في ذلك كله

التوصيات:

- مواقع التواصل الاجتماعي على الرغم من هذه التقنية أثرت على العالم وأمدته بالفوائد والمنافع العديدة الناتجة إنما المطلوب عن استخدامها فلا يعنى ذلك تجاهل هذه التقنية والعزوف عنها، لكن لابد من التنبه لمخاطرها قبل وقوع الكارثة، فعلى الوالدين أو المرشدين العناية بذلك مع المراهقين خاصة.

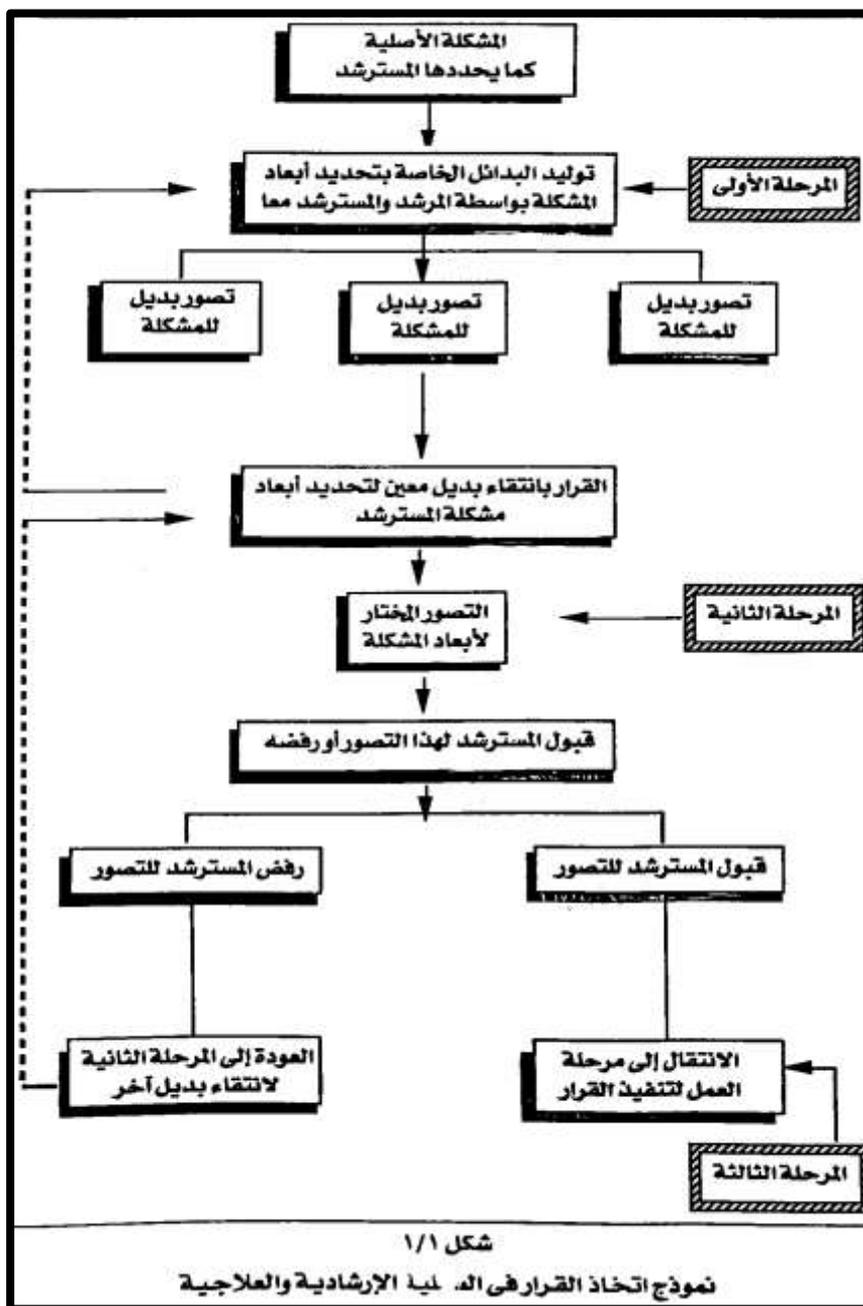
- ضرورة الترشيد والاستخدام المعتدل لمواقع التواصل الاجتماعي بهدف تحقيق أغراض محددة وواضحة، مع ضرورة وجود دور للرقابة الأسرية وتوجيه الأبناء نحو الاستخدام الأمثل [(إدمان مواقع التواصل، ناير ص ٢٤)].
- أقتراح الدراسة الموسعة لهذا الإدمان ولاسيما للألعاب الاجتماعية، ولعله يكون بحثي في الدكتوراة إن شاء الله.

تم بحمد الله تعالى

أهم المصادر والمراجع

- التوجيه والإرشاد النفسي للدكتور زهران.
- مختار الصحاح
- معجم لغة الفقهاء
- أسس ومبادئ الإرشاد النفسي، إعداد قسم علم النفس التربوي، كلية التربية، جامعة دمنهور.
- الإرشاد الأسري، د. عبد العزيز عبد الله البريثن.
- الإرشاد والعلاج النفسي الأسري، المنظور النسقي الاتصالي، د. علاء الدين كفاي، دار الفكر العربي، ط. ١ ١٩٩٩م.
- المركز الوطني لتعزيز الصحة النفسية، مقال: إدمان مواقع التواصل الاجتماعي بين العلامات والحلول، <https://ncmh.org.sa/articals/35>
- إدمان مواقع التواصل الاجتماعي لدى الطلاب والطالبات في مرحلة المراهقة اعداد ناير سعد المرواني، نشر بمجلة كلية الآداب جامعة بنها، العدد ٤٦، أكتوبر ٢٠١٦م.
- https://jfab.journals.ekb.eg/article_75697_500584e5ad4d50418541ae96acbd414d.pdf
- موقع العزائم: https://elazayem.com/main/new_psychiatry/null
- ومن المكتبات الإلكترونية:
- المكتبة الشاملة، الإصدار ٣.٦٤

الملاحق



Islamic University of Minnesota USA



Journal of Islamic, Arab and Human Studies

Academic supervision
Prof: Khaled Fawzy Abdelhameed Hamza

حقوق الطبع والنشر محفوظة