



الجامعة الإسلامية العالمية
جامعة إزمير

مجلة الدراسات الإسلامية والعربية والإنسانية



مجلة الدراسات الإسلامية والعربية والإنسانية

مجلة علمية محكمة - نصف سنوية

العدد الخامس

رجب ١٤٤٥ هـ - يناير ٢٠٢٤ م

الإشراف الأكاديمي

أ.د : خالد فوزي عبدالحميد حمزة

الجامعة الإسلامية
بمنيسوتا

مجلة الدراسات الإسلامية والعربية والإنسانية

دورية علمية محكمة

العدد الخامس

رجب ١٤٤٥ هـ

يناير ٢٠٢٤ م

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 يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا} [الأحزاب: ٧٠، ٧١].

أما بعد..

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

وغلبت على البحوث: بحوث الشريعة والقانون واللغة العربية.

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

ودوماً نذكر بحديث أبي هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم 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 الخمسة الأولى المقبولة في العدد القادم، بزيادة بحث عما كان معمولاً به.

ثم إن رسوم النشر في المجلة أقل من غيرها من المجالات، 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 ما أشرنا إليه سابقاً أن ثمة بحوث قد تم ردها، بسبب عدم استيفائها للصورة الأكاديمية المطلوبة في البحث، أو ليس فيها الجديد، 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 نبيينا 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
١٨ - ١	مشكلة المجاز عند اللغويين وغيرهم إعداد الأستاذ الدكتور/ خالد فوزي عبد الحميد حمزة	١
٩٨ - ١٩	أثر السياق في بلاغة التكرار القصصي في القرآن الكريم قصة إبراهيم (عليه السلام) أنموذجاً إعداد الدكتور/ محمد عبد المولى محمد سليمان	٢
١١٤ - ٩٩	وقفه مع الدكتور البوطي حول كتابه (السلفية فترة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي) إعداد الأستاذ الدكتور/ خالد فوزي عبد الحميد حمزة	٣
٢٠٠ - ١١٥	أصول الحوكمة القانونية ومعاييرها الدولية تطبيقاً على صياغة التقنيات والعقود وتفسيرها إعداد الدكتور/ محمد عبد الكريم أحمد عبد الكريم الحسيني	٤

٢٤٢ – ٢٠١	قصة أصحاب الأخدود والموت على التوحيد إعداد الأستاذ الدكتور/ خالد فوزي عبد الحميد حمزة	٥
٣٣٨ – ٢٤٣	نظرية العدالة القانونية الرقمية أصولها ومفاهيمها (دراسة تحليلية تأصيلية) إعداد الدكتور/ محمد عبد الكريم أحمد عبد الكريم الحسيني	٦

مشكلة الجاز عند اللغويين وغيرهم

إعداد

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

١٤٤٥هـ - ٢٠٢٤م

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه . .

أما بعد..

فإن مسألة المجاز ووجوده في القرآن أو في اللغة أو عدم وجوده من المسائل المشتهرة المعروفة قديماً وحديثاً، لكن أحب أن أتناول ذلك من رؤية معاصرة، فقديمًا قالوا: (مسألة تزوج المغربي بالمشرقية أو بالعكس ثم ولدت الزوجة ولداً يلحق بالأب وإن لم يجتمع الزوجان قط من أبشع المسائل المنقولة عن أبي حنيفة) [غاية الأمانى في الرد على النبهاني (١/٤٥٣)]، لكني كنت أرى أن هذا المذهب فيه تعظيم للعقد، حيث تشوف الشرع لثبوت النسب، وكما قال ابن عابدين: "وإنما ثبت نسب ولد المشرقي من مغربية إقامة للعقد مقام العلق لتصوره حقيقة" [رد المحتار (٣/٥١٢)]. ثم وقفت على كلام لطيف للكامل ابن الهمام وهو يفرق بين ثبوت النسب من الصبي، وثبوتيه من مشرقي لم يلتق بمغربية، فقال: "ولا يعتبر إمكان الدخول بل النكاح قائم مقامه كما في تزوج المشرقي بمغربية. والحق أن التصور شرط، ولذا لو جاءت امرأة الصبي بولد لا يثبت نسبه، والتصور ثابت في المغربية لثبوت كرامات الأولياء والاستخدامات فيكون صاحب خطوة أو جنيا. [فتح القدير للكامل ابن الهمام (٤/٣٥٠)]. ويشير إلى ما تزعمه الصوفية عن صاحب الخطوة، أنه يخطو المسافات في لمح البصر!!

فربما كان من السهل القول بأن قول الحنفية آنف الذكر هو من المجاز، حيث أرادوا تعظيم العقد والنسب، لكن مع كلام ابن الهمام تبين أنه يمكن أنهم أرادوا الحقيقة أيضاً.

فماذا في عصرنا، وقد علمنا أنه يمكن نقل ماء الرجل أو ببيضة المرأة ويتم التلقيح المجهري؟! هذا فضلاً عن السفر والعودة في نفس اليوم بالطائرات، دون اللجوء إلى ما قالوه من (صاحب الخطوة أو الجني)، فما كان يقال على سبيل المجاز قديماً يمكن تصوره الآن على سبيل الحقيقة.

من هذا المنطلق أحببت أن أعرض هذه القضية وأنا بالفعل أعتقد أنه لا وجود للمجاز مطلقاً في القرآن، بل ولا في لغة العرب، فإن كان بعض من سبق يعتلون بالمجاز في بعض الأمور، لقصور معارف أزمانهم عنها، إلا أنه في عصرنا ومع التطورات في الاتصالات، وعلوم الحاسب، والشبكات، وتقنيات المورفلوجيا، والهولوجرام [المورفلوجيا يعني علم التشكل، والهولوجرام: إعادة تكوين الصورة بأبعادها الثلاثة في الفضاء، انظر في معناهما: موسوعة وكبيديا]، وغيرها، فإننا نجد الكثير صار (حقيقة) مما كان يُظن أنه غير (حقيقة).

لنتخيل معاً أننا في عصر سابق نقول لأحدهم: إنه يمكن التزويج مع المسافات الشاسعة، والجميع يرى بعضهم البعض، أو التقاضي مع وجود المسافات الشاسعة بين المدعي والمدعى عليه والقاضي، فإما يبادر بالإنكار أو يميل إلى القول بالمجاز، مع أن هذه الأمور صارت حقيقة ملموسة نعلمها بل ونعمل بها.

- إن المجاز يعرفونه بأنه هو: اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لمناسبة بينهما، وهو نقيض الحقيقة، ويشترطون وجود القرينة لثبوت المجاز، أما اللفظ المستخدم بلا قرينة فيحمل على الحقيقة، وقد درج المتأخرون من المفسرين والأصوليين والفقهاء وغيرهم على استخدام المجاز بهذا الاصطلاح قسماً للحقيقة في اللغة، فجعلوا الكلام حقيقة ومجاز

لكن في واقع الأمر فإنه لم يظهر اصطلاح المجاز إلا في العصور المتأخرة عن القرون المفضلة التي قال فيها النبي صلى الله عليه وسلم كما في حديث الصحيحين عن عمران بن حصين رضي الله عنهما (خيركم قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم). قال عمران لا أدري أذكر النبي صلى الله عليه وسلم بعد قرنه قرنين أو ثلاثة قال النبي صلى الله عليه وسلم: (إن بعدكم قوما يخونون ولا يؤتمنون ويشهدون ولا يستشهدون وينذرون ولا يفون ويظهر فيهم السمن).

ومن هنا أنكر بعض العلماء ثبوت المجاز في اللغة، والجمهور على ثبوته فيها، ومنهم من أثبتته في اللغة وأنكر وجوده في القرآن.

وحيث استخدمت بعض الفرق الضالة كالمعتزلة المجاز في نفي صفات الله تعالى الواردة في القرآن الكريم، لذا اشتد نكير العلماء عليهم، وفندوا أدلتهم ومنها (القول بالمجاز)، فمنهم من رآه واقعاً في اللغة والقرآن، لكنه لا يرد على أبواب الاعتقاد بله باب الصفات، ومنهم من نفى وقوعه فيهما، ومنهم من خص القرآن بعدم وجود المجاز فيه.

يقول شيخ الإسلام: "وبكل حال فهذا التقسيم 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 كالخليل وسيبويه وأبي عمرو بن العلاء ونحوهم. وأول من عرف أنه تكلم بلفظ "المجاز" أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه. ولكن لم يعن بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة. وإنما عنى 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 له في المسائل المبنية على العربية كلام معروف في "الجامع الكبير" وغيره؛ ولم يتكلم بلفظ الحقيقة والمجاز. وكذلك سائر الأئمة لم يوجد لفظ المجاز في كلام أحد منهم إلا في كلام أحمد بن حنبل؛ فإنه قال في كتاب الرد على الجهمية في قوله: (إنا، ونحن) ونحو ذلك في القرآن: هذا من مجاز اللغة يقول الرجل: إنا سنعطيك. إنا سنفعل؛ فذكر أن هذا مجاز اللغة. وبهذا احتج على مذهبه من أصحابه من قال: إن في القرآن مجازا كالقاضي أبي يعلى وابن عقيل وأبي الخطاب وغيرهم. وآخرون من أصحابه منعوا أن يكون في القرآن مجاز كأبي الحسن الخريزي. وأبي عبد الله بن حامد. وأبي الفضل التميمي بن أبي الحسن التميمي وكذلك منع أن يكون في القرآن مجاز محمد بن خويز منداد وغيره من المالكية ومنع منه داود بن علي وابنه أبو بكر ومنذر بن سعيد البلوطي وصنف فيه مصنفا. وحكى بعض الناس عن أحمد في ذلك روايتين. وأما سائر الأئمة فلم يقل أحد منهم ولا من قدماء أصحاب أحمد: إن في القرآن مجازا لا مالك ولا الشافعي ولا أبو حنيفة؛ فإن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز. إنما اشتهر في المائة الرابعة وظهرت أوائله في المائة الثالثة وما علمته موجودا في المائة الثانية اللهم إلا أن يكون في أواخرها والذين أنكروا أن يكون أحمد وغيره نطقوا بهذا التقسيم. قالوا: إن معنى قول أحمد: من مجاز اللغة. أي: مما يجوز في اللغة أن يقول الواحد العظيم الذي له أعوان: نحن فعلنا كذا ونفعل كذا ونحو ذلك. قالوا: ولم يرد أحمد بذلك أن اللفظ استعمل في غير ما وضع له. وقد أنكر طائفة أن يكون في اللغة مجاز لا في القرآن ولا غيره كأبي إسحاق الإسفراييني. وقال المنازعون له: النزاع

معه لفظي؛ فإنه إذا سلم أن في اللغة لفظاً مستعملاً في غير ما وضع له لا يدل على معناه إلا بقرينة؛ فهذا هو المجاز وإن لم يسمه مجازاً. فيقول من ينصره: إن الذين قسموا اللفظ: حقيقة ومجازاً قالوا: الحقيقة: هو اللفظ المستعمل فيما وضع له. والمجاز: هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له كلفظ الأسد والحمار إذا أريد بهما البهيمة أو أريد بهما الشجاع والبليد. وهذا التقسيم والتحديد يستلزم أن يكون اللفظ قد وضع أولاً لمعنى ثم بعد ذلك قد يستعمل في موضوعه وقد يستعمل في غير موضوعه؛ ولهذا كان المشهور عند أهل التقسيم أن كل مجاز فلا بد له من حقيقة وليس لكل حقيقة مجاز؟

فاعترض عليهم بعض متأخريهم وقال: اللفظ الموضوع قبل الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز فإذا استعمل في غير موضوعه فهو مجاز لا حقيقة له. وهذا كله إنما يصح لو علم أن الألفاظ العربية وضعت أولاً لمعان ثم بعد ذلك استعملت فيها؛ فيكون لها وضع متقدم على الاستعمال. وهذا إنما صح على قول من يجعل اللغات اصطلاحية فيدعي أن قوماً من العقلاء اجتمعوا واصطلحوا على أن يسموا هذا بكذا وهذا بكذا ويجعل هذا عاماً في جميع اللغات.

وهذا القول لا نعرف أحداً من المسلمين قاله قبل أبي هاشم بن الجبائي؛ فإنه وأبا الحسن الأشعري كلاهما قرأ على أبي علي الجبائي لكن الأشعري رجع عن مذهب المعتزلة وخالفهم في القدر والوعيد وفي الأسماء والأحكام وفي صفات الله تعالى وبين من تناقضهم وفساد قولهم ما هو معروف عنه". [مجموع الفتاوى] (٧/٨٩ - ٩١).

ومما يبين أيضاً أن الصحيح عدم وجود مجاز في اللغة: أنه لا إسناد من عندنا لوضعها يبين أن اللفظة الفلانية كانت لكذا أو كذا، وقد اختلف العلماء في

واضع اللغة قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "فتنازع الأشعري وأبو هاشم في مبدأ اللغات؛ فقال أبو هاشم: هي اصطلاحية وقال الأشعري: هي توقيفية. ثم خاض الناس بعدهما في هذه المسألة؛ فقال آخرون: بعضها توقيفي وبعضها اصطلاحية وقال فريق رابع بالوقف. والمقصود هنا أنه لا يمكن أحدا أن ينقل عن العرب بل ولا عن أمة من الأمم أنه اجتمع جماعة فوضعوا جميع هذه الأسماء الموجودة في اللغة ثم استعملوها بعد الوضع وإنما المعروف المنقول بالتواتر استعمال هذه الألفاظ فيما عنوه بها من المعاني فإن ادعى مدع أنه يعلم وضعا يتقدم ذلك فهو مبطل فإن هذا لم ينقله أحد من الناس. ولا يقال: نحن نعلم ذلك بالدليل؛ فإنه إن لم يكن اصطلاح متقدم لم يمكن الاستعمال". [مجموع الفتاوى، (٩١/٧ - ٩٧)].

والقول بنفي المجاز في القرآن هو أوضح وأجلى، وقد حققه الشيخ الشنقيطي في رسالته (منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز)، وألتقط منها ما يلي: قال رحمه الله بعد أن ذكر القولين في منع ثبوت المجاز في اللغة أو منعه في القرآن خاصة: "والذي ندين الله به ويلزم قبوله كل منصف محقق: أنه لا يجوز إطلاق المجاز في القرآن مطلقا على كلا القولين.

أما على القول بأنه لا مجاز في اللغة أصلا - وهو الحق - فعدم المجاز في القرآن واضح، وأما 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 نافيه صادقا في نفس الأمر، فتقول لمن قال: رأيت أسدا يرمي، ليس هو بأسد، وإنما هو رجل شجاع، فيلزم على القول بأن في القرآن مجازا 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.

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 تكيف، ولا تشبيه، ولا تعطيل، ولا تمثيل. وطريقُ مناظرة القائل بالمجاز في القرآن هي أن يقال: لا شيء من القرآن يجوز نفيه، وكل مجاز يجوز نفيه، ينتج من الشكل الثاني: لا شيء من القرآن بمجاز، وهذه النتيجة كلية سالبة صادقة، ومقدمتا القياس الاقتراني الذي أنتجها لا شك في صحة الاحتجاج بهما؛ لأن الصغرى منهما وهي قولنا: لا شيء من القرآن يجوز نفيه مقدمة صادقة يقيناً، لكذب نقيضها يقيناً، لأن نقيضها هو قولك: بعض القرآن يجوز نفيه، وهذا ضروري البطلان، والكبرى منهما وهي قولنا: وكل مجاز يجوز نفيه صادقة بإجماع القائلين بالمجاز، ويكفينا اعترافهم بصدقها؛ لأن المقدمات الجدلية يكفي في قبولها اعتراف الخصم بصدقها، وإذا صح تسليم المقدمتين صحت النتيجة التي هي قولنا: لا شيء من القرآن بمجاز، وهو المطلوب. [منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز (١/٦-٨)].

- ويمكن أن يقال أيضاً: إن المجاز يعرفونه كما سبق أنه: اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لمناسبة بينهما، وهو نقيض الحقيقة، ويشترطون

وجود القرينة لثبوت المجاز، أما اللفظ المستخدم بلا قرينة فيحمل على الحقيقة، لكن في واقع الأمر قد نجد (الحقيقة) أيضاً تفتقر إلى القرينة. وثبوت ذلك ينفي المجاز كلية، وهو ما استشعره الرازي فقال: "فتح هذا الباب يفضي إلى أن لا يوجد في الدنيا مجاز أصلاً لأنه لا لفظ إلا ويمكن أن يقال إنه وحده حقيقة في كذا ومع القرينة حقيقة في المعنى الذي جعل مجازاً عنه. [المحصول (١٥/٣)، وانظر: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للشوكاني، (١/٣٣٩)]. وهذا الذي قاله الرازي مستبعداً له هو الصواب في نفس الأمر، كما أنه إذا ذكر اللفظ العام إذا خص منه أفراد يكون حقيقة لا مجازاً لأنه تخصيص [تقريب وترتيب شرح العقيدة الطحاوية (١/٥٣٩)]. ومن أشهر من تحدث في نظرية القرائن في العصر الحديث الدكتور تمام حسان في كتابه اللغة العربية معناها ومبناها؛ إذ قسم القرائن إلى قسمين: معنوية ولفظية، وبين أن القرائن تبين المعنى المقصود وتحدد المعنى. [اللغة العربية معناها ومبناها، ص ١٩١].

وغاية قول من يثبت المجاز في القرآن الادعاء أنه ثابت في اللغة فيثبت في القرآن، وكلا الأمرين منتقض، أولاً فليس المجاز بثابت في اللغة، فإنه لا يوجد إسناد إلى واضع اللغة، لنعلم أصل الوضع، وما جرى عليه من النقل، فقد يكون الأمر بالعكس، كما أن اللغة نقلت على سبيل التراكيب، ولم تنقل على سبيل المفردات، كما هو معروف في المعاجم، فإنهم يأتون بالمفردة ويقولون تأتي على معان: منها كذا كما تقول: ويضعونها في التركيب، فكل لفظ فهو حقيقة فيما استعمل فيه بقرينته، وكما يقوله كثير من الأصوليين في العام المخصوص، فإنهم يجعلونه حقيقة في الباقي، وليس مجازاً. ثم إنه ليس لهم إسناد صحيح لوضع اللغة أن كذا وضع لكذا، فلو فرضنا أن أسداً مفترساً وضع له في حديقة الحيوانات منبر فصعد عليه، (كما يكون فيما يسمى بالسيرك)، فهل

يصح عند أهل المجاز أن يعبر عن هذه الصورة بـ(رأيت أسداً على المنبر)، أو يحتاج الأمر إلى قرينة تدل على أن المراد الحيوان المفترس، لكثرة استعماله في الرجل الشجاع. ومثال آخر وهو لفظ (السيارة) الدالة على من يسير كما قال تعالى: {مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ} [المائدة: ٩٦]، وقوله: {وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ} [يوسف: ١٩]، وهذا الاسم الآن شائع على السيارة المركبة المعهودة، فقولهم: "الحقيقة ما لا يحتاج إلى قرينة" ليس صحيحاً على إطلاقه، بل كل من الألفاظ إنما تعرف من خلال التراكيب، ولذا فإن أهل اللغة إنما نقلوا التراكيب، ولم ينقلوا المفردات، كما هو معروف في المعاجم، وهذا بين، والله أعلم. [انظر كتابي تقريب وترتيب شرح العقيدة الطحاوية، (١/٥٣٩)، وكذا في مناظرتي للخليلي وهي مشهورة في الشبكة]

ثم ثانياً: ليس كل ما ثبت في اللغة جاء في القرآن، فالمبالغات ثابتة في اللغة، وليس في القرآن منها شيء. ثم قد اتفق العلماء على عدم دخول المجاز في أبواب الإيمان، لأن ذلك يزعزع الإيمان من حيث كان كل مجاز يجوز نفيه، ونفي شيء من الاعتقادات خطر على الإيمان كله. وهي نفس الحجة التي أخذها من ينفي وجود المجاز في القرآن، إذا لا يجوز نفي شيء منه، فهو كله على الحقيقة لا المجاز.

ومن يثبت المجاز يضع له أنواعاً كثيرة، قال الشنقيطي: "وأما أنواع المجاز عند أهل البلاغة فهي أربعة أقسام: وهي المجاز المفرد المذكور، والمجاز المركب، والمجاز العقلي، ومجاز النقص والزيادة، بناءً على عدّه من أنواع المجاز". [منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز (١/٤١)].

وقد سبق أن أصح قولي العلماء أن كل الكلام يحتاج إلى قرينة ليفهم، وكل كلام بقرينته حقيقة ولا مجاز فيه.

ولذا لم يعرف القول بالمجاز في القرون المفضلة الأولى، وهذا الشافعي أول من صنف في أصول الفقه، "وهو لم يقسم الكلام إلى حقيقة ومجاز، بل لا يعرف في كلامه مع كثرة استدلاله وتوسعه ومعرفته الأدلة الشرعية أنه سمي شيئاً منه مجازاً، ولا ذكر في شيء من كتبه ذلك لا في الرسالة ولا في غيرها".

[الحقيقة والمجاز، ضمن مجموع الفتاوى (٤٠٣/٢٠). ج١.]

فالخلاصة أن القرائن تدل على الحقيقة، فكل كلام بقرينته حقيقة، وهو المتبادر للذهن، فمن سمع أن خالداً سيف من سيوف الله لم يفهم قط أن خالداً صفيحة حديدية، ومن سمع قول النبي صلى الله عليه وسلم عن فرس أبي طلحة: (وإن وجدناه لبحراً) لم يتبادر لذهن قَطُّ البحر المتلاطم الأمواج وما به من أسماك وأصداف.. كلا، ولذلك فالقول بأن الحقيقة هي ما يتبادر للذهن يلزم منه في واقع الأمر أن لا مجاز.

- بقي أن القول بإثبات المجاز أو عدم إثباته: هو نزاع لفظي مطلقاً ليس دقيقاً، فالنزاع قد يكون من جهة المعنى أيضاً فليس صورياً، فالأسد حيوان مفترس، ومحمد أسد في المعركة، أي شجاع، ولكن هل يقال كلاهما حقيقة، أو أحدهما حقيقة، والآخر مجاز؟؟

إن المجاز صنو التأويل يفتقر عند القائلين به إلى قرينة، وإلا صار عبثاً، وكما يقول ابن القيم [متن القصيدة النونية لابن القيم ص ٧٨]:

يا قوم ليس نزوله وعلوه... حقا لديكم بل هما عدمان

كذاك ليس يقول شيئاً عندكم... لا ذا ولا قولاً سواه ثان

كل مجاز لا حقيقة تحته... أول وزد وأنقص بلا برهان .

لكن لا بد من القول: ليس القول بإنكار المجاز هو قول أهل السنة، والقول بإثباته هو قول المعتزلة والأشاعرة، بل جماعات من أهل السنة أيضاً

قالوا بإثبات المجاز، لكنهم إذا قالوا به كان في موضع الاضطرار، وليس كما يقوله أهل البدع بالزيادة والنقصان بالهوى، ولذا قال ابن القيم في النونية: واشهد عليهم أنهم حملوا النصو .. ص على الحقيقة لا المجاز الثاني إلا إذا ما اضطرهم لمجازها .. المضطر من حس ومن برهان فهناك عصمتها بإباحته .. بغير تجانف للإثم والعدوان.

حتى ظن بعضهم من هذه الآيات أن ابن القيم رجع عن القول بمنع المجاز، وهو غلط ممن قاله، فإن ابن القيم في كتاب الصواعق جعله طاغوتاً، وأبطله من خمسين وجهاً، وإنما قال هذا في النونية باعتبار من قال منهم بالمجاز كما تقدم، وليس موضع الإشارة هنا كموضع التفصيل والإطناب هناك حتى نعارض بينهما.

ونفس الكلام نجده في كلام شيخ الإسلام، حيث قال "إن الألفاظ نوعان أحدهما ما معناه مفرد كلفظ الأسد والحمار والبحر والكلب فهذا إذا قيل أسد الله وأسد رسوله أو قيل للبليد حمار أو قيل للعالم أو السخي أو الجواد امن الخيل بحرا وقيل للأسد كلب، فهذا مجاز ثم اقتترنت به قرينة تبين المراد كقول النبي صلى الله عليه وسلم لفرس أبي طلحة ان وجدناه لبحرا وقوله إن خالدًا سيف من سيوف الله سله الله على المشركين وقوله لعثمان إن الله مقمصك قميصًا وقول ابن عباس الحجر الأسود يمين الله في الأرض فمن استلمه وصافحه فكأنما بايع ربه أو كما قال ونحو ذلك فهنا اللفظ فيه تجوز. [مجموع الفتاوى (١٨١/٣٣)].

فهو في آخر كلامه قال: في آخر الفتوى: "فإن لفظ استوى لم تستعمله العرب في خصوص جلوس الآدمي - مثلا - على سريره حقيقة حتى يصير في غيره مجازًا: كما أن لفظ "العلم" لم تستعمله العرب في خصوص العرف القائم بقلب البشر المنقسم إلى "ضروري" و"نظري" حقيقة واستعملته في غيره مجازًا؛ بل المعنى تارة: يستعمل بلا تعدية كما في قوله: {ولما بلغ أشده واستوى}

[القصص: ١٤]. وتارة: يعدى بحرف الغاية كما في قوله: {ثم استوى إلى السماء وهي دخان} [فصلت: ١١]. وتارة: يعدى بحرف الاستعلاء. ثم هذا تارة: يكون صفة لله. وتارة: يكون صفة لخلقه. فلا يجب أن يجعل في أحد الموضوعين حقيقة وفي الآخر مجازاً. ولا يجوز أن يفهم من استواء الله الخاصية التي تثبت للمخلوق دون الخالق؛ كما في قوله تعالى {والسمااء بنيناها بأيدٍ} [الذاريات: ٤٧]، وقوله تعالى {مما عملت أيدينا} [يس: ٧١]، وقوله تعالى {صنع الله الذي أتقن كل شيء} [النمل: ٨٨]، وقوله تعالى {ولقد كتبنا في الزبور} [الأنبياء: ١٠٥]، {وكتبنا له في الألواح من كل شيء} [الأعراف: ١٤٥]، فهل يستحل مسلم أن يثبت لربه خاصية الآدمي الباني الصانع الكاتب العامل؟ أم يستحل أن ينفي عنه حقيقة العمل والبناء كما يختص به ويليق بجلاله؟ أم يستحل أن يقول: هذه الألفاظ مصروفة عن ظاهرها؟ أم الذي يجب أن يقول: عمل كل أحد بحسبه فكما أن ذاته ليست مثل ذوات خلقه: فعمله وصنعه وبنائه؛ ليس مثل عملهم وصنعهم وبنائهم. ونحن لم نفهم من قولنا: بنى فلان. وكتب فلان: ما في عمله من المعالجة والتأثر إلا من جهة علمنا بحال الباني؛ لا من جهة مجرد اللفظ الذي هو لفظ الفعل وما يدل عليه بخصوص إضافته إلى الفاعل المعين. وبهذا ينكشف لك كثير مما يشكل على كثير من الناس وترى مواقع اللبس في كثير من هذا الباب. مجموع الفتاوى (٣٣/١٨٦).

فحاصل كلامه أن القرائن تمنع الحمل على المجاز دون الحقيقة، فليس في كلامه إثبات للمجاز كما زعمه من فهم كلامه غلطاً.

وأختم بالقول: إن الزعم بثبوت المجاز لا يخلو من عدة محاذير:

- منها: أن القرآن نزل بياناً، وينافي ذلك البيان التام القول بالمجاز،

قال تعالى: {ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتِهِ} [القيامة: ١٩]، وقوله: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ} [النحل: ٤٤]، وقوله: {وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ

لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ} [النحل: ٦٤]، فما يجوز أن يكون البيان التام مفتقراً لآراء المجازيين. وإلا لكان فيه اتهام الشارع بنوع نقص في الإفهام والبيان، وقد قال تعالى: {وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ (*) لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ (*) ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ} [الحاقة: ٤٤ - ٤٦].

- ثم الأصل في كل النصوص حملها على الظاهر وهذه طريقة الصحابة، كما جاء في حديث عائشة رضي الله عنها مرفوعاً: (إن الجنة لا يدخلها العجز) [أخرجه ابن جرير]، فقد ارتاعت المرأة لأنها حملته على الحقيقة، ولم تنتبه للتنشئة الأخرى. وكذلك لما ذكر النبي الدجال للصحابة قالوا له: (قلنا يا رسول الله وما لبثه في الأرض؟ قال أربعون يوماً يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة وسائر أيامه كأيامكم قلنا يا رسول الله فذلك اليوم الذي كسنة أتكفينا فيه صلاة يوم؟ قال لا اقدروا له قدره) [أخرجه مسلم]، فحملته الصحابة على ظاهره من أنه يوم، وأمثال هذا كثير.

ومفسرو السلف حملوا كذلك النصوص الكثيرة على الحقيقة، حتى قوله تعالى: {وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ} [البقرة: ٩٣]، فعن السدي قال: لما رجع موسى إلى قومه قال: (يا قوم ألم يعدكم ربكم وعدا حسناً) إلى قوله: (فكذلك ألقى السامري) [طه: ٨٦-٨٧]. فألقى موسى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه (قال يا ابن أم لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي إني خشيت أن تقول فرقت بين بني إسرائيل ولم ترقب قولي) [طه: ٩٤]. فترك هارون ومال إلى السامري، ف (قال فما خطبك يا سامري) إلى قوله: (ثم لننسفنه في اليم نسفاً) [طه: ٩٥-٩٧] ثم أخذه فذبحه، ثم حرقه بالمبرد، ثم ذراه في اليم، فلم يبق بحر يجري يومئذ إلا وقع فيه شيء منه. ثم قال لهم موسى: اشربوا منه. فشربوا، فمن كان يحبه خرج على شاربيه الذهب. فذلك حين يقول: (وأشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم) [البقرة: ٩٣]. [تفسير الطبري (٢/٧٤)]. وكذلك قوله: {وَلَقَدْ كُنتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِنْ قَبْلِ

أَنْ تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ} [آل عمران: ١٤٣]، فعن عباد ابن منصور قال: سألت الحسن عن قوله: ولقد كنتم تمنون الموت من قبل أن تلقوه فقد رأيتموه قال: فقد رأيتم القتال، وقاتلوا الآن. [تفسير ابن أبي حاتم (٧٧٦/٣)].

بل كل ما ذكره أنه من المجاز وجدنا له تفسيره على الحقيقة، وبسط هذا يطول جداً. بل لو قيل في بعضه بالتفسير باللازم لما كان هذا من المجاز أيضاً.

وأقول لماذا نلجأ للقول بالمجاز أصلاً، في حين لا يوجد (مطلقاً) حاجة له فما الداعي للقول بالمجاز أصلاً؟ بل القول بالمجاز يفقدنا الكثير مما نحتاجه من المعاني الرائعة التي تدل عليها الكلمة. فإن كان ثمة أعذار عند بعض العلماء للقول بالمجاز سابقاً، فلا تبقى هذه الأعذار في عصرنا، بل القول بالمجاز يفتح علينا أبواباً من التأويل العقدي لا يعلم مداه، فإن القول بالمجاز صنو التأويل.

ثم إن القول بالمجاز هو اجتهاد بشري في تأويل كلام الله تعالى، فهو تعبير بالرأي عن النص، إذن هو تفسير بشري، فهو قاصر، في حين أن حمل النص على الحقيقة يزيد في المعاني الجمالية لمن أمعن النظر وفتح الله على قلبه.

وأخيراً؛ فمن أهم الكتب التي تناولت منع وجود المجاز في اللغة أو في القرآن خاصة؛ الرسالة المدنية لشيخ الإسلام ابن تيمية، والصواعق المرسلة لابن القيم، ومنع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز للشنقيطي، فليراجعها من شاء. والله أعلم وصل الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

أ.د. خالد فوزي عبد الحميد حمزة

الأستاذ الدكتور بجامعة العلاء ومينيسوتا

**أثر السياق في بلاغة التكرار
القصصي في القرآن الكريم
قصة إبراهيم (عليه السلام) نموذجاً**

إعداد

**دكتور: محمد عبد المولى محمد سليمان
كلية الدراسات الإسلامية
بالجامعة الإسلامية بمينيسوتا
قسم اللغة العربية**

١٤٤٥هـ.. ٢٠٢٤م

الملخص باللغة العربية:

يدور موضوع البحث حول قصص نبي الله إبراهيم (عليه السلام) التي وردت في القرآن الكريم، وعلاقة كل قصة بمحور السورة التي وردت فيها، ويحاول البحث أن يقرأ السياق القرآني للسورة الكريمة من بدايتها حتى نهايتها، وعلاقة القصة التي وردت فيها بمحورها، وهل كانت القصة حلقة من حلقات السياق العام للسورة الكريمة؟ أم إنها كانت قصصاً متفرقة وردت في بعض السور دون البعض الآخر؟

وقد ترد القصة الواحدة في مواضع مختلفة في كتاب الله، وفي كل موضع موقف يغير سابقه ولاحقه من المواقف ولعل هذا التغير بين الألفاظ والمواقف بتغير السور والمواضع من أبرز أسباب إعجاز القرآن الكريم الذي فاق في إعجازه تصوّر الفصحاء، وعجزت عن مجاراته قرائح البلغاء، وهذا ما أحاول الكشف عن بعض جوانبه في قصة الخليل إبراهيم (عليه السلام).

Abstract:

The topic of the research revolves around the stories of the Prophet of God, Abraham, peace be upon him, that were mentioned in the Holy Qur'an, and the relationship of each story to the focus of the Surah in which it was mentioned. The research attempts to read the Qur'anic context of the Holy Surah from its beginning to its end, and the relationship of the story of Abraham, peace be upon him, in which it was mentioned, to its focus, and was the story An episode of the general context of the Holy Surah? Or were they random stories mentioned in some surahs and not others.?

The single story may appear in the Book of God Almighty in different places, and in each place it highlights a scene that differs from the previous and subsequent situations. Perhaps this contrast between words and scenes according to the contrast of surahs and places is one of the most prominent reasons for the miracle of the Holy Qur'an, which exceeded the imagination of the eloquent, and which the eloquent readers were unable to match, and this is what I am trying to reveal some aspects of in the story of the beloved Abraham, peace be upon him.

المقدمة:

الحمد لله الذي علم القرآن، خلق الإنسان، علمه البيان، والصلاة والسلام على من أنزل على قلبه القرآن محمد ﷺ، وعلى آله وأصحابه الأطهار الأبرار أغصان دوحة الشرف عظيمة الأفنان، وبعد،

فإن بلاغة القرآن الكريم ميدان لا يحد، وشاطئ لا يبلغ مداه؛ لأنه تنزيل من حكيم حميد، ومن هذه الطرائق البلاغية في كتاب الله التكرير مع مناسبة السياق، فكثيراً ما يتناول القرآن الكريم حدثاً واحداً، أو قصة واحدة في مواضع مختلفة بطرائق شتى وأساليب متباينة، وتكون هذه الأساليب مناسبة لسياق السورة وجوها العام.

وقد ترد القصة الواحدة في مواضع مختلفة في كتاب الله، وفي كل موضع موقف يغير سابقه ولاحقه من المواقف، فتراه يذكر مثلاً قصة موسى (عليه السلام) في مائة وواحد وثلاثين آية موزعة على أربع وثلاثين سورة، بيد أنها تتباين في مشاهدتها، فمرة يذكر قصة موسى (عليه السلام) مع قومه وهم يجادلونه في ذبح بقرة، وذلك في سورة البقرة، ومرة يذكر قصته مع فرعون، ثم نجاته منه ومجادلة قومه له في اتخاذ إله من دون الله بعدما جاوزوا البحر في آية عظيمة من ربهم الأعلى في سورة الأعراف، ثم تراه يكرر دعوة موسى (عليه السلام) لفرعون في سورة يونس، وطه، والشعراء، والقصص، وغافر، والزخرف، والذاريات وغيرها، ولكن بسياقات مختلفة، وألفاظ متغايرة، في دلالة واضحة على تنزيه كتاب الله على الإعادة المملولة، والحشو الزائد، فكان كل موقف من المواقف التي رصدها القرآن لموسى (عليه السلام) بمثابة اللبنة التي تنتظم في بناء السورة فتسد مكانها، ولا يقوم غيرها مقامها.

ولعل هذا التباين بين الألفاظ والمواقف بتباين السور والمواضع من أبرز أسباب إعجاز القرآن الكريم الذي فاق في إعجازه تصوّر الفصحاء، وعجزت عن مجاراته قرائح البلغاء، وهذا ما أحاول الكشف عن بعض جوانبه في قصة الخليل إبراهيم (عليه السلام).

أهمية البحث:

يأتي شرف كل بحث من شرف ما يبحث عنه، فإذا كان موضوع البحث عن سر من أسرار إعجاز القرآن الكريم، فإنه لعمري حقيق أن يُبذل فيه الجهد، ويُفنى فيه العمر، وهو باب شريف المحل، عظيم المكان، قليل الطلاب، ضعيف الأصحاب، ليست له عشيرة تحميه، ولا ذوو بصيرة تستقصيه، وهو أرق من الشعر، وأهول من البحر، وأعجب من السحر، وكيف لا يكون وهو المطلع على أسرار القرآن العظيم، الكافل بإبراز إعجاز النظم المبين.^(١)

فالمقصود الأعظم من نزول القرآن الكريم هو التدبر ﴿كَابُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (ص: ٢٩).

والتدبر هنا في قصص الأنبياء التي وردت تثبيتاً لقلب النبي ﷺ، وعبرة لأولى الألباب، وليست مجرد أحداث تقص، وأحاديث تروى، ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (يوسف: ١١١).

(١) الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: ٧٩٤هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ١، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م، دار إحياء الكتب العربية (٢/٣٨٢).

ويدور موضوع البحث حول قصص نبي الله إبراهيم (عليه السلام) التي وردت في القرآن الكريم، وعلاقة كل قصة بمحور السورة التي وردت فيها، ويحاول البحث أن يقرأ السياق القرآني للسورة الكريمة من بدايتها حتى نهايتها، وعلاقة القصة التي وردت فيها بمحورها، وهل كانت القصة حلقة من حلقات السياق العام للسورة الكريمة؟ أم إنها كانت قصصًا عشوائية وردت في بعض السور دون البعض الآخر؟ وهل كان اختيار مشهد رؤيا إبراهيم (عليه السلام) في سورة الصافات له علاقة بمحور السورة الكريمة؟ ولماذا لم يرد ذلك المشهد في سورة إبراهيم التي سميت باسمه (عليه السلام)؟ ولماذا كان مشهد دعوة إبراهيم (عليه السلام) لأبيه وردًا في سورة (مريم) دون غيرها من سور القرآن الكريم؟ هذا ما يحاول البحث الإجابة عنه بعون من الله تعالى، عسى أن يكون ذلك لبنة في بناء التدبر، أو خطوة في طريق التفكير في كتاب الله الذي ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (فصلت: ٤٢).

الدراسات السابقة:

يعد كتاب أسرار التكرار في القرآن المسمى: البرهان في توجيه متشابه القرآن لم فيه من الحجة والبيان للكرماني (المتوفى: ٥٠٥هـ) عمدة هذا الباب، وأصل لما كتب بعده في باب التكرار في القرآن الكريم، وقد ذكر فيه الآيات المتفقة في اللفظ، لكن وقع في بعضها زيادة أو نقصان، أو تقديم أو تأخير، وبيّن ما في ذلك من أسرار.

ومن العلماء الذين أسهموا بجهد مشكور في قضية التكرار في القرآن الكريم، بدر الدين بن جماعة في كتابه: كشف المعاني في المتشابه من المثاني، وشيخ الإسلام زكريا الأنصاري في كتابه: فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في

القرآن، والخطيب الإسكافي في كتابه: درة التنزيل وغرة التأويل، والإمام الغرناطي في كتابه: ملاك التأويل.

وممن أُلّف في موضوع التكرار حديثاً الدكتور: إبراهيم الخولي في كتابه: التكرار بلاغة، طبعة الشركة العربية، حرّر فيه تلك القضية، وبيّن كيف تتصل قضية التكرار ببلاغة القرآن العظيم.

وكتاب: قصص القرآن الكريم للدكتور: فضل حسن عباس، الصادر عن دار النفائس ٢٠١٠م تناول فيه قضية التكرار في القصص القرآني وركز فيه على الجوانب التربوية للقصة القرآنية.

وكتاب: قصص القرآن للدكتور: محمد بكر إسماعيل، الصادر عن دار المنار، ١٩٩٧م، ركز فيه على مواطن العبرة والعظة في القصص القرآني كله. وبحث للدكتوراه بعنوان: التكرار في القرآن الكريم وأسراره البلاغية، في الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد، للباحث: يارزمان جنت كل منكل، تحت إشراف الدكتور: محمود حسن مخلوف، عام ٢٠١١م، تناول فيه ظاهرة التكرار عند علماء القارة الهندية.

منهج البحث:

يتبع الباحث المنهج البلاغي الذي يحاول أن يقرأ السياق الواصل بين آيات كل سورة من السور التي تناولت قصة إبراهيم (عليه السلام) ومحاولة استنباط الهدف العام للسورة الذي تتألف فيه آيات السورة الكريمة على نحو متصل.

خطة البحث:

يشتمل البحث - بعون الله - على تمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة:

التمهيد ويشمل ثلاثة مطالب:

- ١- التعريف بالسياق، وأهميته.
- ٢- بلاغة تكرار القصص في القرآن الكريم.
- ٣- قصة إبراهيم عليه السلام في القرآن الكريم.

المبحث الأول: السور التي تناولت أكثر من حالة دعوية لإبراهيم (عليه

السلام)، ويشمل ثلاثة مطالب:

- ١- قصة إبراهيم (عليه السلام) في سورة البقرة.
- ٢- قصة إبراهيم (عليه السلام) في سورة العنكبوت.
- ٣- قصة إبراهيم (عليه السلام) في سورة الصافات.

المبحث الثاني: السور التي تناولت دعوة إبراهيم (عليه السلام)

لقومه، ويشمل ثلاثة مطالب:

- ١- قصة إبراهيم (عليه السلام) في سورة الأنعام.
- ٢- قصة إبراهيم (عليه السلام) في سورة الأنبياء.
- ٣- قصة إبراهيم (عليه السلام) في سورة الشعراء.

المبحث الثالث: السور التي تناولت إبراهيم (عليه السلام) ولداً ووالداً،

ويشمل ثلاثة مطالب:

- ١- قصة إبراهيم (عليه السلام) في سورة هود.
- ٢- قصة إبراهيم (عليه السلام) في سورة إبراهيم.
- ٣- قصة إبراهيم (عليه السلام) في سورة مريم.

الخاتمة: وتشمل أهم نتائج البحث، والتوصيات، وقائمة المصادر والمراجع.

التمهيد:

المطلب الأول: التعريف بالسياق وأهميته

لعل كلمة (السياق) من أكثر الكلمات البلاغية تداولاً لاسيما إذا كانت البلاغة متعلقة بكتاب الله، وقد وردت لغويا بمعان كثيرة، قال ابن فارس (٣٩٥هـ): "السَّيْنُ وَالْوَاوُ وَالْقَافُ أَصْلٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ حَدْوُ الشَّيْءِ. يُقَالُ سَاقَهُ يَسُوقُهُ سَوْقًا. وَالسَّيْقَةُ: مَا اسْتَيْقَ مِنَ الدَّوَابِّ. وَيُقَالُ سَقْتُ إِلَى امْرَأَتِي صَدَاقَهَا، وَأَسَقْتُهُ. وَالسُّوقُ مُشْتَقَّةٌ مِنْ هَذَا، لِمَا يُسَاقُ إِلَيْهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، وَالْجَمْعُ أَسْوَاقٌ. وَالسَّاقُ لِلْإِنْسَانِ وَغَيْرِهِ، وَالْجَمْعُ سَوَاقٌ، إِنَّمَا سُمِّيَتْ بِذَلِكَ لِأَنَّ الْمَاشِيَّ يَنْسَاقُ عَلَيْهَا. وَيُقَالُ امْرَأَةٌ سَوْقَاءٌ، وَرَجُلٌ أَسْوَقٌ، إِذَا كَانَ عَظِيمَ السَّاقِ. وَالْمُصَدَّرُ السَّوْقُ".^(١)

وأورد الزمخشري (٥٨٣هـ) لتلك المادة أكثر من معنى منها قوله: "ساق النعم فانسأقت، وقدم عليك بنو فلان فأفقدتهم خيلاً، وأسقتهم إبلًا. وهو من السوقة والسوق وهم غير الملوك. وتسوق القوم: اتخذوا سوقاً. وسوق وأسوق وسيقان خدال، ورجل أسوق: طويل الساق، وامرأة سواقاء وفيها سوق. ودعت الحمامة ساق حر. ونجى العدو الوسيقة والسيقة وهي الطريدة التي يطردها من إبل الحي.

ونلاحظ أن محور المادة اللغوية التي تجمع جل المعاني التي وردت عليها كلمة (السياق) تدور حول (الجمع والضم)، فما استيق من الدوا يكون مجموعاً بعضه إلى بعض، و(السوق) تجمع الناس، ويساق إلى المرأة صداقها؛

(١) أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ) معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، ط ١٩٧٩م، مادة: (سوق)، (١١٧/٣)

لأنه الصداق هو ما جمعه الرجل من المال لأجل امرأته، (والسوقة) هم جموع الناس من غير الملوك.

فالسباق بذلك المعنى اللغوي هو ما يضم أشناتاً من المعاني ويجمعها في قالب واحد، لا يشذ فيه أحد المعاني عن الآخر، فكل معنى داخل السياق آخذ بزمام الآخر، وكل كلمة داخل هذا السياق آخذ بعضها برقاب بعض تتكامل ولا تتلاكم، وتتواصل ولا تتفاصل.

ويتمثلُ السياق بهذا المعنى اللغوي في "الأصوات والكلمات والجمل كما تتتابع في حدث كلامي معين أو نصّ لغوي".^(١) فالوحدات الدلالية المكونة لكلام أو نصّ ما تقع في مجاورة وحدات أخرى وإنّ معاني هذه الوحدات لا يمكن وصفها أو تحديدها إلا بملاحظة الوحدات الأخرى التي تقع مجاورة لها"^(٢).

وقد سمي الإمام عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ) السياق (بالتوخي) الأمر الذي عرف بعد ذلك بنظرية (النظم) وجعله مقصوراً على توخي معاني النحو في الكلام، فقال: "لا يتصور أن تعرف للفظ موضعاً من غير أن تعرف معناه، ولا أن تتوخي في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ترتيبياً ونظماً، وأنتك تتوخي الترتيب في المعاني وتعمل الفكر هناك، فإذا تم لك ذلك أتبعته الألفاظ، وقفوت بها آثارها، وأنتك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك، لم تحتج إلى أن تستأنف فكراً في ترتيب الألفاظ، بل تجدها تترتب لك بحكم أنها خدم للمعاني، وتابعة لها، ولا حقة

(١) د. حلمي خليل: الكلمة دراسة لغوية معجمية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٣، ١٦١.

(٢) د. سلوى محمد العوا: الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، دار الشروق، القاهرة، ط ١، ١٩٩٨، ٧٦.

بها، وأن العلم بمواقع المعاني في النفس، علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق".^(١)

فالسباق عند عبد القاهر هو توخي ترتيب الألفاظ بعد أن ترتب المعاني في نفسك، فإذا كان البلاغي على علم بمعانيه جيداً، وقد رتبها ترتيباً محكماً اختار لها من الألفاظ ما يناسب تلك المعاني التي في نفسه؛ وذلك ليتمكن البليغ من إيصال المعنى الذي يريد بالصفة التي ينشدها.

ولعل محور علم المعاني يكاد يقتصر على تلك النظرية - أعني نظرية السياق - فما الإيجاز في موطنه إلا مراعاة للسياق، وما الإطناب في موطنه إلا مراعاة للسياق، وما مقتضيات الأحوال التي يراعيها البليغ في كلامه إلا مناسبة لسياق الكلام، ومن ثم فإن "نظرية السياق إذا طبقت بحكمة فهي تمثل حجر الأساس في علم المعنى، وقد قادت بالفعل إلى الحصول على مجموعة من النتائج الباهرة في هذا الشأن، فكل كلماتنا تقريباً تحتاج على الأقل إلى بعض الإيضاح المستمد من السياق الحقيقي، سواء أكان هذا السياق لفظياً أم غير لفظي".^(٢)

المطلب الثاني: بلاغة تكرار القصص في القرآن الكريم

نزل القرآن الكريم مشتملاً على كثير من القصص، وكانت هذا القصص تتكرر في مشاهد مختلفة، لكن الشخصيات واحدة، أو يتكرر المشهد نفسه لكن بألفاظ مختلفة، وهنا يجب أن نتساءل لماذا كان هذا التكرار؟ وأي حكمة فيه؟ قال ابن قتيبة: "وأما تكرار الأنبياء والقصص، فإن الله تبارك وتعالى أنزل القرآن نجوماً

(١) عبد القاهر الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني الدار (المتوفى: ٤٧١هـ)، دلائل الأعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة، ١٩٩٢م، ٥٤

(٢) ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة: كمال بشر، مكتبة الشباب، ط١، ١٩٨٦م، ٦٦

في ثلاث وعشرين سنة، بفرض بعد فرض: تيسيراً منه على العباد، وتدرجاً لهم إلى كمال دينه، ووعظ بعد وعظ: تنبيهاً لهم من سنة الغفلة، وشحذاً لقلوبهم بمتجدد الموعظة، وناسخ بعد منسوخ: استعباداً له واختباراً لبصائرهم. يقول الله عز وجل: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾ (الفرقان: ٣٢).^(١)

فقد جعل ابن قتيبة من بلاغة تكرار القصص القرآني شحذ قلوب العباد بمتجدد الموعظة؛ فقد يكون في القصة الواحدة الكثير من العظات والعبر، فتأتي في كل مرة مبرزة موعظة جديدة تناسب تلك الحالة التي يكون عليها المخاطب، أو تكون العبرة مناسبة لأناس دون غيرهم، فتأتي في كل موضع لتناسب حال المخاطب المعني بتلك العبرة.

وقد ذكر (الزركشي ٧٩٤هـ) ثمانية معانٍ لتكرار القصص القرآني، منها: أنه إذا كرر القصة زاد فيها شيئاً، ألا ترى أنه ذكر الحية في عصا موسى (عليه السلام)، وذكرها في موضع آخر ثعباناً، ففائدته أن ليس كل حية ثعباناً، وهذه عادة البلغاء أن يكرر أحدهم في آخر خطبته أو قصيدته كلمة لصفة زائدة. ومنها: أن الله تعالى أنزل هذا القرآن وعجز القوم عن الإتيان بمثل آية لصحة نبوة محمد ﷺ، ثم بين وأوضح الأمر في عجزهم بأن كرر ذكر القصة في مواضع إعلاماً بأنهم عاجزون عن الإتيان بمثله بأي نظم جاءوا، بأي عبارة عبروا، قال ابن فارس: "وهذا هو الصحيح".^(٢)

(١) ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى: ٢٧٦هـ)، تأويل مشكل

القرآن، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ١٤٨

(٢) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (٢٧/٣)

أشار الزركشي إلى اختلاف الألفاظ الواردة في كل قصة، فاختلفت تسمية العصا حية مرة، وثعبانا مرة كان لغرض يقتضيه التسمية، وهذه عادة البلغاء، فقد كانت ثعبانا في موقف التخويف والتحدي؛ ليناسب ضخامة وعظم حجم الثعبان، وكانت حية في موقف كلام الله لنبيه موسى؛ لإبراز القدرة الإلهية وتثبيت قلب موسى (عليه السلام) بكونها دبت فيها الحياة بعد أن كانت عصا ميتة، وهكذا يناسب كل لفظ سياق الموقف الذي سيق لأجله.

كما أشار إلى أن تكرار القصص في مواضع مختلفة نوع من التحدي، فقد جاء بأكثر من تعبير عن قصة واحدة، فليات من يزعم أن هذا من عند غير الله بما يقارب أي نظم جاءت به القصة، أو بأي تعبير وردت به في أي موضع من موضعه الشريفة، وأني لهم ذلك؟

المطلب الثالث: مواضع قصة إبراهيم عليه السلام في القرآن الكريم

ورد لفظ (إبراهيم) في القرآن الكريم في (ثلاث وستين) آيةً من كتاب الله تعالى، حوتها (خمس وعشرون) سورةً من سور القرآن الكريم، وهي: (البقرة - آل عمران - النساء - الأنعام - التوبة - هود - يوسف - إبراهيم - الحجر - النحل - مريم - الأنبياء - الحج - الشعراء - العنكبوت - الأحزاب - الصافات - ص - الشورى - الزخرف - الذاريات - النجم - الحديد - الممتحنة - الأعلى)

وقد حوت هذه السور الكريمة (إحدى عشرة) قصة من سيرة الخليل (عليه السلام)، اشتملت سورة البقرة على ثلاث قصص منها في مواضع مختلفة من السورة الكريمة، وكانت باقي المواضع التي ورد فيها ذكر الخليل (عليه السلام) إما أن تكون صفة من صفاته، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَاتِلًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ* شَاكِرًا لِأَنْعَمِهِ اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (النحل: ١٢٠)، وإما أمراً باتباع ملته، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا

كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿النحل: ١٢٣﴾، وإما احتجاجًا به على قضية ما، كقوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾ (النساء: ٥٤).

وجاء اختيار نبي الله إبراهيم (عليه السلام)؛ لأنه أقرب الأنبياء بنا أمة الإسلام، فنحن أولى الناس به، ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران: ٦٨)، وهو من سمانا المسلمين، وقد شهد الله له بالإسلام حين ادعت اليهود والنصارى أنه (عليه السلام) - وحاشاه - منهم، فمن ثم، كانت قصصه في القرآن جديرة أن نقف أمام مشاهدتها طويلًا لنأخذ منها العبر والعظات.

كما أن إبراهيم (عليه السلام) له صلة كبرى وشبه مبين بنبينا ﷺ في أشياء كثيرة، فهو بعد كونه من آبائه، فقد دعا به مرشدًا ومعلمًا ومربيًا ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (البقرة: ١٢٩).

فضلا عن كونه تنوع في دعوته، فنالت دعوته والده، وولده، والحاكم والمحكومين، وناله من قومه ما ناله حتى بنوا له بنيانا ليجعلوه في الجحيم، لكن الله أراد أن تكون بردا وسلاما على إبراهيم، ومع ذلك لم يدع على قومه ولم يقع عليهم العذاب، بل كان عليهم حلِيمًا، تماما كما كان نبينا ﷺ.

وعند تناول قصص الخليل إبراهيم (عليه السلام) التي وردت في القرآن الكريم، بالتدبر والتحليل تجدنا أمام إعجاز سياقي في كلام الله، فترى القصة الواردة في سورة ما تتسق مع جو السورة العام، ومع موضوعها الذي تحويه، بحيث لا يمكن أن تأتي قصة مكان أخرى، بل لا تجد كلمة في القصة يمكن أن

تقوم مقامها كلمة أخرى، فترى الكلام يساق مساقاً واحداً، وتنظم القصة في جو السورة انتظام حبة اللؤلؤ في عقد اللؤلؤ، أو انتظام اللبنة في البناء الكبير، تتماسك مع ما قبلها وما بعدها، فترى الكلام جاء سبغاً واحداً، لا تنبو منه كلمة، ولا يشذ فيه حرف، وأني لبشر طاقة بهذا الإعجاز البياني الرباني؟ ﴿كَابُّ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: ١).

المبحث الأول: السور التي تناولت أكثر من حالة دعوية لإبراهيم (عليه السلام)

المطلب الأول: قصة إبراهيم (عليه السلام) في سورة البقرة

سورة البقرة أكثر سور القرآن الكريم إيراداً للفظ (إبراهيم)، فقد ورد فيها في (أربعة عشر) موضعاً، وورد فيها ثلاث قصص من قصص إبراهيم (عليه السلام):

- القصة الأولى: بنائه البيت الحرام.
- القصة الثانية: حجاجه من آتاه الله الملك.
- القصة الثالثة: سؤاله عن إحياء الموتى.

وكانت القصص الثلاث منتظمة مع سياق السورة الكريمة انتظاماً بديعاً تراها في خط واحد تسيير، وفي خيط واحد تستوي، ففي القصة الأولى من قصص الخليل إبراهيم (عليه السلام) في سورة البقرة التي تدور حول بناء البيت الحرام، يقول تعالى فيها: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ * وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنَاً وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ * وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ * وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ * رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةٌ مُّسْلِمَةٌ لَكَ وَآرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ * رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ

آيَاتِكَ وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ * وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ * إِذِ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ * وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمْ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ * أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهُاً وَاحِداً وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ... ﴿ (سورة البقرة: ١٢٤: ١٣٣).

يدور محور سورة البقرة حول قضية التقوى، التي تشمل الإيمان بالغيب، والعبادة، فبدأت بدعوة الناس لسلوك طريق العبادة والتوحيد كطريق موصل إلى التقوى، وقسمت السورة الناس إلى ثلاثة أقسام: متقين، وكافرين، ومنافقين، ثم بدأت بتعميق قضية السير في التقوى، من خلال تأكيد طاعة الأمر واجتناب النهي، وعرض الآثار السلبية لمخالفة الأمر، ومن خلال عرض نماذج الانحراف في قصة بني إسرائيل، وعرض نماذج الاستقامة في قصة إبراهيم عليه السلام، وهذا ما بينته مقدمة السورة الكريمة ﴿الم * ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ * وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ * أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (سورة البقرة: ١: ٥).

فكانت قصة الخليل إبراهيم (عليه السلام) واردة في سياق تعريف المؤمنين بنماذج الاستقامة على التقوى، أولئك الذين يؤمنون بما أنزل إليهم وما أنزل على الرسل من قبلهم، ومن هؤلاء الخليل إبراهيم (عليه السلام)، ثم تأتي قضية الارتباط بين أمة القرآن، وبين الخليل إبراهيم من خلال النقاط التالية:

- ١- رغبة إبراهيم (عليه السلام) أن يكون من ذريته أئمة، كما اتخذه الله إماماً، ﴿قالَ إِنِّي جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إماماً قالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾ (البقرة: ١٢٤).
 - ٢- تطهير إبراهيم للبيت الحرام؛ لأجل الطائفين والعاكفين من الأمم اللاحقة، ﴿وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيلَ أَن طهرا بيْتِي للطائِفينَ والعاكِفينَ والرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ (البقرة: ١٢٥).
 - ٣- دعوة إبراهيم (عليه السلام) للبلد الحرام التي كانت منبت الإسلام بالأمن والرزق، ﴿وَإِذْ قالَ إبراهيمُ رَبِّ اجْعَلْ هذا بِلداً آمناً وارزُقْ أهلهُ مِنَ الثَّمَراتِ...﴾ (البقرة: ١٢٦).
 - ٤- بناء إبراهيم (عليه السلام) للبيت الحرام الذي نشأت حوله الدعوة الإسلامية، وارتبط بشعائر المسلمين، فهو قبلتهم في الصلاة، ووجهتهم في الحج، لا يكتمل إسلام المسلم إلا بزيارته عند الاستطاعة، ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إبراهيمُ القواعدَ مِنَ البَيْتِ وإسماعيلُ رَبَّنَا تقَبَّلْ مِنّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ العَلِيمُ﴾ (البقرة: ١٢٧).
 - ٥- دعوة إبراهيم (عليه السلام) أن يجعل الله من ذريته مسلمين له، وأن يبعث فيهم رسولاً يتلوا عليهم آيات الله ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة، ﴿رَبَّنَا واجْعَلْنا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وأرنا مَناسِكَنا وَتُبْ عَلَينا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوابُ الرَّحِيمُ * رَبَّنَا وأبْعَثْ فِيهِمْ رَسولاً مِنْهُم يَتْلُوا عَلَیْهِمْ آياتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الكِتابَ وَالْحِكْمَةَ وَيزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ العَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (البقرة: ١٢٨، ١٢٩).
 - ٦- وصية إبراهيم (عليه السلام) لبنیه أن يتخذوا الإسلام ديناً، ﴿ووصى بها إبراهيمُ بِنِیِّهِ وَيَعقُوبُ يا بَنِيَّ إِنَّ اللّهَ اصْطَفى لَكُمْ الدینَ فلا تَموتُنَّ إلاَّ وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (البقرة: ١٣٢).
- وتخلص الآيات من خلال تلك العناصر المشتركة بين الأمة الإسلامية وبين الخليل (عليه السلام) إلى أن ملته أولى بالاتباع من ملة غيره، وأنه أولى

الناس بالمسلمين، والمسلمون أولى الناس به، فما كان (عليه السلام) إلا مسلماً، بخلاف ما ادعته عليه اليهود والنصارى من أنه كان منهم، ﴿أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى قُلِ اللَّهُمَّ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الْيَهُودِ إِذْ بَدَأْتَنِي إِذْ مَنَعْتَنِي مِنَ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى وَكُنْتُ مِنَ الْيَهُودِ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَمَّ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (البقرة: ١٤٠).

ومن ثم، كان ذلك المشهد من قصة الخليل إبراهيم (عليه السلام) الذي يبني فيه البيت الحرام ويوصي فيه أبناءه بالإسلام، متسقاً تماماً مع سياق سورة البقرة التي تبين صفات المتقين، ومن تلك الصفات: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾، فهو أسوة للمتقين، فقد آمن بما أنزل إليه من ربه من الأمر ببناء البيت الحرام، والمتقون يؤمنون بما أنزل إليهم من ربه من حج البيت الحرام والطواف حوله، ونراه يدعو ربه أن يجعله وبنيه من المسلمين، ويوصي بنيه باتباع الإسلام، والمتقون يتبعون ملة إبراهيم حنيفاً، ﴿وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مِنْ سَفَهٍ مُنْقَرِفٍ﴾.

وإلى هذا المعنى أشار الطاهر بن عاشور فقال: "فمناسبة ذكر فضائل إبراهيم ومنزلته عند ربه ودعوته لعقبه عقب ذكر أحوال بني إسرائيل، هي الاتحاد في المقصد، فإن المقصود من تذكير بني إسرائيل بالنعمة والتخويف، تحريضهم على الإنصاف في تلقي الدعوة الإسلامية والتجرد من المكابرة والحسد وترك الحظوظ الدنيوية لنيل السعادة الأخروية. والمقصود من ذكر قصة إبراهيم موعظة المشركين ابتداءً وبني إسرائيل تبعاً له، لأن العرب أشد اختصاصاً بإبراهيم من

حيث إنهم يزيدون على نسبهم إليه بكونهم حفظة حرمه، ومنتمين قديمًا للحنيفية ولم يطرأ عليهم دين يخالف الحنيفية بخلاف أهل الكتابين.^(١)

ففي ذكر قصة بناء إبراهيم للبيت الحرام موعظة للمشركين العرب ابتداء الذين لا يؤمنون بالغيب بأن جدهم إبراهيم الذي يحفظون حرمة البيت الذي بناه كان حنيفًا مسلمًا، وما كان من المشركين.

وقال البقاعي: "خص المحمدية بالدين، والإبراهيمية بالملة؛ لينتظم ابتداء الأبوة الإبراهيمية بطوائف أهل الكتاب سابقهم ولاحقهم بنبأ ابتداء الأبوة الآدمية في متقدم قوله تعالى: ﴿وَإِذ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾؛ لينتظم رؤوس الخطابات بعضها ببعض وتفصيلها بتفاصيلها، وليكون إظهار ذلك في سورة سنام القرآن أصلًا لما في سائر من ذلك."^(٢)

يضيف البقاعي ملمحًا جديدًا لسبب ورود قصة إبراهيم (عليه السلام) في كثير من الآيات في سورة البقرة فيربط بين أبي البشر آدم (عليه السلام)، وأبي الأنبياء إبراهيم (عليه السلام) وسنام القرآن (سورة البقرة) ليتأسس أصل كبير يُمهّد لما يرد بعد ذلك في القرآن الكريم.

ثم يأتي الموضع الثاني من قصة إبراهيم (عليه السلام) في سورة البقرة في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّي

(١) الطاهر بن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى : ١٣٩٣هـ) التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب

المجيد»، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م (٧٠٠/١)

(٢) البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي (المتوفى: ٨٨٥هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي . القاهرة، (١٤٨/٢)

الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿البقرة: ٢٥٨﴾

وهنا نرى الخليل إبراهيم (عليه السلام) يحاج ملكاً جباراً على الإيمان بالله تعالى الذي يحيي الموتى في سياق قضية الإيمان بالغيب التي هي من مقتضيات التقوى، فمن الغيب الذي يجب الإيمان به الإيمان بالبعث، وقدرته تعالى على إحياء الموتى.

وفي ذلك المشهد يبرز القرآن الكريم إبراهيم (عليه السلام) متصدياً لملك جبار، يدعوه لعبادة الله تعالى الذي يحيي ويميت، فيدعي ذلك الجبار الخبيث أنه هو من يحيي ويميت، وذلك في أسلوب القصر بتقديم المسند إليه (أنا) على المسند (أحيي وأميت)، وهو بذلك ينفي عن الله تعالى القدرة على الإحياء والإماتة وينسبها لنفسه دون غيره، متناسياً بدء خلقه ووجوده المحدث في الحياة، ومنتاسياً عدم قدرته على تخليد أقبائه وأحبابه الذين ماتوا قبله ولم يستطع أن يدفع عنهم ذلك المصير، فضلاً عن أن يرجعهم إلى الحياة مرة أخرى، ومنتاسياً عدم قدرته على خلق إنسان أو حيوان أو بعوضة.

فلما تبين لإبراهيم (عليه السلام) هذا الكبر والصلف الذي يتناول صاحبه أن يكون نداً لله الصمد، لجأ إلى تحدٍ عملي ملموس مشاهد يخرسه به ويلجمه، قال إبراهيم ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾.

ثم يأتي الموضع الثالث من قصة إبراهيم (عليه السلام) في سورة البقرة في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولِمُ تُوْمُنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنَّ

لِيُطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخَذُ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصَرَّهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ
يَأْتِيَنَّكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿البقرة: ٢٦٠﴾.

تأتي تلك القصة في سياق الإيمان بالبعث الذي هو من مقتضيات الإيمان بالغيب الذي تعالجه سورة البقرة، فنرى إبراهيم (عليه السلام) في ذلك المشهد يدعو ربه تبارك وتعالى أن يريه عملياً كيفية إحيائه الموتى، هل تتم وفق نواميس كونية ملموسة مشاهدة، أم هي أمر خارج عن قدرة استيعاب البشر، فإنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون، فقال له الله تعالى: أولم تؤمن؟ والهمزة هنا للاستفهام التقريري، أي إنك مصدق موقن بالبعث وإحياء الله الناس بعد موتهم، فقال إبراهيم: بلى ولكن ليطمئن قلبي، أي إنه يريد أن يرى ذلك بعين النظر بعد تصديق القلب، فإن إبراهيم لفرط محبته الوصول إلى مرتبة المعاينة في دليل البعث رام الانتقال من العلم النظري البرهاني، إلى العلم الضروي، فسأل الله أن يريه إحياء الموتى بالمحسوس...؛ ليثبت ويتحقق علمه وينتقل من معالجة الفكر والنظر إلى بساطة الضرورة بيقين المشاهدة وانكشاف المعلوم انكشافاً لا يحتاج إلى معاودة الاستدلال ودفع الشبه عن العقل.^(١)

وقد استجاب الله تعالى دعاء إبراهيم (عليه السلام) فلم يشأ أن يتركه متطلعاً إلى رؤية إحياء الموتى، فأمره أن يأخذ أربعة من الطير فيذبحها ويقطعها ويخلط بعضها ببعض، ثم يقسم تلك الأجزاء المخلوطة إلى أربعة أجزاء، فيجعل على كل جبل منهن جزءاً، وقد أخذ رأس كل طير منهن، ثم أمره أن يدعوهن، فإذا بالأنواع الأربعة من الطيور يتجمع كل نوع منها على حدة، وتأتي إلى إبراهيم تسعى فتأخذ رأسها، ويلتصق بجسدها فيكتمل بنيانها فتنتقل محلقة .

(١) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (٣٩/٣)

والحديث عن الإيمان بالبعث حديث طويل ممتد في سورة البقرة، يبدأ بقصة البقرة التي سميت السورة الكريمة باسمها، لما قُتل رجل من بني إسرائيل، ولم يتبين لهم قاتله، فأمرهم موسى (عليه السلام) أن يذبحوا بقرة، فأخذوا يراجعونه (عليه السلام) مرة بعد أخرى حتى ذبحوها بعد عناء وجهد كبير، وما كادوا يفعلون.

عندها أمرهم نبي الله موسى أن يضربوا ذلك القتل ببعض البقرة التي ذبحوها، فتحققت معجزة إحياء الله الموتى أمامهم، ورأوا بأعينهم ذلك القتل يتكلم عن قاتله، فكان دليلاً دامغاً ملموساً أمامهم على قدرة الله تعالى على البعث، وإحياء الموتى.

لكن الفرق بين قوم موسى (عليه السلام) وبين الخليل (عليه السلام) أنهم بعدما رأوا بأعينهم إحياء الموتى واقفاً مشاهداً أمامهم قست قلوبهم بدل أن يزدادوا إيماناً، قال تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَجَجَّرُ مِنْهُ الْأُنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (البقرة: ٧٤).

أما إبراهيم (عليه السلام) فقد اطمأن قلبه، وقويت حجته بذلك المشهد الذي رآه، وهذا يرجعنا إلى النماذج التي ساقتها سورة البقرة، فقد بينت السورة نموذج الانحراف المتمثل في بني إسرائيل، ونموذج الاستقامة المتمثل في إبراهيم (عليه السلام)، فكل منهم شاهد بعيني رأسه إحياء الله الموتى، لكن التأثير كان مختلفاً، فقوم موسى قست قلوبهم، لكن إبراهيم (عليه السلام) قد اطمأن قلبه.

المطلب الثاني: قصة إبراهيم (عليه السلام) في سورة العنكبوت

تطالعنا سورة العنكبوت بثلاثة مشاهد من قصة إبراهيم (عليه السلام) المشهد الأول: مشهد دعوته لقومه بكثير من طرق الدعوة، قال تعالى: ﴿وَإِبْرَاهِيمَ

إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ * إِنَّمَا نَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا إِنَّ الَّذِينَ نَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ... ﴿العنكبوت: ١٦، ١٧﴾.

والمشهد الثاني: إجابة قومه له بالتهديد بالقتل أو الحرق، ثم إيمان لوط له، ثم إنعام الله عليه بالذرية، قال تعالى: ﴿فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا اقْتُلُوهُ أَوْ حَرِّقُوهُ فَأَنْجَاهُ اللَّهُ مِنَ النَّارِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ * وَقَالَ إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ وَيَلْعَنُ بَعْضُكُم بَعْضًا وَمَأْوَاكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ نَاصِرِينَ * فَاَمَّنْ لَهُ لُوطٌ وَقَالَ إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَىٰ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ * وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِ النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ وَأَتَيْنَاهُ أَجْرَهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ... ﴿العنكبوت: ٢٤ - ٢٧﴾.

المشهد الثالث: مجادلته للملائكة في لوط وقومه، قال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبَشْرَىٰ قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ * قَالَ إِنَّ فِيهَا لُوطًا قَالُوا نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَنْ فِيهَا لَنَنْجِيَنَّهٗ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ ﴿العنكبوت: ٣١، ٣٢﴾.

وتنتظم المشاهد الثلاثة في الهدف العام من سورة العنكبوت الذي يدور حول الاختبار والابتلاء للمؤمنين لتتمايز صفوف الصادقين من غيرهم، فلا يلجأ المؤمن إلا إلى الله، ولا يطلب المثوبة من سواه، ولا يعبأ بالدنيا ومن فيها من أولياء، فكل ولاية غير ولاية الله كبيت العنكبوت، وكل ولي غير الله سيموت، وهذا ما بينته السورة الكريمة من بدايتها ﴿أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ * وَقَدْ فْتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾ (العنكبوت: ٢، ٣).

ثم ضربت الآيات مثلاً بنبي الله نوح (عليه السلام) الذي لبث في قومه ألف سنة إلا خمسين عاماً، وصبر عليهم، ولم يظفر بإيمان قومه، فما آمن معه إلا قليل ﴿وَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ﴾ * فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ وَجَعَلْنَاهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ ﴿المنكوت: ١٤، ١٥﴾، "وأصحاب السَّفِينَةِ قيل كانوا ثمانية وسبعين نفساً: نصفهم ذكور، ونصفهم إناث، منهم أولاد نوح (عليه السلام): سام، وحام، ويافث، ونسأوهم. وقيل: كانوا عشرة، خمسة رجال وخمس نسوة. وقيل كانوا ثمانية: نوح وأهله وبنوه الثلاثة." (١)

ثم تناولت دعوة إبراهيم (عليه السلام) لقومه، وأطالت الآيات النفس في أسلوب الدعوة الذي استنفذ فيه نبي الله كل وسائل الإقناع العقلية، ومع ذا لم يؤمن معه إلا لوط (عليه السلام) ﴿فَأَمَّنَ لَهُ لُوطٌ﴾، "والاقتصار على ذكر لوط يدل على أنه لم يؤمن به إلا لوط لأنه الرجل الفرد الذي آمن به." (٢)

ومع كل هذا التكذيب والصد الشديد لم يفقد إبراهيم (عليه السلام) حلمه، وأخذ يجادل الملائكة في عذاب قوم لوط ﴿قَالَ إِنَّ فِيهَا لُوطًا﴾.

ولم يظفر إبراهيم (عليه السلام) بإسلام قومه، وكذلك لوط (عليه السلام)، وكذلك شعيب (عليه السلام)، بل أهلك الله كثيراً من هؤلاء القوم كما

(١) الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي - بيروت، ط ٣، ١٤٠٧ هـ، (٣٩٤/٢)، (٤٤٦/٣)، أحمد بن مصطفى المراغي (المتوفى: ١٣٧١هـ)، تفسير المراغي، مكتبة الحلبي، مصر، ط ١ ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م (٣٦/١٢).

(٢) أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (المتوفى: ٧٤٥هـ)، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر - بيروت (٣٥٢/٨)، الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (٢٣٧/٢٠)

أهلك فرعون وهامان وقارون، فقد اعتصم هؤلاء بغير الله فكانوا كالمحتمين ببيت العنكبوت، ثم انتهت السورة الكريمة إلى أن الجزاء في الحياة الدنيا لا يساوي شيئاً إذا قيس بالآخرة، ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (العنكبوت: ٦٤)، والعاقبة دائماً للذين جاهدوا أنفسهم وغالبوا هواهم في سبيل مرضاة الله ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (العنكبوت: ٦٩).

المطلب الثالث: قصة إبراهيم (عليه السلام) في سورة الصافات

تتناول سورة الصافات مشهدين من مشاهد إبراهيم (عليه السلام):
 المشهد الأول: دعوته لقومه، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لِإِبْرَاهِيمَ * إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ * إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَاذَا تَعْبُدُونَ * أَفَكُلًّا آلِهَةٌ دُونَ اللَّهِ تُرِيدُونَ * فَمَا ظَنُّكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ * فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ * فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ * فَتَوَلَّوْا عَنْهُ مُدْبِرِينَ * فَرَاغَ إِلَىٰ آلِهِمْ فَقَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ * مَا لَكُمْ لَا تَنْظِقُونَ * فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ * فَأَقْبَلُوا إِلَيْهِ يَزْفُونَ * قَالَ أَعْبُدُونَ مَا تَشْحُونُ * وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ * قَالُوا ابْنُوا لَهُ بُنْيَانًا فَأَلْفُوهُ فِي الْجَحِيمِ * فَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَسْفَلِينَ﴾ (الصافات: ٨٣: ٩٩).

المشهد الثاني: رؤياه ذبح ابنه إسماعيل (عليه السلام)، قال تعالى: ﴿وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيِّدِينَ * رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ * فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ * فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ قَالَ يَا آبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ * فَلَمَّا أَسْلَمَا وَكَلَّمَهُ الْغَيبِينَ * وَادَّيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمَ * قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * إِنَّ هَذَا لَهُوُّ الْبَلَاءِ الْمُبِينِ * وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ * وَوَرَّكْنَا عَلَيْهِ فِي

الْآخِرِينَ * سَلَامٌ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ * كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ * وَبَشَرَانَا
بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ * وَبَارَكْنَا عَلَيْهِ وَعَلَىٰ إِسْحَاقَ وَمَنْ ذُرِّيَّتَهُمَا مُحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ مُبِينٌ ﴿
(الصافات: ١٠٠-١١٣).

ويدور محور هذين المشهدين عن (الحفظ) ففي الأول حفظ الله تعالى
نبيه إبراهيم من النار حين أراد المشركون أن يلقيه فيها، وفي المشهد الثاني
حفظ الله سبحانه نبيه إسماعيل من الذبح، ففداه بذبح عظيم، وكان ذلك في
الوقت نفسه حفظاً لإبراهيم من ألم الفقد، ومرارة الشكل، بل يزيد على كل ثقل أن
كان بيديه.

ويدور سياق سورة الصافات حول ذلك المعنى: حفظ الله تعالى لأوليائه
ونصرهم وحمائيتهم من كيد أعدائهم، وتحديه لمن يريدهم بسوء، ويمكن أن نقرأ
ذلك في سياق السورة الكريمة في نسق واحد، فمن ذلك :

- ١- حفظ الله للملأ الأعلى من أن تستمع إليه الشياطين، قال تعالى: ﴿وَحِفْظًا مِنْ
كُلِّ شَيْطَانٍ مَّارِدٍ * لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَيُقَذِفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ﴾ (الصافات: ٧، ٨).
- ٢- حفظ الله عباده المخلصين من العذاب، قال تعالى: ﴿إِنَّكُمْ لَذَائِقُوا الْعَذَابِ الْأَلِيمِ *
وَمَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ * إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ﴾ (الصافات: ٣٨، ٣٩، ٤٠).
- ٣- حفظ الله عبده المؤمن من قرين السوء قال تعالى: ﴿قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ إِنِّي كَانَ لِي قَرِينٌ
* يَقُولُ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُصَدِّقِينَ * إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَنَا لَمَدِينُونَ * قَالَ هَلْ أُنتُمْ
مُطَّلَعُونَ * فَاطَّلَعَ فَرَآهُ فِي سَوَاءِ الْجَحِيمِ * قَالَ تَاللَّهِ إِنْ كِدْتَ لَتُرْدِينَ * وَلَوْلَا نِعْمَةُ رَبِّي لَكُنتُ مِنَ
الْمُخْضَرِينَ﴾ (الصافات: ٥١-٥٧).

٤- حفظ الله عباده المؤمنين من العذاب، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا فِيهِمْ مُنذِرِينَ* فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُنذِرِينَ* إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ﴾ (الصافات: ٧٢-٧٤).

٥- حفظ الله رسالته من الانقطاع، وحفظ رسله عليهم الصلاة والسلام من اندثار آثارهم، فقد جعل نرية نوح هم الباقين بعد هلاك الكافرين، ﴿وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ﴾ (الصافات: ٧٧) وجعل من شيعته إبراهيم إكمالاً لتواصل الرسالات، ﴿وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لِإِبْرَاهِيمَ﴾ (الصافات: ٨٣) ثم حفظ نبيه إبراهيم ممن أرادوا به كيدا، وبنوا له بنيانا ليجعلوه في الجحيم، ﴿قَالُوا أَبْنَاؤُا لَهُ بُنْيَانًا فَأَلَقُوهُ فِي الْجَحِيمِ* فَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَسْفَلِينَ﴾ (الصافات: ٩٧، ٩٨) وحفظ نبيه إسماعيل من الذبح لاستمرار الرسالات، ﴿وَقَدَّيْنَاهُ بِذُرْحٍ عَظِيمٍ﴾ (الصافات: ١٠٧)، وكرر قوله تعالى: ﴿وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ﴾ (الصافات: ٧٨، ١٢٩، ١٠٨) مع نوح وإبراهيم وإلياس، وكذلك مع موسى وهارون قال: ﴿وَتَرَكْنَا عَلَيْهِمَا فِي الْآخِرِينَ﴾ (الصافات: ١١٩) عليهم الصلاة والسلام.

وفي نهاية الآيات جاء إنكار قول الكافرين ﴿أَلَا إِنَّهُمْ مِنْ إِنْكِهِمْ لَيَقُولُونَ* وَكَذَّ اللَّهُ وَهُمْ لَكَادِبُونَ﴾ (الصافات: ١٥١، ١٥٢)، وفصلت القول في بيان فساد تلك العقيدة الباطلة احتراسا من أن تنسحب تلك الاستمرارية على الله تعالى، فهو سبحانه الباقي الذي لا تنطبق عليه قوانين الفناء.

٦- حفظ الله عبده نوحًا ومن معه من المؤمنين من الطوفان، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَادَانَا نُوحٌ فَلَنِعْمَ الْمُجِيبُونَ* وَبَجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ﴾ (الصافات: ٧٦، ٧٥).

٧- حفظ الله خليله إبراهيم من النار التي أراد قومه أن يحرقوه بها، قال تعالى: ﴿قَالُوا ابْنُوا لَهُ بُنْيَانًا فَأَلْقُوهُ فِي الْجَحِيمِ * فَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَسْفَلِينَ﴾ (الصافات: ٩٧، ٩٨).

٨- حفظ الله نبيه إسماعيل من الذبح، قال تعالى: ﴿وَقَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ﴾ (الصافات: ١٠٧).

٩- حفظ الله نبيه موسى وأخاه هارون من الكرب العظيم، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ مَنَنَّا عَلَىٰ مُوسَىٰ وَهَارُونَ * وَجَعَلْنَاهُمَا قَوْمَهُمَا مِنَ الْكُرْبِ الْعَظِيمِ﴾ (الصافات: ١١٥، ١١٤).

١٠- حفظ الله نبيه إلياس ومن معه من المؤمنين من مصير المكذابين يوم القيامة، قال تعالى: ﴿فَكَذَّبُوهُ فَأَيْمُومٌ لِّمُخْضَرُونَ * إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ﴾ (الصافات: ١٢٨، ١٢٧).

١١- حفظ الله نبيه لوطاً وأهله من التدمير الذي أصاب قومه، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ لُوطًا لِّمَنِ الْمُرْسَلِينَ * إِذْ نَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عَجُوزًا فِي الْغَابِرِينَ * ثُمَّ دَمَرْنَا الْأَخْرِينَ﴾ (الصافات: ١٣٣-١٣٦).

١٢- حفظ الله نبيه يونس في بطن الحوت، قال تعالى: ﴿فَالْتَمَعَهُ الْحَوْتُ وَهُوَ مُلِيمٌ * فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ * لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَىٰ يَوْمٍ يُبْعَثُونَ * فَنَبَذْنَاهُ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ سَقِيمٌ * وَأَبْنَيْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِّنْ يَقْطِينٍ﴾ (الصافات: ١٤٢-١٤٦).

١٣- وفي نهاية السورة الكريمة وعد من الله تعالى بحفظ عباده ونصرة جنده، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ * إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ * وَإِنَّ جُنَدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ﴾ (الصافات: ١٧١-١٧٣).

وهكذا تتلاقى خيوط السورة الكريمة في خط واحد يعالج قضية واحدة، ما كانت قصة إبراهيم (عليه السلام) إلا فصلا من فصول تلك القضية؛ فكما أن الله يحفظ عباده ممن يريدهم بسوء، كذلك حفظ نبيه إبراهيم من كيد المجريين الذين أرادوا أن يجعلوه في الجحيم، كما حفظ نبيه إسماعيل من الذبح، وفداه الله بذبح عظيم، وفي حفظ الله لإسماعيل من الذبح حفظ كذلك لأبيه إبراهيم من الثكل وفقد الولد الذي لا يقل عن ألم الذبح شيئاً، ومن ثم كان التعقيب بالثناء على الخليل إبراهيم، لا على إسماعيل، قال تعالى: ﴿سَلَامٌ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ * كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الصفات: ١٠٩ - ١١١)؛ فالكرب على إبراهيم كان أشد وأبقى، وهو الذي سبق منه الإحسان، فكانت تلك جائزة له على إحسانه، بينما كان إسماعيل غلاماً لم يكد يبلغ الحلم، فلم يسبق منه جريمة ولا إحسان.

وفي أثناء ذلك الخط السياقي الذي يتفضل الله تعالى فيه بحفظ عباده المؤمنين نسمع صوت التحدي واضحاً لهؤلاء الظالمين الذين يريدون النيل من عباد الله المؤمنين، ويبدأ التحدي من اسم السورة الكريمة، ومن أول آية منها ﴿وَالصَّافَّاتِ صَفًّا﴾ (الصفات: ١)، وهو قسم من الله تعالى بالملائكة (عليهم السلام)، كما روي عن ابن عباس، وابن مسعود، ومسروق، ومجاهد، وعكرمة، وقتادة، والسدي.

وأبى أبو مسلم ذلك وقال: لا يجوز حمل هذا اللفظ وكذا ما بعد على الملائكة؛ لأن اللفظ مشعر بالتأنيث، والملائكة مبرؤون عن هذه الصفة. لكن تلك الحجة لا تثبت؛ لأن هذا في معنى جمع الجمع، فهو جمع صافة، أي طائفة، أو جماعة صافة، ويجوز أن يكون تأنيث المفرد باعتبار أنه ذات ونفس، والتأنيث المعنوي هو الذي لا يحسن أن يطلق عليهم، وأما اللفظي فلا مانع منه، كيف وهم

المسمون بالملائكة؟^(١) فتكون بذلك الهاء في الملائكة تأكيداً لتأنيث الجمع، قال ابن عطية: "والهاء في ملائكة لتأنيث الجمع غير حقيقي."^(٢)

وبذا قال القرطبي، وزاد عليه كون الهاء للمبالغة، فقال: "والهاء في الملائكة تأكيداً لتأنيث الجمع، ومثله الصلادمة. والصلادم: الخيل الشداد، واحدها صلدم. وقيل: هي للمبالغة، كعلامة ونسابة."^(٣)

ولا بد أن يكون الوصف هنا بقاء التأنيث التي تفيد وجود طوائف من الملائكة، كأنها تقف في مجموعات، كل طائفة موكولة بعمل ما كلفها به ربها سبحانه، وذلك كهيئة الجند التي تتشكل في مجموعات، كل مجموعة تنتظر أمر قائدها لتنفيذ ما أمرت به.

وهذا هو عين هدف السورة التي تدور حول نصرة المؤمنين وتحدي الكافرين؛ فهؤلاء الملائكة من جنود الله التي يأمرها فتحمي مؤمناً، أو يأمرها فتهلك معانداً، ووجودهم في طوائف أليق بهيئة الآمر، وعظم الأمر، وقدرة الجند على تنفيذ ما أمروا به.

(١) ينظر: الألويسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألويسي (المتوفى: ١٢٧٠هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٤١٥ هـ، (٦٣/١٢).

(٢) ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (المتوفى: ٥٤٢هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٤٢٢ هـ (١١٦/١).

(٣) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط ٢، ١٩٦٤ م (٢٦٣/١).

وقد وصفت الملائكة بالصافات، ووصف الملائكة بهذا الوصف يجوز أن يكون على حقيقته فتكون الملائكة في العالم العلوي مصطفة صفوفاً، وهي صفوف متقدم بعضها على بعض باعتبار مراتب الملائكة في الفضل والقرب. ويجوز أن يكون كناية عن الاستعداد لامتنال ما يلقي إليهم من أمر الله تعالى قال تعالى حكاية عنهم: ﴿وَأَنَا لَنَحْنُ الصَّافُونَ* وَأَنَا لَنَحْنُ الْمُسَبَّحُونَ﴾.

(الصافات: ١٦٥، ١٦٦) (١).

واصطفاف الملائكة استعداداً لامتنال ما يلقي إليهم من أمر الله تعالى يقتضي استعدادهم لحماية كل من أمروا بحمايته، وكذلك استعدادهم لتحدي وإهلاك كل من أمروا بإهلاكه، وقد وصفوا بعد ذلك بشدة الزجر والجام كل من تسول له نفسه كيداً للمؤمنين.

قال تعالى: ﴿فالزاجرات زجراً﴾ "أي الفاعلات للزجر، أو الزاجرات لما نيظ بها زجره من الأجرام العلوية والسفلية وغيرها على وجه يليق بالمزجور، ومن جملة ذلك زجر العباد بالمعاصي، وزجر الشياطين عن الوسوسة والإغواء، وعن استراق السمع" (٢)، وعطف (الزاجرات) على (الصافات) بالفاء يقتضي أن تلك الصفات ثابتة لموصوف واحد باعتبار جهة ترجع إليها وحدته، وهذا الموصوف هو هذه الطوائف من الملائكة؛ فإن الشأن في عطف الأوصاف أن تكون جارية على موصوف واحد. (٣)

(١) ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (٨٤/٢٣)

(٢) أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى (المتوفى: ٩٨٢هـ)، تفسير أبي السعود - إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي - بيروت. (١٨٣/٧)

(٣) ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير (٨٣/٢٣)

ونسلم صوت التحدي واضحاً في آيات السورة الكريمة، يلحظه المتأمل لأول وهلة، على النحو التالي:

١- بدأت بتحدي الشياطين الذين يسترقون السمع من السماء، وزجرهم من كل جانب، قال تعالى: ﴿لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَيُقَذِفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ * دُخُوراً وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ * إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَائِبٌ﴾ (الصفات: ٨-١٠).

٢- تحدي الظالمين وأشباهم ومعبوداتهم وكل من يتعلق بهم بسبب من الأسباب، ونداء الله لملائكته أن يوقفوهم للسؤال، والعرض على الله، كحال المجرم الذي قبض عليه، فأوثق في الأغلال، فلا يستطيع فكاًكاً، ثم يسأل بتقريع وتعنيف؛ فيذل ويخضع ويستسلم، قال تعالى: ﴿أخْشَرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ * مِنْ دُونِ اللَّهِ فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ * وَقُوهُمْ إِنْهُمْ مُسْئِلُونَ * مَا لَكُمْ لَا تَنصُرُونَ * بَلْ هُمْ الْيَوْمَ مُسْتَسْلِمُونَ﴾ (الصفات: ٢٢-٢٦).

٣- تهديد الظالمين بشجرة الزقوم في نار الجحيم، قال تعالى: ﴿أَذْكَاءَ خَيْرٌ نَزْلاً أَمْ شَجَرَةُ الزُّقُومِ * إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ * إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ * طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رِئُوسُ الشَّيَاطِينِ * فَإِنَّهُمْ لَكَائُونَ مِنْهَا فَمَالِئُونَ مِنْهَا الْبُطُونَ * ثُمَّ إِنَّ لَهُمْ عَلَيْهَا لَشَوْباً مِنْ حَمِيمٍ * ثُمَّ إِنَّ مَرْجِعَهُمْ لِلْإِلَى الْجَحِيمِ﴾ (الصفات: ٦٢-٦٨).

والتهديد هنا بالشجرة شامل عام، يبدأ بمكان الشجرة (في أصل الجحيم)، ثم منظر ثمرها (طلعها كأنه رؤوس الشياطين)، ثم الأكل منها حتى امتلاء بطونهم على قبح منظرها وسوء مكانها، ثم الشرب بعدها من ماء حميم، ثم الرجوع بعد تلك الوجبة الشنيعة إلى نار الجحيم.

٤- تحدي الله للظالمين أن يكون لهم بينة على ظلمهم من إنس أو جن أو أي من المخلوقات، ﴿فَأْتُوا بِكُتُبِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ* وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجَنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ﴾ (الصفات: ١٥٧، ١٥٨).

٥- تهديد الكافرين بالعذاب في الآخرة، والهزيمة المذلة في الدنيا، قال تعالى: ﴿فَكْفَرُوا بِهِ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ* وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ* إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ* وَإِنَّ جُنَدَنَا لَهُمُ الْعَالِبُونَ* فَتَوَلَّ عَنْهُمْ حَتَّىٰ حِينٍ* وَأَبْصَرَهُمْ فَسَوْفَ يُبْصِرُونَ* أَفَبِعَذَابِنَا يَسْتَعْجِلُونَ* فَإِذَا نَزَلَ بِسَاحَتِهِمْ فَسَاءَ صَبَاحُ الْمُنذَرِينَ* وَتَوَلَّ عَنْهُمْ حَتَّىٰ حِينٍ* وَأَبْصَرُ فَسَوْفَ يُبْصِرُونَ﴾.

(الصفات: ١٧٠ - ١٧٩).

ومن خلال ما سبق ندرك أن المشهد الذي ذكر لإبراهيم عليه السلام في سورة الصفات الذي يتضمن تهديد الكافرين له بالإحراق، وإنجاء الله له ما هو حلقة من حلقات حفظ الله لأوليائه، وتحديه لأعدائه، كما أن المشهد الثاني الذي ذكر فيه قصة الذبيح مع أبيه إبراهيم ما كان أيضا إلا حلقة في تلك السلسلة المتصلة من حفظ المؤمنين المخلصين مما يصيبهم من ضر وكره مبين.

ولعل في الفواصل القصيرة لآيات سورة الصفات التي تنتهي إما بحرف مد في الآيات الثلاثة الأولى، ﴿وَالصَّافَاتِ صَفَاً...﴾، ثم بحرف قلقلة في الآيات الثماني التالية ﴿إِنَّ إِلَهُكُمْ لَوَاحِدٌ...﴾، ثم بحرف النون ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ﴾ الذي يتبادل أحيانا مع حرف الميم ﴿أُولَئِكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَّغْلُومٌ﴾ في سائر فواصل السورة التي تبلغ اثنين وثمانين ومائة فاصلة، دقيقة بلاغية تكمن في قوة الإقناع لتلك النفوس التي ما زالت في ريب أو في إنكار تام لحفظ الله رب العالمين لأوليائه، فتطرق باب القلب طرقا متتالية ؛ لتفتح أغلاقه، وتملا أركانها بتلك القضية الكبرى.

قال الراجعي: "وما هذه الفواصل التي تنتهي بها آيات القرآن إلا صور تامة للأبعاد التي تنتهي بها جمل الموسيقى، وهي متفقة مع آياتها في قرار الصوت اتفاقاً عجيباً يلائم نوع الصوت والوجه الذي يساق عليه بما ليس وراءه في العجب مذهب، وتراها أكثر ما تنتهي بالنون والميم، وهما الحرفان الطبيعيان في الموسيقى نفسها؛ أو بالمد، وهو كذلك طبيعي في القرآن، فإن لم تنته بوحدة من هذه، كأن انتهت بسكون حرف من الحروف الأخرى، كان ذلك متابعة لصوت الجملة وتقطيع كلماتها، ومناسبة للون المنطق بما هو أشبه وأليق بموضعه، وعلى أن ذلك لا يكون أكثر ما أنت واجده إلا في الجمل القصار، ولا يكون إلا بحرف قوي يستتبع القلقة أو الصغير أو نحوهما مما هو ضروب أخرى من النظم الموسيقي، وهذه هي طريقة الاستهواء الصوتي في اللغة، وأثرها طبيعي في كل نفس، فهي تشبه في القرآن الكريم أن تكون صوت إعجازه الذي يخاطب به كل نفس تفهمه، وكل نفس لا تفهمه لا يجد من النفوس على أي حال إلا الإقرار والاستجابة." (١)

ومن المفردات القرآنية التي لم تأت في القرآن الكريم إلا في سياق الحديث عن إبراهيم (عليه السلام) كلمة (فراغ)، فقد وردت مرتين هنا في سورة الصافات في قوله تعالى: ﴿فَرَاغَ إِلَىٰ آلِهِمْ فَقَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ﴾ (الصافات: ٩١) وقوله تعالى: ﴿فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ﴾ (الصافات: ٩٣) وفي سورة الذاريات في قوله تعالى: ﴿فَرَاغَ إِلَىٰ أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ﴾ (الذاريات: ٢٦) والروغان معناه: حاد عن الشيء، وقد أطلق هنا على الذهاب إلى أصنامهم مخالطة لهم، ولأجل الإشارة إلى تضمينه معنى الذهاب عدي ب إلى. (٢) فقد ذهب (عليه السلام) خفية إلى الأصنام ليؤكد

(١) مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي - بيروت،

ط ٨، ٢٠٠٥ م، ١٥٠

(٢) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (١٤٣/٢٣)

لها، ويحطمها، "وليس خطاب إبراهيم للأصنام مستعملا في حقيقته، ولكنه مستعمل في لازمه وهو تذكر كذب الذين ألوهوا، والذين سدنوا لها وزعموا أنها تأكل الطعام الذي يضعونه بين يديها ويزعمون أنها تكلمهم وتخبرهم"^(١)، ولذلك كرر لفظ (فراغ) ليبين أنه ما جاء إلا ليضربها، وما كان له أن يخاطبها، ثم يتكرر اللفظ نفسه مرة أخرى عند ذهابه خفية إلى أهله ليأتي لضيوفه بعجل سمين، وهذا من أدبه (عليه السلام) فإن "من أدب المضيف أن يخفى أمره، وأن يباهه بالقرى من غير أن يشعر به الضيف، حذرا من أن يكفه ويعذره."^(٢)

وفي تلك الاستعمالات الثلاثة للكلمة تتجلى حكمة إبراهيم (عليه السلام) وأدبه العالي، فقد كان حكيما في ذهابه خفية إلى الأصنام كي لا يعلم به قومه فيفتكوا به، ويدعون أن آلهتهم منعت نفسها منه، وكان في غاية الأدب والكرم لما ذهب خفية إلى أهله ليأتي بطعام لضيوفه، ولم يشعرهم بذلك لئلا يحملهم على الاعتذار.

ومما تجدر الإشارة إليه تكرار كلمة (نظر) ثلاث مرات في سياق الحديث عن إبراهيم (عليه السلام) هنا في سورة الصافات، في قوله تعالى: ﴿فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ﴾ فقد تكررت مرتين، كما وردت مرة ثالثة في قوله تعالى: ﴿فَانظُرْ مَاذَا تَرَى﴾، والنظر هنا نظر العقل لا نظر البصر، ففي الأولى "تقول العرب لمن تفكر: نظر في النجوم"^(٣)، وفي الثانية دعا ولده إلى التأمل والتفكر فيما سيقدم عليه، فالنظر هنا أيضا نظر العقل لا نظر البصر، والمعنى: تأمل في الذي تقابل به هذا

(١) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير (١٤٤/٢٣)

(٢) الزمخشري، الكشاف، (٤٠١/٤)

(٣) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (١٤١/٢٣)

الأمر،^(١) وقرأ حمزة والكسائي وخلف بضم التاء وكسر الراء، أي ماذا تريني من امتثال أو عدمه^(٢)، وفي ذلك التكرار بيان لكمال عقل إبراهيم (عليه السلام) الذي كان يتفكر في كل أموره، فينظر للأمور نظرة تعقل وتفكر، ثم هو لا يكتفي بذلك بل يربي ولده على ذلك، وهذا من كمال خلقه وسمو أدبه عليه السلام.

(١) ينظر: السابق، (١٥١/٢٣)

(٢) السابق، نفسه.

المبحث الثاني

السور التي تناولت دعوة إبراهيم (عليه السلام) لقومه

ويشمل ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: قصة إبراهيم (عليه السلام) في سورة الأنعام.

وردت قصة إبراهيم (عليه السلام) في سورة الأنعام في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرَزَأْتَنِي إِذْ أَخَذْتُ اصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ * وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ * فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ * وَحَاجَّةَ قَوْمِهِ قَالَ أَتُحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ * وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ * الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ * وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ * وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ وَمَن ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ (الأنعام: ٧٤: ٨٤).

تتحدث الآيات الكريمة هنا من سورة الأنعام عن مشهد من مشاهد الخليل إبراهيم (عليه السلام) التي يدعو فيها قومه إلى (توحيد) الله تعالى،

وإفراده وحده سبحانه بالعبادة، فينكر على أبيه وقومه اتخاذهم الأصنام آلهة من دون الله، وذلك باستفهام إنكاري في بداية القصة في قوله: ﴿أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾، ثم يجتهد بعد ذلك في إثبات وحدانيته سبحانه وتعالى، وذلك بأسلوب المجارة للخصم في دعواه؛ ليأنس به ويسكن إلى قوله، ثم يكر عليه، فيدحض مذهبه، ويثبت خطأه فيما ادعاه، وقد رأى إبراهيم (عليه السلام) بعلمه بقومه أن ذلك الأسلوب أرجى لقبولهم الحق، وهذا الأسلوب الدعوي الذي سلكه إبراهيم (عليه السلام) مع قومه كان كفيلاً بأن يذهب بهم إلى الاقتناع التام بوحدانيته تعالى، ونبذ كل ما عداه من آلهتهم المزعومة لولا عنادهم واتباعهم الهوى.

﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾، وقد استخدم إبراهيم (عليه السلام) أسلوب القصر في قوله: (هذا ربي)، بتعريف الجزأين، وهو طريق من طرق القصر، "وقد دل استخدام هذا الأسلوب على أن إبراهيم (عليه السلام) أراد استدراج قومه، فابتدأ بإظهار أنه لا يرى تعدد الآلهة؛ ليصل بهم إلى التوحيد واستبقى واحداً من معبوداتهم، لفرض استحقاقه الإلهية؛ كيلا ينفروا من الإصغاء إلى استدلاله".^(١)

وقد بين إبراهيم (عليه السلام) العلة العقلية لعدم استحقاق هذا الكوكب أن يكون إلهاً بأنه قد أفل وغاب، والمعبود لا ينبغي له أن يغيب عن عباده الذين قد يلجئون إليه في أي ساعة من ليل أو نهار، فقال: ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾، ولما كانت هذه العلة باقية في كل ما يدعونه من آلهة لزم أن يتوصلوا من خلال ذلك الفرض إلى عبادة الله تعالى وحده الذي لا تأخذه سنة ولا نوم، ودحض عبادة ما عداه.

١ الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (٣١٩/٧)

ثم انتقل بهم إلى الفرض الثاني، وهو القمر الذي يتميز عن الكوكب ببروزه ونوره الواضح، ﴿فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَأُنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾

وفي هذه الآية الكريمة تعريض من وجهين:

الأول: في قوله: (يهديني) فهو بهذا القول ينسب الهداية إلى الرب المستحق للعبادة، فهو المنوط به هداية الخلق، وعدم تركهم حيارى دون دليل يقودهم إليه، وهو تعريض يفيد أن له إلهاً غير آلهتهم المزعومة يستحق العبادة، بيده هداية الخلق إليه، وإرشاد العباد إلى الطريق إليه.

الثاني: في قوله: ﴿لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾ الذي "يدخل على نفوسهم الشك في معتقدتهم أن يكون ضلالاً"^(١)، فلو لم يهتد إلى وجود الإله الدائم ليكون من الضالين، ولذلك جمع كلمة (الضالين) ولم يفرد لها لنفسه وحده؛ ليضمهم جميعاً، وكل من اعتقد مثل هذه العقيدة بأنهم ضالون.

ثم ارتقى درجة أخرى في دعواه أن الشمس هي الأحق بالربوبية؛ لكونها أكبر حجماً، وأشد ضياءً، ﴿فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ﴾، وقد أشار إلى الشمس التي هي من جملة الموثنات المجازية بما يشار به للمذكر (هذا)، وقد ذهب أكثر المفسرين إلى تأويل ذلك على معنى: الشاخص أو الطالع، أي هذا الشاخص، أو ها الطالع ربي.

لكن الزمخشري سلك في تأويل ذلك مسلكاً آخر فقال: "فإن قلت: ما وجه التذكير في قوله: (هذا ربي)، والإشارة للشمس؟ قلت: جعل المبتدأ مثل الخبر؛ لكونهما عبارة عن شيء واحد، كقولهم: ما جاءت حاجتك؟، ومن كانت أمك؟، وكان اختيار هذه الطريقة واجباً؛ لصيانة الرب عن شبهة التأنيث؛ ألا تراهم قالوا

في صفة الله: علام، ولم يقولوا: علامة، وإن كان (العلامة) أبلغ؛ احترازاً من علامة التأنيث^(١).

وزاد البقاعي نكتة أخرى فقال: "جاء (هذا) مذكراً؛ إشارة لوجود المسوغ، وهو تذكير الخبر إظهاراً لتعظيمها؛ إبعاداً عن التهمة، وتنبهاً من أول الأمر على أن المؤنث لا يصلح للربوبية"^(٢).

وفي هذا تعريض آخر بسفاهة رأيهم، وضعف أحلامهم التي تعتقد جعل المؤنث إلهاً، وإن كان أكبر في الحجم من كل ما يرونه، وتطاله أعينهم، وهو في الوقت نفسه ينزه ربه تعالى عن أن يشير إليه بما يشار به للمؤنث، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وتأتي تلك الآيات التي يجتهد فيها إبراهيم (عليه السلام) في إثبات استحقاق الله وحده للوحدانية دون سواه في سورة الأنعام، تلك السورة التي يدور محورها العام حول هذا الهدف، أعني (التوحيد)، الذي تصرح به السورة الكريمة من أول آية من آياتها ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ (الأنعام: ١)، فهو المستحق للحمد وحده دون سواه، ويأتي ذلك الاستحقاق من كونه خلق السماوات والأرض، وجعل الظلمات والنور، فكيف تسوغ للكافرين عقولهم المريضة أن يساوا مع الله آلهة أخرى؟

وتظل الآيات في سورة الأنعام تلح على قضية التوحيد، وإفراد الله تعالى بالعبودية وحده، في مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ أَغْيَرَ اللَّهُ اتَّخِذُ وَيَا فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يَطْعَمُ قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (الأنعام: ١٤)، وقوله

٣ الزمخشري، الكشاف، (٢ / ٣٦٧)

٤ البقاعي، نظم الدرر، (٧ / ١٦١)

جل شأنه: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ إِلَيْكُمْ لِتَشْهَدُوا أَنْ مَعَ اللَّهِ إِلَهَةٌ أُخْرَى قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَابْنِي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾ (الأنعام: ١٩)، وقوله سبحانه: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَحَمَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ انظُرْ كَيْفَ نَصَرَفُ الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ﴾ (الأنعام: ٤٦)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي نُهَيْتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذَا مَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ * قُلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ لِيَقْضِيَ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ (الأنعام: ٥٦، ٥٧).

ثم تستمر الآيات في التدليل على استحقاقه تعالى وحده بالعبودية باتساع علمه الذي لا تخفى عليه خافية في البر ولا في البحر، ولا في السماء ولا في الأرض، ثم بقدرته المطلقة التي تشمل شئون الدنيا والآخرة، ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ * وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْسُطُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَى أَجَلٌ مُسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ * وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفِرُّونَ * ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمْ الْحَقَّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ * قُلْ مَنْ يَنْجِيكُمْ مِنْ ظِلْمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُوهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَنْ أُنْجَاكُمْ مِنْ هَذِهِ لَنْ كُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ * قُلِ اللَّهُ يَنْجِيكُم مِمَّا مِنْهَا وَمَنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ تُشْرِكُونَ﴾ (الأنعام: ٥٩: ٦٤).

ثم تعيب الآيات على هؤلاء المشركين الذين يجعلون لله شركاء من الجن، وتنزه بديع السماوات والأرض عن أن يتخذ صاحبة أو ولداً، ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ * بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أُنَى يَكُونُ لَهُ وَكَدٌّ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ * ذَلِكَُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ * لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الأنعام: ١٠٠: ١٠٣).

كما تعيب الآيات على أولئك الذين يحرمون بعض الأنعام التي أحلها الله لهم، ويذبحون منها لغير الله، فهم بهذا قد ضلوا عن طريق الحق واتبعوا أهوائهم، وأشركوا بالله تعالى، قال تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا قَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَذَا لِشُرَكَائِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَى شُرَكَائِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ (الأنعام: ١٣٦). وقال تعالى: ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ (الأنعام: ١٤٠). وقال تعالى: ﴿قُلْ هَلْمْ شُهَدَاءُكُمْ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ هَذَا فَإِنْ شَهِدُوا فَلَا تَشْهَدُ مَعَهُمْ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَهُمْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ (الأنعام: ١٥٠).

وتنتهي السورة الكريمة بما بدأت به، وهو تقرير قضية التوحيد، وإفراد الله تعالى بالعبادة والقربات والحياة والممات، ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ * قُلْ أَغْيَرَ اللَّهُ آبِغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخَلِّفُونَ﴾ (الأنعام: ١٦٢: ١٦٤).

وبذلك تكون قصة إبراهيم (عليه السلام) التي تتناول قضية دعوته قومه إلى التوحيد، وإفراد الله تعالى بالعبودية دون سواه متسقة تماما مع سياق السورة التي الكريمة التي تناولت تلك القضية من أول آية فيها حتى نهاية السورة الكريمة.

المطلب الثاني: قصة إبراهيم (عليه السلام) في سورة الأنبياء

قال تعالى في سورة الأنبياء: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ * إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ * قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ * قَالَ لَقَدْ كُنتُمْ أَنتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ * قَالُوا أَجِئْنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ * قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا عَلَى ذَلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ * وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ * فَجَعَلَهُمْ جُدَادًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ * قَالُوا مَنْ فَعَلَ هَذَا بِآلِهَتِنَا إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ * قَالُوا سَمِعْنَا فَتَى يَدُكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ * قَالُوا فَاتُوا بِهِ عَلَى أَعْيُنِ النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ * قَالُوا أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ * قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ * فَرَجَعُوا إِلَى أَنفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنتُمُ الظَّالِمُونَ * ثُمَّ نَكِسُوا عَلَى رُؤُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ * قَالَ أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ * أَفِ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ * قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِنْ كُنتُمْ فَاعِلِينَ * قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ * وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ * وَجَعَلْنَاهُ لوطًا إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ * وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً وَكُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ * وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾ (الأنبياء: ٥١: ٧٣).

تتناول الآيات الكريمة مشهداً من مشاهد محاكمة الخليل إبراهيم، حين فعل ما فعل بأصنامهم التي يسمونها زوراً وبهتاناً آلهة؛ فقد أراد إبراهيم (عليه السلام) تكسير الأصنام، وأقسم على الكيد لها، فسمى تكسيره الأصنام كيداً على طريق الاستعارة أو المشاكلة التقديرية؛ "الاعتقاد المخاطبين أن الأصنام تدفع عن أنفسها فلا يستطيع أن يمسه بسوء إلا على سبيل الكيد، والكيد: التحيل على إلحاق الضرر في صورة غير مكروهة عند المتضرر".^(١)

فأراد أن يثبت لهم أنها لا تدفع عن نفسها ضرراً ولا مكروهاً ﴿فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ﴾، وقد أفاد التنكير في قوله (كبيراً) التحقير ووضاعة الرأي الذي جعلهم يتخذون من الأصنام آلهة، فإذا كان كبيرها محقراً فكيف بصغيرها؟ وقد استبقى كبيرهم لعلمهم إليه يرجعون، سخرية واستجهالاً لهم، فهو الذي ينبغي أن يُسأل في الحقيقة لو كان حياً فضلاً عن أن يكون إلهاً.

أراد الكافرون أن يحاكموا إبراهيم عليه السلام على ما فعله بألهتهم ﴿قَالُوا مَنْ فَعَلَ هَذَا بِآلِهَتِنَا إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ﴾، وهذه الباء وحدها كافية لأن تدحض رأيهم، وتسفه عقولهم، فالإله لا يفعل به، وإنما هو الذي ينبغي أن يكون فاعلاً. وبدأت المحاكمة باستجوابه: ﴿قَالُوا أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ﴾ دخلت أداة الاستفهام على الضمير (أنت) دون الفعل (فعلت) لأن سؤالهم عن الفاعل لا عن الفعل، فقد شاهدوا الفعل وعابنوه، لكن الفاعل هو ما لم يعرفوه، فكان دخول همزة الاستفهام على ضمير الفاعل هو الصحيح.

فأجاب عليه السلام بقوله: ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَلُّوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾، ظاهر الآية أن إبراهيم عليه السلام كذب على القوم في جوابه، وفي الصحيحين

(١) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (٩٧/١٧)

"عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: " لَمْ يَكْذِبْ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَّا ثَلَاثَ كَذِبَاتٍ، ثِنْتَيْنِ مِنْهُنَّ فِي ذَاتِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَقَوْلُهُ {إِنِّي سَقِيمٌ} [الصفات: ٨٩]. وَقَوْلُهُ: {بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا} [الأنبياء: ٦٣]. وَقَالَ: بَيْنَا هُوَ ذَاتَ يَوْمٍ وَسَارَةُ، إِذْ أَتَى عَلَى جَبَّارٍ مِنَ الْجَبَابِرَةِ، فَقِيلَ لَهُ: إِنَّ هَا هُنَا رَجُلًا مَعَهُ امْرَأَةٌ مِنْ أَحْسَنِ النَّاسِ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ فَسَأَلَهُ عَنْهَا، فَقَالَ: مَنْ هَذِهِ؟ قَالَ: أُخْتِي، فَأَتَى سَارَةَ قَالَ: يَا سَارَةُ: لَيْسَ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ مُؤْمِنٌ غَيْرِي وَغَيْرِكَ، وَإِنَّ هَذَا سَأَلَنِي فَأَخْبَرْتُهُ أَنَّكَ أُخْتِي، فَلَا تَكْذِبِينِي، فَأَرْسَلَ إِلَيْهَا فَلَمَّا دَخَلَتْ عَلَيْهِ ذَهَبَ يَتَنَاوَلُهَا بِيَدِهِ فَأَخَذَ، فَقَالَ: ادْعِي اللَّهَ لِي وَلَا أَضْرُكَ، فَدَعَتِ اللَّهَ فَأُطْلِقَ، ثُمَّ تَنَاوَلَهَا الثَّانِيَةَ فَأَخَذَ مِثْلَهَا أَوْ أَشَدَّ، فَقَالَ: ادْعِي اللَّهَ لِي وَلَا أَضْرُكَ، فَدَعَتُ فَأُطْلِقَ، فَدَعَا بَعْضَ حَبَبَتِهِ، فَقَالَ: إِنَّكُمْ لَمْ تَأْتُونِي بِإِنْسَانٍ، إِنَّمَا أَتَيْتُمُونِي بِشَيْطَانٍ، فَأَخْدَمَهَا هَاجِرَ، فَأَتَتْهُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي، فَأَوْمَأَ بِيَدِهِ: مَهْيَا، قَالَتْ: رَدَّ اللَّهُ كَيْدَ الْكَافِرِ، أَوْ الْفَاجِرِ، فِي نَحْرِهِ، وَأَخْدَمَ هَاجِرَ " قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ تِلْكَ أُمَّكُمْ يَا بَنِي مَاءِ السَّمَاءِ".^(١)

ولكن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون من الكذب قليله وكثيره، صغيره وكبيره، فكيف نخرج ما قاله الخليل عليه السلام؟

قال النووي: "قال المازري: أما الكذب فيما طريقه البلاغ عن الله تعالى فالأنبياء معصومون منه سواء كثيره وقليله، وأما ما لا يتعلق بالبلاغ ويعد من

(١) البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه - صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط ١، ١٤٢٢هـ. (٤/١٤٠)، ٣٣٥٧، ومسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت (٤/١٨٤٠)، ٢٣٧١

الصغائر كالكذبة الواحدة في حقير من أمور الدنيا ففي إمكان وقوعه منهم وعصمتهم منه القولان المشهوران للسلف والخلف، قال القاضي عياض: الصحيح أن الكذب فيما يتعلق بالبلاغ لا يتصور وقوعه منهم سواء جوزنا وقوع الصغائر منهم أم لا، وسواء قل الكذب أم كثر؛ لأن منصب النبوة يرتفع عنه، وتجويزه يرفع الوثوق بأقوالهم، وأما قوله ﷺ: (ثنتين في ذات الله) معناه أن الكذبات المذكورة إنما هي بالنسبة إلى فهم المخاطب والسامع، وأما في نفس الأمر فليست كذباً مذموماً لوجهين، أحدهما: أنه ورِّي بها فقال في سارة (أختي في الإسلام) وهو صحيح في باطن الأمر، والوجه الثاني: أنه لو كان كذباً لا تورية فيه لكان جائزاً في دفع الظالمين، فنبه النبي ﷺ على أن هذه الكذبات ليست داخلية في مطلق الكذب المذموم. ^(١)

وإذا كان الكذب على الجبار في قوله في سارة (أختي) يحتمل التورية، وإلا فهو مباح أيضاً لدفع الظالمين، فإن قوله: (بل فعله كبيرهم هذا) لا يحتمل أحد هذين الوجهين، فلا مجال للتورية هنا، ولو أراد دفع الظالمين عنه لما قال: (وتالله لأكيدن أصنامكم) وتوعدهم بالكيد، ولما كان هو المبادر بتكسير الأصنام. أجاب الزمخشري عن ذلك فقال: "هذا من معاريض الكلام ولطائف هذا النوع لا يتغلغل فيها إلا أذهان الرضاة من علماء المعاني، والقول فيه أن قصد إبراهيم (صلوات الله عليه) لم يكن إلى أن ينسب الفعل الصادر عنه إلى الصنم، وإنما قصد تقريره لنفسه، وإثباته لها على أسلوب تعريضي يبلغ فيه غرضه من إلزامهم الحجة وتبكيتهم، وهذا كما لو قال لك صاحبك وقد كتبت كتاباً بخط رشيق وأنت شهير بحسن الخط: أنت كتبت هذا؟ وصاحبك أمي لا يحسن الخط ولا يقدر

(١) النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ٢، ١٣٩٢هـ، (١٥/١٢٤)

إلا على خرمشة فاسدة، فقلت له: بل كتبتة أنت، كان قصدك بهذا الجواب تقريره لك مع الاستهزاء به، لا نفيه عنك وإثباته للأمتي، لأن إثباته - والأمر دائر بينكما للعاجز منكما - استهزاء به وإثبات للقادر. ^(١)

وهذا وجه حسن قد يحمل الكلام عليه مبالغة في السخرية بهم، والاستهزاء منهم، ومحاولة منه (عليه السلام) أن يردهم عما هم فيه من غي وضلال.

وهذا الإضراب كان تمهيداً للحجة على نية أن يتضح لهم الحق بآخرة؛ فإنه لما قصد تنبيههم على خطأ عبادتهم للأصنام مهد لذلك كلاماً هو جار على الفرض والتقدير فكأنه قال: لو كان هذا إلها لما رضي بالاعتداء على شركائه، فلما حصل الاعتداء عليهم بمحضر كبيرهم تعين أن يكون هو الفاعل لذلك، ثم ارتقى في الاستدلال بأن سلب الإلهية عن جميعهم بقوله إن كانوا ينطقون. ^(٢)

وحدث ما كان يأمله إبراهيم عليه السلام بأن يرجعهم إلى عقولهم ويخاطب فيهم الفطر السليمة، واتهموا أنفسهم بأنهم هم الظالمون بأسلوب القصر (إنكم أنتم الظالمون) وليس إبراهيم، لكنهم نكسوا على رؤوسهم، واستمعوا لصوت شياطينهم، وقالوا (حرقوه) وهو غير (أحرقوه) فتشديد الحرف يصحبه تشديد في الفعل، فقد أرادوا أن يبالغوا في إحراقه، فأجابه الله من النار رغم حرصهم الشديد على المبالغة في الإحراق.

وهذا هو الهدف من تلك القصة الكريمة، أن الحكم والحساب والمجازاة لله وحده دون سواه، فقد أراد هؤلاء الكافرون أن يحاكموا إبراهيم حكماً ظالماً على تكسيره الأصنام، ويعاقبوه بالإحراق، لكن قول الله رب العالمين كان في مقابل

(١) الزمخشري، الكشاف، (١٢٤/٣)

(٢) ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ١٧/١٠٢

قولهم، (قالوا حرقوه) في مقابل: (قلنا يا نار)، في حدث لم يعهدوه ولم يدر بخلد أحد منهم، فكان فعله سبحانه قاطعاً لآمالهم في الانتصار، فكل ما يستطيعونه أن يشعلوا النار لتفعل ما يعهدونه منها، وهو الإحراق، أما أن تشتعل النار دون أن تحرق، ويسلب منها قانون الإحراق فهذا ما لا قبيل لهم به، ولا لأحد من العالمين، فكانت الآيات درساً عملياً يفيد بأن الله تعالى وحده هو المجازي والمحاسب، وليس حكم أحد من البشر نافذاً أمام حكم الحكم العدل سبحانه وتعالى.

وهذا الهدف - وهو أن الحكم والحساب لله وحده - هو ما تقرره سورة الأنبياء، فتبدأ السورة الكريمة بقوله: ﴿اَقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ﴾ (الأنبياء: ١)، لكنهم مع هذا القرب للحساب باتوا في غفلة، ولم يستمعوا إلى إنذار المرسلين، وأخذوا يحكمون على الرسل عليهم الصلاة والسلام بما لا يليق بهم، ﴿بَلْ قَالُوا أَضْغَاتٌ أَحْلَامٍ بَلِ افْتِرَاءُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأُولُونَ﴾ (الأنبياء: ٥)، لكن حكم الله كان شديداً عليهم، فحاسبهم على ما ادعوه على أنبيائهم في الدنيا، ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ * فَلَمَّا أَحْسَبُوا أَنَّكُمْ بَأْسُنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يُرْكُضُونَ * لَا تَرْكُضُوا وَارْجِعُوا إِلَى مَا أُتْرِفْتُمْ فِيهِ وَمَسَاكِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَسْئَلُونَ * قَالُوا يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ * فَمَا زَالَتْ تِلْكَ دَعْوَاهُمْ حَتَّى جَعَلْنَاهُمْ حَصِيدًا خَامِدِينَ﴾ (الأنبياء: ١١: ١٥).

وتنكر الآيات الكريمة على من يركنون لآلهتهم ويظنون أنها تمنعهم من حكم الله، فإنهم لا يستطيعون أن ينصروا أنفسهم فضلاً عن غيرهم ﴿قُلْ مَنْ يَكْفُرْكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ مِنَ الرَّحْمَنِ بَلْ هُمْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِمْ مُّعْرِضُونَ * أَمْ لَهُمْ آلِهَةٌ تَمْنَعُهُمْ مِنْ دُونِنَا لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَ أَنْفُسِهِمْ وَلَا هُمْ مِنَّا يُصْحَبُونَ﴾ (الأنبياء: ٤٢، ٤٣).

وتؤكد الآيات بعد ذلك أن الله هو الذي يحكم بالقسط يوم القيامة بميزان قسط، لا يظلم مثقال ذرة، ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ﴾ (الأنبياء: ٤٧).

ثم تضرب الآيات أمثلة من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام الذين جازاهم الله رب العالمين على إخلاصهم العبادة لله، فأتجاهم الله من الكريات حين نادوه مخبتين، فحكم للوط (عليه السلام) بالنجاة بعد أن حكم عليه قومه بالإخراج والإبعاد: ﴿وَلَوْطًا أَتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَبَجَيْنَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمَ سُوءٍ فَاسِقِينَ﴾ * وأدخلناه في رحمته إنه من الصالحين ﴿(الأنبياء: ٧٤، ٧٥).

وحكم لنوح بالنجاة والنصر بعد أن سخر منه قومه: ﴿وَنُوحًا إِذْ نَادَى مِنْ قَبْلُ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ﴾ * ونصرناه من القوم الذين كذبوا بآياتنا إهم كانوا قوم سوء فأغرقناهم أجمعين ﴿(الأنبياء: ٧٦، ٧٧).

وحين أراد داود وسليمان أن يحكما فههم الله الحكم لسليمان دون داود: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحَكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ * ففهمناها سليمان... ﴿(الأنبياء: ٧٨، ٧٩).

وحكم لأيوب بكشف الضر بعد أن انقطعت أسباب الشفاء: ﴿وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ * فاستجبنا له فكشفنا ما به من ضر وأتيناه أهله ومثلهم معهم رحمة من عندنا وذكرى للعابدين ﴿(الأنبياء: ٨٣، ٨٤).

وحكم لذي النون بالنجاة من الظلمات بعد أن انقطعت أسباب النجاة:

﴿وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ * فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَبَجَيْنَاهُ مِنَ الْعَمِّ وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأنبياء: ٨٧، ٨٨).

وحكم لزمكيا (عليه السلام) بالولد بعد أن انقطعت أسباب الإنجاب:

﴿وَزَكَرِيَّا إِذِ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ * فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ﴾ (الأنبياء: ٨٩، ٩٠).

وحكم لمريم بالولد بعد أن أحصنت فرجها: ﴿وَأَلْتَمِسُ فرجها﴾ (الأنبياء: ٩١).

﴿وَأَلْتَمِسُ فرجها﴾ (الأنبياء: ٩١).

وهكذا يكون الجزاء من الله وحده، والحكم له لا لسواه، ينجي من يشاء،

ويرزق من يشاء، ويدبر الأمر كما يشاء، لا راد لحكمه، ولو حكم بأمر مستقبلي لا يعلمه الناس فهو القادر على تنفيذ ما حكم، ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ (الأنبياء: ١٠٥).

ثم تختتم السورة بقاعدة تفيد بأن الله هو من يحكم بالحق، وهو القادر

على إتلاف أحكام من سواه من الظالمين، ﴿قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ وَرَبُّنَا الرَّحْمَنُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ﴾ (الأنبياء: ١١٢).

المطلب الثالث: قصة إبراهيم (عليه السلام) في سورة الشعراء

قال تعالى في سورة الشعراء: ﴿وَأَنْتَ عَلَيْهِمْ نَبَأٌ إِبْرَاهِيمَ * إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ * قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَّلُهَا عَالِهِينَ * قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ * أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ

يَضُرُّونَ * قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ * قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ * أَنتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ
 الْأَقْدَمُونَ * فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ * الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ * وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ *
 وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ * وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ * وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ *
 رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ * وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ * وَاجْعَلْنِي مِنْ وَرَثَةِ
 جَنَّةِ النَّعِيمِ * وَاعْفُرْ لِأبي إِنَّهُ كَانَ مِنَ الضَّالِّينَ * وَلَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ * يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ *
 إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴿ الشعراء: ٦٩ - ٨٩ ﴾

يأتي ذلك المشهد من مشاهد الخليل إبراهيم عليه السلام في سورة الشعراء وهو يحتاج قومه في ما يعبدون، ويفرق بين آلهتهم التي يزعمون، وبين الله رب العالمين، ثم يتابع الأدلة الدالة على أن الله رب العالمين وحده هو الحقيق بالعبادة، بعد أن كشف فساد عبادتهم بالاستفهام الإنكاري الذي لا يجدون منه مناصًا، ﴿ قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ * أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ﴾ فالإله المستحق للعبادة هو الذي يسمع من دعاه ويجيبه، وهو الذي ينفع عباده، ويضر مخالفيه. وبدأ عليه السلام بالأدلة التي تدل على استحقاق الله وحده للعبادة، ﴿ الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ * وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ * وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ * وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ * وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ ﴾، فهو الذي يخلق، وهو الذي يهدي، وهو الذي يرزق، وهو الذي يشفي، وهو الذي يميت ويحيي، وهو الذي يغفر الذنوب.

وهذه الأدلة التي ساقها الخليل إبراهيم عليه السلام على استحقاق ربه سبحانه وتعالى وحده للعبادة دون سواه هي مقصود سورة الشعراء، فإن محور

السورة الكريمة يدور حول الآية بمعانيها المختلفة، التي تعني : (الآية من القرآن، والعلامة، والأمانة، والعبرة، والمعجزة).

قال ابن منظور: "والآية: مِنَ التَّنْزِيلِ وَمِنْ آيَاتِ الْقُرْآنِ الْعَزِيزِ؛ قَالَ أَبُو بَكْرٍ: سُمِّيَتْ الْآيَةُ مِنَ الْقُرْآنِ آيَةً لِأَنَّهَا عَلَامَةٌ لِانْقِطَاعِ كَلَامٍ مِنْ كَلَامٍ. وَيُقَالُ: سُمِّيَتْ الْآيَةُ آيَةً لِأَنَّهَا جَمَاعَةٌ مِنْ حُرُوفِ الْقُرْآنِ. وَآيَاتُ اللَّهِ: عَجَائِبُهُ... وَالْآيَةُ: الْعَلَامَةُ. وَفِي حَدِيثِ عُثْمَانَ: أَحَلَّتْهُمَا آيَةٌ وَحَرَمَتْهُمَا آيَةٌ... وَالْآيَةُ: الْعِبْرَةُ، وَجَمَعُهَا آيٌّ." (١)

وفي المعجم الوسيط: " (الآية) العلامة والإمارة والعبرة، قَالَ تَعَالَى: {فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِيَدِنَا لَتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً}. والمعجزة، قَالَ تَعَالَى: {وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً}. والشخص والجماعة، وَمِن الْقُرْآنِ: جَمَلَةٌ أَوْ جَمَلٌ أَثَرُ الْوُقُوفِ فِي نَهَايَتِهَا غَالِبًا وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ {وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَنْزِلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ} (ج) آي." (٢)

وقد وردت الآية في بداية سورة الشعراء بمعنى الآية من القرآن في قوله تعالى : ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾ (الشعراء: ٢)، وبمعنى العلامة في قوله تعالى : ﴿إِنْ شَاءَ نُنزِلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾ (الشعراء: ٤)، فالمراد بالآية هنا: "العلامة التي تدل على تهديدهم بالإهلاك تهديداً محسوساً؛ بأن تظهر لهم بوارق تنذر باقتراب عذاب." (٣)

(١) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفي الإفريقي (المتوفى: ٧١١هـ)، لسان العرب، دار صادر - بيروت، ط ٣، ١٤١٤هـ، مادة: (أ ي هـ) ((٦٢/١٤))

(٢) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (إبراهيم مصطفى/ أحمد الزيات/ حامد عبد القادر/ محمد النجار)، المعجم الوسيط، دار الدعوة. (٣٥/١)

(٣) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (٩٥/١٩)

فالأية هنا آية ملجئة إلى الإيمان قاصرة عليه، وإنما جعل الله آيات الأنبياء والآيات الدالة عليه معرضة للنظر والفكر، ليهتدي من سبق في علمه هداة، ويضل من سبق ضلاله، وليكون للنظرة كسب به يتعلق الثواب والعقاب، وآية الاضطرار تدفع جميع هذا أن لو كانت. ^(١)

ووردت بمعنى الدليل على قدرة الله رب العالمين في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الْأَرْضِ كَمْ أُبْتُتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ * إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ * وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ (الشعراء: ٧ - ٩).

فالمذكور في هذه الآية أنواع النبات دالة على وحدانية الله؛ لأن هذا الصنع الحكيم لا يصدر إلا عن واحد لا شريك له، وهذا دليل من طريق العقل، ودليل أيضًا على إمكان البعث؛ لأن الإنبات بعد الجفاف مثل إحياء الأموات بعد رفاتهم. ^(٢)

كما ختمت قصة كل نبي من الأنبياء الذين ورد ذكرهم في هذه السور، وهم (موسى، وإبراهيم، ونوح، وهود، وصالح، ولوط، وشعيب) عليهم الصلاة والسلام بقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ * وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ للتنبية على موضع العبرة ^(٣) من قصة كل نبي من الأنبياء، فتكون الآية هنا هي العبرة المستخلصة من القصة الكريمة.

(١) ينظر: الزمخشري، الكشاف، (٢٩٨/٣)، أبو حيان، البحر المحيط، (١٤٠/٨)، و المراغي،

تفسير المراغي، (٤٦/١٩)

(٢) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (١٠٠/١٩)

(٣) ابن عطية، المحرر الوجيز، (٢٣٣/٤)

قال الطاهر بن عاشور: "ولذلك ختم كل استدلال جيء به على المشركين المكذبين بتذييل واحد هو قوله: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ * وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ تسجيلاً عليهم بأن آيات الوحداية وصدق الرسل عديدة كافية لمن يتطلب الحق، ولكن أكثر المشركين لا يؤمنون، وأن الله عزيز قادر على أن ينزل بهم العذاب، وأنه رحيم برسله، فناصرهم على أعدائهم."^(١)

ثم ختمت السورة بالحديث عن الآية العظمى، والمعجزة الكبرى، وهي القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (الشعراء: ١٩٧).

وهو تنويه ثالث بالقرآن بعد قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الشعراء: ١٩٢)، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَنَبِيُّ رَبِّكَ أَوَّلِينَ﴾ (الشعراء: ١٩٦)، وحجة على التنويه الثاني به الذي هو شهادة كتب الأنبياء له بالصدق، بأن علماء بني إسرائيل يعلمون ما في القرآن مما يختص بعلمهم."^(٢)

وهكذا تتناسق الآيات وتسير في خط سياقي واحد، ويأتي مشهد الخليل إبراهيم (عليه السلام) وهو يذكر لقومه الأدلة الواضحة على استحقاق الله تعالى بالعبودية وحده دون سواه متناغماً مع جو السورة الكريمة التي تدور حول الآيات الكونية التي تدل على قدرة الله تعالى، والدلائل الدامغة التي تحمل أصحابها على الإيمان قهراً، وآيات القرآن التي تدل بإعجازها واستحالة مجاراتها على قدرة الله رب العالمين، كل ذلك في نسق واحد عجيب، تتناغم ألفاظه، وتتحد معانيه؛ لأنه تنزيل من حكيم حميد.

(١) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (٩١/١٩)

(٢) ينظر: السابق، (١٩٢/١٩)

المبحث الثالث

السور التي تناولت إبراهيم (عليه السلام) ولدا ووالداً

ويشمل ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: قصة إبراهيم (عليه السلام) في سورة هود

وردت قصة إبراهيم (عليه السلام) في سورة هود في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا رَأَىٰ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَىٰ قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ * فَلَمَّا رَأَىٰ أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكَرَهُمْ وَأَوَّجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمِ لُوطٍ * وَامْرَأَتُهُ قَانِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحاقَ يَعْقُوبَ * قَالَتْ يَا وَيْلَتَىٰ أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ * قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحِمَتُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ * فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَىٰ يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ * إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ * يَا إِبْرَاهِيمُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا إِنَّهُ قَدْ جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَإِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ﴾ (هود: ٦٩: ٧٦).

يدور هذا المشهد القرآني من قصة إبراهيم (عليه السلام) حول بشارة وندارة، أما البشارة فقد كانت بغلام على ما به ويزوجه من الكبر، وتعدت البشري وولادة غلام فحسب إلى أن سيكبر هذا الغلام حتى يتزوج وينجب، وذلك -لعمركم- كمال البشري.

وأما الندارة فقد كانت بالعذاب لقوم لوط الذين كانوا يعملون السيئات في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ قَدْ جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَإِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ﴾ وقوله: ﴿إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ﴾.

والبشارة بإسحاق ويعقوب هو المختار من أقوال المفسرين، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ﴾، وقيل: البشرى بإهلاك قوم لوط، "ويأباه مجادلته عليه الصلاة والسلام في شأنهم" (١) ورجح كثير من المفسرين أن تكون البشارة بالولد (٢)، وجعلها أبو حيان ثلاثاً بشائر: (الولد، والخلة، وإنجاء لوط ومن آمن معه) (٣).

فهذه البشرى هي التي في قوله: (فبشرناها بإسحاق)، وجملة (قالوا سلاماً) في موضع البيان للبشرى؛ لأن قولهم ذلك مبدأ البشرى، وإن ما اعترض بينها حكاية أحوال، وقد انتهى إليها في قوله: (فبشرناها بإسحاق) إلى قوله: (إنه حميد مجيد). (٤)

وقد يكون ذلك الاعتراض بحكاية حال إبراهيم مع ضيفه والإطناب في إكرامه لهم لبيان استحقاقه (عليه السلام) للبشرى؛ فقد أكرمهم قبل أن يعرفهم، وأكرمهم قولاً وعملاً، حتى سُموا مكرمين، وذلك في قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ﴾ (الذاريات: ٢٤)؛ وسموا بذلك "لأنهم كانوا ضيف إبراهيم، وكان

(١) تفسير أبي السعود، (٢٢٤/٤)

(٢) منهم الزمخشري، تفسير الكشاف، (٤٠٩/٢)، وابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي سلامة، دار طيبة للطباعة والنشر، ط ٢، ١٤٢٠هـ (٣٣٢/٤)، والشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (المتوفى: ١٣٩٣هـ)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - لبنان، ١٩٩٥ م، (١٨٥/٢)

(٣) أبو حيان، البحر المحيط، (١٧٩/٦)

(٤) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (١١٦/١٢)

إبراهيم أكرم الخليفة، وضيف الكرام مكرمون وقيل: لأن إبراهيم عليه السلام أكرمهم بتعجيل قراهم، والقيام بنفسه عليهم وطلاقة الوجه".^(١)

ومن مظاهر الإكرام في تلك الآيات الكريمة قوله: ﴿قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ﴾

حيث ورد سلام الملائكة منصوباً (سلامًا)، وورد سلام إبراهيم مرفوعاً (قال سلام)؛ فأما قول الملائكة (سلامًا) فقد نصب على المصدر، والعامل فيه فعل مضمر من لفظه كأنهم قالوا: نسلم سلامًا، وأما رد إبراهيم (عليه السلام) بالرفع (سَلَامٌ) فمرفوع إما على الابتداء، والخبر محذوف تقديره: (عليكم سلام)، وإما على أنه خبر لمبتدأ محذوف تقديره: (أمرى سلام) وهذا كقوله: ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾ (يوسف: ١٨) إما على تقدير (فأمرى صبر جميل)، وإما على تقدير: (فصبر جميل أجمل)، وكان سلام الملائكة دعاء مرجوًا؛ فلذلك نصب، وقد حيا الخليل الملائكة بأحسن مما حيته؛ فإن الجملة الاسمية تدل على الثبوت والدوام، فكانت تحية الخليل أرسخ وأثبت من تحية الملائكة التي جاءت بالجملة الفعلية التي تدل على التجدد والاستمرار.

قال الطاهر بن عاشور: "ورفع المصدر أبلغ من نصبه، لأن الرفع فيه تناسي معنى الفعل، فهو أدل على الدوام والثبات؛ ولذلك خالف بينهما للدلالة على أن إبراهيم (عليه السلام) رد السلام بعبارة أحسن من عبارة الرسل؛ زيادة في الإكرام".^(٢)

(١) البغوي، مختصر تفسير البغوي، عبد الله بن أحمد بن علي الزيد، دار السلام للنشر والتوزيع

– الرياض، ط ١، ١٤١٦ هـ. (٢٨٥/٤)

(٢) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (١١٦/١٢)، وينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز،

(١٨٧/٣)

وقال ابن كثير: "وقد تضمنت هذه الآية آداب الضيافة من وجوه كثيرة"^(١)، ولم يبين هذه الآداب، وقد كان هذا الرد أحد مظاهر الكرم الشديد الذي اتصف به الخليل إبراهيم (عليه السلام)، فقد كان هذا الكرم ظاهراً في قوله وفعله، أما قوله فقد حياهم بتحية آنتهم لأول وهلة؛ ليطمئن الضيف ويسكن إليه، وأما فعله فإنه قد أسرع في تقديم طعام لهم، وأتقن في صنعه، ﴿فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ﴾ أي مشوي يقطر دسماً، قال ابن عطية: "الحنيز) بمعنى المحنوذ، ومعناه: بعجل مشوي نضج يقطر ماؤه، وهذا القطر يفصل الحنيز من جملة المشويات، ولكن هيئة المحنوذ في اللغة الذي يغطي بحجارة، أو رمل محمي، أو حائل بينه وبين النار يغطي به، والمعرض من الشواء الذي يصفى على الجمر، والمهضب: الشواء الذي بينه وبين النار حائل، يكون الشواء عليه لا مدفوناً له، والتحنيز في تضمير الخيل: هو أن يغطي الفرس بجل على جل لينتصب."^(٢)

فكان كرم إبراهيم (عليه السلام) لضيفه متمثلاً في أمور هي:

- ١- أن قد حياهم بأحسن مما حيوه.
- ٢- إسرعه في تقديم الطعام لهم، يدل على هذا الإسراع قوله: ﴿فَمَا لَبِثَ﴾.
- ٣- كثرة الطعام الذي قدمه لهم، فقد قدم لهم (عجلاً)، وظاهر السياق يدل على أنه كان كاملاً، لم يأخذ منه شيئاً. وفي سورة الذاريات: ﴿فَرَاغَ إِلَىٰ أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ﴾ (الذاريات: ٢٦) فقد وصفه بأنه سمين، لا مجرد عجل قد يكون هزيلاً، أو مريضاً.

(١) تفسير ابن كثير (٤/٣٣٣)

(٢) المحرر الوجيز، ابن عطية، (٣/١٨٨)، وينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير،

٤- إتقانه في صنع الطعام لهم فقد جاء بعجل حنيذ، يقطر ماؤه دسمًا،
 ٥- دعوته لهم إلى الطعام وعرضه عليهم بعد أن قدمه لهم، كما يفعل
 الكرماء، قال تعالى: ﴿فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ﴾ (الذاريات: ٢٧).

وبعد تلك المبالغة في الإكرام رأى أيديهم لا تصل إلى الطعام، ولا يريدون
 أن يأكلوا منه شيئاً، فأوجس منهم خيفة؛ فإن من لم يأكل طعامك لم يحفظ
 ذمامك، فلما رأوا الخوف في وجهه قالوا لا تخف، وأعلموه بأنهم ملائكة من عند
 الله أرسلوا إلى قوم لوط؛ لينزلوا بهم العذاب الذي يستحقونه بما ارتكبوه من
 موبقات وآثام.

فلما سمعت امرأته هذه البشارة، وكانت قائمة خلف الستر تستمع لكلامهم
 ضحكت فرحاً بهلاك أهل الفواحش من قوم لوط. "وفي مصحف عبد الله: وامرأته
 قائمة وهو قاعد فَضَحِكَتْ سروراً بزوال الخيفة أو بهلاك أهل الخبائث، أو كان
 ضحكها ضحك إنكار لغفلتهم وقد أظلم العذاب، وقيل: كانت تقول لإبراهيم:
 اضمم لوطاً ابن أخيك إليك فإني أعلم أنه ينزل بهؤلاء القوم عذاب، فضحكت
 سروراً لما أتى الأمر على ما توهمت."^(١)

فلما سُرَّت ساره (زوج إبراهيم عليه السلام) بهلاك قوم لوط، بشرتها
 الملائكة بشارة خاصة بها ﴿فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحاقَ يَعْقُوبَ﴾ وهي بشارة
 كاملة غير منقوصة رغم فقد الأسباب الداعية إليها.

أما المعوقات: فقد كانت عجوزاً، وكانت عقيماً ﴿فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صِرَّةٍ
 فَصَكَتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ﴾ (الذاريات: ٢٩) وكان زوجها شيخاً.

(١) الزمخشري، الكشاف، (٢/٤١٠)، ابن عطية، المحرر الوجيز، (٣/١٨٩)

وأما البشرى فقد تحقق اكتمالها بأنها ستلد غلاماً، وسيكبر هذا الغلام ويعيش بصحة جيدة تتيح له الزواج والإنجاب، ومن شأن العجوز إذا ولدت على ما بها من الكبر أن يكون الغلام مهزولاً، ضعيفاً، مريضاً، مدلاً، لا وزن له بين الناس. لكن عبارة الملائكة أزلت تلك المخاوف كلها بجملة واحدة: ﴿فَبَشِّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ﴾، وفي تسمية إسحاق ويعقوب بالعلمية المعرفة إشارة إلى أن سيكون لهما شأن عظيم وخطر كبير.

وكان العجب من زوج إبراهيم قد بلغ منتهاه ﴿قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ

وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ﴾، فقد عبرت عن ذلك بثلاثة أساليب متباينة:

١- النداء بالويل، ﴿يَا وَيْلَتَى﴾.

٢- الاستفهام الإنكاري، ﴿أَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا﴾.

٣- الجملة الخبرية، ﴿إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ﴾.

٤- وفي سورة الذاريات تعدت القول إلى الفعل بأن صكت وجهها.

﴿فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَءٍ فَصَكَتُ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ﴾ (الذاريات: ٢٩).

وكانها بكل تلك الأساليب المتباينة للتعجب "كانت مترددة في أنهم ملائكة، فلم تطمئن لتحقق بشرهم" ^(١)، فكان ردهم عليها تعليلاً لتلك البشرى، وبياناً لأسبابها بأنها رحمة من الله وبركة على هذا البيت الكريم، وبأنها تتعلق بقدرة الله تعالى الذي لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء.

وبعد أن اطمأنوا إلى تلك البشارة جاءت النذارة بأنهم أرسلوا إلى قوم لوط، فقد أذن الله بهلاكهم، تلك النذارة التي أسعدت قلب ساره من قبل، وكانت

(١) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (١٢/١٢١)

لها بشرى بهلاك الكافرين، لكنها لم تسعد قلب الخليل (عليه السلام)، بل أخذ يجادل الملائكة في قوم لوط، راجياً أن يؤخر عنهم هذا العذاب لعلهم يؤمنون، لذلك وُصف بأنه حلِيم أوَاه منيب، لكن جدال إبراهيم للملائكة لم يجعل العذاب يرفع أو يؤخر، ولم تغن عنهم مجادلة إبراهيم، فقد جاء أمر الله بالعذاب، ﴿يَا إِبْرَاهِيمُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا إِنَّهُ قَدْ جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَإِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ﴾ (هود: ٧٦).

وهكذا، دار هذا المشهد القرآني عن إبراهيم (عليه السلام) حول البشارة بالخير والندارة بالعذاب، وهو عين ما يدور حوله المحور العام لسورة هود. فقد كان مطلع السورة الكريمة مؤذناً بذلك مصرحاً به بذلك لأول وهلة ﴿الرِّكَابُ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فَضَلْتُ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَيْرٍ * أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ﴾ (هود: ١، ٢) ، فقد وصف الكتاب بالإحكام والتفصيل، في حالتي البشارة والندارة المقتضى لوضع كل شيء في أتم محاله وإنفاذه، مهما أريد، الموجب للقدرة على كل شيء. «^(١)»

ثم قصرت السورة الكريمة بعثة النبي ﷺ على تلك المهمة، مهمة الإنذار وذلك بأسلوب القصر الإضافي ﴿إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (هود: ١٢). ثم أشارت السورة إلى إنذار نوح لقومه من العذاب: ﴿قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنِّي فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ * فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَيَحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُقِيمٌ﴾ (هود: ٣٩، ٣٨)، وإنذار هود (عليه السلام) لقومه: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَيْكُمْ وَيَسْتَخْفُ رَبِّي قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّونَهُ شَيْئًا إِنَّ رَبِّي عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَافِظٌ﴾ (هود: ٥٧)، وإنذار صالح (عليه السلام) لقومه: ﴿وَيَا قَوْمِ هَذِهِ نَاقَةٌ لَكُمْ آيَةٌ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ

(١) البقاعي، مساعد النظر في مقاصد السور، (١٧٥/٢)

اللَّهُ وَلَا تَسْؤُهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ قَرِيبٌ * فَعَقَرُوهَا فَقَالَ تَمَعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ذَلِكَ وَعْدٌ غَيْرُ مَكْدُوبٍ ﴿هود: ٦٥، ٦٤﴾، وإنذار الملائكة لوطاً (عليه السلام) بعذاب قومه: ﴿إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ﴾ (هود: ٨١)، وإنذار شعيب (عليه السلام) قومه من العذاب داعياً إياهم إلى الاعتبار بما أصاب قوم نوح، وقوم هود، وقوم صالح، وقوم لوط: ﴿وَيَا قَوْمِ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شِقَاقِي أَنْ يُصِيبَكُمْ مِثْلُ مَا أَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ أَوْ قَوْمَ هُودٍ أَوْ قَوْمَ صَالِحٍ وَمَا قَوْمَ لُوطٍ مِنْكُمْ بِبَعِيدٍ﴾ (هود: ٨٩).

ثم تنتقل الآيات في السورة الكريمة إلى إنذار المؤمنين أن يحيدوا عن طريق الحق، بل تعداه إلى النبي ﷺ ﴿فَاسْتَقِمُّوا كَمَا أُمِرْتُمْ وَمَنْ تَابَ مَعَكُمْ وَلَا تَطْفُوا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ * وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءٍ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ (هود: ١١٢، ١١٣).

ثم تأتي البشرى بعدها مباشرة ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبُنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلذَّاكِرِينَ﴾ (هود: ١١٤)، وذلك من لطف الله تعالى بالمؤمنين.

ثم تختم السورة الكريمة بالعلة التي من أجلها سيقى تلك القصص لأولئك الأنبياء، وهي تبشير المؤمنين بالنصر والنجاة في الدنيا والآخرة، وإنذار الكافرين بالعذاب في الدنيا قبل العذاب الأكبر في الآخرة: ﴿وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نَحْنُ بِقَادِرِينَ عَلَيْهِمْ فِي هَذِهِ الْحَقِّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ * وَقُلْ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ أَعْمَلُوا عَلَى مَكَاتِبِكُمْ إِنَّا عَامِلُونَ * وَانظُرُوا إِنَّا مُنظَرُونَ * وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهَا فاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (هود: ١٢٠: ١٢٣).

المطلب الثاني: قصة إبراهيم (عليه السلام) في سورة إبراهيم

قال تعالى في سورة إبراهيم: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ * رَبِّ إِنَّهُمْ أَضَلُّنَّ كَثِيرًا مِنْ النَّاسِ فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَلْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ * رَبَّنَا إِنَّكَ تَعْلَمُ مَا نُخْفِي وَمَا نُعْلِنُ وَمَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ * الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ * رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ * رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾ (إبراهيم: ٣٥: ٤١).

تأتي قصة الخليل إبراهيم (عليه السلام) هذه المرة في السورة التي سميت باسمه، وفي ذلك إشارة إلى أنها محور فريد يدور حوله هدف السورة الكريمة.

ويمثل الدعاء الركن الركين لهذه القصة، فقد بدأت القصة بدعاء الخليل (عليه السلام) للبلد الحرام ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا﴾، وتنتى بالدعاء لابنيه وذريته ﴿وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾، ثم استرسل في الدعاء لهم ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَلْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ﴾، ثم انتهى بدعاء عام لنفسه ولوالديه وللمؤمنين ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾.

وما الدعاء في حقيقته إلا إقرار بنعمة أو طلب لنعمة، وهذا ما ورد في دعاء إبراهيم (عليه السلام)؛ فقد بدأ دعاءه بحمد ربه تعالى على ما أولاه من نعم، ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ﴾، وطلب لدوامها والزيادة

منها، فكان أول دعائه الثبات على التوحيد الذي هو من أجلّ النعم وأعظمها ﴿وَأَجْنِبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾، ثم ثنّى بالثبات على العبادة، لا سيما الصلاة التي هي رأس العبادات ﴿رَبَّنَا يُتِيمُوا صَلَاةَ﴾، بل جعل إقامة الصلاة سبباً لتركهم في هذا الوادي الخلاء الفقير.

ثم طلب نعمة الأمن ﴿فَجْعَلْ أَمْنًا مِّنَ النَّاسِ تُهَيِّئْ لَهُمْ﴾، فبدونه لا تستساغ حياة، ولا يشعر الإنسان بنعمة.

ثم طلب نعمة الرزق من ثمرات الأرض، فبها قوام الحياة ودوام العيش، ولما كانت هذه النعمة مما يشترك فيها المؤمن وغير المؤمن أتبعها الخليل (عليه السلام) بالشكر عليها، هذا الشكر الذي يتفاضل به المؤمن عن غير المؤمن.

ومن ثم، نرى ذلك المشهد القرآني لل خليل إبراهيم وهو في مقام الإقرار والامتنان بنعم الله تعالى عليه، وشكره لتلك النعم، وهذا هو الهدف العام الذي تسعى السورة الكريمة إلى تأصيله، فتبدأ بالتذكير بنعمة إنزال الكتاب الذي به أخرج الله الناس من الظلمات إلى النور، ﴿الرِّكَابَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ (إبراهيم: ١).

ثم يأمر الله تعالى نبيه موسى (عليه السلام) أن يذكر قومه بأيام الله التي شاهدوا فيها المعجزات بأعينهم، ويفضل الله عليهم الذي أنجاهم من فرعون، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ * وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنْجَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ وَيَدْعُونَ آبَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكَ بَلَاءٌ مِّنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٍ﴾ (إبراهيم: ٥، ٦).

ثم تعرض الآيات لرسول الله وهم يجادلون أقوامهم في جاءوا به من عند الله، وقد شكوا في صدق ما أخبروهم به فقالوا: ﴿إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ﴾ (إبراهيم: ٩٠).

وقد زعم هؤلاء المجرمون أنه لا فضل للرسول عليهم، فما هم إلا بشر مثلهم، ﴿قَالُوا إِنِ اتُّمُّ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأَتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾ (إبراهيم: ١٠)، فذكرتهم الرسل الكرام أن الرسالة نعمة من الله تعالى على عباده يحتص بها من عباده من يشاء، ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَنْزِلُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ (إبراهيم: ١١).

ثم عرضت السورة الكريمة للنموذج الجاحد الذي لم يعرف نعمة الله عليه، ولم يقدرها حق قدرها، وتوعد الله تعالى هؤلاء الجاحدين بنعم الله عليهم بعذاب عظيم يوم القيامة، ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبُورِ * جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا وَبِئْسَ الْقَرَارُ﴾ (إبراهيم: ٢٩، ٢٨).

ثم ذكر الله عباده المؤمنين ببعض النعم التي أنعم بها عليهم، وليست هذه كل النعم على ما بها من جلاله قدر، فلا أحد يستطيع أن يحصي نعم الله عليه، ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفَلَكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ * وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ * وَأَنَّا كُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَذَلُولٌ كَفَّارٌ﴾ (إبراهيم: ٣٢: ٣٤).

ثم يأتي ذلك النموذج الرائع للاعتراف بنعم الله تعالى وشكره على ما أولاه من نعم متمثلاً في قصة إبراهيم (عليه السلام)، ثم تختتم السورة الكريمة بوعيد شديد لمن أتاه الله نعمة فلم يعرف حقها، ولم يؤد شكرها، واتخذ نعمة الله عليه سبيلاً لظلم الناس، وظن هذا الظلوم أن إمهال الله له غفلة منه تعالى عن إساءته وظلمه، وما درى أن ذلك تأخير له ليوم يطير فيه فواده فرعاً، وتدور فيه عينه هلحاً من هول ما اكتسبت يداه، ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ * مُهْطِعِينَ مُنْقَعِي رُؤُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْتَدُهُمْ هَوَاءً﴾ (إبراهيم: ٤٢، ٤٣)، وهذا الوعيد الشديد الذي يكاد يخلع القلوب تسترسل فيه الآيات؛ ليكون إنذاراً لمن كفر بنعمة الله، أو جعلها طريقاً لظلم الخلق، ﴿هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذِرُوا بِهِ وَيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (إبراهيم: ٥٢).

المطلب الثالث: قصة إبراهيم (عليه السلام) في سورة مريم

قال تعالى في سورة مريم: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا * إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا * يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا * يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا * يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا * قَالَ أَرَأَيْتَ أَنْتَ عَنْ الْهَيْبِ يَا إِبْرَاهِيمُ لَئِنْ لَمْ نَنْتَه لَأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا * قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا * وَأَعْتَرِلَكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُوا رَبِّي عَسَى الْأَكُونُ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا * فَلَمَّا اعْتَرَلَهُمْ وَمَا يعبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا * وَوَهَبْنَا لَهُمْ مِنْ رَحْمَتِنَا وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا﴾ (مريم: ٤١: ٥٠).

تبرز قصة إبراهيم (عليه السلام) هنا في سورة مريم في شكل حوار بينه (عليه السلام) وبين أبيه، وهو يحاول أن يثني أباه عن عبادة الأصنام التي لا تضر ولا تنفع، وهي لعمر الله مهمة شاقة كبيرة، فالأب الذي فسدت فطرته وانتكست طبيعته يجد حرجًا كبيرًا في أن يستمع لابنه الذي يحاول أن يخاطب فيه عقله الإنساني وفطرته السليمة، ويظهر إبراهيم (عليه السلام) في خطاب أبيه غاية اللطف والبر، ويتدرج معه بعبقريّة في دعوته إلى الحق، بأساليب شتى، لعله أن يتذكر أو أن يخشى.

- فبدأ أولاً بالنداء (يا) مع أنه حاضر أمامه، لكنه أراد أن يلفت انتباهه، ويستجلب سمعه، ويحضر ذهنه لاستماع ما يلقي إليه.

- خاطبه بلفظ الأبوة، وحذف ياء المتكلم وعوض عنها بتاء البر (يا أبت) استدرارًا لعاطفة الأبوة المركوزة فيه، وليعلم أنه مخلص له في نصحه.

- خاطبه بأسلوب الاستفهام الإنكاري (لم تعبد؟..)، ولم يخاطبه بالنهي المباشر (لا تعبد... خوفًا من نفوره، فإن النفس الإنسانية تضجر وتنفر من الأمر والنهي المباشرين، لا سيما إذا كان ممن هو أصغر منه، فكيف إذا كان ابنه؟

- بدأ إبراهيم (عليه السلام) دعوته لأبيه بما يعرفه أبوه، وما يقع تحت حسه بإبراز صفات معبوداته التي يعرفها ويشاهدها جيدًا، فهو يعلم تمامًا أنها لا تسمع ولا تبصر، لتكون مسلمة يتفق أبوه معه فيها، ولا يستطيع إنكارها؛ ليأنس بكلامه ويستمتع إليه.

- انتقل إبراهيم (عليه السلام) بعد ذلك إلى الإجابة عن سؤال يعلم أنه سيثور حتمًا في ذهن أبيه، وهو: كيف تعلمني عقيدتي التي عشت بها عمري

كله إلى الآن وأنت ما زلت صغيراً، لم تتمرس بخبرتي، ولم تعش مثل عمري؟ فقال: ﴿لَئِنِّي قَدْ جِئْتُ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ﴾.

- بدأ إبراهيم (عليه السلام) بنهي أبيه عن عبادة الشيطان قبل أن ينذره بالعذاب من الله؛ ليبدأ بالعلة التي من أجلها صار ضالاً، يعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنه شيئاً، كأنه يلتمس له عذراً فيما انحدر فيه من الضلال دون أن يتهم عقل أبيه الذي بالجهل والانحراف عن جادة الصواب، ثم أنذره بعد ذلك عذاب الله إن هو لم يسمع لنداء فطرته واتبع الشيطان، وجعل العذاب من (الرحمن) ناسباً للعذاب إلى هذا الاسم العظيم الذي يدل على المبالغة في الرحمة؛ ليفتح له باب العودة والتوبة والإنابة، فالرحمن لا يعذب إلا من يستحق العذاب وانحرفت فطرته عن طريق الله، والرحمن لا يعذب انتقاماً، وإنما يعذب عدلاً ورحمة بالمظلومين، وقد صور رسول الله ﷺ تلك الرحمة فقال: "عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: قَدِمَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ سَبِيًّا، فَإِذَا امْرَأَةٌ مِنَ السَّبِيِّ قَدْ تَحَلَّبَ تَدْيَهَا تَسْقِي، إِذَا وَجَدَتْ صَبِيًّا فِي السَّبِيِّ أَخَذَتْهُ، فَأَلْصَقَتْهُ بِبَطْنِهَا وَأَرْضَعَتْهُ، فَقَالَ لَنَا النَّبِيُّ ﷺ: أَتُرُونَ هَذِهِ طَارِحَةً وَلَدَهَا فِي النَّارِ، قُلْنَا: لَا، وَهِيَ تَقْدِرُ عَلَى أَنْ لَا تَطْرَحَهُ، فَقَالَ: لِلَّهِ أَرْحَمُ بِعِبَادِهِ مِنْ هَذِهِ بَوْلِدِهَا." (١)

ومع كل هذه الحكمة والموعظة الحسنة فإن أباه لم يستمع لكلامه، ولم يذعن لتلك البراهين المنطقية التي لا مجال لدحضها والرد عليها، بل اتهمه بأنه يكره آلهته، وهدده بالموت والطرده والإبعاد، وهذه هي الطريقة التي يتبعها من أعوزته الحجة، وألجمه الدليل والبرهان. ﴿قَالَ أَرَأَيْتَ أَنْتَ عَنِ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ﴾ "والاستفهام للإنكار إنكاراً لتجافي إبراهيم عن عبادة أصنامهم. وإضافة الآلهة إلى

(١) صحيح البخاري، (٨/٨)، ٥٩٩٩، وصحيح مسلم، (٢١٠٩/٤)، ٢٧٥٤

ضمير نفسه إضافة ولاية وانتساب إلى المضاف لقصد تشريف المضاف إليه^(١).

ومع تحول لغة الخطاب من الدليل والبرهان العقلي إلى التهديد والاتهام، فما زال الخليل إبراهيم (عليه السلام) متمسكاً برد الإساءة بالإحسان، ومقابلة السيئة بالحسنة، فكان رده على هذا التهديد ﴿سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا﴾، في معرفة واضحة بطريق الدعاة إلى الله الذين لا يغضبون لأنفسهم، ولا ينتقمون لأشخاصهم، بل كلما زاد الباغي عتواً واستكباراً ازدادوا حلمًا وغفراناً، (سلام عليك سأستغفر لك ربي) فلئن كان لي منك الطرد والتهديد فلك مني السلام والاستغفار، (إنه كان بي حفيًا) والحفي: "البليغ في البر والإلطاف".^(٢)

ولك أن تلاحظ الفرق الكبير بين ما في كلام إبراهيم (عليه السلام) من الشفقة والبر واللفظ بأبيه وبين كلام أبية المفرد في القسوة والغلظة، فقد جاء في جوابه دعوة ابنه بمنتهى الجفاء والعنجهية بعكس ما في كلام إبراهيم من اللين والرقّة، فدل ذلك على أنه كان قاسي القلب، بعيد الفهم، شديد التصلب في الكفر^(٣)؛ ولذلك استحق إبراهيم (عليه السلام) المكافأة والثناء من الله تعالى، أما المكافأة فقولته: ﴿وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا * وَوَهَبْنَا لَهُمْ مِنْ رَحْمَتِنَا﴾، وأما الثناء فقولته: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا﴾ "واللسان: مجاز في الذكر والثناء، ووصف لسان بصدق وصفًا بالمصدر، والصدق: بلوغ كمال نوعه، فلسان الصدق ثناء الخير والتبجيل، ووصف بالعلو مجازًا لشرف ذلك الثناء".^(٤)

(١) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (١٦/١٢٠)

(٢) الزمخشري، الكشاف، (٣/٢١)

(٣) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (١٦/١١٨)

(٤) السابق، (١٦/١٢٥)

وهكذا تدور قصة الخليل إبراهيم (عليه السلام) في تلك السورة الكريمة حول علاقته بأبيه ودعوته الحانية له، وبيئت الآيات كيف كانت عاطفة الابن البار تجاه والده، وكيف استحالت عاطفة الأبوة قسوة عند من يتخذ آلهة من دون الله.

وهذه العلاقة -أعني علاقة البنوة والأبوة- هي ما دارت حوله سورة مريم، فقد بدأت السورة الكريمة بتضريح نبي الله زكريا لرَبِّه أن يهب له غلاماً ولياً، ﴿كَمِيعَصٍ * ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا * إِذِ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا * قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا * وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا * يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا﴾ (مريم: ١-٦)، ثم جاءت الإجابة والبشرى: ﴿يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا﴾ (مريم: ٧)، ثم كان الثناء على يحيى (عليه السلام) في بره بوالديه فقال: ﴿وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَكُنْ جَبَّارًا عَصِيًّا * وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُعْثَرُ حَيًّا﴾ (مريم: ١٥، ١٦)، فكانت علاقة البر متبادلة بين الولد وأبيه.

ثم تمضي السورة الكريمة لتبين نموذجاً ثانياً لتلك العلاقة، لكنها هذه المرة بين الأم وولدها بذكر قصة مريم وحملها بنبي الله عيسى (عليه السلام)، قال تعالى: ﴿وَأذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ اتَّيَدَّتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا * فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا * قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا * قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا * قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا * قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا﴾ (مريم: ١٦: ٢١).

ومع أن وجود الولد عند امرأة لم يسبق لها زواج يعدّ اتهامًا حتميًا بالفاحشة ورميًا بالبغاء، فقد رضيت مريم بأمر الله وسلمت لقضائه، فكان الجزاء أن يكون هذا المولود هو أولًا من يبرؤها عند قومها، وهو ثانيًا بار بها، ثم هو فوق كل ذلك نبي مرسل من أنبياء الله، قال تعالى: ﴿ قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا * وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا * وَبَرًّا بِوَالِدِيَّ وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا * وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا ﴾ (مريم: ٢٧: ٣٣).

ثم كانت قصة بر الخليل إبراهيم (عليه السلام) مع أبيه، ثم اتسعت علاقة البر بعد ذلك في قصص سورة مريم لتشمل برّ الأخ بأخيه، وذلك من خلال قصة موسى (عليه السلام)، قال تعالى: ﴿وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا * وَآدَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا * وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا ﴾ (مريم: ٥١: ٥٣).

ثم اتسعت تلك العلاقة لتشمل الأهل جميعًا، وذلك من خلال قصة إسماعيل (عليه السلام)، قال تعالى: ﴿وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا * وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا ﴾ (مريم: ٥٤، ٥٥).

ثم عرضت السورة الكريمة بعد ذلك نموذجًا لفريق من الضلال الذين يجعلون تلك العلاقة بينهم وبين أبنائهم سبيلًا للاستقواء بهم والغرور، ﴿أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآبَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتِينَ مَالًا وَوَلَدًا * أَطَّلَعَ الْغَيْبَ أَمْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا * كَلَّا سَنَكْتُبُ مَا يَقُولُ وَنَمُدُّ لَهُ مِنَ الْعَذَابِ مَدًّا * وَنَرِيهِ مَا يَقُولُ وَيَأْتِينَا فَرْدًا ﴾ (مريم: ٧٧: ٨٠) وهو العاص بن وائل، كما في الصحيح "عن خباب، قال: جُنْتُ الْعَاصَ بْنَ وَائِلِ السَّهْمِيِّ أَتَقَاضَاهُ حَقًّا لِي عِنْدَهُ، فَقَالَ: لَا أُعْطِيكَ حَتَّى تَكْفُرَ بِمُحَمَّدٍ ﷺ، فَقُلْتُ: لَا حَتَّى تَمُوتَ ثُمَّ

تُبْعَتْ، قَالَ: وَإِنِّي لَمَيِّتٌ ثُمَّ مَبْعُوثٌ؟ قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: إِنَّ لِي هُنَاكَ مَالًا وَوَلَدًا فَأَقْضِيكَهُ، فَنَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: ﴿أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ: لَأُوتِينَ مَالًا وَوَلَدًا﴾.

(مريم: ٧٧) (١).

فقد جعل العاص بن وائل نعمة الولد التي هي محض فضل من الله تعالى وطاعتهم له في الخير والشر سبباً من أسباب الغرور والاستكبار.

وتنتهي السورة الكريمة بالنموذج الأبيح، فعرضت نموذجاً أكثر بشاعة وأعظم شناعة بمن يدّعي أن للرحمن ﷻ ولداً، وكان الرد شديداً مزلزلاً بآيات قصيرة المقاطع تهز الألباب وتخلع القلوب، ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا * لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا * تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَطَّرَنَ مِنْهُ وَنَشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا * أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا * وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَكَدًا﴾ (مريم: ٨٨: ٩٢).

وبذلك يأتي سياق السورة الكريمة متسقاً في خط واحد، يعالج قضية واحدة بكل أبعادها، كانت قصة الخليل (عليه السلام) جزءاً من تلك السلسلة المتتابعة.

(١) صحيح البخاري، رقم: ٤٧٣٢، (٦/٩٤)

الخاتمة

لقد حاول الباحث أن يضيف لبنة في صرح الإعجاز القرآني أو يكشف جانبًا من جوانب البيان الإلهي الذي تحدى به الإنس والجن فقال: ﴿قُلْ لَنْ أَجْمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (الإسراء: ٨٨)، وذلك من خلال قصة إبراهيم (عليه السلام) في مواطنها المختلفة في القرآن الكريم، وقد خلص البحث إلى مجموعة من النتائج، هي:

١- القرآن الكريم منزّه عن التكرار المملول، والإعادة الزائدة التي لا تضيف معنى جديدًا.

٢- كل قصة في القرآن الكريم جاءت لمغزى بياني، علمه من علمه وجهله من جهله.

٣- كان لتكرار القصص في القرآن الكريم أغراض بلاغية تتعلق بموقع القصة من السورة التي وردت فيها، وكانت كل قصة بمثابة اللبنة التي لا يقوم بناء السورة إلا بها، ولا يكتمل إلا بوجودها.

٤- اختلاف مشاهد القصة للشخصية الواحدة في القرآن الكريم لا يعني إكمال مشهد لم يكتمل في سورة أخرى كالبناء المسرحي، وإنما يرتبط المشهد ارتباطاً وثيقاً بالهدف العام للسورة الكريمة.

٥- عالجت قصة إبراهيم (عليه السلام) على اختلاف مشاهدتها في القرآن الكريم كثيرًا من القضايا التي اهتم القرآن الكريم بها، مثل قضية الإيمان بالغيب، وقضية التوحيد، وقضية التبشير والإنذار، وغيرها.

٦- كانت قصة إبراهيم (عليه السلام) من أهم القصص التي تهتم المسلمين؛ للعلاقة التي تربط نبينا ﷺ به من جانب، والعلاقة التي تربطنا به من جهة أخرى؛ فهو من سمانا، ونحن على ملته (عليه السلام).

التوصيات:

يدق البحث باباً من أبواب الإعجاز القرآني ترتبط فيه القصة بمحور السورة التي وردت فيها، وبهدفها الذي تلح عليه من أولها إلى آخرها، وكانت قصة إبراهيم (عليه السلام) فاتحة هذا الباب، فكان هذا الباب بحاجة إلى من يلج أبواب القصص القرآني الواردة في القرآن الكريم، والموزعة على كثير من سورته؛ ليبرز هذا الجانب من جوانب الإعجاز الذي تفرد به القرآن الكريم من بين سائر الكلام.

المصادر والمراجع

- ١- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي (المتوفى: ٥٤٢هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ.
- ٢- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى: ٢٧٦هـ) تأويل مشكل القرآن، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.
- ٣- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي سلامة، دار طيبة للطباعة والنشر، ط٢، ١٤٢٠هـ.
- ٤- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى: ٧١١هـ)، لسان العرب، دار صادر - بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.
- ٥- أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى (المتوفى: ٩٨٢هـ) ، تفسير أبي السعود - إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ٦- أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (المتوفى: ٧٤٥هـ)، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر - بيروت.
- ٧- أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ) معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، ط١٩٧٩م.

- ٨- أحمد بن مصطفى المراغي (المتوفى: ١٣٧١هـ)، تفسير المراغي، مكتبة الحلبي، ط١، ١٩٤٦م.
- ٩- الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (المتوفى: ١٢٧٠هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.
- ١٠- البخاري محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه - صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط١، ١٤٢٢هـ.
- ١١- البغوي، مختصر تفسير البغوي، عبد الله بن أحمد بن علي الزيد، دار السلام للنشر والتوزيع - الرياض، ط١، ١٤١٦هـ.
- ١٢- البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي (المتوفى: ٨٨٥هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي . القاهرة.
- ١٣- البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي (المتوفى: ٨٨٥هـ)، مساعد النظر للإشراف على مقاصد السور، ويسمى: "المقصد الأسمى في مطابقة اسم كل سورة للمسمى"، مكتبة المعارف - الرياض، ط١، ١٩٨٧م.
- ١٤- الزركشي أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: ٧٩٤هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، ١٩٥٧م، دار إحياء الكتب العربية.

- ١٥- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي - بيروت، ط٣، ١٤٠٧ هـ.
- ١٦- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (المتوفى : ١٣٩٣هـ)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - لبنان، ١٩٩٥ م.
- ١٧- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط٢، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤ م.
- ١٨- الطاهر بن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى : ١٣٩٣هـ) التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م.
- ١٩- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط٢، ١٣٩٢هـ.
- ٢٠- حلمي خليل: الكلمة دراسة لغوية معجمية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٣م.
- ٢١- ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة: كمال بشر، مكتبة الشباب، ط١، ١٩٨٦م.
- ٢٢- سلوى محمد العوا: الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، دار الشروق، القاهرة، ط ١.

- ٢٣- عبد القاهر الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني الدار (المتوفى: ٤٧١هـ)، دلائل الأعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة، ١٩٩٢م.
- ٢٤- مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (إبراهيم مصطفى/ أحمد الزيات/ حامد عبد القادر/ محمد النجار)، المعجم الوسيط، دار الدعوة.
- ٢٥- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ٢٦- مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي - بيروت، ط٨، ٢٠٠٥م.

وقفتم مع
الدكتور البوطي حول كتابه
(السلفية فترة زمنية مباركة
لا مذهب إسلامي)

إعداد

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

١٤٤٥هـ - ٢٠٢٤م

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه وبعد

فقد وقفت على كتاب للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي بعنوان:
السلفية فترة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي.

وقد راعني العنوان وبعد تصفح الكتاب إذ به نوع من الخلط واللبس حول
قضية السلفية وتبديع الانتساب كما فيه نوع من الوقوع في العلماء والتجني
عليهم.

وقد ادعى الدكتور البوطي أن شعار السلفية ولد في عهد رشيد رضا
وعبداه والأفغاني ثم ساق كلاما يدور حول ذلك.

ولما كانت رسالتي في الماجستير تتعلق بالسيد محمد رشيد رضا وجهوده
في خدمة العقيدة، لذا رأيت أن أضم لمباحثها ردا على هذا الذي ادعاه الدكتور
البوطي.

والله أسأل أن يوفقنا إلى الحق وإتباعه، وأسأل أن يجنبنا الهوى
والتعصب للباطل. وأن يغفر لي وإخواني المسلمين إلى الصراط المستقيم.

ذهب الدكتور البوطي إلى أن شعار السلفية ولد في عصر الأفغاني،
وعبداه ورشيد رضا والكواكبي وأن الشعار لم يكن آنذاك مذهباً إسلامياً ينتمى إليه
دعاته ويرفعوا لواءه كما هو الآن وإنما كان عنواناً على دعوة وتعريفاً بمنهج ولم
تلتزم الدعوة الإصلاحية المشار إليها بمنهج السلف تماماً بل ابتعدت عن السلف
وأعرضت عن حاله وواقعه بالنسبة لكثير من الزوايا والجوانب الأخرى.

والدكتور البوطي غلط في هذا الذي ذهب إليه جملة وتفصيلاً فإن
السلفية نسبة إلى السلف وقد صحت هذه النسبة على كل من سار على نهج
السلف رحمهم الله واتخذ هذا المنهج دينه في حياته وفي فكره، وقد حاول
البوطي النيل من هذا الاتجاه متمثلاً في أمرين رئيسيين:

الأول: فصل أصحاب هذا الاتجاه عن الاسم (السلفية) ليصيروا بلا هوية فيمكن بعد ذلك (تفصيل) اسم ملائم له (في حد نظره) قد ينفر الناس عنهم كما فعل بعضهم (وتبعهم هو عليه) في تسمية حركة الإصلاح التي قام بها الإمام محمد بين عبد الوهاب بالحركة الوهابية، ولم يكن غرضهم من هذه التسمية التمييز الذي أراده نحو رشيد رضا لأنهم أحاطوا هذا الاسم وألصقوا بأصحابه ما جعل الناس ينفرون عنه، من تسميته مثلا بالمذهب الخامس وهذا كله ما كان يمكنه (ولا غيره) فعله ما دام اسم (السلفية) علم على هذا الاتجاه.

الثاني: الطعن في أئمة هذا الاتجاه السلفي بأنهم لم يكونوا على مذهب السلف، وقد دفعه دافع ما إلى اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية ليوجه له الانتقادات التي ظنها علمية وهي في الحقيقية خيالات لا وجود لها. وأحاول على سبيل الاختصار - قدر الإمكان - أن أبين شيئاً من أخطائه في كتابه هذا.

*. في فصل عنوانه ب (أولاً: أصول وأحكام لا مجال للاختلاف فيها).

*. ذكر منها الأصل الثاني وفيه (اليقين بأن الله عز وجل واحد في ذاته وصفاته، وأفعاله، فلا خالق غيره، ولا ضار ولا نافع سواه وكل ما قد يسمى في عالمنا هذا سبباً فإنما جعله الله بمحض مشيئته كذلك فهو سبب جعلي) [ص ٩٩]. وهو يقصد بالسبب الجعلي مذهب الأشاعرة، فهو يرجع إلى الكسب، فعندهم من قال إن النار تحرق حقيقة فهو باطل وإن الله يحرق عند النار لا بالنار، وهذا التصور هو في حقيقته أميل للجبر فهو يطرد عندهم في أفعال العباد فالله يخلق لهم ما يريدون عند إرادتهم له دون قدرة منهم على الفعل حقيقة، وقد شنع البوطي على شيخ الإسلام بإثباته ما أثبتته كل عاقل من أن الله أودع في الأشياء خصائص تجعل النار تحرق والماء يبرد، وكذلك إثبات شيخ

الإسلام الأسباب التي جاء بإثباته الدين في نحو قوله تعالى ﴿فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾ [الأعراف: ٥٧]

يقول في تشنيعه (ونحن نقول إن كان ابن تيمية يرى أن الباء في هذه الآيات وأمثالها قول على السببية الحقيقية فذلك كفر وشرك بالله عز وجل باتفاق الملة وبدلالة النصوص القرآنية القاطعة أن المعنى عندئذ أن الله توسط لإنبات النبات بالماء وتوسط لإنزال المطر بالسحاب وهذا يعنى أن الله عاجز يقوى بغيره وأنه ليس خالقاً لكل شيء) [ص ١٧٥].

ونلحظ على كلامه أموراً:

الأول: نقله الاتفاق على كفر من قال بالسببية الحقيقية وأين هو من

قول أشعريهم:

ومن قال بالطبع أو بالعلة ... فذلك كفر عند أهل الملة

ومن قال بالقوة المودعة ... فذاك بدعي فلا تلتفت

فهو لم يكفر من قال بالقوة المودعة، بل جعله مبتدعاً وأخطأ في هذا أيضاً.

الثاني: أنه فهم أن القول بالسبب الحقيقي يفضى إلى أن الله ليس

خالقاً لكل شيء وذلك لأصل فاسد انبنى عليه هذا القول، وهو أن الله سبحانه لا

يخلق النبات بواسطة الماء وإلا فعلى قول أهل السنة المؤيد بالأدلة الصحيحة أن

الله سبحانه خلق النبات بالماء وخلق الحدائق بالماء ونحو ذلك مما لا محذور

فيه ولا يرد عليه محذور والحمد لله.

ثم نسأل البوطي هل لما سمع الصحابة وفيهم الأعرابي والقرشي واليمنى

وغيرهم لما سمعوا هذه الآيات ونحوها هل تطرق لفكرهم هذا السبب الجعلي

الافتراضي الذي ادعاه مع اعترافه بأن الافتتان بين السحاب والمطر بشكل مستمر

يتجلى منه للناظر العلاقة السببية الطبيعية كما في [ص ١٧٥] فلم لم يبين لهم

النبي ﷺ هذا الضلال في اعتقادهم ولم يوضح هذا السبب الجعلي ووجه الفرق بينه وبين السبب الحقيقي وهذه السنة كلها مليئة بالأسباب وربط السبب بالمسبب دون أن نحس لقولكم هذا من أثر أو نسمع له ركزًا!!

الثالث: أن إثبات إرادة غير مؤثرة في الفعل هو الذي يقدر في أمر خلق الله له ما أرادته دون فعل من الإنسان حقيقة ثم من خلق للإنسان الإرادة أليس هو الله سبحانه، فإذا كان لا محذور في أن الإنسان يريد بإرادة خلقها الله فيه، فذلك لا محذور في أنه يقدر على فعل بقدرة خلقها الله فيه ولا تعارض في هذا مع قوله تعالى {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} [الرعد: ١٦].

وأختم هذا التعليق بكلام لأئمة الأشاعرة أنفسهم يثبتون فيه ما خالفهم البوطي فيه [ملخص من مختصر ابن سلوم لشرح السفاريني لعقيدته المسمى لوامع الأنوار البهية].

يقول الأشعري في الإبانة (فذلك لا يقدرهم على شيء إلا وهو عليه قادر) اهـ. فهو يثبت أن الله سبحانه يقدر عباده على الأشياء وهو يتفق مع ما تقدم. ويقول الغزالي في الإحياء: ما هو قادر عليه (يعنى الإنسان) من نفسه وبنفسه بل الله خالقه وخالق قدرته وأسبابه، والممكن له من ذلك، ولو سلط بعوضة على أعظم ملك وأقوى شخص من الحيوان لأهلكه، فليس للعبد قدرة إلا بتمكين مولاه).

ويقول إمام الحرمين في الرسالة النظامية: (فإننا لما أضفنا فعل العبد إلى تقدير الإله قلنا، أحدث الله القدرة في العبد على أقدار أحاط بها علمه وهي أسباب الفعل وسلب العبد العلم بالتفاصيل، وأراد من العبد أن يفعل فأحدث فيه دوافع مستحسنة وخبرة وإرادة وعلم، وأن الأفعال ستقع على قدر معلوم، فوضعت بالقدرة التي اخترعها العلماء على ما علم وأراد).

ونقل السعد التفتازاني في شرح المقاصد عن الجويني قوله (فعل العبد واقع بقدرته وإرادته إيجاباً).

ولعل في هذه العجالة كفاية لمن أراد الهداية.

- وفي الأصل الثالث في الصفات يقول (وكلامه من صفاته فهو قديم غير مخلوق) اهـ. [ص ٩٩].

ولو كان الأمر مقتصرًا على ذلك لحملنا قول الدكتور البوطي على نوع صفة الكلام، لكننا وجدناه بعد ذلك يقول (وتفريق الباحث في مسألة القرآن بين ما فيه من المعاني النفسية والألفاظ المنظومة بها... ليقول أن الأول قديم غير مخلوق والثاني حادث مخلوق) [ص ١٤٩].

ويقول (كلام الله تعالى غير مخلوق ولا حادث) [ص ٢٤] وينقل على ذلك اتفاق أهل السنة والجماعة وفي مقدمتهم الأئمة الأربعة وهذا صحيح بالنسبة لقوله (غير مخلوق) وأما قوله (ولا حادث) ففيه تفصيل.

فإن أريد بالحدوث المخلوق فهو صحيح أيضًا وإن أريد به ما هو أعم من ذلك فهو كذب لأن أفراد الكلام ومنها القرآن - حادثة غير مخلوقة قال تعالى {اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا} [الزمر: ٢٣]، وقال {وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا} [النساء: ٨٧]، وقوله: {مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ} [الأنبياء: ٢]، وقال النبي ﷺ: (إن الله يحدث من أمره ما يشاء) الحديث [أخرجه أبو داود والنسائي، وصححه الألباني].

وقد استدل البخاري بذلك على حدوث القرآن وهو غير مخلوق.

ومعنى الحدوث هنا: أن الله تكلم به بعد أن لم يكن متكلمًا به، وهذا قول الإمام أحمد رحمه الله في أن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء، والقوم لا يرونه متكلمًا بمشيئة، بل الكلام عندهم معنى قديم قائم بذات الله تعالى والمصحف الذي بين

أيدينا عبارة عن الكلام، ولذلك يروونه مخلوقاً فشابهوا المعتزلة في ذلك وإن كانوا خالفوهم في أمر وراء ذلك وهو الصفة القديمة، وشابهوا النصارى في جعلهم للكلام لاهوتاً وناسوتاً فالمعنى القديم هو اللاهوت والمصحف الذي بين أيدينا هو الناسوت المخلوق كما ألزمهم بذلك ابن القيم في نونيته، حيث يقول: (ص ٣٤):

والآخرون أبوا وقالوا شطره ... خلق وشطر قام بالرحمن
زعموا القرآن عبارة وحكاية ... قلنا كما زعموه قرآنان

إلى أن قال:

ودليلهم في ذلك بيت قاله ... فيما يقال الأخطل النصراني
يا قوم قد غلط النصارى قبل في ... معنى الكلام وما اهدتوا لبيان
ولأجل ذا جعلوا المسيح إلههم ... إذ قيل كلمة خالق رحمن
ولأجل ذا جعلوه ناسوتاً ولا ... هوتاً قديماً بعد متحذان
ونظير هذا من يقول كلامه ... معنى قديم غير ذي حدثان
والشطر مخلوق وتلك حروفه ... ناسوته لكن هما غيران
فانظر إلى ذي الاتفاق فإنه ... عجب وطالع سنة الرحمن

- قوله: في الأصل الرابع [ص ١٠٠]: (وكل ما قد وصف به ذاته أو

أخبر به عنها مما يستلزم ظاهره التجسيم والتشبيه نثبته له كما قد أثبت ذلك لنفسه) اهـ.

وهذا الكلام فيه تخليط لأن ظاهر الصفات ليست التشبيه والتجسيم كما ذهب إليه، بل ظاهر الصفات توحيد وتنزيه بإضافتها إلى الله تعالى (راجع مجموع الفتاوى ٣ - ٤٣).

- قوله في الرؤية في الأصل الثامن: (ونوقن بأن هذه الرؤية التي وعد

الله بها عباده المؤمنين لا تستلزم أي كيفية ولا تحيز في جهة معينة، فإن الله

قادر على أن يتمتع عباده هؤلاء بطاقة إبصار لا تستلزم شيئاً من ذلك فيرونه بها دون أي تحيز ولا كيف).

وهو كلام مجمل في مبناه، وإن كان معروفاً في معناه، وهو التوصل للقول بإنكار الرؤية في جهة الفوق، ونهdy للدكتور البوطي قول شارح الطحاوية (ص ٢١١) (ليس تشبيه رؤية الله تعالى برؤية الشمس والقمر تشبيهاً لله، بل هو تشبيه الرؤية بالرؤية لا تشبيه المرئي بالمرئي ولكن فيه دليل على علو الله على خلقه، وإلا فهل تعقل رؤية بلا مقابلة، ومن قال يرى لا في جهة فليراجع عقله، فإما أن يكون مكابراً لعقله أو في عقله شيء وإلا فإذا قال يرى لا أمام الرائي ولا خلفه ولا عن يمينه ولا عن يساره ولا فوقه ولا تحته رد عليه كل من سمعه بفطرته السليمة اهـ.

فانظر رحمك الله إلى هذه الأصول التي قال عنها الدكتور البوطي أنها (متفق عليها بل التي لا مجال للاختلاف فيها) [ص ١٠٦]. وذلك لتعلم أن كل من أصل للناس أصولاً حاد فيها عن ألفاظ ومعاني الكتاب والسنة بفهم السلف الصالح لا بد أن يقع في مخالفة الكتاب والسنة مهما اجتهد في انتقاء عباراته وألفاظه.

وأسرد في نهاية هذا البحث بعضاً من أخطاء الدكتور البوطي في كتابه غير ما سبق:

(١) كلامه على التأويل ولمزه في محمد عبده ورشيد رضا في كلامهم على (الحجارة من سجيل) و (رفع المسيح) [ص ١٢٤، ١٢٥]

(٢) جعله تفسير السلف لاستوى بـ(علا وارتفع) تأويلاً كتأويل الصفات عند الأشاعرة ويكفي في رد هذا حكايته.

(٣) حملته على شيخ الإسلام بأنه أول الوجه في قوله تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]، بأن المراد به (جهة الله)، ونقله عن البيهقي

وغيره في تفسير قوله تعالى {قَتَّمْ وَجْهَ اللَّهِ} [البقرة: ١١٥]، أن المراد جهة الله أو قبلة الله، وهذه الآيات في الواقع ليست من آيات الصفات عند من فسرها هذا التفسير فليس ثمة تأويل والحمد لله.

٤) وأما باقي ما نقله عن الإمام أحمد من تأويل المجيء؛ بمجيء أمره؛ فهو لم يطلع على الروايات الواردة عنه رحمه الله في ذلك وأن هذه الرواية انفرد بها حنبل عن الإمام أحمد وفيها ما يردّها، وقد قال ابن شاقلا: هذا غلط من حنبل لا شك فيه (انظر مجموع الفتاوى ٤٠٥/١٦).

وسائر ما ذكره لا يعدو إلا أن يكون تفسيراً من السلف للآيات بلازم الصفة وهذا لا ينفي الصفة لله ولا يعد تأويلاً لها.

٥) كلامه على البدعة وتخليطه حتى في ضابطه الذي وضعه وادعائه على شيخ الإسلام أنه انفرد بالتفريق بين التوسل بالأنبياء والصالحين في حال حياتهم والتوسل بهم بعد مماتهم [ص ١٥٥] وغفل الدكتور عما ورد عن الإمام أبي حنيفة وصاحبه من المنع بسؤال الله بمعقد العز من عرشه.

ورغم أنه اعترف بأن التوسل بجاه الرسول ﷺ أو غيره من الصالحين لا يعلم فيه أي نقاش أو بحث دار حول ذلك في عصر السلف إلا أنه أثبت التوسل بالأحاديث التي أوردّها وهي بين ما لم يصح وهي عامتها أو صح ولم يصح الاستدلال به على مراده هذا.

٦) تشنيعه على شيخ الإسلام في مسألة حوادث لا أول لها وعلى تعقبه على ابن حزم فيها وربطه ذلك بكلام الفلاسفة في قدم العالم وقد أطال النفس فيها ورمى ابن تيمية بما هو منه بريء، فتارة يجعل كلامه كقراً كما ذكر ذلك في [ص ١٧١] بقوله: (كل تلك النصوص القرآنية وهذا البيان النبوي الصحيح لا يجعل المسألة من ضروريات العقيدة الإسلامية ولا يتتبع إجماعاً من أئمة المسلمين وعلمائهم على كفر من اعتقد بقدم المادة أو اعتقد بأصلها النوعي،

إذا فما هي الأسباب الثلاثة التي أجمع أئمة المسلمين على كفر الفلاسفة بها) اهـ.

وتارة يسيء لشيخ الإسلام بأن طبيعته (نقدية لمعظم الأئمة والعلماء حتى لكأنه يمارس سعادة ولذة كبيرة في ذلك) [ص ١٧٢].

ويحاول أن يقف موقف المنصف فيقول (ومع ذلك فلعل أنصح رد على كلام ابن تيمية هذا الكلام: ابن تيمية نفسه فقد أثبت كفر من قال بقدم العالم (قدمًا نوعيًا أو عينيًا). ونقل الإجماع على ذلك في أكثر من موضع ومناسبة في رسائله وكتاباتة.

يقول في رسالة (الرد على المناطقة) (مجموع الفتاوى ٢٨٠/٩، ٢٨١): وبعد أن برهن على بطلان القول بوجود حوادث لا أول لها: (فإن الرسل مطبقون على أن كل ما سوى الله محدث مخلوق كائن بعد أن لم يكن، ليس مع الله شيء قديم بقدمه) اهـ. [ص ١٧٢].

وهذا الكلام تلبيس من الدكتور البوطي أو جهل منه بمراد شيخ الإسلام، فإن شيخ الإسلام لم يبرهن في الموضوع المذكور ببطلان القول بوجود حوادث لا أول لها، كما زعم الدكتور، بل على العكس من ذلك وها هو نص كلامه:

قال رحمه الله: "وكثير منهم لم يفتن للفرق بين نوع الحوادث وبين الحادث المعين فإن الحادث المعين والحوادث المحصورة يمتنع أن تكون أزلية دائمًا وما لم يكن قبلها فهو إما معها وإما بعدها).

وما كان كذلك فهو حادث قطعًا وهذا لا يخفى على أحد، ولكن موضع النظر والنزاع: (نوع الحوادث) وهو أنه هل يمكن أن يكون النوع دائمًا فيكون الرب لا يزال يتكلم أو يفعل بمشيئته وقدرته أم يمتنع ذلك) (مجموع الفتاوى ٢٨٠/٩).

ثم قال بعد ذلك وهذا مما يستدل به على أن كل ما سوى الله حادث كائن بعد أن لم يكن وإن قيل مع ذلك بدوام فاعليته ومتكلميته) اهـ (مجموع الفتاوى ٢٨٢/٩)

فأين برهنته على إبطال القول بحوادث لا أول لها؟؟.

وأعجب من ذلك ما نقله الدكتور البوطي بعد ذلك عنه في [ص ١٧٢] حيث يقول: "ويقول (أي شيخ الإسلام) في إحدى رسائله حول معنى الاستواء وبعض آيات الصفات. (ثم يقال لهؤلاء إن كنتم تقولون بقدوم السموات والأرض ودوامها فهو كفر وهو قول بقدوم العالم). (مجموع الفتاوى ١٨٨/٢).

يلحق البوطي "فهل قال ابن حزم مما شنع عليه بسبب ابن تيمية غير هذا الكلام ذاته وهل الإجماع الذي نقله ابن حزم عن المسلمين غير الإطباق الذي نقله ابن تيمية عن عامة الرسل والأنبياء، ونحن لا نحب أن نطلق مقتضى كلام ابن تيمية هنا على انتصاره هو في مكان آخر لمذهب الفلاسفة بالقول بالقدم النوعي فنكفروه بمقتضى حكمه هو فإن المظنون بابن تيمية غير ذلك". اهـ.

ولا أدري هل جهل الدكتور الفرق بين القدم العيني والقدم النوعي حتى مثل هذا الكلام؛ فإن القول بتسلسل الحوادث في الزمن الماضي أمر بدهي لكل من قرر معنا المقدمات الآتية.

الأولى: لم يزل الله سبحانه قادرًا على الفعل ولم يزل الفعل ممكنًا لله سبحانه

الثانية: أن الذي يفعل أكمل من الذي لا يفعل فالحياة والفعال متلازمان.

فينتج أنه لم يزل الله سبحانه يفعل. ولم يزل يتكلم بمشيئته وقدرته، وهذا التسلسل واجب في كلام وفي أفعال الله سبحانه ويمكن في مفعولاته على ما اقتضاه الفرق بين (حوادث لا أول لها) و (مخلوقات لا أول لها) ولا أظن أن الخصم يفهم هذا الفرق!!

فكلام شيخ الإسلام الذي نقله الدكتور إنما يعيب على الفلاسفة قولهم بدوام وقدم السموات والأرض وهذه حوادث محصورة فأين هذا من كلامه على حوادث لا أول لها.

وليت الدكتور سأل وطلب الإيضاح من أهل العلم قبل أن يقوم على سطر هذا الكلام غير الصحيح.

وأختم الكلام هنا بإشارات لكلام بعض الأشاعرة في هذا الموضوع. فها هو الرازي في كتابه المباحث المشرقية (١/٦٥٥ - ٦٧٠) يفند الأدلة التي استدلت بها أصحابه على منع تسلسل الحوادث في الزمن الماضي ويجب عليها واحدًا وُلولا طول كلامه لنقلت نصه.

ولما قال السعد التفتازاني في شرحه للعقائد النسفية (لا وجود للمطلق إلا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزئي من الجزئيات) (ص ٥٧ ، ٥٨).

لما قال ذلك رد عليه المحشى مصطفى الكفاني وفند كلامه. وقال الدواني في شرحه للعقائد العضية (١/١٠١) بعد أن ذكر كلام السعد في عدم تصور قدم النوع مع حدوث الفرد: هذا كلام سخيّف لأن مرادهم من قدم النوع أن لا يزال فرد من أفراد ذلك النوع موجودًا بحيث لا ينقطع بالكلية، ومن البين أن حدوث كل فرد لا ينافي ذلك قدم أصلها، وليت شعري ماذا يقول هذا القائل في الورد الذي لا يبقى فرد منه أكثر من يوم أو يومين، مع أن الورد باقٍ أكثر من شهر أو شهرين وبديهة العقل تحكم بأن لا فرق بين المتناهي وغير المتناهي في مثل هذا الحكم اهـ.

وهو يشير بكلامه هذا إلى أن القائلين بالقدم النوعي لا يلزمهم القول بقدم العالم لأنهم يجعلون كل فرد مخلوق حادث، وجد بعد أن لم يكن، وله أول

ومسبق بالعدم والرب متقدم عليه تقدماً لا أول له، وهذا لا ينفى أن يتقدم هذا الفرد فرد آخر، وهذا ما عذب عن الدكتور البوطي.
ونقول للدكتور البوطي إن أقررت معنا أن حوادث الجنة والنار لا نهاية لها -أي: الحوادث في المستقبل- والله هو الآخر، فيلزمك كذلك الإقرار بحوادث لا أول لها؛ والله هو الأول ونهdy إليك كلام ابن القيم في النونية (ص ٥٠، ٥١)، ونختار هنا منه قوله:

قلنا صدقتم وهو ذو إمكان	...	فلئن زعمتم أن ذلك تسلسل
هل بين ذلك قط من فرقان	...	كتسلسل التأثير في مستقبل
نقل ولا نظر ولا برهان	...	والله ما افترقا لذي عقل ولا
هذه العقول ونحن ذو أذهان	...	في سلب إمكان ولا في ضده

إلى أن قال:

المذموم عند أئمة الإيمان	...	وجميع أرياب الكلام الباطل
حق وفي أزل بلا إمكان	...	فرقوا وقال ذلك فيما لم يزل
والأحداث ما هذان يجتمعان	...	قالوا لأجل تناقض الأزلي
ما فيه محذور من النكران	...	لكن دوام الفعل في مستقبل
ترويجا على العوران والعميان	...	فانظر إلى التلبيس في ذا الفراق
أزل لذي ذهن ولا أعيان	...	ما قال ذو عقل بأن الفرد ذو
قبله أبداً بلا حسابان	...	بل كل فرد فهو مسبق بفرد
ملحوق بفرد بعده حكمان	...	ونظير هذا كل فرد فهو
وكل فهو منها فان	...	النوع والآحاد مسبق وملحوق
يفنى كذلك أولاً ببيان أ.هـ	...	والنوع لا يفنى أخيراً فهو لا

وأصل هذه المقالة (وهي إنكار حوادث لا أول لها) ما توهمه الأشاعرة من محذور وهو ما يسموه (قيام الحوادث بذات الرب سبحانه) ولكن لما لم يتعرض لها الدكتور البوطي أعرض عن الرد عليهم في هذا المقام ولكن أشير هنا أن الرازي قال في كتابه "الأربعين" أن هذه المسألة تلزم جميع الطوائف (ص ١١٨، ١١٩) وقد أطلت نسبيًا في هذه المقولة لأن الدكتور بنى عليها أمورًا ورتب عليها أحكامًا، وظن أنه ظفر بشيء ولا شيء!!

*. وقد أطل أيضًا في الدفاع عن ابن عربي وأصحابه ولكن لم يتعرض لفلسفته في الوحدة والتفريق بين الوجود والثبوت، والظاهر والمظاهر ونحو ذلك، وإنما أراد أن يخطئ شيخ الإسلام في تكفيره له، وليس شيخ الإسلام بمبتدع في هذا التكفير بل قد أورد ابن ناصر الدين في كتابه (الرد الوافر) عشرات الأئمة الذين حكموا على ابن عربي بكفره.

وأنقل هنا ثلاث مواضع من كلام البوطي نفسه:

يقول في [ص ٢٠٤-١٥] أما يكون في كتب ابن عربي كلام كثير يخالف العقيدة الصحيحة "ويستوجب" الكفر فهذا ما لا ريب ولا نقاش فيه، وأما أن يدل ذلك دلالة قاطعة على أن ابن عربي كافر وأنه ينطلق في فهم شهود الذات الإلهية من أصل كفرى هو نظرية الفيض فهذا ما لا يملك ابن تيمية ولا غيره أي دليل قاطع عليه) اهـ.

ويقول في [ص ٢٠٧-١٥]: "ما من ريب أن كل من اعتقد أن الله هو عين الموجودات أو متلبس بها أو أنها فيض حتمي من عليته وسبببته الحتمية للأشياء فهو كافر خارج من الملة الإسلامية". اهـ.

ويقول في [ص ٢٠٨]: (بقى علينا أن نميز جهد استطاعتنا بين أصناف من ينطقون بهذه العبارات الكفرية التي تعبر عن اتحاد الله مع مخلوقاته، فإن قامت الدلائل القطعية على أنهم يعبرون بذلك عن معتقداتهم الفكرية فهم زنادقة

ضالون مضلون، وإن لم تقم الدلائل القطعية على ذلك بأن رأينا لهم أحوالاً تشبه أن تكون نوعاً من الاستغراق والفناء أو كانت الكلمات التي ينطقون بها محتملة وهي التي عبر عنها ابن تيمية بقوله (ألفاظاً متشابهة) ولم يثبت لدينا أنهم زنادقة يختفون وراء الأحوال والمتشابه من الألفاظ فالواجب الذي أمرنا به الشرع في هذه الحال أن يحسن الظن بهم ونتأول حالهم على أنها من قبيل حال الذي قال أن الحق أو ما في الجبة إلا الله وأن نوضح للعامّة خطأ هذا الكلام وجنوحه عن طريق الحق) اهـ.

فهل بعد إقراره هذا له مجال في الطعن على شيخ الإسلام؟! فهل ابن عربي وأقواله الكفرية أولى لأن يعتذر الدكتور البوطي عنه أو شيخ الإسلام الذي حمل عليه الدكتور حملة شعواء في كتابه هذا رغم أنها ليس في كلام ابن تيمية التخليط الذي في كلام ابن عربي وأقر به الدكتور فما لكم كيف تحكمون.

هذه رؤوس مسائل في كتابه العجيب ولعل الله سبحانه ييسر لكتابه هذا؛ من يفند كلامه ويتعقبه فيه كلمة كلمة لئلا ينخدع بذلك من لا يعرف حقيقة الأمر هداه الله إلى الحق وهدانا إلى الصراط المستقيم. (١).

وكتبه:

أ.د. خالد بن فوزي حمزة

الأستاذ بجامعة العلاء ومينيسوتا

(١) كتبت هذه الوقفة مع الدكتور البوطي (رحمه الله) وقت أن كانت رسالتي الماجستير المعنونة ب(محمد رشيد رضا، طود وإصلاح، دعوة وداعية، ١٢٨٢هـ - ١٣٥٤هـ جهاده في خدمة العقيدة، وأثره في الاتجاهات الفكرية المعاصرة) تحت الطبع أثناء الطبعة الأولى، ولم يقدر أن يدرج في الكتاب في طبعته الأولى، وأدرجه للقراء في الطبعة الثانية (١٤١٥هـ)، ثم رأيت أن أنشره مفرداً في هذه المجلة (١٤٤٥هـ).

**أصول الحوكمة القانونية
ومعاييرها الدولية تطبيقاً على
صياغة التقنيات والعقود وتفسيرها**

إعداد

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

ملخص البحث

القانون علم اجتماعي ونظام عام قاعدي "معياري" يقوم على فكرة فلسفية عليا (الفلسفة القانونية)، وعلى بنية معرفية ونظرية عامة (الإطار المعرفي للقانون)، ثم على هيكل تنظيمي متماسك قوامه التقنيات ومؤسساتها (النظام القانوني الوطني أو الدولي ومؤسساته)، جوهره "القاعدة القانونية" بخصائصها العمومية التجريدية الإلزامية، بهدف تقويم ومعايرة السلوكيات الفردية في المجتمع وفقاً لأحكام ومقاصد المقتن التنظيمية لغاية تحقيق للعدالة.

وبالنظر إلى القانون باعتباره فلسفة وفكراً قانونياً وسياسة تشريعية وتنظيماً تقنياً تعبر عنه "القاعدة القانونية"، وبالنظر إليها - أيضاً - باعتبارها أساساً للنموذج القانوني في تقويم الوقائع وتكييفها انتهاءً إلى مطابقتها (تجربياً وعقاباً أو تدبيراً)؛ خلوصاً إلى الحكم والتنفيذ وتحقيق غاية القانون على أرض الواقع؛ كان لابد من وجود "أصول معيارية قانونية عليا" تقوم عليها "القواعد القانونية"؛ فضلاً عن توافر "مبادئ معيارية" في ذات القاعدة القانونية نفسها، هذا بالإضافة إلى المعايير القانونية الأخرى المتواترة من قبل المؤسسات القانونية والفاعلين القانونيين، ومما سبق جميعاً يتشكل "النظام القانوني المعياري العام" والذي تقوم عليه "الحوكمة القانونية العامة" بكافة متعلقاتها.

ومن أهم تلك الأبنية والكيانات التي يتوجب تقويمها والتحقق من يقينها القانوني (الموضوعي والإجرائي) ومن اتساقها وتماسك بنيتها - ولو في حدها الأدنى - تأتي "التنظيمات القانونية" بمشمولاتها من التقنيات ووثائقها وأوراقها الأساسية والرسمية، على المستوى الوطني بما يعني حضوراً قوياً لـ "الحوكمة القانونية الوطنية"، أو على المستوى الدولي حيث "الحوكمة القانونية الدولية" وهو ما تكفلت به المنظمات الدولية (الرسمية وغير الرسمية)؛ إذ عنت بوضع أدلة إرشادية وهياكل نموذجية لمراجعة ومعايرة وحوكمة الوثائق والمعاهدات

والصكوك والعقود الدولية في وضعها وصياغتها وتفسيرها؛ بما يضمن التحقق من سلامتها واتساقها وملاءمتها الاستدلالية والتطبيقية في كافة سياقاتها، ويأتي البحث متناولاً أصول "الحوكمة القانونية" وإطارها المعرفي من خلال رصد مفهوم "المعيارية القانونية وأصولها" في معاييرها الدولية الإلزامية والإرشادية تطبيقاً على عموم التقنيات والعقود والوثائق القانونية في سياق تحليلي نقدي بهدف رصد أصول الحوكمة القانونية للتقنيات وتكشيف إطارها العام.

الكلمات المفتاحية: المعيارية القانونية، الحوكمة القانونية الوطنية، الحوكمة القانونية الدولية، النماذج القانونية المعيارية، الإطار النظري لحوكمة الصياغة والتفسير القانوني.

Abstract:

Law is a social science and a general normative system based on a higher philosophical idea (legal philosophy), on a cognitive structure and general theory (the cognitive framework of law), and then on a coherent organizational structure based on legislation and its institutions (the national or international legal system and its institutions). Its essence is the "legal rule" with its general, abstract, and mandatory characteristics, starting from the evaluation and measurement of individual behaviors in society in accordance with the provisions and purposes of the regulatory legislator behind it, in order to achieve justice.

In view of the law as a philosophy, legal thought, legislative policy, and legislative regulation expressed by the "legal rule", and in view of it – also – as the basis for the legal model in evaluating facts and adapting them to the end of their compliance (criminalization, punishment, or measure); in order to achieve the goal of the law on the ground; it was necessary for there to be "higher normative" legal principles on which the "legal rules" are based; in addition to the availability of "normative principles" in the legal rule itself, in addition to other legal standards from the authorities of law and legal actors. All of the above constitute the "normative legal system" on which "legal governance" in all its aspects is based.

Among the most important of those structures and entities that need to be evaluated and verified for their legal certainty (objective and procedural) or verified for the consistency and coherence of their structure at a minimum, come "legal regulations" with their contents of legislation, documents, and basic and official papers, at the national level,

which means the presence of "national legal governance", or at the international level where "international legal governance" is located. This is what was guaranteed by international organizations (official and unofficial), as they concerned themselves with reviewing and calibrating international documents, treaties, instruments, and contracts through the establishment of evaluation references and guidelines for their drafting, drafting, and interpretation; to ensure their safety, consistency, and suitability for inference and application in all their contexts. The research comes to monitor the concept of legal governance and its origins, and to review those obligatory and indicative international standards, applied to all legislation, contracts, and legal documents in a critical analytical context, with the aim of monitoring the origins of legal governance for legislation and revealing its general framework.

Keywords: Legal Normativity, National Legal Governance, International Legal Governance, Normative Legal Models, Theoretical Framework for Governance of Legal Drafting and Interpretation.

مقدمة:

من المتفق عليه أن القانون علم معياري قاعدي يَعْرِف بالقواعد القانونية التنظيمية العامة المجردة الملزمة التي تُقَوِّم سلوك الأفراد في المجتمعات، وهو يقوم على المعيار والمعايرة ويستمد أصوله من "الفلسفة القانونية العامة" سواء "الفلسفة المعيارية المثالية" التي تمثلها الفلسفات والمذاهب والاتجاهات الدينية والعقلانية ذات المطلقات والأصول الكلية الثابتة، أو تلك "الفلسفة الوضعية" التي وإن قالت بمعيارية القانون إلا أنها "معيارية وضعية" بمعنى أنها تستند إلى مقرراتها الموضوعية والاجتماعية بعيدا عن المثاليات والثوابت المطلقة، ويتفق كلا الاتجاهين على أن القانون علم اجتماعي "معياري" غايته التنظيم وحماية الحقوق والحريات وفرض العدالة، وهو ما يمكن تسميته "إطار الفكر القانوني العام" أو "الرؤية المعرفية العامة للقانون".

وتتفق المذاهب القانون على تنوع مشاربها - من خلال الإطار والرؤية السابقتين - على أن "المعيارية" و"اللزومية" في القاعدة القانونية من أخص خصائصها بناء على كونها قواعد عامة مجردة وملزمة، وهو ما يعني حضور هاتين الخصيصتين في كافة المقومات والتنظيمات القانونية على مستوى النظام القانوني الوطني، وعلى مستوى التنظيمات القانونية الدولية باعتبارها ضمانا لاتساق البنيان القانوني العام في إطاره المعرفي وفي تنظيماته التقنيية وفي تطبيقاته وعمليات إنفاذها على أرض الواقع، وهذا هو جوهر "المعيارية القانونية العامة" (الوطنية أو الدولية)، وهو بالضرورة جوهر أداتها ووسيلتها التطبيقية فيما نسميه "الحوكمة القانونية الوطنية" أو "الحوكمة القانونية الدولية" على السواء.

وإذا كان القانون بتنظيماته وتقنياته وكافة مفرداته المكونة للنظام القانوني الوطني معنياً بتقويم السلوك ومعايرته وحوكمته^(١) وفقاً لأحكام نصوصه ومقاصد مقننيها؛ فإن العملية القانونية التقنيية نفسها بدءاً من التخطيط وتعيين "مواد القانون الخام" (ونقصد بها جملة التصورات والأفكار العامة وسياسة تحقيقها ووسائل وأدوات تطبيقها وتنفيذها) خلوصاً إلى الصياغة والمراجعة و"التكويد"^(٢) والإصدار، وما يليه من تفسير القوانين وتطبيقها وإصدار أحكام ابتدائية أو نهائية بشأن وقائعها انتهاءً إلى تنفيذها.. كلها مراحل وعمليات وخطوات منتظمة ومتابعة تحتاج إلى فحص قانوني منطقي عن صحتها الموضوعية والإجرائية لضمان سلامتها وقوة تماسكها وهو ما نسميه "المعايرة القانونية" وذلك عن طريق حوكمات قانونية عملية تعبر عن جوهرية المعيار والمعايرة في العلم والتنظيم القانونيين، والأمر كذلك على المستوى القانوني الدولي وهو ما يتجلى في العناية الدولية بالمعايير القانونية العامة والخاصة فيما تمثله "الحوكمة القانونية الدولية" في الموضوعات القانونية بعامة، وخصوصاً على مستوى عمليات وضع القوانين وصياغتها وصياغة وثائقها وأوراقها القانونية، وفي حوكمة تفسيرها وتطبيقاتها، وهو ما ينبغي عليه وجوب التزام

(١) هذه من أخص وظائف القاعدة القانونية، انظر على سبيل التفصيل

(٢) يقصد بالتكويد في عملية التشريع بأنه "عملية جمع القواعد القانونية المنفردة في موضوع معين، وترتيبها في شكل نظامي، وإصدارها في شكل قانون موحد". د. عبد الفتاح عبد الباقي: المعجم القانوني للمصطلحات القانونية العربية، دار النهضة العربية، ٢٠٠٩، ص ٢٤٥. وله أهمية كبيرة في تحقيق الوضوح والإيجاز، الوحدة والتجانس، الكفاءة والسرعة: يساعد التكويد على تقليل الوقت والجهد اللازمين لتطبيق القواعد القانونية، مما يحقق الكفاءة والسرعة في العملية التشريعية.

الدول الوطنية بتلك المعايير الدولية وبأنظمة حوكماتها وعلى الأخص في حال ما كانت الدولة الوطنية موقعة على معاهدات ومواثيق بهذا الخصوص .
وهو ما يأتي البحث للوقف عليه من خلال تناول أصول وأطر تلك المعايير والحوكمات الدولية تطبيقاً على التقنيات وأوراقها والعقود القانونية بعامة والدولية خاصة من حيث صياغتها ومفرداتها وأساليبها؛ انتهاءً إلى قواعد التفسير والاستدلال القانونيين لها وعليها من خلال سياق نقدي مقارن .

(١) موضوع هذا البحث:

على وجه العموم موضوع البحث هو "المعايير القانونية العامة" وما ينبثق عنها من عمليات وآليات نسميها "الحوكمات القانونية" باعتبارها ميزانا ومقياسا لتقويم القوانين الوطنية من حيث أصولها وتنظيماتها وتطبيقاتها وتنفيذاتها، وموضوعه الدقيق هو "الحوكمة القانونية الدولية للتنظيمات القانونية" من حيث عمليات صياغة التقنيات وأوراقها وعقودها وتفسيرها، بمعنى أنه يُعنى بالمعايير الدولية الملزمة والإرشادية والتي قررتها المنظمات الدولية بعامة - حكومية وغير حكومية- بشأن "حوكمة صياغة التقنيات وأوراقها وعقودها مع تفسيرها الدلالي، وما ينبغي مراعاته وما يجب تجنبه لضمان صيانة التقنيات عن الانحراف في وضع أبنيتها النصية وما يلزم عنه حينئذ من عوار في التفسير وفساد في الاستدلال وضعف اليقين القانوني في فهمها واستخلاص أحكامها ومقاصد المشرع منها، فضلا عما سيجرتب على ذلك من مشكلات قانونية على أرض الواقع وانتقاص للعدالة ونقض لنجازتها وفعاليتها.

(٢) مشكلة البحث:

بناء على عنوان البحث وعلى موضوعه تأتي مشكلته الظاهرة في كشف أصول المعارف العلمية القانونية الفنية بشأن "الحوكمة الدولية" لصياغة

وتفسير التقنيات وأوراقها وللعقود القانونية الدولية على وجه الخصوص، ولن يتحقق هذا إلا من خلال تكشيف مدى وضوح المبادئ والقواعد الدولية بشأن صياغة وتفسير التقنيات وأوراقها وعقودها، والتحقق من قيامها على إطار معرفي محكم ونظرية قانونية موضوعية في الصياغة يتبعها بالضرورة نظرية تالية وتابعة في التفسير للتقنيات والعقود الوطنية والدولية على السواء، إذ من خلال هذه الأطر المعرفية والنظرية الموضوعية -المفترضة- سوف تتجلى "المعايير القانونية العامة" وقد تسمى بـ"القواعد العامة للصياغة والتفسير" هكذا مرسله أو "القواعد العامة لصياغة وتفسير التقنيات" أو "القواعد العامة لصياغة وتفسير العقود" على المستويين الوطني والمحلي. -وقد يعوض عن القواعد بمفهوم "المبادئ"^(١)- وبناء على "المعايير القانونية العامة" سوف تنكشف أيضاً "القواعد العامة للحوكمة"، أي: "القواعد العامة لحوكمة صياغة وتفسير التقنيات"، و"القواعد العامة لحوكمة صياغة وتفسير العقود"،

ثم إن المؤشرات الأولية^(٢) للبحث تدل على أن "القواعد العامة للصياغة" - على وجه الخصوص - ليست كافية بذاتها في فرض "المعيارية القانونية"

(١) والمبادئ أعم من القواعد، والقواعد العامة تقارب المبادئ كثيراً وتعبر عنها، وتتكون المبادئ أصلاً من المفاهيم المترابطة ترابطاً كيفياً فهي المبادئ عند الإطلاق، أو المفاهيم المترابطة كمياً وتسمى "القوانين" وقد يطلق عليها مبادئ من باب المقاربة. راجع في ذلك لراجع بشأن النظريات العلمية وأبنيتها دكتور صلاح قنصوه، فلسفة العلم ص ١٧٧ وما بعدها (الأبنية المنهجية، والنظرية العلمية)، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٨١م

(٢) ترتبط هذه المؤشرات بمعطيات البحث الأولية ثم إنها ترجع إلى دراستنا الكبيرة باسم " النظرية العامة للغة القانونية أصولها وأحكامها وواقعها القانوني المعاصر دراسة تحليلية تأصيلية، الجامعة الإسلامية بمينيسوتا، كلية الشريعة والقانون ٢٠٢١م.

وتفعيل "حوكمتها" - باعتبارها أبرز أدوات هذه المعيارية- على صياغة التقنيات والعقود وتفسيرها، ومرد ذلك يرجع إلى فقدان الربط بين التأصيل والتنظير وبين مبادئ الإرشاد وقواعد التوجيه وبين أطرها المعرفية على المستويين الوطني والدولي ، ويمكن أن نضيف إلى ما سبق أن هناك قصورا ظاهرا بشأن "التنظير الصياغي" على وجه الخصوص؛ إذ لم نقف على "نظرية عامة في الصياغة التقنينية للتشريعات وأوراقها ومتعلقاتها بما فيها العقود القانونية" وذلك في كُُلِّ الأنظمة القانونية للدول العربية بعامة^(١) وفيما استطعنا الوقوف عليه من الأنظمة القانونية الدولية، فضلا عن افتقاد النظام الدولي لنظرية عامة جامعة في "الصياغة القانونية الفنية" نظرية عامة تمثل صياغة التقنيات والوثائق الدولية وأوراقها وعلى رأسها العقود القانونية، بل ما وقفنا عليه كان مجرد مخرجات توجيهية تعبر عنها النماذج العامة والأدلة الإرشادية والوثائق التوجيهية ومتعلقاتها، بينما نرى أن النهج الصواب لتحقيق الموضوعية العلمية والشمولية والفاعلية على المستوى الدولي على وجه الخصوص يأتي من وجوب خضوع المخرجات الإرشادية والأدلة التوجيهية إلى نظام معرفي ونظرية عامة توطن لهذه المخرجات وتربط بين مبادئها ونتائجها وغاياتها وتؤسس للممارسة الإجرائية السليمة على أرض الواقع^(٢) ، بناء على مبدأ "وحدة النظام القانوني العام" وتكامله المعرفي والتنظيمي والتطبيقي، إذ لا قيمة للأبنية المعرفية وحدها ما لم تتمثل في تنظيمات وتقنيات تعبر عن النظام القانوني الدولي أو الوطني، وعن أطره ومعاييره ونماذجه العامة.

(١) ولنا في ذلك أطروحة جامعية مفصلة باسم النظرية العامة للغة القانونية، أصولها وأحكامها وواقعها القانوني المعاصر.

(٢) للنظام والتنظيمات القانونية العامة ولأبنيتها المعرفية الأولى بما تشمله من فلسفة قانونية وأطر نظرية ومفاهيمية وتطبيقية.

وفي المقابل نذهب أيضاً إلى أنه لا قيمة للتنظيمات والتقنيات القانونية الدولية أو الوطنية ما لم تقم على أبنية معرفية اتساقية محققة، والأمر نفسه بالنسبة للتطبيق القانوني، بمعنى أنه لا فاعلية ولا جدوى من التطبيقات والتنفيذات القانونية التي تنهض على غير تنظيمات قانونية متكاملة متناسقة تقوم هي الأخرى على أبنية قانونية معرفية عليا تؤطر لها وتقوم مساراتها، وهذا ما يقود إلى تلك الأطروحة أنه " (لا جدوى من المعيارية القانونية الدولية ولا الوطنية في مبادئها وقواعدها العامة الملزمة أو تلك الإرشادية، ما لم تقم على أسس معرفية وتنظيمية محققة قوامها الاتساق والتكامل والاطراد) وإلا كانت مجرد سرديات منبثة عن أصولها فاقدها لمقوماتها العليا، وهو بالضرورة ما ينطرد على "الحوكمة القانونية" أو "الحوكمات القانونية الدولية والوطنية"، بما يمكن القول معه أنه : لا جدوى من قواعدها ولا ضوابطها الملزمة أو الإرشادية ما لم تقم على إطار محكم من "المعايير القانونية" -الدولية أو الوطنية- تستند بالضرورة على ما سبق إلى أسس معرفية وتنظيمية محققة قوامها الاتساق والتكامل والاطراد) تنظيمات قانونية دولية تستند هي الأخرى إلى مقومات معرفية عليا.

وهكذا يمكن النظر إلى القانون في أبنيته المعرفية العليا وفي تنظيماته وفي تطبيقاته وفي معاييرها وحوكماته باعتباره بنيانا مرصوصا، تتصل إجراءاته بقواعد وتقوم قواعده على مبادئه وتنهض مبادئه على أطر نظرية تقوم هي الأخرى على أسس معرفية وتنظيمية محققة قوامها الاتساق والتكامل والاطراد، فيما يمكن تسميته أيضا بـ"البيان القانوني المرصوص" أو المعيارية القانونية المرصوصة أو الحوكمة القانونية المرصوصة. وهذه هي الأطروحة العميقة بخصوص المعايير والحوكمات اللازمة عنها والناشئة بناء عليها على المستويين الدولي والوطني بما يمكن معها محورة في مشكلة الدراسة في سلسلة التساؤلات الآتية:

١- هل تقوم المعايير القانونية الدولية (بشأن صياغة وتفسير التقنيات والعقود) بناء على فلسفة قانونية عامة تجمع الاتجاهات القانونية المعيارية والوضعية والطبيعية وتنسق فيما بينها؟

٢- هل هناك إطار معرفي ضابط للمعايير القانونية الدولية (بشأن صياغة وتفسير التقنيات والعقود) يستوعب الفلسفة والتصورات القانونية الأساسية لها؟

٣- هل تقوم التنظيمات القانونية والتمثلة في الوثائق والأدلة والمواثيق الدولية المتعلقة هل تقوم المعايير الدولية بشأن وضع التقنيات والعقود وتفسيرها (بناء على نظرية علمية موضوعية تمثل الفلسفة القانونية العامة بكافة توجهاتها وأبنية القانون المعرفية العليا؟

٤- هل تتسم المعايير الدولية بخصوص الصياغة والتفسير القانوني على المستويين القانوني الوطني والدولي بالشمولية والفاعلية والاتساق؟

٥- هل تجد المعايير الدولية بخصوص الصياغة والتفسير القانوني للتقنيات والعقود صدى على مستوى الأنظمة القانونية العربية مثلاً؟

(٣) أهداف البحث: يهدف البحث على سبيل إلى الإجمال:

١- إلى حل إشكاليته والإجابة عن تساؤلاتها.
٢- تقريب أبنية المبادئ والإرشادات المعيارية الدولية بشأن صياغة القوانين والعقود وتفسيرها.

٣- نقد النهج الدولي ومسالكه في إنتاج مبادئ وقواعد وإرشادات الصياغة القانونية والتفسير القانوني بناء على معطياتها وعلى الإطار البظري للدراسة.

٤- تقديم طرح نظري تطبيقي حول المعايير وأدوات الحوكمة للصياغة والتفسير القانوني.

(٤) منهج البحث:

اتخذنا المنهجية التحليلية ابتداءً بما تقتضيه من وصف وما يقتضيه من تحليل وتفكيك ثم تركيب ، وهو ما ينتظم منهجياً في عمليات التصنيف والتسلسل والربط بين الأبنية القانونية العامة ومتعلقاتها، للخلوص عنها برؤية كلية وبمفاهيم يمكن تعميمها في مبادئ كيفية وفي قوانين عامة (كمية إن أمكن ذلك)، كما اتخذنا من المنهجية الاستقرائية مدخلاً في استقصاء المبادئ والإرشادات الدولية، مع استقراء مواردها وموادها ذات الصلة بالصياغة والتفسير القانوني -وفقاً لمقتضيات الدراسة- هذا بالإضافة إلى الاجتهاد في تحقيق الشروط 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 عنه بنواتج تعمل على حل مشكلة البحث والإجابة عن تساؤلاتها.

(٥) خطة البحث:

المبحث الأول: الإطار المعرفي للمعايير والحوكمة القانونية (الدولية والوطنية)

- المطلب الأول: أصول "المعايير القانونية" وإطارها النظري.
- الفرع الأول: مفهوم المعيار القانوني: المعيار أو العيار أو المعايرة مفهوم معرفي وفلسفي وهو مفهوم علمي
- الفرع الثاني: أصول المعيارية القانونية ولزومها للطبيعة القانونية
- الفرع الثالث: تفصيل اتصال المعيارية بماهية القانون ذاته
- المطلب الثاني: أصول "الحوكمة القانونية" وإطارها النظري
- الفرع الأول: عمومية الحوكمة وأنها معيار عام في كل نشاط
- الفرع الثاني الحوكمة بالمعنى الضيق

المبحث الثاني: نقد المعايير الدولية في ضوء "المعيارية القانونية" ومخرجات المؤسسة الدولية

- المطلب الأول: نقد المعايير الدولية في صياغة التقنيات والعقود في ضوء المعيارية القانونية

- الفرع الأول: أبرز المعايير الدولية في الصياغة عموماً
- الفرع الثاني: المبادئ والتوجيهات الدولية الموضوعية بشأن القوانين الاستثنائية بما يحمي الحقوق والحريات
- الفرع الثالث: أهم الإرشادات في صياغة وثائق مكافحة الفساد

- المطلب الثاني: المعايير الدولية بشأن مبادئ وقواعد التفسير القانوني وضبط مفاهيمه.

- الفرع الأول: المعايير الدولية بشأن التفسير القانوني
- الفرع الثاني: المعايير الدولية في المفاهيم القانونية والأسلوب القانوني
- الفرع الثالث: الحوكمة الدولية للعقود القانونية

الخاتمة

قائمة المصادر والمراجع .

المبحث الأول

الإطار المعرفي للمعايير والحوكمة القانونية (الدولية والوطنية)

المطلب الأول: أصول "المعايير القانونية" وإطارها النظري

الفرع الأول: مفهوم المعيار القانوني

الفرع الثاني: أصول المعيارية القانونية ولزومها للطبيعة القانونية

المطلب الثاني: أصول "الحوكمة القانونية" وإطارها النظري

الفرع الأول: عمومية الحوكمة وأنها معيار عام في كل نشاط

الفرع الثاني الحوكمة بالمعنى الضيق

المطلب الأول: أصول "المعايير القانونية" وإطارها النظري

الفرع الأول: مفهوم المعيار القانوني: المعيار أو العيار أو المعايرة

مفهوم معرفي وفلسفي وهو مفهوم علمي أيضاً على مستوى العلوم الطبيعية

والإنسانية وما يلحق بهما من العلوم الفلسفية والتطبيقية، فالعلوم الطبيعية كافة

بل تعدُّ هذا من خصائصها تقوم على التكميم وهو يعني من وجه ما المعايرة

والمقاييس الرياضية الدقيقة، وينتمي المعيار والمعايرة إلى العلوم الاجتماعية

أيضاً مع تنوع في طبيعة تلك المعايرة، وهل هي كمية رياضية أو هي معايير

فكرية ومنطقية؟ وباعتبار القانون علماً اجتماعياً فهو داخل تحت ذلك بل يُعدُّ

من "العلوم المعيارية"، وهذا توضيح لمفهوم "المعيار" - ومقارباته مثل العيار

والمقياس - وإطاره الدلالي:

(١) المعيار Norm العام والمعيار القانوني:

(أ) المعيار العام: المعيار لغة بزنة مفعال، وهو "العار" أيضا، ويعرف بأنه "ما اتخذ أساسا للمقارنة والتقدير"^(١) وهو عند:

أ- الأصوليين (علماء أصول الفقه الإسلامي) يعني: الطرف المساوي للمظروف كالوقت للصلاة^(٢).

ب- عند المناطقة يحتل مصطلح "معيار" وضعا خاصا عند المناطقة باعتبار المنطق علما معياريا^(٣)، فهو: "قاعدة الاستنتاج الصحيح"، ويعرفونه بأنه: نموذج أو مقياس مشخص أو مجرد لما ينبغي أن يكون عليه الشيء ويرادفه العيار - وهو ما جعل قياسا ونظاما للنسبي - ويرادفه كذلك الميزان^(٤)، والمعيار كما تعرفه "موسوعة مصطلحات علم المنطق" هو: "القانون الذي به يميز صحيح الحد والقياس عن فاسدهما فيتميز العلم اليقيني عما ليس يقينيا وكأنه الميزان للعلوم كلها، وهو ما جعل قياسا ونظاما للنسبي - ويرادفه كذلك الميزان^(٥).

(١) انظر مادة (ع.١.ر) من المعجم الوجيز ص ٤٤٢، ٤٤٣، ط، مجمع اللغة العربية: مصر ١٩٩٨.

(٢) انظر د. عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ص ٢٨١، ط ٣، مكتبة مدبولي: القاهرة ٢٠٠٠م.

(٣) انظر د. إمام عبد الفتاح: محاضرات في المنطق ٧، ط، دار الثقافة العربية: القاهرة ١٩٩١م.

(٤) انظر جميل صليبا: المعجم الفلسفي ٢/ ٣٩٩، ٤٠، ط دار الكتاب اللبناني: بيروت ١٩٧٩م. د. عبد المنعم الحفني: معجم الفلسفة ٨٢١.

(٥) انظر جميل صليبا: المعجم الفلسفي ٢/ ٣٩٩، ٤٠، د. عبد المنعم الحفني: معجم الفلسفة ٨٢١.

وفي الفلسفة: يذكر لالاند أن "معيار" تعني دلالات ثلاثة: الأولى: ما يقف في الوسط الصحيح "العمودي الذي لا يميل ذات يمين أو ذات شمال"، أي ما يمكن تسميته (بالقويم). الثانية: ما ينبغي أن يكون. الثالثة: "الطبيعي"، أي: ما يشكل إما المعدل وإما النموذج الدارج لسمة قابلة للقياس^(١) والدلالات الثلاثة تتربط فيما بينها للدلالة على المقياس أو النموذج لأساسي التي تقايس الأشياء به، ولعل هذا ما يجمله الدكتور بدوي في تعريفه للمعيار بقوله أنه: "القاعدة والمثل الأعلى والنموذج سواء حددناه علي نحو مجرد أو علي نحو عيني"^(٢) وهو من أوسع التعريفات فيما نرى.

(ب) المعيار القانوني في ضوء ما سبق: وعلى ذات النهج السابق وباعتبار "المنطق القانوني" بنيانا معرفيا فلسفيا وفكرة منطقية يقوم على بنية ميتافيزيقية عليا تعبر عنها "الفلسفة القانونية" فإنه يمكن إجراء تعريفه على نحو ما سبق في مركبه الوصفي "المعيار القانوني" - أو العيار أو المعايير القانونية^(٣) - بأنه:

١. "العدالة القانونية" باعتبارها مبدأ عاما وقيمة عامة أساسية، أو هو "العدالة" مبنية على "الحق القانوني العام والحقيقة القانونية العامة"، ويمكن القول أيضا بأنه "الحق القانوني العدلي"، وعلى التقريب هو "من

(١) انظر لالاند: موسوعته ٢ / ٨٧٩، ٨٨٠. موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، ط ٢ منشورات عويدات: بيروت ٢٠٠١م. علي أن لفظة طبيعي هنا لا يقصد بها غير معناها الضيق، أي: ما يصادف في معظم أحوال جنس معين.

(٢) د. بدوي: موسوعة الفلسفية ٢ / ٤٥١، ط المؤسسة العربية للدراسات والنشر: القاهرة د.ت.
(٣) وسبب هذه التسميات هو دفع اللبس عن توهم أن المعيارية هي ذلك الاتجاه الفلسفي الذي يقول بالمثالية أو بوجود ماها وحقائق مطلقة، وإن كنا سنمضي على تبني "المعيارية" بمعنى العيار والمعايرة والمعيار في سياقه اللغوي والاصطلاحي دون مفهومه الفلسفي

منظور قاعدي قانوني عام: "قاعدة قانونية" أو "مقياس ونموذج قانوني" قائم على هذه القاعدة لما ينبغي أن يكون عليه السلوك في المجتمع".
٢. "ما يمثل الغاية التي يسعى القانون إلى تحقيقها" ومن الطبيعي أن تحدد الغايات في سياقات كثيرة المعيار الذي يُتَّبَع، وجدير الإشارة إلى أن "المعيار القيمي" يحدد دائما "السلوك الذي يتسم بالعدالة والأخلاق والصلاح"^(١).

في ضوء ما سبق أيضا يمكن تعريف المعيار أيضا بأنه:

١- النموذج الذي ينبغي احتذائه حتى تكتسب الأفكار والتقنيات والإجراءات الشرعية" وحتى توسم بالقانونية .

٢- هو الميزان الذي توزن به وعليه كل الأفكار والتنظيمات والإجراءات القانونية، ولا تنال الشرعية أو تمنح المشروعية إلا به.

(٢) "المعيارية القانونية" بين العموم والخصوص، "المعيارية" مصدر صناعي من "المعيار"، ولها إطلاقان كبيران عام وخاص، ويتميز كل منهما عن الآخر كما ويتفقان في مشتركات بينهما:

الإطلاق الأول: المعيارية" بالمفهوم الخاص: وهو يدور ما بين الاتجاهات المعيارية المثالية وتلك الوضعية المادية، حيث:

(١) المراجع المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٩٨٨، ص ٥٠١. الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٢، ص ٢٧٥. علم المنطق، محمد عبد الرحمن مرحبا، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٠، ص ٣٣. موسوعة مصطلحات علم المنطق، عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٠، ص ٢٤٦. المعجم الفلسفي، لالاند، ترجمة محمد إمام عبد الفتاح، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٦١، ص ٢١٢. المعجم الفلسفي، بدوي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٩، ص ٣١٦.

أ- تنحصر المعيارية بالمفهوم الخاص في الفلسفتين المثالية^(١) والوضعية: ١- فالمعيارية لدى الفلاسفات والاتجاهات المثالية هي تلك التي تؤكد علي المعيار بخلقه أو تشكيله، وتنظر للأشياء كما يجب أن تكون، ومن ثم فإن "المعيار" عندها يُعدُّ " ماهية يقاس بها الوجود"، وهنا تتميز المعيارية أكثر ويخرج عن مفهومها ذلك المعيار الذي تصطنعه أو تتبناه "المناهج الوضعية"، ويمكن القول أيضا إنها تلك الفلاسفات التي تقول بمطلقات وماهيات عليا مفارقة (فوق الطبيعة)، وتعبر عن الحقيقة الوجودية التي بناء عليها تبنى "نظرية المعرفة" و"نظرية القيمة" وعمليات التقييم، تعم كافة الاتجاهات المستندة إلى تلك "المذهبية المعيارية" أو "العقلانية"، أو "المثالية" أو إلى "الأديان"، ٢- وعلى النحو الآخر تأتي "المعيارية الوضعية" -وهذا مركب مقصود في هذا السياق لأن الوضعية والمعيارية فلسفتان متبنتان في التصورات الوجودية ومرتبطاتها المعرفية والقيمية-، فهي واقعية ومادية في تصوراتها الوجودية وفي نظرية المعرفة وفي القيم والتقييم والمعايرة إذ إنها "وإن كانت تأخذ بالمعيارية النسبية، فهي لا تنظر للشئ كما يجب أن يكون"^(٢).

^(١) وقد يقال لها المعيارية الفلسفية، وهي كل الاتجاهات غير الوضعية، وعليه فإن المعيارية القانونية هكذا مركبة ليست وضعية وليست مثالية ولكنها مفهوم عام لا بد له من تخصيص، أما في التناول الفلسفي فالمعيارية عند الإطلاق يقصد بها كل ما سوى الاتجاهات والمذبيبات الوضعية.

^(٢) ويمكن التمييز في هذا الإطار بين معياريات مختلفة: معيارية تحكم ولا تصف ولا تقرر ولا تحل طبيعة الفعل أو السلوك... وتعتمد علي التقويم والحكم المعياري فحسب في حقل العلوم المعيارية الإنشائية (القيم - والمنطق - والأخلاق - والجمال)، ويدخل فيها الفلسفة الهندية ومثالها المطلق براهما، والفلسفة الإنسانية الفارسية القديمة ومثالها المطلق مزدا، والفلسفة الأفلاطونية مع نظرية المثل عندها [د. معن: الموسوعة الفلسفية العربية ٢/٧٦٦]. وقارن د. محمد عبد الكريم أحمد:

ب- ويمكن تعريف المعيارية القانونية بالمفهوم الخاص من المنظور السابق ١- وفقا للمذهبية المثالية بأنها " تلك الفلسفات والمذاهب التي تفرض أو تشكل أو تخلق "معيارا" بوصفه نموذجًا أساسيا ومثلا أعلى على نحو مجرد لما ينبغي أن يكون، مستندة في ذلك إلى أصولها الفلسفية وتصوراتها المعيارية"، وكما هو ملاحظ فهذا مفهوم ضيق ومثالي يخضع للتصورات المعيارية الميتافيزيقية مباشرة. ٢- وفي مقابل ما سبق يأتي التصور الوضعي الخاص فيرى أن المعيار والمعيارية هي: نماذج أساسية كمية للأشياء والظواهر القابلة للقياس على نحو عيني يمكن اختباره ومطابقته بوقائعه مباشرة أو غير مباشرة

الإطلاق الثاني: المعيارية" بالمفهوم العام (أي: الذي يجمع بين الاتجاهات الوضعية والمعيارية معا): هي كل فلسفة تقول بمعيار ما سواء أكان معيارا مثاليا ثابتا ودائما أو وضعيا متغيرا، ويعتمد على رؤية عامة وشاملة (فلسفية أو دينية أو وضعية) للأشياء، وهذا مفهوم عام تدخل فيه الفلسفات المثالية واللاهوتية، بل والوضعية، إذ تعتمد جميعها على المعيار في تصوراتها الأولية للأشياء من المنظور السابق، فالوضعية والمعيارية المثالية "يتفقان في افتراض المعيار بوصفه نموذجًا ومقياسًا ناظمًا وقاعدة للقضايا الخلقية والأحكام سواء أكان كليًا أم بعديًا تجريبيًا"^(١)، وهذا بعينه هو المقصود في البحث عند التعميم وهو ما يمكن نسبته إلى المعيار القانوني أو المعيارية القانونية الدولية مباشرة، مع استبدال " الوقائع والقضايا القانونية" ب"القضايا الخلقية".

القيم الخلقية بين المنهج الوضعي والمنهج المعيار،" دراسة تحليلية مقارنة ، أطروحة دكتوراه

كلية دار العلوم "١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م

(١) د. معن زيادة : الموسوعة الفلسفية العربية ٧٦٦/٢.

ونتيجة لما سبق يمكن تعريف المعيارية القانوني بأنها:

١- "مجموعة الأنساق العليا والأطر النظرية ومبادئها وقواعدها العامة التي تؤسس للمعيار القانوني المفرد - بوصفه نموذجاً قانونياً ومقياساً ناظماً وقاعدة عامة للوقائع والقضايا والمتعلقات القانونية- وما ينبني عليه من حوكمات وإجراءات".

٢- وبقریب من ذلك أيضا يمكننا تعريف المعيارية القانونية أيضا بأنها: " إطار عام نظري عام للقاعدية القانونية ونماذجها ومقاييسها يؤسس للممارسات التقييمية وتطبيقاتها القانونية التشريعية والقضائية والتنفيذية"، وهو ما يعني الحضور المرجعي للمعيارية أي إنها تمثل مرجعية قانونية قاعدية عامة على المستويات القانونية كافة لتحقيق غاية القانون في تقويم السلوكيات الفردية في المجتمع لغاية تحقيق العدالة، وهو ما يعين أيضا أن كل مخرجات هذه المعيارية تعتبر قواعد سلوكية يتحدد بناء عليها الشرعية والمشروعية والقانونية وكل النماذج القانونية . يجمع هذا التعريف على نحو ما سبق بين الدلالات الثلاث التي أشار إليها لالاند عند تناوله التفصيلي لمفهوم "المعيار"، وهي: أ- المعيار كقاعدة سلوكية اجتماعية"، أي أنه ينظم السلوك في المجتمع ويحدد معاييرها. ب- المعيار ك"مثل أعلى"، أي: إنه يهدف إلى تحقيق الكمال والعدالة. ج- المعيار ك"نموذج"، أي أنه يمثل النموذج الذي ينبغي أن يسعى إليه السلوك. وبناءً على هذا التعريف أيضا فإن المعيار القانوني يتميز بالخصائص التالية: أ- الاجتماعية، أي أنه ينظم السلوك في المجتمع ويرتبط بالقيم الاجتماعية السائدة. ب- الموضوعية، أي أنه لا يعتمد على الرأي الشخصي أو الاعتقاد، بل يستند إلى أسس موضوعية مثل العدالة والأخلاق. ج- الثبات، أي أنه يتصف بالثبات النسبي، ولا يتغير بسهولة.

وهذه بعض الأمثلة القانونية التي يمكن إيرادها لتقريب معنى "المعيارية القانونية"، و"المعيار القانوني" ١- قانون العقوبات، من منظور أنه يمثل المعيارية القانونية العامة وأن أحكام نصوصه تحدد معايير السلوك غير المشروع والذي يمثل انتهاكا للحماية القانونية ويعد جريمة، ومن ثم يرتب انتهاكها عقوبات أو تدابير على من يخالف هذه المعايير. ٢- قانون الأسرة كذلك، تحدد قواعد نصوصه أيضا معايير السلوك في العلاقات الأسرية، مثل الزواج والطلاق والحضانة. ٣- قانون العمل، وهو يحدد معايير السلوك في العلاقات بين العمال وأرباب العمل وقواعد الفصل القضائي بينهم، وهكذا فإن المعيار القانوني يلعب دورًا مهمًا في تنظيم المجتمع وتحقيق العدالة والأخلاق والصلاح^(١).

الفرع الثاني: أصول المعيارية القانونية ولزومها للطبيعة القانونية

يعد مفهوم "المعيارية القانونية" بناء على ما سبق من المفاهيم القانونية الأساسية التي ترد في سياق البنية العليا ضمن إطار "الفلسفة القانونية"، فيما نعبر عنه باسم "البنية القانونية العليا"، أو بـ"ميتافيزيقا القانون"، وهذه بعض المعالم التي يمكن أن نوقفنا على أصول المعيارية القانونية.

(١) تتبوأ المعيارية القانونية مكانتها المركزية في جميع المستويات القانونية وما يمكن أن يشملها الكيان القانوني بعامة وخاصة من منظور المستويات الثلاثة الجوهرية للقانون، وهي كما نفترضها: أ- المستوى الميتافيزيقي "الفلسفي": ب- المستوى التنظيمي. ج- المستوى التطبيقي والتنفيذي. وقد اخترنا أن نؤكد عليها بلفظ "الجوهرية" لأنها تعبر عن طبيعة القانونية الخالصة وعن وظيفته وعن إجراءاته بعامة؛ إذ يفيد "القانون" في كل

(١) قارن د. محمد عبد المنعم خفاجي، فلسفة القانون، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠١٢،

معانيه اللغوية والاصطلاحية والقانونية معنى "القاعدية والتنظيم"، فما هو إلا نسق من القواعد العامة المجردة التي تقوم على تنظيم السلوك في جانبه الاجتماعي، ومن ثم فهو علم اجتماعي يدخل تحت طائلة "العلوم المعيارية" أو "العلوم القيمية"، وهو أيضاً "نظام" يقوم على تصور تنظيمي وبالأحرى "تصور فلسفي" يعبر عما وراء التنظيم والإجراءات- إذ إنه فكرة فلسفية- لا يقوم إلا بناء على فلسفة تمثل "المعتقد القانوني" أو "براديجيم القانون"، ومن ثم جرى الاتفاق على أن القانون "نظام من القواعد العامة المجردة الملزمة التي تنظم سلوكيات الأفراد في المجتمع بهدف ترسيخ العدالة وحماية الحقوق والحريات"^(١). ولا يخفى ما يتضمنه هذا التعريف من العناصر المعيارية التالية:

- ١- النظام: إذ يُعد القانون نظاماً من القواعد، أي أنه مجموعة من القواعد المترابطة والمتناسقة فيما بينها.
- ٢- القاعدية: وتعتبر عنها "القواعد العامة المجردة" تُعد قواعد القانون عامة، أي أنها تطبق على جميع الأفراد في المجتمع، كما أنها مجردة، أي: إنها لا تتعلق بواقعة معينة أو بشخص معين.
- ٣- اللزومية أو الإلزام: وهو وصف عام في المعايير لأن الأصل فيها أن تكون ثابتة وملزمة، على أن الإلزام هاهنا إلزام تطبيقي بملاحظة إلزام القواعد القانونية للأفراد ملزمون باحترامها وتنفيذها.

(١) انظر د. أنور سلطان : المبادئ القانونية العامة، ص ١٦ ، دار الجامعة الجديدة ، الإسكندرية ط ٢٠٠٥م، د. حمد عبد المنعم خفاجي، فلسفة القانون، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠١٢، ص. ٢٨-٣١. عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني المصري، الجزء الأول، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٥٢، ص. ١٧ ، محمد أبو زهرة، القانون الوضعي، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٥٣، ص. ١٥.

٤- التنظيم: حيث تُعد قواعد القانون منظماً للسلوك الاجتماعي، أي: أنها تسعى إلى تنظيم سلوك الأفراد في المجتمع وفقاً لمعايير معينة. ٥- التقييم: وهذا هو المقصود الأول بالمعيارية القانونية، إذ لا يمكن للقاعدة القانونية أن تتجلى ناهضة بتحقيق غايتها في الضبط والتنظيم إلا في سياق تقويمي.

(٢) الطبيعة المعيارية للقانون ولزومها: يفيد "القانون" في كل معانيه اللغوية والاصطلاحية والقانونية معنى القاعدية والتنظيم على ما سبق، وبفحص النسق العام للكيان القانوني يمكننا الإشارة إلى الأبعاد أو المستويات القانونية لثلاثة^(١) التي تعبر عن هذا البنيان (هيكل القانون العام) وعن جوانبه الأساسية، وبالتبعية فإنها تعبر عن الأطر العامة لهذه الجوانب، وهي: الأول: البنيان العلوي للقانون "الفكر القانوني". الثاني: التنظيمات القانونية "التقنيات". الثالث: المؤسسات التطبيقية والتنفيذية للقانون "التطبيق وإجراءات التنفيذ"، وتتصل هذه الجوانب فيما بينها موضوعياً وإجرائياً، فضلاً عن التماسك المنطقي اللزومي لها والذي يضمن تسلسلها وتتابعها واستناد كل بنيان منها على البنيان السابق له، وتعبر هذه الأبنية الثلاثة بأبعادها عن "المعرفة القانونية العامة": (الفكر القانوني والفلسفة القانونية)، وعن التقنيات: (مكونات النظام الوطني القانوني من التشريعات القانونية والقرارات ذات الصفة التشريعية..)، ثم عن التطبيقات والتنفيذات على أرض الواقع، ولا يخفى وثيقة العلاقة فيما بين هذه الهياكل والأبنية بأبعادها على المستويين الموضوعي والمنطقي، ثم على المستوى الإجرائي.

(١) وهذه مستويات إجرائية وإلا فالترابط بينها وثيق وقد نسميها بالأبنية أو بالمرابط بملاحظة الربط والارتباط بينها أو المفاصل بملاحظة ما يربط بين الأجزاء المتجانسة.

فأولها هو "البنية المعرفية العليا" بمسلماتها ومصادراتها وتصوراتها ومفاهيمها والتي بناء عليها تقوم التنظيمات القانونية وتنحكم بها أطرها التقنيية والفنية العامة، وعلى رأسها يأتي التنظيم الدستوري باعتباره التنظيم القانوني الأعلى والأسمى بالاتفاق^(١)، ثم ما يليه التنظيم القانوني العادي فالفرعي وملحقاته وتأتي التشريعات الأساسية باعتبارها مصادقا مباشرا للمفاهيم العامة للبنية القانونية العليا، ثم تأتي التشريعات العادية باعتبارها صدى مباشرا للنصوص الدستورية والتشريعات الأساسية الأخرى، انتهاء بالتشريعات الفرعية التي تخضع بالضرورة لما قبلها من التشريعات العادية والأساسية والدستورية، ثم ننتقل إلى مرحلة الممارسة القانونية التطبيقية مع ما تشمله من عمليات التطبيق والتفسير والتنفيذ في عالم الواقع الاجتماعي مؤطرة بما سبق وقائمة به وعليه، وهكذا تتسلسل الأبنية من الأعلى إلى الأدنى على نحو ما سبق؛ إذ تأتي البنية العليا باعتبارها مفاهيم وأطر معرفية سائلة (مبادئ وقيم ومعان وتصورات وقضايا قانونية بما تحمله من مسلمات ومصادرات..) ثم تأتي التنظيمات باعتبارها المادة المكتوبة المعبرة عن تلك التصورات ومساراتها التطبيقية (بعموم وتجريد) وصولاً إلى المصاديق.. وهكذا فإن لكل ممارسة قانونية وتطبيق قانوني أصوله ومرجعياته فضلا عن أحكامه المعيارية التي تقوم على حوكمته التنفيذية وصولاً إلى تحقيق الغاية في الحماية وتوفير الأمن وبسط العدالة وترسيخها.

(٣) مقومات وأصول "المعيارية القانونية" وضرورتها في

التعبير عن الأبعاد القانونية الثلاثة: بناء على ما سبق يمكن القول بانبثاق "المعيارية القانونية" عن طبيعة القانون ذاتها، فهو نظام قاعدي وهو علم اجتماعي معياري موضوعه "القاعدة القانونية" ذات الطبيعة العامة المجردة وذات

(١) د. صبري السنوسي : القانون الدستوري ص ٢٠٣٠ ط٢ جامعة القاهرة ٢٠١٨م

الخصيصة الملزمة والتي تهدف إلى حماية المصالح الاجتماعية والفردية من خلال تنظيم السلوك الاجتماعي وبالأحرى سلوك الأفراد في المجمع^(١)، وهو بنیان علمي متكامل يقوم على أبنية وأبعاد ثلاثة متتابعة ومتكاملة كما سبق، ويقوم على فلسفة قانونية تتعدد تصوراتها ورواها وتنعكس على مستوياتها التالية، وهو ما يعني حضور المعيارية "من المعيار" وحضور لوازمها من الحوكمة القانونية، على ما سيأتي الحديث عنهما تفصيلا^(٢).

(٤) أهمية المعيارية بالنسبة للأبنية والمؤسسات القانونية:

يمكن الإشارة إلى أهمية المعيارية والمعايير بالنسبة للقانون باعتباره فكرة وباعتباره نظرية وباعتباره تقنيا وباعتباره مؤسسات قائمة على تطبيق وتنفيذ هذه التقنيات من خلال التنويه بالدور الحصري والحيوي للقاعدة القانونية باعتبارها قاعدة معيارية للسلوك في مختلف الجوانب الاجتماعية التطبيقية، فضلا عن المنطق القانوني الذي يربط بين الماهيات القانونية وبين أبنيتها بأبعادها ومستوياتها وبين المبادئ القانونية العامة وبين غاياتها وبين القواعد القانونية وبين وقائعها على كافة المستويات الموضوعية والإجرائية بما يضمن الاتساق العام والانتظام والتكامل النسقي بين كافة مكونات القانون النظرية والتنظيمية والتطبيقية بما يعني حضورا معياريا لازما في المعاني

(١) قارن د. أنور سلطان : المبادئ القانونية العامة، ص ١٦، د. خالد محمد أحمد : القانون بين فقه المعاملات الإسلامي وعلم القانون الحديث ص ٢٠، ٢١، دار النهضة العربية ٢٠٠٧م.

(٢) كان هناك فرع ثالث باسم (تفصيل اتصال المعيارية بماهية القانون ذاته) وكله تأصيلات مهمة ولكن تم رفعه للالتزام بشروط المجلة العلمية.

والتصورات والمفاهيم القانونية، وفي تطبيقه العملي، وأيضاً في تناوله الدراسي وفي تقويمه وتطويره.

وفيما يلي نظرة عامة على أهمية المعايير في القانون في هذه الأبعاد المختلفة:

١. في الفكر القانوني تعد المعايير ضرورية لتحديد وتصور فكرة القانون ذاته. وفي توفير أساس لفهم طبيعة وغاية القانون، كما وتساهم المعايير القانونية في تأسيس المبادئ الأساسية والقيم والقواعد التي توجه سلوك الأفراد والمجتمع ككل. فضلاً عن تشكيلها المفاهيم والمبادئ والقواعد العامة الأساسية للعدالة والإنصاف والحقوق التي تبنى عليها الأنظمة القانونية.

٢. للمعايير أهمية بالغة بالنظر إلى القانون باعتباره ونظرية عامة، إذ إنها مجموعة من الافتراضات الأساسية والمفاهيم المترابطة ولا تصبح نظرية أو بنيانا عقليا متماسكا إلا بمنطقها وإحكام بنيانها باعتباره مقوما رئيسا ونظاما لكافة الأطر التي تحكمها، وكذلك لا يستغنى عن المعيارية الذاتية للنظرية القانونية في توفير فهم منهجي ومنطقي للمفاهيم والمبادئ والقواعد القانونية فضلاً عن تقويم تلك النظريات بهدف التحقق منها وتطويرها. أضف إلى ما سبق أدوارها الفاعلة في العمل على وضع التنظيرات ومبادئ التطبيقات بشأن ممارسات تحليل وتفسير وشرح القانون، وتوفير الأطر والنماذج اللازمة لضمان علمية المناقشات العلمية.

٣. وبالنظر إلى القانون باعتباره مؤسسات وكيانات قانونية عامة أو خاصة تأتي المعايير القانونية باعتبارها ضرورة لازمة لتسيير تلك المؤسسات وضمان سير وظائفها وفقاً للأصول والمبادئ والقواعد التي فضلاً عن دورها الفاعل في توجيه سلوك للقضاة والمحامين والمشرعين والمحامين

والخراء وكافة الكوادر والعاملين في الحقل القانوني في اتخاذ القرارات وفي القيام بالتصرفات الصحيحة إزاء المواقف القانونية المتنوعة.

٥- كما وتأتي المعيارية القانونية على المستوى العلمي لتوفر أساساً لإعداد المنهجيات العلمية وقياس أهدافها السلوكية (المعرفية والمهارية والحركية) فضلا عن أدواها في التعليم القانوني الفني والتدريبي وعمل المدونات السلوكية والأخلاقية للمؤسسات والقطاعات القانونية للتعليم القانوني والتدريب والأخلاقيات المهنية. إضافة إلى أدوارها الإيجابية في تشكل هياكلها ومعايير عملها وضمان نزاهتها وشرعيتها ومساءلتها^(١).

والحاصل أن المعايير هي مقوم رئيس من مقومات القانون على مستوى المخية والذاتية وعلى المستوى الفكر والوظيفي فهي الضامن على توفير إطار منسجم ومتسق لفهم وتطبيق وتنفيذ المبادئ والقواعد القانونية. وعلى إقامة لغة مشتركة وفهم مشترك بين السلطات القانونية العامة وبين مؤسساتها وفي المجتمع القانوني والمجتمع بشكل عام. فضلا عما مساهماتها البالغة في استقرار الأنظمة القانونية وضمان اتساقها، مما يعزز الثقة ويوفر فيها ويرسخ الاعتمادية عليها في أعمال وسيادة القانون^(٢). وختاما لهذا الفرع يجدر بالذكر أن المعايير

(١) ٣. القانون كتكنولوجيا المعايير حاسمة للتطبيق العملي للقانون كتكنولوجيا. توفر المعايير القانونية مجموعة من القواعد والإجراءات والتوجيهات التي تحكم سلوك الأفراد والمؤسسات. تعتبر معايير القانون معايير لتحديد ما إذا كانت الأفعال قانونية أم لا. تساعد المعايير في ضمان الاتساق والتنبؤ والنصف في تطبيق القانون. توفر إطاراً للعمليات القانونية، مثل التشريع والقضاء والتنفيذ.

(٢) قارن مع المراجع الآتية الأستاذ الدكتور عبد الله بن عمر السليمان، النظرية العامة للقانون، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٩٥، ص ٣٥. الدكتور محمد عبد المنعم أبو العلا، نظرية القانون، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧، ص ٢٢.

والمعايير المحددة المستخدمة في القانون يمكن أن تتنوع حسب الأنظمة القانونية، والسلطات القانونية، والسياقات الثقافية. تتأثر المعايير القانونية بالقيم الاجتماعية والتطورات التاريخية واحتياجات المجتمع المتطورة. وبما سبق يكون اتضح الإطار المعرفي للمعايير بعامة والمعايير القانونية بصورة خاصة ، وقد بسطنا فيه نظراً لأهميته المركزية في عموم البحث.

الدكتور أحمد عبد الرحمن البهوتي، النظرية العامة للقانون، دار الفكر، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨، ص ٢٧. وانظر أيضاً *أسعد عبد الرحمن السعيد، النظرية العامة للقانون، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠١٦، ص. ١٧-١٩. محمد ربيع عبد المنعم، النظرية العامة للقانون، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠١٧، ص. ٣٠-٣٢. عمر عبد العزيز، النظرية العامة للقانون، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠١٨، ص. ٢٥-٢٧.

المطلب الثاني (٢) الحوكمة القانونية

يعد مصطلح "الحوكمة" - وهو التابع للزومي للمعيارية القانونية- من المصطلحات الحديثة نسبيًا ومن ثم فلا يزال الاختلاف يحوطه ولم يحظ بعد بمفهوم موحد جامع ، وتعرفه "منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية OECD -2015 عموماً بأنها " نظام القواعد والمؤسسات والعمليات التي يتم من خلالها إدارة والسيطرة على شؤون الدولة"^(١). ولعله من أجمع التعاريف وأشملها إذ إنه يعكس أهميتها في تعزيز وتعضيد حقوق الإنسان^(٢)

أضف إلى ما سبق أنها من أهم المبادئ الأساسية التي تقوم عليها الحوكمة بعامة ولتلك "المبادئ القانونية الدولية" والمتفق عليها في الوثائق والمعاهدات الدولية، وقد حدد تقرير منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية (OECD) المبادئ الأساسية للحوكمة الجيدة^(٣) وجمعها في الشفافية (Transparency)، والمساءلة (Accountability)، والمشاركة الفعالة (Participation)، والفاعلية والكفاءة (Effectiveness and Efficiency)، والقانونية والأخلاق (Legality and Ethics)، فضلا عن التواصل (Strategic Vision). و العدالة الاجتماعية Social justice ، وسيادة القانون the rule of law ، حماية الحقوق والحريات الأساسية للأفراد the protection of fundamental rights and freedoms of . individuals

(١) "الحوكمة الجيدة: إطار مفاهيمي"، منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية (OECD).

2015، ص ١٣. وانظر أيضا <https://egypt.fes.de/ar/>

(٢) <https://egypt.fes.de/ar/>

(٣) المادة (٣) المبادئ الأساسية للحوكمة الجيدة: ص ١٣-١٤

الفرع الأول: الإطار النظري للحوكمة القانونية

الحوكمة مرسله هكذا بالنظر إلى مجالاتها تعتبر مفهوما عاما وشاملا؛ فكل ما يقبل المعايير والقياس فهو في قابل للـ"الحوكمة" بناء على تلك المعايير والقياسات والنماذج التي تلائم هذا الشيء، ومن منظور قانوني بملاحظة المفهوم الأساسي " المعيارية القانونية" تعتبر "الحوكمة القانونية" مفهوما جزئيا تابعا، وهو يتسع ويضيق وفقا لسياقاته القانونية بل وفي سياقاته العامة، ويمكن النظر إلى "الحوكمة القانونية" أيضا من منظور وظيفي إجرائي في سياق الممارسات القانونية العديدة باعتبارها آلية جزئية أو وسيلة تابعة لـ"المعيارية القانونية" لتقويم الفكر أو التنظيم أو الممارسة القانونية أيا كانت .. حكومية أو خاصة، قانونية أو متعلقة بالقانون وإن بغير طريق مباشر. فهي تبدو حينئذ إطارا جزئيا يقوم على فرض "المعايير القانونية" وفقا لأصولها من خلال آليات تلك الحوكمة.

ويمكن الكشف عن سر تبعية "الحوكمة القانونية" في عمومها لـ"المعيارية القانونية" بالنظر إلى ماهيتها إذ تقوم على مفهوم "المعيارية القانونية" باعتبارها أصلها ومقومها الأول التي تقوم على أساسها فالمعيارية القانونية هي إطارها وهي أصولها ومقومها ومنها تستمد قواعد الحوكمة وإجراءاتها لحوكمة ومعايرة الكيانات والارتباطات ومن ثم تؤدي دورها التحكيمي في تنظم العلاقات بين مختلف الأطراف المعنية بإدارة أي نشاط أو عملية. وتشمل هذه الكيانات (الأطراف: حيث الأفراد والجماعات والهيئات والمؤسسات). ومن ثم يؤكد تقرير منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية (OECD) حول الحوكمة الجيدة، الصادر عام ٢٠١٥: على أن الحوكمة الجيدة هي "مجموعة من المبادئ والقيم والأسس التي تنظم العلاقات بين مختلف الأطراف

المعنية بإدارة أي نشاط أو عملية^(١). وهذه المبادئ والقيم والأسس والمعايير هي جوهر "المعيارية القانونية" وروحها، وهو بعينه ما ينطرد على السلطات القانونية في تعاونها وفي كل سلطة باعتبارها كيانا مستقلا بإدارة وتنظيم نفسه على حدة، وهذا تأصيل نظري مركز للحوكمة يسعى إلى كشف حدودها

وتأطير أركانها وعناصرها وممارساتها:

(١) مفهوم الحوكمة القانونية: الحوكمة مفهوم عام يتشكل بحسب موضوعه، فإذا قلنا "الحوكمة القانونية" دلّت على أنها عملية وممارسة معيارية في المجال القانوني، أي: في الفكر والتنظيم والتطبيق أو في أيّ من الموضوعات والمسائل القانونية ومتعلقاتها، ثم إنها تتخصص في المجال القانوني الواحد نفسه بحسب سياقاتها ومتعلقاتها التابعة، كأن يقال: "الحوكمة القانونية" للأجهزة القضائية، أو "الحوكمة القانونية" لكفاءة التواصل بين المنظومة القضائية، أو الحوكمة القانونية لتنظيم أو لسلوك فريق قانوني معين في كذا وكذا.. وهكذا يأتي معنى "الحوكمة" مرسلا ليعبر عن دلالتها اللغوية الوضعية والتداولية (الاستعمالية)، ثم تتخصص وهي مركبة بالوصف أو بالإضافة فيقال "الحوكمة القانونية" أو "حوكمة الشركات" ، ويزيد تخصصها ومن ثم يزيد تحديدها بقدر زيادة متعلقاتها ووفقا لسياقها.

(٢) تعريفات الحوكمة: يمكن لنا في هذا السياق طرح تعريف فني لـ"الحوكمة القانوني" من منظور تأصيلي بناء على مفهوم "المعيارية القانونية العام" على أساس اتفاقي (وضعي معياري) في افتراض المعيار بوصفه نموذجا ومقياسا ناظما وقاعدة تقويمية للقضايا والأحكام والمسائل والمتعلقات القانونية سواء أكانت تستند إلى معيارية مثالية (قبلية) أو إلى وضعية تجريبية، بأنها

(1) <https://egypt.fes.de/ar/>

"الممارسة المعيارية"، أي: عملية المعايرة القانونية نفسها فتعرف حينئذٍ بأنها "عملية المعايرة والتقويم والمقايسة^(١) للأبنية الفكرية أو التنظيمية أو للقضايا والأحكام والمسائل والمتعلقات القانونية، سواء أكانت تستند إلى معيارية مثالية (قبلية) أو إلى قواعد وضعية تجريبية^(٢)" هذا هو المفهوم الجامع لها من وجهة نظرنا ولا يمنع هذا طرح تعريفات وأطر مقارنة في تعريفها من مثل الآتي:

١- "الحوكمة القانونية المثالية" يشير مفهوم الحوكمة هنا إلى مجموعة عمليات فحص الموضوع ومتعلقاته - أي موضوع في المجال القانوني أو في غيره- وفقاً لـ"المعيارية القانونية" حيث معايره العامة وأصوله العليا. أي إنها سلسلة من عمليات التقويم والنمذجة والمقابلة والمقارنة التمثيلية أو التماثلية ونحو ذلك (بمعنى أنها مقارنة معيارية أي مقارنة الشيء (موضوع الحوكمة) مع مثاله كما في الفلسفة المثالية التي تقارن الأشياء بماهياتها المثالية وفق فلسفة أفلاطون -"المثالية الوضعية"- والتي تذهب إلى أن كل ما في الواقع له مثاله الموضوعي الكامل (الأمثل والأكمل) في "عالم المثل" وفقاً لمبادئها وأصولها العامة^(٣)..

(١) قارن د. خالد محمد أحمد : القانون بين فقه المعاملات الإسلامي وعلم القانون الحديث ص ٢٩

(٢) قارن ما سبق نكره في المعنى الواسع للمعيارية وراجع د. معن زيادة : الموسوعة الفلسفية العربية ٧٦٦/٢.

(٣) راجع بخصوص المثالية الموضوعية لأفلاطون وعالم المثل ، يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٦٣. فرانسوا غريغور: المذاهب الأخلاقية الكبرى ص ٤٠ وانظر ص ٣٨ ، د. محمد عبد الكريم الحسيني : القيم الخلقية بين المنهجين المعياري والوضعي ، دراسة تحليلية مقارنة ، ص ٢٣٢ دكتوراه جامعة القاهرة - قسم الفلسفة ٢٠٠٥م

٢- "الحوكمة القانونية الوضعية" يشير هذا المفهوم في هذا السياق إلى ما سبق ذكره سابقه مع اختلاف في أن المستند للحوكمة هما إنما هو مستند وضعي تجريبي ، ومن ثم ينظر إليها باعتبارها: "مجموعة المبادئ والقيم والقواعد الإجرائية (المعرفية والموضوعية والفنية) التي يمكن من خلالها مقايسة أو معايرة موضوعات قانونية معينة - موضوعات قانونية أو موضوعات في المجال القانوني هنا- ومتعلقاتها وفقا لأصولها ومبادئها المعيارية الوضعية (الاختبارية والتجريبية).

٣- أو مجموعة المبادئ والقواعد والقيم (المعرفية والموضوعية والفنية) التي يمكن من خلالها الحكم على امتثال الموضوعات لأصولها ومقوماتها.

٤- مجموعة المبادئ والقيم والإجراءات التي يمكن من خلالها التحقق من اتساق موضوعات الحوكمة مع أصولها وغايتها.

٥- الحوكمة القانونية هي: عملية قانونية فنية تهدف إلى فحص موضوعات القانون وتقويمها لضمان اتساقها مع أصولها وأطرها المعرفية .

وكما ملاحظ هناك التعريف العام الجامع الذي يقوم على المعيارية القانونية العامة التي تجمع بين النهجين المعيارى المثالى وذلك الوضعية وهو الأصل المعتبر في الحوكمة القانونية العامة عند إطلاقها، وهناك تعريفات المعيارى والتعريف الوضعى ويجمع بينهما الأركان والعناصر العامة ويختلف في الإسناد المعيارى القانونى للمثالية والعقلانية أو للوضعية التجريبية، هذا بالإضافة إلى جملة المعايير المنبثقة عما سبق للحوكمات القانونية الفرعية. بناء على ملاحظة موضوع الحوكمة وغايتها (امتثال الموضوعات لأصولها ومقوماتها- التحقق من اتساق موضوعات الحوكمة مع أصولها وغايتها- فحص موضوعات القانون وتقويمها لضمان اتساقها مع أصولها وأطرها المعرفية).

(٣) الحوكمة القانونية ومقارباتها (الحكم القضائي والتحكيم):

عند إطلاق لفظ "الحوكمة" هكذا فإنها تعني ابتداء فيما يتبادر إلى الذهن معنى "المحاكمة" ولكن لأن لفظ "المحاكمة" يشكل مفهوما قانونيا راسخا يعبر عن أعمال وممارسات السلطة القضائية وله أحكامه وترسيماته وإجراءاته المتخصصة التي يجب أن تحوز على الشرعية القانونية (الموضوعية أو الإجرائية أو كلاهما معا)، فقد تم اختصاص أعمال المحاكمات القانونية القضائية بهذا المفهوم "المحاكمة" وما يليها من " الحكم القضائي" "الدعوى القضائية" ، "والخصومة" وكل مفاهيم ومصطلحات قانون المرافعات على وجه الخصوص في الولايات والاختصاصات القضائية باعتباره مفهوما جامعا لكل ما للقضاء عليه ولاية. وفي هذا الباب أيضا يأتي مفهوم "التحكيم" وهو مفهوم قانوني نموذجي وعقده نموذجي أيضا قرره التشريعات الدولية (الأونسيترال) قانون UNCITRAL النموذجي للتحكيم التجاري الدولي (١٩٨٥)^(١). وكذلك التشريعات الوطنية، ويعرف بأنه القضاء البديل؛ نظرا لتشاركه مع القضاء في أمور غير قليلة وهو يحوز حججه من اتفاق الأطراف ومن الشرعية القانونية التي تقوم على تنظيمه^(٢).

أما بالنسبة لنطاق مفهوم "الحوكمة" فإنها تقع في كل ما ليس للقضاء ولا للتحكيم عليه ولاية، وهذا معيار دقيق يجب أخذه في الاعتبار أيضا. وبالنظر إلى هذا المعيار يلاحظ أن الحوكمة تقع غالبا في:

- ١- مجال التأسيسات والإنشاءات والإعدادات للكيانات القانونية بعامة ٢- مجال الإدارة القانونية بكل ما تعنيه من مماثلات ومعايير وموازنات. ٣- الممارسات

(١)UNCITRAL (www.uncitral.org).

(٢) انظر عماد الدين حسين حكم التحكيم بين البطلان والتنفيذ (دراسة نقدية تحليلية مقارنة لأحكام القضاء الإماراتي) (الاتحادي والمحلي" مجلد قيد الطبع ص ٢٥ ، ٢٦ .

القانونية بعامة فيما لا يدخل تحت ولاية ما سبق. ٤- المجال العلمي القانونية القانوني ومتعلقاته. مع ملاحظة أن التشريعات (العادية والفرعية قد اختصت العلمية باسم "الحكم" على الرسالة، أو (المناقشة، المراجعة، التصحيح)، فهي وإن كانت مشمولة بالمحاكمة في عمومها إلا أنه يجب احترام تلك الأوصاف التي أطلقها المشرع عليها.

(٤) غايات الحوكمات القانونية: يمكن حصر أبرز غايات المحاكمة وأهدافها في: ١- فرض المبادئ والقيم والإجراءات القانونية المستقرة على موضوعات الحوكمة (وما يمكن أن يدخل تحتها). ٢- التحقق الانتساق بين مقومات ومبادئ الموضوع القانوني وبين تنظيماته وتطبيقاته (الانتساق مطاوعة من نسقته فانتسق، وقد يعبر عنه بالانتساق أيضا). ٣- ضمان التماسك النظري والتطبيقي فضلا عن التماسك الموضوعي والإجرائي بين أجزاء الموضوع (محل الحوكمة)، أو عناصر النظام الخاضع للحوكمة. ٤- الوقوف على مواطن التعاكس والمخالفة في الكيان أو النظام القانوني (الخاضع للحوكمة) لتقويمها ومعالجتها. ٥- ضمان اليقين القانوني في تحقيق العدالة من خلال أصولها وتنظيماتها وواقع إجراءاتها.

(٥) أصول "الحوكمة القانونية" وطبيعتها: تتبع أصول الحكومة القانونية المباشرة من "المعيارية القانونية" مباشرة على نحو ما سبق، بالنظر إلى مبادئها وقواعدها العامة ذات الصلة بموضوع الحوكمة، أما عن أصول الحوكمة القانونية غير المباشرة فإنها ترجع إلى "أصول المعيارية القانونية العامة". وتفسير ذلك: أن الحوكمة بالنظر إليها باعتبارها عملية إجرائية هدفها تحقيق المعايير والمقاييس والنمذجة القانونية فإنها تحتاج إلى مبادئ عامة وإلى قواعد كلية فضلا عن القواعد الجزئية والإجراءات والضوابط والتعليمات وهي

كافية لتحقيق الحوكمة في غالب الأمر. وبناء على ما سبق يمكننا تقرير أن أصول الحوكمة القانونية تستمد من "المعيارية القانونية" وأن كل أصول المعيارية القانونية هي ذاتها نفس أصول الحوكمة القانونية باعتبارها أصولاً أولية عامة، والإطار العمومي الذي يحكم "الحوكمة القانونية"

وهذا ما يدعو إلى ذكر "الأصول المعيارية القانونية" - وقد ذكر بعضها في التأصيل لمفهوم "المعيارية القانونية" - باعتبارها الإطار الحاكم لمفهوم وعمليات المعايير القانونية العامة والتي هي الحاكم لمبادئ وقيم وقواعد "الحوكمة القانونية" في عمومها وخصوصها وفي ضوء ما سبق يمكننا تحديد طبيعتها في الآتي: ١- الطبيعية الانطولوجية للقانون (وفقاً للتصورات والمعتقدات الفلسفية القانونية الناشئة عن ميتافيزيقا القانون) فبناء على هذه الطبيعة العامة النطولوجية للقانون سوف يتشكل "المعتقد القانوني المعرفي والغائي" مباشرة، لأنه إذا كان الوجود القانوني يقوم على الحق الموضوعي المادي فبالضرورة لابد وأن تستند الحقيقة في التصورات الوجودية القانونية إلى الواقع، وأن تستند "نظرية المعرفة" فيها إلى الحواس والانطباعات والتحقق الوضعي. ومن الانطولوجيا جاءت الحقيقة أي حقيقة الوجود والتي تعتبر جوهر الحق بعامة فالحق القانوني إنما هو تعبير عن الحق الوجودي، والعدالة قيمة عليا وهي مفهوم قانوني يقوم على فكرة الحق ويتشكل به، فإذا كان الحق الوجودي مادياً فذلك الحق القانوني إنما هو حق مادي وضعي يستند إلى الواقع وينأى عن المطلقات والخوارق، ومن ثم تأتي العدالة لاحقة بناء على هذا الحق بعيدة عن الدين باعتباره لا يمثل الحق أو الحقيقة الخارجية فيتوجب أن تنأى العدالة عنه، وكذلك الأخلاق لا تكون مصدراً للعدالة ولا مرجعية لها، وعليه يجب -بناء على هذه التأسيسات- أن تأتي التشريعات التي تعتبر أداة القانون في تحقيق العدالة نائية ومباينة للدين والأخلاق ومجاافية لهما كما لدى المدارس الوضعية القانونية

كافة، ومن هنا كان هذا الأصل الوجودي من أبرز الأصول للمعيارية القانونية خاصة ؛ فضلا عن كونه أصلا غير مباشرة للحوكمة القانونية.

٢- طبيعة الإطار الفكري العام للقانون، إذا كانت الطبيعة الانطولوجية للقانون تشكل "المعتقد الوجودي" للحق والحقيقة العامة للقانون وغيره؛ فإن الطبيعة الفكرية هي ما تشكل المعتقد النظري للقانون، بما يعني تشكيل أطره النظرية والمفاهيمية، وتشكيل النهج القانوني العام.

وكذلك الأصول والمرجعيات الأخرى التي يمكن الاعتماد بها أيضا في تعيين أصول الحوكمة القانونية وطبيعتها: ٣ - الطبيعة السياسية القانونية العامة والخاصة.. ٤- التنظيمات القانونية (النظام القانوني الوطني)، أو النصوص القانونية في عمومها وخصوصها. ٥- القاعدة القانونية الآمرة ثم ما يليها. ٦- الأحكام القضائية ٧- العرف ٨- العدالة الطبيعية.

(٦) سلطة الحوكمة القانونية: تكون "الحوكمة القانونية" في الأصل في كل ما لا ولاية قضائية عليه مطلقا، وفيما لم تتناوله ولاية التحكيم بناء على إرادة الأطراف المشتركة وعلى التنظيم القانوني للتحكيم، وهنا يبرز سؤال مفاده لمن هي إذن سلطة الحوكمة القانونية؟ والإجابة هي أن "سلطة الحوكمة القانونية" مفتوحة من حيث الأصل لكل قانوني بعامة ولفقهاء وخبراء القانون والمتخصصين فيه ولكل صاحب قدرة على إقامة الحوكمة وعلى تطبيقها بشروطها.

وتبرير ذلك علميا أن المحاكمة القانونية لا تستدعي سلطة عامة ولا جهة تستند إلى مشروعية من نوع ما ، إذ إن الاختصاص القانوني يجب أن يقوم على شرعية قانونية معينة فهو وقف وحصر عليها، وهي ما تمنح الاختصاص ومن ترفعه، وبما أن تطبيق القانون وتنفيذه موقوف على السلطة القضائية وعلى

عناصر المحاكمة بدءاً من الاستدلال والتحقيق وانتهاءً إلى الفصل الحكم وكذلك السلطة التنفيذية، فإن ما سوى ذلك إنما مرجعيته هو "الحاجة القانونية" في ضوء مبادئ القانون الأساسية وقواعد النظام العام والأصول العامة المعتمدة.

(٦) شروط الحوكمة القانونية: كما سبق في التعريف فإن الحوكمة

إنما هي عملية وبالأحرى سلسلة من العمليات المتتابعة وفقاً لمبادئ وقيم المعايير القانونية ولإجراءاتها تقوم على فكرة أو ظاهرة أو حدث قانوني محدد في جانب محدد منه سواء أكان هذا الجانب قانونياً أو يتصل مباشرة بالقانون. وما سبق يقتضي بالضرورة ما يلي: ١- تعيين محل الحوكمة بدقة: ٢- استقرار تصورات أو ظواهر هذا المحل (مناط الحوكمة القانونية) للوقوف الكامل عليها والاستنباط من معطياتها. ٣- طرح المعايير القانونية ذات الصلة على الجوانب المحددة محل الحوكمة في سياق تحليلي مقارنة يطرح التساؤلات ويعرض الفرضيات ويقوم على تحليلها ونقدها بدقة ٤- الخلوص إلى تقرير أولي باعتباره المسودة الأولى ٥- اختبار عناصر التقرير وفحصها بدقة ٦- الخلوص على النتيجة العامة.

(٧) قرارات الحوكمة: ما يصدر عن الحوكمة يسمى "مخرجات

الحوكمة" أو "بيان الحوكمة" هذا باعتبار ذلك لفظاً عاماً يطلق على المخرجات العامة، والسؤال هو: ما المصطلح القانوني الفني الذي يطلق على مخرجات الحوكمة، هل يقال لها "حكم" فيتكون مصطلح "حكم الحوكمة" أو يقال له "قرار" فيسمى "قرار الحوكمة"، أو يعمم فيقال "بيان الحوكمة" أو يقال "نتيجة الحوكمة"؟ والسؤال الثاني هو: ما طبيعة "مخرجات الحوكمة" وهل ينظر إليها عموماً أو ينظر إلى الجوانب الفنية الخاص بها فحسب؟

والإجابة هي: "الحكم" مصطلح قانوني قضائي فني، له حدوده وشروطه ومعاييرته القانونية المعتمدة، وهو في الأصل قاصر على الجهات القضائية ذات الاختصاصات المحددة والمشكلة رسمياً وفقاً لأحكام القانون وخاصة قانون السلطة القضائية وقانون المرافعات فضلاً عن نصوص الدستور والقوانين الأساسية التي تبعتها لهذا، وحتى بالنسبة للقضاء البديل وهو "التحكيم" فقد اختلف في ماهية الحكم التحكيمي وبناء عليه اختلف "الفقه القانوني" في المصطلح الأنسب للتعبير عن منتوجه وهل هو ؛ حكم ؟ أو "قرار"^(١) بل واختلفت التشريعات العربية كذلك^(٢) ما بين من أطلق عليه حكماً "حكم التحكيم"، أو قراراً "قرار التحكيم".^(٣) ويلاحظ أن لجنة الأمم المتحدة للقانون التجاري الدولي قد تبنت الترجمة الإنجليزية للحكم على اعتبار أنه "قرار تحكيمي" وذلك في قانون الأونسيترال^(٤) النموذجي للتحكيم التجاري الدولي (١٩٨٥) وكذلك اتفاقية

(١) د. عماد الدين حسين: حكم التحكيم بين البطلان والتنفيذ (دراسة نقدية تحليلية مقارنة لأحكام القضاء الإماراتي) "الاتحادي والمحلي" مجلد قيد الطبع ص ٢٥ ، ٢٦ في المبحث الأول: حكم التحكيم محل دعوى البطلان أو التنفيذ، المطلب الأول: ماهية الحكم التحكيمي الفرع الأول: تعريف وطبيعة وشكل ومحتوى وحجية الحكم التحكيمي (تعريف الحكم التحكيمي وطبيعته وشكله ومحتواه وحجيته).

(٢) وفي هامش حكم التحكيم اتجه جانب من الفقه إلى استعمال مصطلح الحكم التحكيمي، د. عبد الحميد الأحمد، د. أحمد أبو الوفا، د. حسني المصري، ود. حفيظة السيد حداد، أما الجانب الآخر الذين استعملوا مصطلح القرار التحكيمي فنذكر منهم د. محمد فوزي سامي، د. يعقوب يوسف صرخوه، القاضي نبيل عبد الرحمن حياوي، د. ممدوح عبد العزيز الغزني، وزهراء عصام صالح كبة. انظر تنفيذ القرار التحكيمي في المسائل التجارية دراسة مقارنة، دار مصر للنشر والتوزيع، سنة ٢٠٢٢، ص ١٥.

(٣) زهراء عصام صالح كبة، مرجع سابق، ص ١٤:١٣.

(٤) https://uncitral.un.org/ar/texts/arbitration/modellaw/commercial_arbitration.

الاعتراف بقرارات التحكيم الأجنبية وتنفيذها^(١) (اتفاقية نيويورك ١٩٨٥) على الرغم أن النص الإنجليزي في القانون النموذجي واتفاقية نيويورك استخدم مصطلح حكم "AWARD" وليس مصطلح قرار "DECISION"^(٢) ، ونذهب إلى أنه "قرار" بالمعنى العام بالنظر إلى أن لفظ "قرار" يمكن إطلاقه على كل رأي ما في موضوع ما بني على التأمل والتفكير^(٣)، على أنه إذا صدر القرار في موضوع مما يلي ولاية السلطة القضائية من خلال حكم قضائي فإنه يوسم بالضرورة بلفظ "الحكم"، ولو كانت الحوكمة كذلك تقع تحت ولاية سلطة تحكيمية شرعية فإن مخرجها يلحق بمخرجات التحكيم مع الخلاف الذي يستصحب وصفه بالحكم أو بالقرار .

وإجابة السؤال الثاني: هو أن طبيعة قرار الحوكمة في الأصل طبيعة علمية (موضوعية وإجرائية)، بمعنى أنه يخضع لمقومات الحوكمة وأهم مقوماتها المباشرة هو "الإطار المعرفي للمعيارية القانونية" ومبادئ المعايير القانونية التي تعبر عنها الحوكمة بحسب مجالاتها. ويتعلق الأمر أيضاً بالجهة المُصدرة للحوكمة وما إذا كانت جهة قضائية فحينئذ يكون قرار الحوكمة حكماً قضائياً

(1) <https://cutt.us/eiWkt>

(٢) د. عماد الدين حسين: حكم التحكيم بين البطان والتنفيذ (دراسة نقدية تحليلية مقارنة لأحكام القضاء الإماراتي) (الاتحادي والمحلي" مجلد قيد الطبع ص ٢٥ ، ٢٦ في المبحث الأول: حكم التحكيم محل دعوى البطان أو التنفيذ، المطلب الأول: ماهية الحكم التحكيمي الفرع الأول: تعريف وطبيعة وشكل ومحتوى وحجية الحكم التحكيمي (تعريف الحكم التحكيمي وطبيعته وشكله ومحتواه وحجيته).

(٣) راجع السابق نفه وقارن مع إسماعيل سليم، ورقة بحثية بعنوان "حكم التحكيم" الصادرة عن مركز التحكيم التجاري لدول مجلس التعاون الخليجي لدورة تدريبية بأبوظبي ٢٠١٩ .

ويأخذ كافة أحكام "الحكم القضائي"، وكذلك الأمر حال تعلقت الحوكمة بجهة تحكيمية فإن قرار الحوكمة يدور مع القرار أو الحكم التحكيمي.

(٨) إطار الحوكمة القانونية وتمثلاتها: بناء على ما سبق، يمكن

تحديد إطار الحوكمة القانونية على النحو التالي:

المستوى الأول: المبادئ والقيم والأسس العامة، ويشمل هذا المستوى المبادئ العامة التي تنظم العلاقات بين الجهات المسؤولة عن إنتاج وتنفيذ القانون، مثل: ١- الشفافية والمساءلة: تتطلب الحوكمة القانونية أن تكون عمليات إنتاج وتنفيذ القانون شفافة، وأن تكون الجهات المسؤولة عنها مسؤولة أمام الجمهور عن أفعالها. ٢- سيادة القانون: تتطلب الحوكمة القانونية أيضا أن يكون القانون هو المرجع الأعلى في إدارة الدولة، وأن تكون جميع الجهات مسؤولة أمام القانون. ٣- حماية الحقوق والحريات الأساسية: تتطلب الحوكمة القانونية أن تكون حقوق وحريات الأفراد الأساسية محمية من قبل القانون.

المستوى الثاني: الإجراءات والممارسات ويشمل هذا المستوى الإجراءات والممارسات التي تطبقها الجهات المسؤولة عن إنتاج وتنفيذ القانون، من أجل تحقيق المبادئ والقيم والأسس العامة. وهذه أمثلة كاشفة عن أدوار الحوكمة القانونية في الآتي :

أولاً: أدوار الحوكمة القانونية في ممارسات وضع القوانين وصياغتها وهي ما يتمثل في: ١- المشاركة العامة في عملية وضع القوانين: تتضمن الحوكمة القانونية إشراك الجمهور في عملية وضع القوانين، وذلك من خلال السماح لهم بتقديم المقترحات والتعليقات على مشروعات القوانين. ٢- المراجعة التشريعية: حيث تتضمن الحوكمة القانونية إجراء مراجعة دورية للقوانين القائمة، وذلك للتأكد من أنها تتوافق مع المبادئ والقيم والأسس العامة للحوكمة

القانونية. ٣- التشريع المستند إلى الأدلة: تتضمن الحوكمة القانونية استخدام الأدلة العلمية والمعلومات الإحصائية في عملية وضع القوانين، وذلك لضمان أن تكون القوانين فعالة في تحقيق أهدافها.

ثانياً: أدوار الحوكمة القانونية في ممارسات تفسير القانون ١- على مستوى استقلال القضاء: تتطلب الحوكمة القانونية أن يكون القضاء مستقلاً عن السلطة التنفيذية، وذلك من أجل ضمان تفسير القانون بشكل عادل ومنصف. ٢- على مستوى العدالة الانتقالية: تتضمن الحوكمة القانونية مراعاة مبادئ العدالة الانتقالية في تفسير القانون، وذلك من أجل تحقيق المصالحة وبناء السلام. ٣- العدالة الاجتماعية: تتضمن الحوكمة القانونية مراعاة مبادئ العدالة الاجتماعية في تفسير القانون، وذلك من أجل تحقيق المساواة بين جميع أفراد المجتمع.^(١)

(٤) من مقتضيات الحوكمة القانونية: هناك العديد من الأمثلة على الحوكمة القانونية، منها: ١- وضع دستور يضمن الحقوق والحريات الأساسية للأفراد. ٢- تعيين قضاة مستقلين ونزيهين. ٣- إنشاء هيئة مستقلة لحماية حقوق الإنسان. ٤- إخضاع السلطات العامة للمساءلة القانونية.

ويمكننا بناء على ما سبق الخلوص إلى أن الإطار المعرفي للحوكمة القانونية يرتبط بالضرورة بإطار المعيارية القانونية ويدور في فلكه، وأن "الحوكمة القانونية" ما هي إلا مفهوم جزئي تابع يقوم على أساس "المعيارية القانونية" باعتباره رديفاً لها ومعبراً عن ممارساتها وعن آلياتها ووسائلها في المقايسة والمعايرة والنمذجة، فضلاً عن كونها أي: "الحوكمة القانونية" عنصراً

(١) انظر محمد عبد المنعم خفاجي، فلسفة القانون، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠١٢، ص. ٤٤-٤٦.

أساسيا - تابعا للمعيارية القانونية- في كل نظام قانوني عادل ومنصف، وتهدف إلى تحقيق التنظيم والتماسك القانوني، وحماية الحقوق والحريات الأساسية للأفراد، وتحقيق غايات القانون.

المبحث الثاني

تقييم المعايير الدولية في ضوء المعيارية القانونية

المطلب الأول: نقد المعايير الدولية في صياغة التقنيات والعقود في ضوء المعيارية القانونية

المطلب الثاني: نقد المعايير الدولية في تفسير التقنيات والعقود في ضوء المعيارية القانونية

المطلب الأول

نقد المعايير الدولية في صياغة التقنيات والعقود في ضوء المعيارية القانونية بناء على أن كون صياغة القوانين الاستثنائية عملية دقيقة ومعقدة، وتتطلب مراعاة مجموعة من المبادئ والمعايير الدولية. وتأسيساً على أن الالتزام بهذه المبادئ والمعايير سوف يضمن أن تكون هذه القوانين فعالة في حماية الأمن القومي وحقوق الإنسان في حالات الطوارئ. ومن ثم كان يجب أن تقوم إرشادات وتوصيات المنظمات الدولية بشأن وضع القوانين وصياغتها على نظرية عامة تقوم على أسس علمية متينة حتى وإن كانت تنتمي فلسفياً إلى اتجاه ما فلا يضير ذلك نظراً لتعدد الاتجاهات المعرفية لدى كل نظام وطني وإنما الموضوعية العلمية هي التي تشيّد لقبول أي منها.

ولا يخفى أهمية قيام هذه النظرية على تأطير معرفي نظري ومفاهيمي وتطبيقي مناسب حتى تكون مخرجاتها الإلزامية أو تلك الإرشادية موثوقة ومبرهنة ودافعة للاستيثاق أو اليقين القانوني في الصياغة، وكلما كانت النظرية عميقة وشاملة كلما تجلت عن مخرجات معيارية سديدة تتمثل في المبادئ والقواعد الواضحة المتينة، بما يضمن التحقق العلمي على مستوى التقنيات الوطنية وتلك الدولية والتي تعبر عنها الوثائق والمعاهدات والعقود وغيرها من

الصيغ الإخراجية والتسميات التي تختارها المنظمات الدولية ، وبما يضمن أيضا سلامة استدعاء معاني تلك التقنيات والوثائق وصحة استنباط أحكامها واستخلاص مراداتها .

ومن هنا تأتي أهمية استناد وثائق المنظمات الدولية سواء الحكومية أو غيرها إلى نظريات عامة وتأصيلات مبرهنة في كل ممارسة قانونية تمارسها وفي كل منتج قانونية تقوم على إصداره وتحرص على تعميمه، ولا يخفى أهمية ذلك على وجه في التشريعات وخاصة تلك التي تقع في الظروف القلقة أو تلك الاستثنائية من مثل تشريعات : قوانين مكافحة الإرهاب ، وقوانين الطوارئ وغيرها . وهذا ما لم تغفل عنه المؤسسات الدولية على مستوى الإرشادات والتوجيهات الصياغية حيث أوردتها حينما على سبيل الإجمال وأحيانا على سبيل التفصيل مع أدلة شارحة ومفصل وأحيانا من غير أدلة، وكان يمكن منح هذه المعايير (المبادئ والقواعد العامة) وتلك الإرشادات مزيدا من الرعاية التنظيرية (التأصيلية) والرعاية التطبيقية نظرا لأهمية الصياغة العلمية المنضبطة والقائمة على أساس علمي وحوكمة لغوية قانونية مستقرة في تحقيق الفهم الصحيح والتفسير السديد للنصوص القانونية بما يضمن عدم التعسف في تفسيرها والانحراف في تأويلها فيما يخشى أن يؤدي لإطلاق يد السلطة العامة في البطش بالمعارضين والتميز في تطبيق القوانين باسم نصوصها ودلالاتها، وهو ما يعمل على تحقيق رسالة المنظمات والمؤسسات الدولية في حماية حقوق الإنسان العمل على تدعيم سيادة القانون .

وخاصة إذا ما حققنا الرؤية وتحولنا بها إلى مسارها الموضوعي وخاصة في القوانين الاستثنائية إذ لا يلزم ليس رصد التقنيات الاستثنائية على أنها مجانية تماما لحقوق الإنسان وأنها أداة قمع للحريات وتقييد للحقوق وإن كانت في سياقها الأغلب وخاصة على مستوى الدول المضطربة قانونيا التي تتبوأ

معياراً متأخراً على مؤشرات العدالة الحقوق، ومن جهة أخرى تعد هذه التشريعات في أحوالها المناسبة وعند الوفاء بشروط فرضها من أهم الأدوات القانونية التي يمكن للحكومات استخدامها للتعامل الفوري بدقة وسرعة وحكمة مستطاعة إزاء حالات الطوارئ والجوائح التي تتعدد الأمنين القومي والمجتمعي بل وتهدد الدولة جميعاً في شعبها وأرضها ومقدراتها، مثل الحروب أو الكوارث الطبيعية أو الاضطرابات المقصودة لغايات هدم الدولة وتقويضها لا لغاية التعبير عن الرأي والتظاهر المشروع والذي تكلفه المواثيق الدولية .

ونظراً للمخاوف المرتبطة بها واحتمال أن تقيّد الحقوق والحريات الأساسية للأفراد، كان لزاماً الحيطة والحذر في صياغتها وانتهاج سبيل علمي موضوعي في وضعها ونظمها بطريقة تتوافق مع القانون الدولي لحقوق الإنسان.

الفرع الأول: أبرز المعايير الدولية في الصياغة عموماً:

بناءً على سبق تأصيله ولغيره من المعطيات القانونية فقد عنت المنظمات الدولية بتناول الأسلوب القانوني ووضع بعض المبادئ والمعايير الإرشادات التي يجب مراعاتها في صياغة التشريعات والاتفاقات والعقود والمخاطبات القانونية، وذلك بهدف ضمان الوضوح والدقة والشمول والحدّثة في هذه النصوص. من أهم المبادئ والإرشادات التوجيهية الدولية بشأن الأسلوب القانوني والتي تعد من المرجعيات الدولية في هذا ما يلي: مبادئ وتوصيات الجمعية الدولية لقانونيين القانون الدولي عام ١٩٨٨.

حيث اعتنت بمعايير التقنيات والوثائق الدولية بحكم نشأتها وأهدافها إذ إنها " منظمة غير حكومية دولية تأسست في عام ١٩٥٢، وتهدف إلى تعزيز

دراسة وتطبيق القانون الدولي^(١) كما وتهدف تفصيلا إلى دعم التعاون بين الأكاديميين والممارسين في مجال القانون الدولي، وتعزيز الوعي العام بالقانون الدولي وذلك من خلال عقد المؤتمرات والندوات حول قضايا القانون الدولي. وإصدار الدوريات والكتب والتقارير حول القانون الدولي ذلك . وتشجيع للباحثين المتميزين في مجال القانون الدولي^(٢) وهي ما تعبر عنها هذا التوصيات.

وعلى رغم أن مبادئ وإرشادات الجمعية الدولية لقانونيين القانون الدولي تتعلق بالقانون الدولي إلا أنها تصلح لكافة التقنيات والأوراق القانونية العادية أيضا بناء على مبدأ واحدية النصوص التقنيية ومبدأ "فنية الوثيقة القانونية" والذي يعني أولاهما معيارية الصياغة ومعيارية التفسير القانوني لكل النصوص القانونية بذات الأطر والآليات المتبعة، وأن ما يصلح لواحد منها يصلح لباقيها وأن ما يعتبر في أحدها يعتبر في جميعها فضلا عن الخصوصية الموضوعية واللغوية للوثيقة القانونية باعتبارها وثيقة تحمل حقا قانونيا موضوعيا أو إجرائيا أو تفسيريا وبما أن الحق هو يقوم به وعليه علم القانون والتنظيمات القانونية كان لزاما حمايته الموضوعية والشكلية عن طريق أعمال مبادئ الصياغة

(١) ص. ٣٦٣-٣٦٤ من كتاب "القانون الدولي" لفرانسييس ويلر

(٢) وتضم الجمعية أكثر من ١٠٠٠٠ عضو من مختلف أنحاء العالم، من بينهم أكاديميون وممارسون وقضاة ومسؤولون حكوميون. راجع الموقع الإلكتروني للجمعية الدولية لقانونيين القانون الدولي: <https://www.asil.org> / الموقع الإلكتروني للجمعية الدولية لقانونيين القانون الدولي: <https://www.asil.org> / وانظر كتاب "القانون الدولي" لفرانسييس ويلر: ص. ٣٦٣-٣٦٤، كتاب "القانون الدولي العام" لشارل شوتز: ص. ٥٠-٥١.

القانونية النوعية بلغة قانونية فنية لكي يتم خزن المعنى في القوالب والنصوص اللغوية واستدعائه حال التطبيق والتفسير والإنفاذ.

وعليه فقد أرسيت بعض المبادئ والضوابط الملزمة والإرشادية وكان من أهم مبادئها الملزمة تلك المبادئ الخمسة:

١- وضوح المصطلحات القانونية: يجب أن تكون المصطلحات القانونية المستخدمة في النصوص القانونية واضحة ومفهومة للجمهور المستهدف.

٢- الوضوح في الصياغة: يجب أن تكون صياغة النصوص القانونية واضحة ومباشرة، بحيث لا تترك مجالاً للغموض أو التفسير المتعدد.

٣- الدقة في الصياغة: يجب أن تكون صياغة النصوص القانونية دقيقة، بحيث لا تتضمن أخطاء لغوية أو قانونية.

٤- الشمولية في الصياغة: يجب أن تغطي النصوص القانونية جميع جوانب الموضوع المراد تنظيمه.

٥- الحدأة في الصياغة: يجب أن تتوافق النصوص القانونية مع المستجدات العلمية والتكنولوجية.

ثم تلت ذلك بقواعد وضوابط إرشادية كما يظهر ذلك ، في جملة القواعد الدولية لصياغة القوانين الصادرة عن الجمعية الدولية لقانونيين القانون الدولي عام ١٩٨٨ ، والتي تتضمن ما يلي:

١- استخدام لغة بسيطة وواضحة، بعيداً عن المصطلحات الفنية المعقدة أو المصطلحات الأجنبية غير المألوفة.

٢- استخدام أسلوب مباشر ومباشر، بعيداً عن الأسلوب البلاغي أو الأدبي.

٣- تجنب التكرار والتطويل، واستخدام الكلمات والمصطلحات بدقة وشمول.

٤ - استخدام أسلوب سلس وواضح، بحيث لا يترك مجالاً للغموض أو التفسير المتعدد^(١).

هذا بالإضافة إلى التوصية بـ ١ - مراعاة الدقة في تحديد المصطلحات القانونية. ٢ - الوضوح في تحديد النطاق الشخصي أو المكاني أو الموضوعي لأحكام القانون ٣ - الوضوح في تحديد شروط تطبيق القانون، وآثاره : ٤ - الوضوح في تحديد الإجراءات التي يجب اتباعها لتطبيق القانون، ٥ - مراعاة الانسجام بين أحكام القانون، وأحكام القوانين الأخرى ذات الصلة، وقد زيد عليها أيضاً ما يلي: ٦ - رعاية الهيكل اللوحي ، بمعنى أنه يجب أن يكون للوثائق القانونية هيكل منطقي ومتناسق، مع رؤوس وفقرات وترقيم واضحة. يساعد ذلك القراء في التنقل في النص وفهم تنظيمه. ٧ - الاتساق والتساق في المصطلحات والتعاريف والأحكام داخل الوثيقة القانونية أمر هام لتجنب الالتباس وضمان التوحيد في التفسير. ٨ - تجنب التكرار يجب تجنب التكرار غير الضروري في النصوص القانونية. حيث يمكن أن يؤدي التكرار إلى الالتباس وجعل النص طويلاً بشكل غير ضروري

الفرع الثاني: المبادئ والتوجيهات الدولية الموضوعية بشأن القوانين الاستثنائية بما يحمي الحقوق والحريات

أولاً: المعايير الصادرة عن مكتب المفوض السامي لحقوق الإنسان التابع للأمم المتحدة (٢٠١٤)

١. الوضوح والشمول، يجب أن تكون القوانين الاستثنائية واضحة ومفهومة، بحيث لا يترك أي مجال للتفسير أو التأويل. كما يجب أن

(١) القواعد الدولية لصياغة القوانين، الجمعية الدولية لقانونيين القانون الدولي، ١٩٨٨، ص

- تكون شاملة، بحيث تغطي جميع الحالات المحتملة التي قد تواجهها الدولة في حالة الطوارئ^(١)."
٢. الدقة والاختصار "يجب أن تكون القوانين الاستثنائية دقيقة، بحيث لا تترك أي مجال للشك أو التردد. كما يجب أن تكون مختصرة، بحيث لا تحتوي على أي تفاصيل غير ضرورية^(٢)"
٣. العدالة والمساواة - مكتب المفوض السامي لحقوق الإنسان التابع للأمم المتحدة "يجب أن تكون القوانين الاستثنائية عادلة ومتساوية، بحيث لا تمييز بين الأشخاص أو الفئات^(٣)"
٤. الشرعية الدستورية - "يجب أن تكون القوانين الاستثنائية شرعية من الناحية الدستورية، بحيث تستند إلى أحكام الدستور."
٥. ثانياً: قرار المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان في قضية بريمر ضد ألمانيا (٢٠١١)
٦. الرقابة القضائية: "يجب أن تخضع القوانين الاستثنائية لرقابة القضاء، وذلك لضمان أن تكون هذه القوانين متوافقة مع القانون^(٤).."
٧. مبدأ الضرورة - المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان "يجب أن تكون القيود التي تفرضها القوانين الاستثنائية ضرورية لحماية الهدف الذي يسعى إليه إعلان الطوارئ^(١)."

(١) إرشادات حول تطبيق معايير حقوق الإنسان أثناء حالات الطوارئ (٢٠١٤) ص ١٩

(٢) السابق ص ١٩ ص ١٩.

(٣) السابق نفسه.

(٤) قرار المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان في قضية بريمر ضد ألمانيا (٢٠١١) ص ٣٣ ص ٣٣.

٨. مبدأ التناسبية "يجب أن تكون القيود التي تفرضها القوانين الاستثنائية متناسبة مع التهديد الذي تواجهه الدولة".
٩. احترام حقوق الإنسان مكتب المفوض السامي لحقوق الإنسان - الأمم المتحدة^(٢)
١٠. الشفافية والمساءلة^(٣).
١١. ضرورة الحد من التدابير الاستثنائية^(٤)
١٢. عدم التمييز - كتب المفوض السامي لحقوق الإنسان - الأمم المتحدة^(٥)
١٣. ضمانات المحكمة في حالات الطوارئ - المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان^(٦)
١٤. حقوق الأفراد المعتقلين^(١).

(١) قرار المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان في قضية بريمر ضد ألمانيا (٢٠١١) ص ٣٣

ص ٣٣

"Guidelines on Human Rights and the Fight against Terrorism,"
صفحة ٦، 2017،

(٣) وهي مبدأ راسخ ، راجع مكتب المفوض السامي لحقوق الإنسان - الأمم المتحدة =

"Guidelines on Human Rights and the Fight against Terrorism,"

2017، صفحة ١٠،

(٤) المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان = قرار المحكمة في قضية A. and Others v.

the United Kingdom، التاريخ: ١٩ فبراير ٢٠٠٩.

(٥) "Guidelines on Human Rights and the Fight against Terrorism,"

صفحة ٨، 2017،

(٦) قرار المحكمة في قضية Brannigan and McBride v. the United

Kingdom، التاريخ: ٢٦ مايو ١٩٩٣،

١٥. عدم القسوة أو المعاملة اللاإنسانية^(٢) -

الفرع الثالث : أهم الإرشادات في صياغة وثائق مكافحة الفساد

يلاحظ هنا خلط الموضوعي بالفني ، والأصل هو الفصل بينها ولو إجرائياً لاستيفاء الشكل والأداة الفنية، متابعة لما قدر ذكرنا تفصيلاً بخصوص أهمية أن تحاط الصياغة على وده الخصوص بخصوصية باعتبار أن البناء اللغوي القانوني الفني للتقنيات يبني عليه ما بعده ويضعب استدراك خطئه -وليس الخطأ المادي بطبيعة الحال- إذ تبقى أخطاء الصياغة والأسلوب ماثلة في كل عملية تفسير وتداول وتداول للأحكام القانونية المضمنة في تلك النصوص.

(١) الإرشادات المختلطة: يقدم دليل UNODC بشأن صياغة التشريعات لمكافحة الفساد مبادئ وإرشادات مختلطة ووجه اختلاطها أنها تجمع بين العلمي والفني والموضوعي والإجرائي معا وكان الأولى أن تختص كل منهما بمبادئه وتوصياته بناء على نظرية علمية متوجب البدء بها بناء على فرضيتنا وتوصيتنا في هذا البحث، و على التالي^(٣):

(١) مكتب المفوض السامي لحقوق الإنسان - الأمم المتحدة "Guidelines on Human Rights and the Fight against Terrorism," 2017, صفحة ١٤

(٢) مكتب المفوض السامي لحقوق الإنسان - الأمم المتحدة "Guidelines on Human Rights and the Fight against Terrorism," 2017, صفحة ١٨

(٣) <https://www.unodc.org/romena/ar/about-unodc-romena.html> وفيه

يرشد البرنامج الإقليمي لمنع ومكافحة الجريمة والإرهاب والتهديدات الصحية وتعزيز نظم العدالة الجنائية بما يتماشى مع المعايير الدولية لحقوق الإنسان (٢٠١٦-٢٠٢١) عملنا في المنطقة من خلال خمس برامج فرعية ذات أولوية: مكافحة الجريمة المنظمة، مكافحة الإرهاب، مكافحة الفساد والجرائم المالية، تعزيز منع الجريمة والعدالة الجنائية، الوقاية من تعاطي المخدرات والعلاج والرعاية من اضطرابات استخدام المخدرات والوقاية والرعاية من فيروس نقص المناعة البشرية / الإيدز

١. الوضوح والشمول: يجب أن تكون التشريعات واضحة ومفهومة، وأن تغطي جميع جوانب الفساد.
٢. الدقة والدقة: يجب أن تكون التشريعات دقيقة وصادقة، وأن تعكس التعريفات والمعايير الدولية.
٣. الفعالية: يجب أن تكون التشريعات فعالة في منع ومكافحة الفساد.
٤. العدالة: يجب أن تكون التشريعات عادلة، وأن تحمي حقوق الأفراد والحريات^(١).

(٢) الإرشادات المحددة:^(٢) بالإضافة إلى هذه الإرشادات العامة، يقدم الدليل أيضًا إرشادات محددة بشأن كيفية صياغة أحكام التشريعات المختلفة المتعلقة بمكافحة الفساد، مثل تعريف الفساد، وإجراءات التحقيق والملاحقة القضائية، والعقوبات.

وتشمل هذه الإرشادات ما يلي: أ- تعريف الفساد: يجب أن يكون تعريف الفساد واضحًا ودقيقًا، ويعكس التعريفات والمعايير الدولية. ب- إجراءات التحقيق والملاحقة القضائية: يجب أن تكون إجراءات التحقيق والملاحقة القضائية فعالة في جمع الأدلة وتقديم القضايا إلى المحاكمة. ج- العقوبات: يجب أن تكون العقوبات رادعة، وأن تتناسب مع طبيعة الجريمة.

وتهدف هذه الإرشادات إلى مساعدة الدول على وضع تشريعات فعالة لمكافحة الفساد، وتحقيق أهداف اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد. ومن أهم

(١) دليل UNODC بشأن صياغة التشريعات لمكافحة الفساد، مكتب الأمم المتحدة المعني بالجريمة والمخدرات، ٢٠١٧، ص ٢٤

(٢) ص. ٢٤-٢٥ من دليل UNODC، الذي يحدد أهم الإرشادات التي يجب مراعاتها عند صياغة التشريعات لمكافحة الفساد.

هذه الإرشادات التي قدمها دليل مكتب الأمم المتحدة المعني بالجريمة والمخدرات (UNODC) بشأن صياغة التشريعات لمكافحة الفساد، مع مثال عليها^(١):

١ - الوضوح والشمول: يجب أن تحدد التشريعات الجرائم بشكل دقيق، مع توضيح عناصرها المكونة، وعواقب ارتكابها. مثال على ذلك: المادة (١) من قانون مكافحة الفساد المصري رقم ١٧٨ لسنة ٢٠١٧، والتي تُعرّف الرشوة بأنها "كل عطاء أو وعد أو قبول، بغير عوض، لموظف عام أو مستخدم عام أو شخص مكلف بخدمة عامة، لنفسه أو لغيره، لأداء عمل من أعمال وظيفته أو الامتناع عن أداء عمل من أعمالها".

٢ - الدقة القانونية: يجب أن تتوافق التشريعات مع المبادئ الأساسية للقانون الجنائي، مثل مبدأ عدم جواز تجريم أفعال غير ضارة بالمجتمع، ومبدأ عدم جواز تعدد العقوبات لنفس الفعل. مثال على ذلك: المادة (٢) من قانون مكافحة الفساد المصري رقم ١٧٨ لسنة ٢٠١٧، والتي تنص على أنه "لا يُعاقب على فعل إلا إذا كان وقت ارتكابه معاقباً عليه بقانون".

٣ - الفعالية: يجب أن تتضمن التشريعات آليات فعالة لمنع الفساد، مثل قواعد النزاهة والأخلاق في الوظيفة العامة. مثال على ذلك: المادة (١٠) من قانون مكافحة الفساد المصري رقم ١٧٨ لسنة ٢٠١٧، والتي تنص على أنه "يجب على الجهات الإدارية وضع قواعد النزاهة والأخلاق في الوظيفة العامة، واتخاذ الإجراءات اللازمة لضمان الالتزام بها".

٤ - الشفافية: يجب أن تُنشر التشريعات في الجريدة الرسمية، وأن تكون متاحة للجمهور للاطلاع عليها على الإنترنت أو في المكتبات العامة. مثال على ذلك: المادة (١٣) من قانون مكافحة الفساد المصري رقم ١٧٨ لسنة

^(١)<https://www.unodc.org/>

٢٠١٧، والتي تنص على أنه "يجب نشر القانون في الجريدة الرسمية، ونشره على موقع الوزارة المختصة بمكافحة الفساد على الإنترنت، وتكون نسخة منه متاحة للاطلاع في مقر الوزارة". وغيرها من الإرشادات التي تناولها الدليل بالتفصيل.

٥- الوضوح والشمول: الإرشاد: يجب أن تكون التشريعات واضحة وسهلة الفهم، وأن تتضمن جميع أنواع الفساد التي تحظرها اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد. المثال: المادة ١ من قانون العقوبات المصري: "كل من ارتكب عمداً فعلاً من أفعال الفساد المنصوص عليها في هذا القانون يعاقب بالحبس مدة لا تقل عن سنة ولا تزيد على سبع سنوات، وبغرامة لا تقل عن عشرة آلاف جنيه ولا تزيد على مائتي ألف جنيه، أو بإحدى هاتين العقوبتين"^(١).

٦- الدقة القانونية والإرشاد: يجب أن تكون التشريعات دقيقة من الناحية القانونية، وأن تتوافق مع المبادئ الأساسية للقانون الجنائي. المثال: المادة ١٢ من قانون العقوبات المصري: "لا جريمة ولا عقوبة إلا بناءً على قانون سابق على ارتكاب الفعل"^(٢).

٧- الفعالية الإرشاد: يجب أن تكون التشريعات فعالة في منع الفساد وملاحقة مرتكبيه. المثال: المادة ٢٨ من قانون مكافحة الفساد في المملكة العربية السعودية: "يُشكل مجلس مكافحة الفساد برئاسة رئيس مجلس الوزراء، وعضوية الوزراء المختصين، ورئيس هيئة الرقابة ومكافحة الفساد، ورئيس ديوان المظالم، ورئيس الهيئة الوطنية للأمن السيبراني، ورئيس هيئة تقويم

(١) الصفحة: ١٩

(٢) الصفحة: ٢٠

التعليم والتدريب، ورئيس مجلس إدارة البنك المركزي السعودي، ورئيس الهيئة العامة للإحصاء^(١).

٨- الشفافية الإرشاد: يجب أن تكون التشريعات شفافة، وأن تُتاح للجمهور للاطلاع عليها. المثال: المادة ١٣ من قانون العقوبات المصري: "تُنشر القوانين في الجريدة الرسمية"^(٢). وقد قدم دليل مكتب الأمم المتحدة المعني بالجريمة والمخدرات (UNODC) إرشادات محددة لضمان الوضوح والشمول في التشريعات لمكافحة الفساد، منها: أ- استخدام اللغة البسيطة والواضحة، وتجنب المصطلحات القانونية المعقدة. ب- تحديد الجرائم بشكل دقيق، ووضع تعريفات واضحة لها. ج- تحديد العقوبات المناسبة لكل جريمة، مع مراعاة جسامته الجريمة ومدى تأثيرها على المجتمع. وقدّم الدليل مثالاً على التشريعات الوطنية التي تتوافق مع هذه الإرشادات، وهو قانون العقوبات الاتحادي الألماني، والذي يتضمن تعريفاً واضحاً لجريمة الرشوة، ويحدد العقوبات المناسبة لها.

المطلب الثاني: المعايير الدولية بشأن مبادئ وقواعد التفسير

القانوني وضبط مفاهيمه

الفرع الأول: المعايير الدولية بشأن التفسير القانوني:

يعد التفسير القانوني من أهم الممارسات القانونية، حيث يُعد الوسيلة التي يتم من خلالها تحديد معنى النص القانوني وتطبيقاته. ونظراً لأهمية التفسير القانوني، فقد اهتمت المنظمات الدولية بوضع مبادئ وإرشادات توجيهية عامة وخاصة بشأنه.

(١) الصفحة: ٢١

(٢) الصفحة: ٢٢

وفيما يلي أهم هذه المبادئ والمعايير والتوصيات والتوجيهات^(١):

١- الوضوح والدقة^(٢): يجب أن يكون التفسير القانوني واضحًا ودقيقًا،

بحيث يعكس المعنى المقصود من النص القانوني.

٢- الموضوعية: يجب أن يكون التفسير القانوني موضوعيًا، بحيث لا يتأثر

بآراء أو معتقدات المفسر.

٣- الوحدة: يجب أن يكون التفسير القانوني موحدًا، بحيث لا يؤدي إلى

اختلافات في التطبيق

كما ذهبت المنظمات الدولية القواعد الدولية لصياغة القوانين.

ومن توصيات الجمعية الدولية لقانونيين القانون الدولي، تشير الفقرة

١٤ من توصيات الجمعية الدولية إلى مجموعة من التوجيهات الإرشادية

والتوصيات الخاصة منها على سبيل المثال :

١- اعتبار قصد المشرع: يجب أن يستند التفسير القانوني إلى قصد

المشرع، وذلك من خلال دراسة الظروف المحيطة بسن النص القانوني

ولغة النص نفسه.

٢- تطبيق القواعد العامة للتفسير: يجب تطبيق القواعد العامة للتفسير

القانونية، والتي تتمثل في:

(١) المراجع وفقا للجنة الأمم المتحدة للقانون الدولي، حيث أصدرت اللجنة مجموعة من

المبادئ المتعلقة بالتفسير القانوني في عام ١٩٦٩، والتي تضمنت المبادئ العامة

المذكورة أعلاه. وقد أصدرت الجمعية مجموعة من القواعد الدولية لصياغة القوانين في

عام ١٩٨٨، والتي تضمنت مبادئ وإرشادات بشأن التفسير القانوني. ومنظمة التعاون

والتنمية في الميدان الاقتصادي: أصدرت المنظمة مجموعة من المبادئ بشأن التفسير

القانوني في عام ٢٠١٥، والتي ركزت على التفسير القانوني في مجال التجارة الدولية.

(٢) المبادئ المتعلقة بالتفسير القانوني، لجنة الأمم المتحدة للقانون الدولي، (الفقرة ١).

أ- التفسير اللغوي: وهو تفسير النص القانوني بناءً على معناه اللغوي. ب- التفسير المنطقي: وهو تفسير النص القانوني بناءً على معناه المنطقي. ج- التفسير التاريخي: وهو تفسير النص القانوني بناءً على الظروف المحيطة بسن النص القانوني. ج- التفسير التشريعي: وهو تفسير النص القانوني بناءً على تفسير النصوص القانونية الأخرى ذات الصلة^(١). وفي الفقرة ١٣ من (القواعد الدولية لصياغة القوانين، الجمعية الدولية لقانونيين القانون الدولي)، وردت توصية خاصة باعتبار قصد المشرع: وفيها أنه "يجب أن يستند التفسير القانوني إلى قصد المشرع، وذلك من خلال دراسة الظروف المحيطة بسن النص القانوني ولغة النص نفسه." هذا بالإضافة إلى التوصية الخاصة بتطبيق القواعد العامة للتفسير: وهي ما سبق ذكره في شأن التفسير اللغوي، والتفسير المنطقي..

أيضاً من المبادئ والمعايير الدولية والتوصيات والتوجيهات

بشأن التفسير القانوني:

١- مبدأ التفسير الحر للقانون: ينص هذا المبدأ على أن القاضي أو أي شخص آخر يمارس عملية التفسير القانوني له حرية كاملة في تحديد المعنى القانوني للنص القانوني، دون تقييد من أي قواعد أو معايير محددة.

٢- مبدأ التفسير وفقاً للقصد المقصود: ينص هذا المبدأ على أن التفسير يجب أن يستند إلى القصد المقصود من المشرع أو الكاتب الأصلي للنص

^(١)القواعد الدولية لصياغة القوانين، الجمعية الدولية لقانونيين القانون الدولي، (الفقرة ١٤).

القانوني. ويمكن استخلاص هذا القصد من خلال دراسة النص القانوني نفسه، بالإضافة إلى دراسة الظروف المحيطة بوضعه.

٣- مبدأ التفسير وفقاً للسياق: ينص هذا المبدأ على أن التفسير يجب أن يتم في سياق النص القانوني العام الذي يندرج فيه النص المراد تفسيره. ويشمل هذا السياق النصوص القانونية الأخرى ذات الصلة، بالإضافة إلى المبادئ القانونية العامة.

٤- مبدأ التفسير وفقاً للمعنى العادي للكلمات: ينص هذا المبدأ على أن الكلمات يجب أن تفسر وفقاً لمعناها العادي، ما لم يكن هناك ما يشير إلى خلاف ذلك.

٥- مبدأ التفسير وفقاً لمبدأ التناغم: ينص هذا المبدأ على أن التفسير يجب أن يتم بطريقة تؤدي إلى تناغم النص القانوني مع النصوص القانونية الأخرى ذات الصلة، بالإضافة إلى المبادئ القانونية العامة. بالإضافة إلى هذه المبادئ العامة، فقد وضعت بعض المنظمات الدولية توصيات وتوجيهات خاصة بشأن التفسير القانوني، وذلك لمعالجة بعض القضايا أو الحالات الخاصة. ومن الأمثلة على ذلك:

وتنص على مجموعة من المبادئ والقواعد التي يجب مراعاتها في عملية التفسير. ووفقاً لتوصيات لجنة القانون الدولي، يجب أن يتم تفسير المعاهدات الدولية وفقاً للقواعد التالية^(١)

(١) توصيات لجنة القانون الدولي التابعة للأمم المتحدة بشأن تفسير المعاهدات: تتناول هذه التوصيات تفسير المعاهدات الدولية، وتنص على مجموعة من المبادئ والقواعد التي يجب مراعاتها في عملية التفسير. وكذلك قواعد تفسير الاتفاقيات التجارية الدولية الصادرة عن لجنة الأمم المتحدة للقانون التجاري الدولي: تتناول هذه القواعد تفسير

الفرع الثاني: المعايير الدولية في المفاهيم القانونية والأسلوب القانوني

أولاً: المعايير الدولية الإرشادية والملزمة بشأن "المفاهيم القانونية" في القانون على رغم ذكر بعض المبادئ فيما سبق إلا أن المفاهيم والاصطلاحات القانونية تحظى بأهمية عظمى في صياغة التشريعات وفي تفسيرها وتطبيقها وتنفيذها بالنسبة لكافة السلطات والمؤسسات القانونية والعاملين والمعنيين بالحقل القانوني، ومن ثم راعت الكيانات القانونية الدولية أن يكون لها إطار عام يمكن معايرة الصياغات عليه وحوكمتها قانونياً ولو في حدودها الأدنى، وقد طرحت الهيئات والكيانات القانونية الدولية أهم المعايير المعتمدة دولياً بشأن المفاهيم و الاصطلاحات القانونية في أربعة مبادئ: الاتساق والوضوح، والدقة والموضوعية، والشمولية، والحدائية(١).

ومن ذلك أيضاً (٢) :

١- الاتساق والوضوح: يجب أن تكون المفاهيم القانونية متسقة مع بعضها البعض، وواضحة ومفهومة للقارئ العادي.

الاتفاقيات التجارية الدولية، وتنص على مجموعة من المبادئ والقواعد التي يجب مراعاتها في عملية التفسير. المعنى العادي للكلمات، والغرض من المعاهدة، سياق المعاهدة، العرف الدولي.

(١) انظر على سبيل المثال: إعلان مبادئ القانون الدولي المتعلقة بالأعمال العدائية غير الدولية، الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٧٧. اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الجريمة المنظمة عبر الوطنية، الصادرة عام ٢٠٠٠. اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة تمويل الإرهاب، الصادرة عام ٢٠٠٠، ميثاق الحقوق الأساسية للاتحاد الأوروبي، الصادر عام ٢٠٠٠.

(٢) المراجع السابقة نفسها

٢- الدقة والموضوعية: يجب أن تكون المفاهيم القانونية دقيقة وموضوعية، وليست ذاتية أو متحيزة.

٣- الشمولية: يجب أن تغطي المفاهيم القانونية جميع الحالات الممكنة، وأن لا تكون ضيقة أو مقيدة

٤- الحداثية: يجب أن تكون المفاهيم القانونية حديثة وقابلة للتكيف مع التطورات الاجتماعية والاقتصادية

أما عن أهمية هذه المبادئ والإرشادات فذلك يقوم على أسباب وجيه تبين عندها أهمية كل مبدأ فعلى سبيل المثال:

١- الوضوح والدقة: وهو مطلب مركزي بل ومرتكز قانوني لا يمكن تجاوزه، إذ تساعد المفاهيم والاصطلاحات القانونية ذات الوضوح والدقة على صياغة التشريعات بشكل واضح ودقيق، مما يسهل فهمها وتطبيقها.

٢- الثبات والاتساق: وهذا مما يحقق أهداف المنطق القانوني الموضوعي على المستويين الداخلي وعلى المستوى الدولي المقارن، كما تساعد المفاهيم والاصطلاحات القانونية على تحقيق الثبات والاتساق في التشريعات، من حيث بنائها اللغوي وصياغتها اللغوية القانونية ومن حيث تفيها مما ينول إلى تحقيق العدالة وسيادة القانون.

٣- التواصل والاتصال القانوني الإقليمي والدولي: حيث تساعد المفاهيم والاصطلاحات القانونية على تنظيم التواصل الدولي بين المنظمات والمؤسسات القانونية المختلفة بكفاءة وفعالية وموضوعية علمية منضبطة وذلك من خلال التشافه المباشر أو الاتصال الكتابي الرسمي أو غير الرسمي ومن خلال الترجمات القانونية المعتمدة وهو مما يساهم في تعزيز التعاون الدولي في مجال القانون.

ونظراً لهذه الأهمية، فقد وضعت العديد من المعايير والمبادئ الدولية لصياغة واستخدام المفاهيم القانونية بشكل دقيق وفقاً للتعريف القانونية الدولية في وثائق قانونية دولية معتبرة، وهو ما يستدعي الانتباه لكل ما يتعلق بالصياغة والأسلوب القانوني من خلال ملاحظة المعايير السابقة ومراجعتها وتصنيفها ووضعها قيد التطبيق لا لمجرد الملاحظة

وختاماً فهذا مسرد جامع في تصنيف المعايير الدولية، إذ إنها تدور حول المعايير الصياغة القانونية وفقاً للمبادئ الدولية الإرشادية وقومها: وضوح المصطلحات القانونية، وضوح النطاق الشخصي أو المكاني أو الموضوعي لأحكام القانون، وضوح شروط تطبيق القانون، وآثاره، وضوح الإجراءات التي يجب اتباعها لتطبيق القانون، الدقة: ، الدقة في تحديد المصطلحات القانونية، الدقة في تحديد النطاق الشخصي أو المكاني أو الموضوعي لأحكام القانون، الدقة في تحديد شروط تطبيق القانون، وآثاره، الدقة في تحديد الإجراءات التي يجب اتباعها لتطبيق القانون. الشمولية: يجب أن تغطي النصوص القانونية جميع جوانب الموضوع المراد تنظيمه، الحداثة: يجب أن تتوافق النصوص القانونية مع المستجدات العلمية والتكنولوجية، الأسلوب: ، استخدام لغة بسيطة وواضحة، بعيداً عن المصطلحات الفنية المعقدة أو المصطلحات الأجنبية غير المألوفة، استخدام أسلوب مباشر ومباشر، بعيداً عن الأسلوب البلاغي أو الأدبي، تجنب التكرار والتطويل، واستخدام الكلمات والمصطلحات بدقة وشمول، استخدام أسلوب سلس وواضح، بحيث لا يترك مجالاً للغموض أو التفسير المتعدد، الهيكل: يجب أن يكون للوثائق القانونية هيكل منطقي ومتناسق، مع رؤوس وفقرات وترقيم واضحة.

الاتساق: الاتساق في المصطلحات والتعاريف والأحكام داخل الوثيقة القانونية أمر هام لتجنب الالتباس وضمان التوحيد في التفسير، تجنب التكرار:

يجب تجنب التكرار غير الضروري في النصوص القانونية، استخدام التعاريف: يجب توفير تعاريف للمصطلحات الرئيسية المستخدمة في النص لضمان الوضوح والدقة، مراعاة السياق: يجب على صياغة النصوص القانونية مراعاة السياق القانوني والاجتماعي الأوسع الذي ستعمل فيه الوثيقة، الوضوح: يجب أن تكون النصوص القانونية قابلة للوصول للجمهور المستهدف، بما في ذلك غير الخبراء، ترتيب المعايير هجائياً: الاتساق، الوضوح، الدقة، الحداثة، الوضوح، المصطلحات القانونية، الهيكل، التعاريف، السياق، تجنب التكرار إلى غير ذلك مما أتينا على ذكره.

الفرع الثالث: الحوكمة الدولية للعقود القانونية

في كل ما سبق تجري المعايير والشروط الإلزامية وحوكماتها الدولية في صياغة وتفسير التقنيات على العقود، ولكن اختصاصها بفرع مستقل بالنظر إلى أهميتها، حيث تمثل العقود وثائق قانونية مهمة تعبر عن تلاقح إرادات بهدف إحداث أثر قانوني وتتوقف هذه الآثار القانونية على قصدية المتعاقدين وعلى تلك اللغة التي صيغت بها التعاقدات، فكما كانت واضحة وسليمة في صياغتها كلما ساعدت على فهم العقود والاحتكام إليها لفض النزاع بشأن أي من موادها ومتعلقاتها، ولأهمية بعض العقود وخاصة "العقود الإدارية" و"العقود الدولية"، والتي يتم التعبير عنها أحياناً في صورة اتفاقات ومعاهدات دولية فقد طبق البعض عليها نفس شروط ومعايير الصياغة التشريعية من ضرورة الالتزام باللغة القانونية العلمية، وقد تم معالجتها في نظرية مستقلة باسم "نظرية اللغة التعاقدية"^(١) وقد انتهت المؤسسات الدولية لهذه الأهمية مبكراً فوضعت معايير بشأن صياغة العقود وأساليبها والشروط والضوابط التي يجب مراعاتها في ذلك،

(١) راجع في تفصيل ذلك دراستنا: النظرية العامة للغة القانونية، ص ٣٤٣

وهو ما يثير تساؤل جوهري عن : كيف اعتنت المؤسسات الدولية بالعقود وما أهم الضوابط والمعايير الإرشادية والتوجيهية التي وضعوها؟

ونجيب فنقول: هناك مؤشرات عامة على اهتمام بعض المؤسسات الدولية بأهمية الصياغة التعاقدية وثمة مجموعة من الإرشادات العامة المنشورة في الأدبيات الدولية يمكن الاستعانة بها في المجالات التعاقدية إلا أنه لم نقف بعد طول بحث على توافر مراجع أو وثائق محددة تمثل الرؤية العلمية أو تعالج "الإطار العام لنظرية اللغة التعاقدية"، أو "الإطار العام لنظرية العقود" من حيث قوابلها الشكلية وقواعدها اللغوية وضوابطها المنطقية.

ونتفهم أن هذا ليس من أدوار المؤسسات الدولية الرسمية، فهذا شأن علمي يترك للفقهاء والعلماء والمراكز العلمية القانونية المتخصصة، ولكن على الأقل كان يمكن الإشارة إلى أبرز تلك الأعمال من خلال الجامعات العالمية أو المراكز البحثية المرموقة، أو كان يمكن تحقيق بعض من ذلك من خلال ذكر الأصول العلمية أو القواعد الأساسية المعرفية أو حتى التطبيقية المتفق عليها، بما يربط التوجيه والإرشاد بأصله العلمي فيساعد على القياس والامتثال ويشجع على تتبع هذه الأصول والقواعد العلمية والعمل على إثرائها.

ويمكن على سبيل المثال في هذا السياق الإشارة إلى أهمها حيث: "مبدأ الاختصاص اللغوي القانوني"، وهو ينص على أنه " للقانون بالنظر إلى تقنياته ووثائقها الدولية والوطنية لغة فنية خاصة يجب مراعاتها في عمليات الصياغة وفي التفسير نظراً لارتباطها بالحقوق والحريات والإرادات (المنفردة أو المتفقة) التي يترتب عليها آثاراً قانونياً ملزمة" وهذه القاعدة المقترحة من قبلنا تبه على أن القانون وإن كان علماً اجتماعياً إلا أنه يختص بلغة فنية موضوعية نظراً لارتهاان كثير من الحقوق والحريات به، ولغة فنية يمكن أن تعنى بها المؤسسات

الدولية بخصوص صياغة العقود الدولية وتفسيرها، وهذا مما يدعو للتساؤل كما هو الحال بالنسبة للتشريعات والمعاهدات وكافة الوثائق والصكوك الدولية : هل هناك من نظرية عامة أو تنظيمات علمية محددة ومخصصة يمكن من خلالها الاستدلال على معايير الصياغة الدولية والفنية للتشريعات والعقود والوثائق الوطنية أو الدولية؟

والجواب أننا لم نقف على هذه النظرية الدولية، بل ولا على نظرية إقليمية أو وطنية على مستوى الدول العربية في شأن الصياغة القانونية على وجه الخصوص^(١)، وهذا تناول لأهم المبادئ والمعايير الإرشادية والتوجيهية للمنظمات الدولية في شأن صياغة العقود وتفسير وهي تدور في نفس ما درت فيه المبادئ السابقة للغة التقنينية وأوراقها، مع رؤية تأصيلية ونقدية .

(١) المعايير الدولية العامة بشأن صياغة العقود وتفسيرها: إجمالاً يمكن إيراد أهم المبادئ الدولية المباشرة وتلك المقاربة التي تدور حول صياغة وتفسير التعاقدات الدولية في الآتي^(٢): ١. الوضوح والدقة والإيجاز^(٣). ٢. الاتساق والتماسك ٣. الاكتمال والشمولية^(٤). ٤. الامتثال القانوني^(٥). ٥. العدالة

(١) وقد أثبتنا هذا بالتفصيل في النظرية العامة للغة القانونية المدخل التمهيدي ، ومبحث الدراسات السابقة.

(٢) راجع على سبيل الإجمال : لجنة الأمم المتحدة للقانون التجاري الدولي (UNCITRAL) ، المعهد الدولي لتوحيد القانون الخاص (UNIDROIT) ، الغرفة التجارية الدولية (ICC) ، الاتحاد الدولي للغرف التجارية (ICC)

(٣) قانون الأونسيترال النموذجي للتحكيم التجاري الدولي (١٩٨٥) المادة ٢٨

(٤) السابق المادة ٢٩

(٥) قانون الأونسيترال النموذجي للتحكيم التجاري الدولي (١٩٨٥) المادة ٣١، وبما سبق من مبادئ تكون المؤسسات الدولية فد لعبت دورًا حيويًا في تحسين جودة العقود الدولية من

والتوازن^(١) ٦- تخصيص المخاطر^(٢) .٧. مراعاة الفروق (الثقافية واللغوية)^(٣)، كما ويمكن تصنيف هذه المبادئ في صورة مبادئ قانونية مع تبويبها الموضوعي باعتبارها معايير دولية عامة ملزمة وإرشادية على النحو الآتي :

أولاً: المعايير اللغوية الصياغية، وقوامها مبدأ أساسي واحد وهو مبدأ "الوضوح والدقة الصياغية" كما ويمكن التعبير عنه بمبدأ "الدقة والوضوح اللغوي القانوني" في التعاقدات القانونية ، وفيه تذهب المنظمات الدولية إلى وجوب صياغة العقود بلغة واضحة ودقيقة لتجنب الغموض وضمان تعبير دقيق عن نوايا الأطراف. ويشمل ذلك أ- استخدام مصطلحات محددة. ب- توفير تعريف وشروح واضحة ج- تجنب استخدام لغة متخصصة (دقيقة التخصص بما يعجز عن فهمها أحد الأطراف)^(٤).

خلال إنشاء معايير وضوابط وأفضل الممارسات. تساهم هذه الجهود في تعزيز الوضوح والعدالة والكفاءة في العلاقات التجارية الدولية.

(١) مبادئ UNIDROIT للعقود التجارية الدولية (٢٠١٦) المادة ١.١

(٢) قانون الأونسيترال النموذجي للتحكيم التجاري الدولي (١٩٨٥) المادة ٣٠ ، وانظر مادة ١.٤ من مبادئ UNIDROIT للعقود التجارية الدولية (٢٠١٦) : (يجب أن تحدد العقود بشكل واضح المخاطر والمسؤوليات بين الأطراف).

المادة ٢.٤ من قواعد الغرفة التجارية الدولية (ICC) لمجموعة الشروط التجارية الدولية " (INCOTERMS) (2020) يجب أن تحدد الشروط المتفق عليها بين الأطراف بشكل واضح المخاطر والمسؤوليات بين الأطراف".

(٣) بادئ UNIDROIT للعقود التجارية الدولية (٢٠١٦)، المادة ١.٣ : "يجب أن تحترم العقود الفروق الثقافية واللغوية بين الأطراف".

(٤) المادة ١.١ من مبادئ UNIDROIT للعقود التجارية الدولية (٢٠١٦) : (يجب أن تكون العقود مكتوبة بلغة واضحة ومختصرة قدر الإمكان، وأن تعكس بدقة الشروط المتفق عليها بين الأطراف).

ثانياً: المعايير المنطقية أو الاتساقية ويمثلها مبدأ "الاتساق والتماسك العقدي" وقد فرضت فيه أن تكون العقود متسقة داخلياً ومتناغمة، بحيث تكون أحكامها متسقة مع بعضها البعض ومع الغرض العام للاتفاقية. ويساعد ذلك في تجنب التعارضات أو الالتباس في التفسير، ولا يخفى أهمية هذا المبدأ أو المعيار المنطقي في عموم القانون لأنه جوهر المعيارية القانونية وجوهر القاعدة القانونية فضلاً عن كونها الروح السارية في البنيان الفكري والتنظيمي والتطبيقي والتنفيذي للقانون.

ثالثاً: المعايير الموضوعية الخاصة بطبيعة التعاقد ، ويعبر عنها: ١- مبدأ "الاكتمال والشمولية: وهو ينص على أنه "يجب على العقود التعامل مع جميع الجوانب ذات الصلة للاتفاق وتغطية الحالات الطارئة المحتملة. ويشمل ذلك تحديد الحقوق والالتزامات والشروط ووسائل التصحيح في حالة الخرق أو عدم الأداء"^(١) ٢- مبدأ "تخصيص المخاطر التعاقدية"، وهو يعني وجوب المكافحة بين الأطراف المتعاقدة واختصاص المخاطر والالتزامات التي تنطوي

المادة ٢.١ من قواعد الغرفة التجارية الدولية (ICC) لمجموعة الشروط التجارية الدولية " (INCOTERMS) (2020) يجب أن تكون الشروط المتفق عليها بين الأطراف واضحة ومفهومة قدر الإمكان".

(١) المادة ١.٢ من مبادئ UNIDROIT للعقود التجارية الدولية (٢٠١٦): "يجب أن تتضمن العقود جميع المعلومات اللازمة لفهم الشروط المتفق عليها بين الأطراف".

المادة ٢.٢ من قواعد الغرفة التجارية الدولية (ICC) لمجموعة الشروط التجارية الدولية " (INCOTERMS) (2020) يجب أن تكون الشروط المتفق عليها بين الأطراف دقيقة وكاملة قدر الإمكان".

على خطورة بمزيد من العناية الصياغية المفصلة والواضحة في العقود، إذ يجب " يجب أن تحدد العقود بشكل واضح المخاطر والمسؤوليات بين الأطراف"^(١)

رابعاً: المعايير القانونية ، وقد جاء النص عليها صراحة عن طريق إقرار مبدأ "الامتثال القانوني" ، وفسرته المنظمات بأنه يعني وجوب الالتزام التعاقدى بالتنظيم القانوني الذي يحكمه سواء الوطني أو الدولي فنصت على أنه : " يجب أن تلتزم العقود بالقوانين واللوائح السارية، سواء على الصعيد المحلي والدولي. ويشمل ذلك التأكد من أن العقد لا ينتهك أي أحكام قانونية أو اعتبارات تتعلق بالسياسة العامة"^(٢).

خامساً: المعايير الأخلاقية، أو "المعايير العدلية العامة" أو "معايير العدالة الطبيعية" ويمثلها مبدأ " العدالة والتوازن" وفيه نصت على غائية العقود وعلى معيار العدالة والتوازن، فنصت على أنه : "يجب أن تسعى العقود إلى تحقيق العدالة والتوازن بين الأطراف المعنية" ثم فصلت ذلك بقولها: "ويشمل ذلك

(١) قانون الأونسيترال النموذجي للتحكيم التجاري الدولي (١٩٨٥)، المادة ٣٠: "يجب أن تحدد اتفاقية التحكيم القانون الذي يحكم النزاع."

مبادئ UNIDROIT للعقود التجارية الدولية (٢٠١٦)، المادة ٢.٣: "يجب أن تحدد العقود بوضوح المخاطر والمسؤوليات المترتبة على الأطراف."

القواعد الدولية لتفسير العقود (٢٠١٠)، المادة ٤: "يجب أن تحدد العقود بوضوح المخاطر والمسؤوليات المترتبة على الأطراف."

(٢) لمادة ١.٥ من مبادئ UNIDROIT للعقود التجارية الدولية (٢٠١٦) : "يجب أن تتوافق العقود مع جميع القوانين واللوائح المعمول بها".

المادة ٢.٥ من قواعد الغرفة التجارية الدولية (ICC) لمجموعة الشروط التجارية الدولية " (INCOTERMS) (2020) يجب أن تتوافق الشروط المتفق عليها بين الأطراف مع جميع القوانين واللوائح المعمول بها".

تجنب الشروط غير العادلة أو غير المحددة، وضمان أن تكون للأطراف قوة متساوية في التفاوض، وتوفير آليات لفض النزاع^(١).

سادسا: المعايير الاجتماعية من حيثيتها (الثقافية واللغوية) وهو معيار عام وجامع بحيث إنه يراعي التميز الثقافي وذلك التنوع اللغوي لكل طرف من الأطراف التعاقدية، سواء كانت شخصية اعتبارية أو شخصية دولية بما فيها الدولة نفسها، فنصت على أنه من المهم: في العقود الدولية، مراعاة الفروق الثقافية واللغوية^(٢) وعللت ذلك لغاية "ضمان أن يتم فهم العقد وتنفيذه عبر مختلف الأطراف (الولايات القانونية)، وقد زادت توضيح هذا المعيار بنصها على إجراءات ووسائل تحقيق هذه الضمانات من خلال ١- الترجمة. ٢- التفسير وهو بالضرورة التفسير الفني الذي يخضع للمعايير السابقة وخاصة العدالة والتوازن بناء على تحقق المعايير الأخرى في صياغته ٣- النظر بعين الاعتبار في الصياغة العقدية وخاصة على مستواها التفسيري إلى "العرف والتقاليد القانونية المحلية". باعتبارها مرجعية وقرينة عند التنازع في التفسير ومتعلقاته.

(١) لمادة ١.٣ من مبادئ UNIDROIT للعقود التجارية الدولية (٢٠١٦): "يجب أن تكون

العقود عادلة ومتوازنة، وأن تحمي المصالح المشروعة لجميع الأطراف".

المادة ٢.٣ من قواعد الغرفة التجارية الدولية (ICC) لمجموعة الشروط التجارية الدولية " (INCOTERMS) (2020) يجب أن تكون الشروط المتفق عليها بين الأطراف عادلة ومتوازنة قدر الإمكان".

(٢) القواعد الدولية لتفسير العقود (٢٠١٠)، المادة ٦: "يجب أن تحترم العقود الفروق الثقافية واللغوية بين الأطراف"، المعايير الدولية لصياغة العقود (٢٠١٦)، المادة ١.٢: "يجب أن تراعي العقود الفروق الثقافية واللغوية بين الأطراف".

ملاحظات فنية على المعايير الدولية الخاصة بالعقود:

الملاحظة الأولى: أن هذه هي المعايير الأكثر وروداً في كل السياقات المتعلقة بالتشريعات والعقود والوثائق، وهي بالفعل تحمل طابع العمومية القانونية، وهذا مهم جداً لأنها تدخل في كل إجراء يتعلق بالتشريعات أو بالصياغات التعاقدية أو صياغات الوثائق والاتفاقات الدولية.

الملاحظة الثانية: أنها تخط بين المعايير، فليس هناك تصنيف واحد لها ولا إطار يجمعها ومن ثم نلاحظ تعدد المعايير والخلط بينها أحياناً ولا مانع من تداخلها فهذا منطقي نظراً لاشتراكها في موضوعاتها وفي أفعالها الإجرائية، وهو ما كان يجب التنبيه عليه وتأطيره علمياً. وبيان ذلك في الآتي:

كما هو ملاحظ هناك المعايير الأخلاقية المتعلقة بالعدالة العامة والطبيعية، وهناك المعايير العرفية والاجتماعية على المستوى الاجتماعي، فضلاً عن المعايير القانونية التقنية، أو "معايير الصياغة والتفسير للعقود" بما تشمله من ضوابط فنية القانونية وقواعد عامة لغوية، وهي جملة المعايير الأساسية التي كان يجب أن ينصرف إليها التنظيم المعياري الدولي باعتبارها معايير قانونية نموذجية وعلى رأس هذه المعايير تأتي المعايير اللغوية مع التفريق بين المستويين اللغوي الصياغي وهو الأساس لكل ما سيأتي بعده والمستوى الدلالي التفسير وهو ذلك المستوى التابع واللاحق بالضرورة كما بينا هذا واستدلنا عليه في نظريتنا العامة للغو القانونية^(١)، ويمكن توضيح هذا أيضاً من خلال الآتي أولاً: المعايير اللغوية والمنطقية الصياغية. ويعبر عنها البنود (١، ٢) وهما يكشفان عن:

(١) ص ٢٣٢ وما بعدها

(١) المعيار اللغوي الصياغي المباشر: ويمكن تعرفه في البند

الأول: ١. الوضوح والدقة: وفي هذا المعيار الدولية تفرض وتحظر ما يلي:

(أ) تفرض أن تكون التقنيات والعقود والوثائق: ١- مصوغة بلغة واضحة

ودقيقة ٢- أن تستخدم مصطلحات محددة ٣- أن تستند إلى مرجعيات

في التعريف والشرح وذلك حال صياغتها ومراجعتها أو في حال تفسيرها.

(ب) تحظر ١- الغموض ٢- وتحظر استخدام لغة متخصصة ، والمقصود

باللغة المتخصصة هي اللغة الدقيقة التي تعبر عن أحد التخصصات

العلمية أو الإدارية أو غيرها لأحد الأطراف؛ إذ لا يصح التعاقد مع

شركات أدوية كبرى في ضوء اللغة الفنية الدقيقة التي تعبر عن

المركبات والعمليات غير المفهومة لدى الطرف الآخر ومن ثم توجب

المعايير أن تكون اللغة واضحة مع دقتها وعدم غموضها الفني بما لا

يمكن أن يستوعبها الطرف الآخر بنفسه أو بوكيله والخبير والمستشار

الفني الذي غالبا ما يكون حاضرا وكيلًا أو أصيلا في تلك التعاقدات،

وكل ما سبق مغلل بعلل رئيسة "وذلك بهدف ضمان تعبير دقيق عن

نوايا الأطراف".

أما بالنسبة للقواعد المتقاربة ما بين المنطق واللغة فإنها تعبر عن كل

من المعايير اللغوية والمنطقية، حيث ترتبط اللغة فيها بالمنطق ارتباطا مباشرا

نظرا للعلاقة المباشرة بينهما، وقد أثبتنا هذا في دراستنا المطولة عن " النظرية

العامة للغة القانونية"^(١) وبين عن الترابط العام ما بين المقومات اللغوية القانونية

أو مقومات اللغة القانونية بعامة فبيننا أن هناك مقومات مترابطة فيما بينها وهي

المقومات اللغوية والمقومات القانونية والمقومات المنطقية والمقومات الأصولية

(١) انظر النظرية العامة للغة القانونية ١٢٣ وما بعدها

ثم المقومات الاجتماعية، وأنها بمجموعها عماد نظرية الصياغة للتقنيات وأوراقها ، ثم إنها تمثل مرجعية عامة لا محيد عنها في تفسير هذه الصياغات وفي استخراج أحكامها واستنباط مقاصد المقنن أو المتعاقدين منها^(١).

(٢) المعيار المنطقي: ويتمثل في الاتساق والتماسك: ويعبر هذا المعيار أيضا عن التزامات أهمها: ١- أن تكون العقود متسقة داخلياً. و" متسقة مع بعضها البعض ومع الغرض العام للاتفاقية" ٢- أن تكون مكتملة المعنى وهو ما تعبر عنه مفردات مثل "متناغمة" ، "تماسكة" ، وهذا يتجلى أبرز ما يكون في الشرح والتفسير وعند استنباط المقاصد والنوايا، كما يمنع هذا المعيار كل ما شأنه أن: ١- يسبب التناقض والتعارض بين النصوص وبين دلالاتها ومفاداتها. ٢- كل ما يسبب لغموض والالتباس "ويساعد ذلك في تجنب التعارضات أو الالتباس في التفسير". وهذا معيار منطقي وبالأحرى معيار منطقي لغوي قانوني ، وقد بينا في النظرية العامة للغة القانونية أن المقوم المنطقي في التشريعات وأوراقها إنما هو مقوم عام بمعنى أنه لا يوجد مستقلاً وإنما يتمظهر في أبنية اللغة القانونية وقوالبها ، كما تتمثل في نصوص التقنيات وفي بنود عقودها وأبنية أوراقها. وأنه يتجلى في القواعد القانونية وفي علاقاتها ثم يتجلى معياراً ضرورياً لا استغناء عنه في الفهم والتفسير وفي استنباط الأحكام القانونية والاستدلال على مقاصد المشرع وعلى نوايا الأطراف التعاقدية أو المتعاقدة.

(١) انظر السابق ١٢٤، ١٢٥.

الخاتمة مع النتائج والتوصيات

انتهى البحث إلى الحد السابق في تناوله ومعالجته لإشكالية المعايير الدولية في حوكمة وصياغة التقنيات والعقود وتفسيرها وقد خلصنا عن المعالجة والتناول وفقا للمنهجية المرصودة إلى عدة نتائج كان أبرزها ما يلي :

النتيجة الأولى: أن "الحوكمة القانونية" مفهوم قانوني فرعي تابع يقوم على مفهوم "المعيارية القانونية" ويستند إليها وهو ما يجمع بينهما في تركيب فكري متناسق قوامه مجموعة الأفكار والمفترضات الأساسية والمفاهيم المترابطة وهو ما يشكل بنيانا نظريا أو إطارا معرفيا جامعا لهما، وهذا هو المعنى العلمي والفني "لنظرية العلمية-Scientific theory" وقد تحققنا من تماسك هذا المفهوم ومن اختباره على مدار البحث من خلال الدفع به إلى واقع الممارسة الإجرائية بما أوردناه من تطبيقات وحوكمات قانونية بناء على مفهوم ومعطيات "المعيارية الدولية" بشأن صياغة التقنيات القانونية وأوراقها وبالأخص العقود القانونية (الإدارية والدولية)، فانتبهنا إلى أهمية الربط اللزومي بين التنظير والتطبيق وبين الأطر العامة والمسارات الإجرائية والتنفيذية بما خلصنا معه إلى أنه (لا فعالية للمعايير ولا الحوكمات الدولية بأدلتها وإرشاداتها وتوجيهاتها ما لم تقم على إطار معرفي عام (نظري ومفاهيمي) بـ"المعيارية القانونية" -بعمامة بما يخص صياغة التقنيات وتفسيرها خاصة- باعتبارها الأصل العام لـ"الحوكمة القانونية" باعتبارها مفهوما جزئيا تابعا للمعيارية ونموذجا تطبيقيا لها.

النتيجة الثانية: أن المبادئ والإرشادات المتعلقة بالصياغة والتفسير ليست مجرد مبادئ وإرشادات توجيهية دولية أو وطنية عابرة على سبيل التفضيل الاستحسان، وإنما هي قوام من مقومات القانوني لا يقوم إلا بهما ولا يعرف إلا

من خلالهما، إذ هما المصداق والواقع والمُخرَج القانوني المائل بين أيدينا في تطبيق القوانين وفي تحقيق التنظيم الاجتماعي.

النتيجة الثالثة: أن هناك عدة مفاهيم وأبنية قانونية متكاملة ومتصلة معا تبدأ من المفهوم وتنتهي إلى واقعه العملي المائل، وهي تستوعب موضوع البحث وتكشف عن إشكاله وتبين على حوله وتعبر عن بنيانه المرصوص وأهمها: (١) مفهوم (النظام القانوني الوطني - الدولي) وهما مفهومان متناظران ومتصلان معا وأن التنظيمات الدولية في كل مجالاتها حتى في المبادئ والإرشادات التوجيهية تقوم على: أ- البنية القانونية العليا الدولية العليا، مكوناته (فلسفة - تنظيمات - تطبيقات) ب- ثم هذه البنية القانونية العليا تقوم بدورها على (فلسفة قانونية دولية، وهذه الفلسفة لا تخرج عن كونها الفلسفة العلمية المحايدة أو الفلسفة العلمية المذهبية، أو الفلسفة الوضعية المغالية، أو فلسفة الدول المتحكمة).

(٢) الشق التنظيمي أو التقني (الوطني والدولي) ويجب ملاحظة الآتي - إزاءه: أ- نظريته الدولية جزء من النظرية العامة للنظام القانوني الدولي والوطني. ب- أبرز مكونات هذه النظرية هي: رؤية دولية (مثالية - عامة - واقعية) ، وفي الأخير ستلتقي على منتوجات دولية ووطنية عامة وتسمى نواتج الفلسفة القانونية الدولية أو ناتج الفلسفة (الوضعية أو المعيارية) وجماعها: (كرامة الإنسان - الحريات - الحقوق - العدالة العامة في تحقيق المصير) ج- معاييره تستمد من مقررات ومقتضيات البنية العليا حيث (الفلسفة القانونية الدولية العامة، والفلسفات القانونية الوطنية) فيما تقرره من الفلسفات أو المعطيات القانونية الدولية .

(٣) تمثلات المعايير إجرائيا (الحوكمات القانونية الدولية - الحوكمات القانونية الوطنية) وهنا ينبغي ملاحظة:

أ- التنظير للحوكمة (إطارها النظري القائم والمعبر عن المعيارية العامة) ب- خصائص الحوكمة وأنها (بناء وظيفي - مرن - متنوع - تابه - منضبط بنصوص ومبادئ دولية أو وطنية - فعل قانوني علمي " للفقهاء " كما المحكمة للقضاء). ج- نقد الحوكمة الدولية والوطنية إنما يكون من منظور: (علميتها - فاعليتها - واقعيها - استيعابها وشمولها - مدى الالتزام بها - نقاط ضعفها)

النتيجة الرابعة: إثبات أطروحة الدراسة والتي تذهب إلى أن المبادئ والقواعد الصياغية والتفسيرية للقوانين والعقود والوثائق القانونية ليست كافية بذاتها في تحقيق المعيارية القانونية وأدوات المحاكمة التي تقوم عليها من حيث الموضوعية العلمية والشمولية والفاعلية الوظيفية، ومرد ذلك أنها مجرد مخرجات قانونية حتى وإن كانت دولية، فهي عبارة عن مجموعة مبادئ وتوصيات وتوجيهات تعبر عنها الوثائق والأدلة التابعة لها، ولتحقيق الموضوعية العلمية والشمولية والفاعلية يجب أن تخضع للنظام والتنظيمات القانونية العامة ولأبنيتها المعرفية الأولى بما تشمله من فلسفة قانونية وأطر نظرية ومفاهيمية وتطبيقية، بناء على مبدأ وحدة "النظام القانوني العام وتكامله المعرفي والتنظيمي والتطبيقي"، إذ لا قيمة للأبنية المعرفية وحدها ما لم تتمثل في تنظيمات وتقنيات تعبر عن النظام القانوني الدولي أو الوطني .

النتيجة الخامسة: وهي تذهب إلى أن مرحلة وضع القانون وتشديد أبنيته اللغوية بدء من اختيار مفرداته وتراكيبه ثم صياغة عباراته وجمله، وتوشيته الفنية بأسلوب علمي يناسب القانون ثم سبكه في عبارات كبرى وسياقات قانونية عامة يتشكل عنها نص التقنين.. هي من أخطر مراحل وضع القوانين لأنه بإيجاز يعني الخضوع للبنية اللغوية القانونية في كل عملية

وممارسة قانونية لاحقة لمرحل الصياغة، وهو ما يعني الخضوع والإذعان لمقتضيات تلك الصياغة القانونية في (قراءة القانون وفي فهمه ثم في عمليات تفسيره واستخراج معانيه واستخلاصه أحكامه واستنباط مقاصد المشرع منه)، وهو ما يشمل كل المراحل اللاحقة على مرحلة الصياغة القانونية، حيث مرحلة الفهم والتفسير والتكييف القانوني للوقائع والاستدلال والمحاكمة، ثم المحاكمة ثم الخلوص عنها إلى الحكم القضائي انتهاء إلى مرحلة التنفيذ، فجميعها تتصل بالضرورة بالصياغة وتخضع لدلالات القوالب الصياغية القانونية وما سبق ما ذكره يبين عن أهمية مرحلة الصياغة بل وعن خطورتها بالنسبة لما بعدها من مراحل إذ يعني هذا :

- ١- سلطة البناء القانوني الصياغي الثابتة وأسبقيتها على كافة مراحل التطبيق والتنفيذ ومشمولاتها من عمليات الفهم والتفسير والتنفيذ.
- ٢- أن الانحراف في تشييد البنيان اللغوي القانوني يعني بالضرورة انحرافاً في كل مراحل تطبيق القانون ومشمولاتها من الاستدلال والتحقيق خلوصاً إلى الادعاء والتخاصم والمداولة والمرافعة والاتهام والمدافعة في دواوين المحاكم وصولاً إلى التكييفات والتفسيرات والترجيحات القضائية انتهاء إلى التنفيذ القانوني بناء على الأحكام القضائية في أرض الواقع.
- ٣- صعوبة تدارك تلك الأخطاء اللغوية القانونية الفنية إلا بتدخل تشريعي جديد وهو ما يستدعي إجراءات محددة قد تطول وقد تقصر، وهو ما يعني فوات العدالة العامة والناجزة بسبب مشكلات النصوص القانونية.
- ٤- وفور وكثرة التنازع القانوني بين سلطات القانون ومؤسساته بسبب الإشكالات اللغوية والتركييبية والعبارية ... وكثرة الأطاريح الدلالية حولها بما يهدر كثيراً من الأوقات ويستهلك وقت العدالة وتغدو معه مواد النصوص نقمة على العدالة لا حامية لها .

٥- وفور الثغرات القانونية بما يعني التّصيّد بها واحتمال سوء استغلالها في التملص من مقتضيات العدالة بما بهدر الحقوق ويضيع الحريات باسم "النص القانوني" وما تسببت فيه صياغته وما أثارته من مشكلات لاحقة في دلالاته وتأويله الناجم عن تلك الصياغات^(١).

ولخطورة ما سبق فقد انتهزت المؤسسات القانونية الدولية لوضع معايير عامة -وهي وإن لم تكن كافية في الإحاطة بالصياغة وفي دعمها بنظرية عامة إلا أنها عززت من حضور بعض المبادئ والقواعد المهمة لتحقيق الصياغة القانونية الفنية وتجويد البناء القانوني اللغوي للتقنيات، والتوجيه إلى تجنب صيغ ومفردات ملبسة ومشكلة.

التوصيات: من أبرز التوصيات التي يمكن الإشارة إليها هنا:

التوصية الأولى: وجوب عناية المنظمات الدولية الحكومية وغير الحكومية بالتنظير للمبادئ والإرشادات والتوجيهات التي يطرحونها لأن التنظير يضمن فاعلية تلك المبادئ والتوجيهات، كما ويدعم موثوقيتها ومصداقيتها لدى المؤسسات القانونية وآحاد القانونيين.

التوصية الثانية: يلزم الأنظمة الوطنية القانونية العناية بهذه المبادئ والإرشادات والتوجيهات الدولية؛ لأن معظمها يتعلق بوثائق أقرتها الأنظمة القانونية الوطنية، وهو ما يعني وجوب تضمين الواجب منها إلى أنظمتها القانونية.

^(١) انظر مجموعة أحكام المحكمة الدستورية العليا ، حكمها الصادر في ٣ فبراير / ١٩٩٦ - مجموع الأحكام ج٧، رقم ٢٢ ص ٣٩٣، وانظر د. شريف كامل : شرح قانون العقوبات (القسم العام) ص ١٨٤ ، ١٨٥ دط دار النهضة العربية: القاهرة ٢٠١٣ م .

التوصية الثالثة: أرى وجوب تبني سلطات الدولة كل سلطة بحسبها للمبادئ والمعايير والقيم والإرشادات الدولية المتعلقة باختصاصاتها وتوأمتها بتلك المبادئ والإرشادات الوطنية والعمل على نشرها وتوزيعها تدريب كوادرها عليها .

التوصية الرابعة: يتحتم رعاية مفهوم "المعيارية القانونية" والعناية بها مع مفهومها التابع لها " الحوكمة القانونية" وأن تقرر لهما المقررات الدراسية القانونية، وأن تستقل بأقسام خاصة أو على الأصل أن تكون مواداً قانونية رسمية في الدارسة القانونية.

قائمة المصادر والمراجع

١. "القانون الدولي بشأن مسؤولية الدول" ١٩٩١.
٢. اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الجريمة المنظمة عبر الوطنية، "الصادرة عام ٢٠٠٠، الأمم المتحدة، ٢٠٠٠.
٣. اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة تمويل الإرهاب، "الصادرة عام ٢٠٠٠، الأمم المتحدة، ٢٠٠٠.
٤. الاتفاقية الدولية لمكافحة الإرهاب (١٩٩٨)، "الأمم المتحدة، ١٩٩٨.
٥. أسعد عبد الرحمن السعيد، النظرية العامة للقانون، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠١٦، ص. ١٣-١٤. وقارن محمد عبد المنعم خفاجي، فلسفة القانون، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠١٢، ص. ٦٧-٧٥.
٦. أسعد عبد الرحمن السعيد، النظرية العامة للقانون، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠١٦.
٧. إعلان حقوق الإنسان، "١٧٨٩، الأمم المتحدة، ١٧٨٩.
٨. إعلان مبادئ القانون الدولي المتعلقة بالأعمال العدائية غير الدولية، "الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٧٧، الأمم المتحدة، ١٩٧٧.
٩. أمال عثمان: النموذج القانوني للجريمة، ط دار نهضة مصر ٢٠١٨م.
١٠. أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد، ط ٢ منشورات عويدات: ٢٠٠١م.
١١. انظر وليام ليلي: مقدمة في علم الأخلاق (ص ٣٣٤).
١٢. تقارير المحكمة الدولية (ICJ)، المحكمة الدولية، ٢٠٢٢.

١٣. تقرير لجنة الأمم المتحدة المعنية بحقوق الإنسان بشأن ليبيا، الدورة ٥٠، ٢٠٢٢.
١٤. تقرير لجنة الأمم المتحدة المعنية بمنع الإرهاب ومكافحته، الدورة التاسعة والثلاثون، ٢٠١٤.
١٥. تقرير منظمة التعاون الإسلامي حول مكافحة الإرهاب، ٢٠١٦، منظمة التعاون الإسلامي، ٢٠١٦.
١٦. تقرير منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية (OECD) حول الحوكمة الجيدة، الصادر عام ٢٠١٥: يؤكد التقرير
١٧. تقرير منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية (OECD) حول الحوكمة الجيدة، الصادر عام ٢٠١٥.
١٨. تقرير منظمة الدول العربية للتربية والثقافة والعلوم (الألكسو)، حول مكافحة الإرهاب، ٢٠١٥، منظمة الدول العربية للتربية والثقافة والعلوم (الألكسو)، ٢٠١٥.
١٩. توصيات لجنة القانون الدولي التابعة للأمم المتحدة بشأن تفسير المعاهدات، الأمم المتحدة، ١٩٦٩.
٢٠. تيسير شيخ الأرض: الفحص عن أساس اليقين، ط اتحاد الكتاب العرب: القاهرة ١٩٨٦م.
٢١. حمد عبد المنعم خفاجي، فلسفة القانون، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠١٢.
٢٢. الحوكمة الجيدة: إطار مفاهيمي"، منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية (OECD)، 2015. وانظر أيضا <https://egypt.fes.de/ar>
٢٣. الحوكمة في منظمات المجتمع المدني"، الصادرة عن مؤسسة فريدريش إيبيرت الألمانية عام ٢٠٢٢:

٢٤. د. إمام عبد الفتاح: محاضرات في المنطق ٧، ط، دار الثقافة العربية: القاهرة ١٩٩١م.
٢٥. د. إمام عبد الفتاح: محاضرات في المنطق ٧، ط، دار الثقافة العربية: القاهرة ١٩٩١م.
٢٦. د. صبري السنوسي: القانون الدستوري. ط٢ جامعة القاهرة ٢٠١٨م
٢٧. د. صلاح قنصوه: إشكالية الموضوعية في العلوم الإنسانية (عرض نقدي لمناهج البحث) (٢ط)، دار التنوير للطباعة: بيروت ١٩٨٤م.
٢٨. د. عبد الرحمن بدوي: المعجم الفلسفي، بدوي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٩
٢٩. د. فريد جبر وآخرون: موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب ص ٩٣٩ ط١ مكتبة لبنان. بيروت د. ت
٣٠. د. فريد جبر وآخرون: موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب ص ٩٣٩ ط١ مكتبة لبنان. بيروت د. ت
٣١. د. قباري إسماعيل: علم الاجتماع و الأيديولوجيات، (ص ٣٤)، ط. دار المعرفة الجامعية: إسكندرية، (د. ت).
٣٢. د. محمد ربيع عبد المنعم، النظرية العامة للقانون، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠١٧،
٣٣. د. محمد عبد المنعم خفاجي، فلسفة القانون، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠١٢،
٣٤. دراسة "الحوكمة في القطاع الخاص"، الصادرة عن مؤسسة التمويل الدولية (IFC) عام ٢٠٢٢.
٣٥. الدكتور أحمد عبد الرحمن البهوتي، النظرية العامة للقانون، دار الفكر، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨،

٣٦. الدكتور عبد الرحمن بن محمد الخضيري: الحوكمة (المفاهيم والممارسات)، تأليف ، الصادر عن مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني عام ٢٠١٩.
٣٧. الدكتور عبد الله بن عمر السليمان، النظرية العامة للقانون، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٩٥
٣٨. الدكتور محمد عبد المنعم أبو العلا، نظرية القانون، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧
٣٩. راجع النظرية العامة للقانون، تأليف أحمد أبو الوفا، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠١، ص. ٢٠
٤٠. زكي نجيب محمود: المنطق الوضعي، ط الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١م
٤١. صبري السنوسي : القانون الدستوري ، ط ٢ جامعة القاهرة ٢٠١٨م.
٤٢. صلاح قنصوه: إشكالية الموضوعية في العلوم الإنسانية، عرض نقدي لمناهج البحث ط ٢، دار التنوير: بيروت ١٩٨٤م.
٤٣. عبد الرحمن بدوي: موسوعة مصطلحات علم المنطق، ، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٠،
٤٤. عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني المصري ج ١، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٥٢،
٤٥. عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني المصري، الجزء الأول، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٧
٤٦. محمد أبو زهرة، القانون الوضعي، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٥٣،
٤٧. عبد العزيز سرور، النظرية العامة للقانون، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٩

- ٤٨ . علم المنطق، محمد عبد الرحمن مرحبا، دار الفكر العربي، القاهرة،
١٩٩٠، ص ٣٣.
- ٤٩ . عمر عبد العزيز، النظرية العامة للقانون، دار النهضة العربية، القاهرة،
٢٠١٨،
- ٥٠ . العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية،
١٩٦٦، الأمم المتحدة، ١٩٦٦.
- ٥١ . العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، ١٩٦٦، الأمم
المتحدة، ١٩٦٦.
- ٥٢ . فرانسوا غريغوار: المشكلات الميتافيزيقية الكبرى ترجمة . أ. نهاد رضا،
ط منشورات مكتبة الحياة: بيروت د.ت.
- ٥٣ . قباري إسماعيل: علم الاجتماع و الأيديولوجيات، ، ط. دار المعرفة
الجامعية: إسكندرية، (د.ت) ..
- ٥٤ . قضايا المحكمة الدولية ICJ، 2022 ."
- ٥٥ . القواعد الدولية لصياغة القوانين، الجمعية الدولية لقانونيين القانون
الدولي، ١٩٨٨.
- ٥٦ . قواعد تفسير الاتفاقيات التجارية الدولية الصادرة عن لجنة الأمم
المتحدة للقانون التجاري الدولي، ٢٠٠١.
- ٥٧ . قواعد تفسير الميثاق الأوروبي لحقوق الإنسان، المجلس الأوروبي،
٢٠٠١.
- ٥٨ . محمد أبو زهرة : الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، ، دار الفكر العربي،
القاهرة، ١٩٨٢،
- ٥٩ . محمد أبو زهرة، الفلسفة القانونية، دار الفكر العربي، القاهرة، ٢٠٠٢،

٦٠. محمد عبد الكريم الحسيني : القيم الخلقية بين المنهج الوضعي والمنهج المعياري "دراسة تحليلية مقارنة" رسالة دكتوراه إشراف الأستاذ الدكتور: حامد ظاهر كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، بتقدير مرتبة الشرف ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.

٦١. محمد عبد الكريم الحسيني، النظرية العامة للغة القانونية، الجامعة الإسلامية بمينيسوتا فرع مكة المكرمة ٢٠٢١م، الجامعة الإسلامية بمينيسوتا فرع مكة المكرمة، ٢٠٢١.

٦٢. محمد عبد المنعم خفاجي، فلسفة القانون، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠١٢.

٦٣. محمود السقا : المنطق القانوني، ط دار النهضة القاهرة ١٩٩٨م

مراجع غير مباشرة

١. مسودة الدستور الليبي الجديد - أوجه قصور إجرائية وعيوب موضوعية - وقد نشر بمساعدة مكتب الشؤون الخارجية لجمهورية ألمانيا الاتحادية ٢٠١٥م، ٢٠١٥.

٢. المعجم الفلسفي، لالاند، ترجمة محمد إمام عبد الفتاح، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٦١

٣. المعجم الوجيز ص ٤٤٢، ٤٤٣، ط، مجمع اللغة العربية: مصر ١٩٩٨.

٤. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٩٨٨،

٥. مفهوم الثقافة القانونية" لـ لورنس إم. فريدمان وهاري دبليو. جونز، ٢٠١٣.

٦. ميثاق الأمم المتحدة، ١٩٤٥.

٧. ميثاق الأمم المتحدة، ١٩٤٥، الأمم المتحدة، ١٩٤٥.

٨. ميثاق الحقوق الأساسية للاتحاد الأوروبي، الصادر عام ٢٠٠٠،
الاتحاد الأوروبي، ٢٠٠٠.
٩. النهج الوطني القانوني في مصر، د. محمد عبد المنعم المرغني، دار
النهضة العربية، القاهرة، ٢٠١٥.

المواقع الإلكترونية على الشبكة

- <https://www.icj-cij.org/en/case-law>
- <http://www.corteidh.or.cr>
- <https://scholarship.law.berkeley.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1000&context=californialawreview>
- <https://treaties.un.org/doc/publication/unts/volume%201155/volume-1155-i-18232-english.pdf>
- <https://www.echr.coe.int/Pages/home.aspx?p=caselaw&c>
- Thomath Reid: Of the First Principles of Morals, p 63.
<https://egypt.fes.de/ar>
- <https://egypt.fes.de/ar/>

قصة أصحاب الأخدود والموت على التوحيد

إعرابو

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

١٤٤٥هـ - ٢٠٢٤م

قصة أصحاب الأخدود والموت على التوحيد

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه وبعد

فقد قال تعالى: {قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ (٤) النَّارِ ذَاتِ الْوُقُودِ (٥) إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ (٦) وَهُمْ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ (٧) وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ (٨) الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (٩) إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ (١٠) إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْكَبِيرُ} [البروج: ٤ - ١١].

قص الله علينا قصة أصحاب الأخدود لتتعلم منها، وفي صحيح مسلم عن صهيب رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ قال: (كان ملك فيمن كان قبلكم وكان له ساحر فلما كبر قال للملك إني قد كبرت فابعث إلي غلاما أعلمه السحر فبعث إليه غلاما يعلمه فكان في طريقه إذا سلك راهب فقعد إليه وسمع كلامه فأعجبه فكان إذا أتى الساحر مر بالراهب وقعد إليه فإذا أتى الساحر ضربه فشكا ذلك إلى الراهب فقال إذا خشيت الساحر فقل حبسني أهلي وإذا خشيت أهلك فقل حبسني الساحر فبينما هو كذلك إذ أتى على دابة عظيمة قد حبست الناس فقال اليوم أعلم الساحر أفضل أم الراهب أفضل؟ فأخذ حجرا فقال اللهم إن كان أمر الراهب أحب إليك من أمر الساحر فاقتل هذه الدابة حتى يمضي الناس فرماها فقتلها ومضى الناس، فأتى الراهب فأخبره فقال له الراهب أي بني أنت اليوم أفضل مني قد بلغ من أمرك ما أرى وإنك ستبتلى فإن ابتليت فلا تدل علي، وكان الغلام يبرئ الأكمه والأبرص ويداوي الناس من سائر الأدواء، فسمع جليس للملك كان قد عمي فأتاه بهدايا كثيرة فقال ما ههنا لك أجمع إن أنت شفيتني فقال إني لا أشفي أحدا إنما يشفي الله، فإن أنت آمنت بالله دعوت الله فشفاك، فأمن بالله، فشفاه الله، فأتى الملك فجلس إليه كما كان يجلس فقال له الملك من رد عليك بصرك؟ قال ربي

قال ولك رب غيري؟ قال ربي وربك الله فأخذه فلم يزل يعذبه حتى دل على الغلام، فجئ بالغلام فقال له الملك أي بني قد بلغ من سحرك ما تيرئ الأكمه والأبرص وتفعل وتفعل، فقال إني لا أشفي أحدا إنما يشفي الله، فأخذه فلم يزل يعذبه حتى دل على الراهب، فجئ بالراهب فقيل له: ارجع عن دينك فأبى، فدعا بالمشار فوضع المشار على مفرق رأسه فشقه حتى وقع شقاه؛ ثم جيء بجليس الملك فقيل له ارجع عن دينك فأبى فوضع المشار في مفرق رأسه فشقه به حتى وقع شقاه، ثم جيء بالغلام فقيل له ارجع عن دينك فأبى، فدفعه إلى نفر من أصحابه، فقال: اذهبوا به إلى جبل كذا وكذا فاصعدوا به الجبل فإذا بلغت ذروته فإن رجع عن دينه وإلا فاطرحوه؛ فذهبوا به فصعدوا به الجبل فقال اللهم اكفنيهم بما شئت فرجف بهم الجبل فسقطوا وجاء يمشي إلى الملك، فقال له الملك: ما فعل أصحابك؟ قال كفانيهم الله فدفعه إلى نفر من أصحابه فقال اذهبوا به فاحملوه في قرقور فتوسطوا به البحر؛ فإن رجع عن دينه وإلا فاقذفوه؛ فذهبوا به فقال اللهم اكفنيهم بما شئت فانكفأت بهم السفينة فغرقوا وجاء يمشي إلى الملك، فقال له الملك ما فعل أصحابك؟ قال كفانيهم الله فقال للملك إنك لست بقاتلي حتى تفعل ما أمرك به قال وما هو؟ قال تجمع الناس في صعيد واحد وتصلبني على جذع ثم خذ سهما من كنانتي ثم ضع السهم في كبد القوس ثم قل: باسم الله رب الغلام ثم ارمني فإنك إذا فعلت ذلك قتلتني فجمع الناس في صعيد واحد وصلبه على جذع ثم أخذ سهما من كنانته ثم وضع السهم في كبد القوس، ثم قال: باسم الله رب الغلام ثم رماه فوق السهم في صدغه فوضع يده في صدغه في موضع السهم فمات، فقال الناس آمنة برب الغلام آمنة برب الغلام فأتى الملك فقيل له رأيت ما كنت تحذر؟ قد والله نزل بك حذر قد آمن الناس فأمر بالأخدود في أفواه السكك فخذت وأضرم النيران وقال من لم يرجع عن

دينه فأحموه فيها أو قيل له اقتحم ففعلوا حتى جاءت امرأة ومعها صبي لها فتقاعست أن تقع فيها فقال لها الغلام يا أمه اصبري فإنك على الحق).

وفي رواية في المسند: فقيل للملك رأيت ما كنت تحذر فقد والله نزل بك قد آمن الناس كلهم. [وقال محقق المسند الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط مسلم رجاله ثقات رجال الشيخين غير حماد بن سلمة فمن رجال مسلم.

[وفي شرح مسلم: (الأكمه) الذي خلق أعمى (بالمثشار) مهموز في رواية الأكثرين ويجوز تخفيف الهمزة بقلبها ياء وروى المنشار بالنون وهما لغتان صحيحتان (ذروته) ذروة الجبل أعلاه وهي بضم الذال وكسرهما (فرجف بهم الجبل) أي اضطرب وتحرك حركة شديدة (قرقور) القرقور السفينة الصغيرة وقيل الكبيرة (فانكفأت بهم السفينة) أي انقلبت (صعيد) الصعيد هنا الأرض البارزة (نزل بك حذرك) أي ما كنت تحذر وتخاف (بالأخدود) الأخدود هو الشق العظيم في الأرض وجمعه أخايد (أفواه السكك) أي أبواب الطرق (فأحموه فيها) هكذا هو في عامة النسخ فأحموه بهمزة قطع بعدها حاء ساكنة، ووقع في بعض نسخ بلادنا فأقحموه بالقاف وهذا ظاهر ومعناه اطرحوه فيها كرها، (فتقاعست) أي توقفت ولزمت موضعها وكهرت الدخول في النار].

وفي الدر المنثور للسيوطي: (فأما الغلام فإنه دفن ثم أخرج فيذكر أنه أخرج في زمن عمر بن الخطاب واصبغه على صدغه كما وضعها حين قتل). قلت: وقد حدث الشيخ علي عامر مدير دار الحديث الخيرية الأسبق رحمه الله طلابه أنه كان يعمل في جنوب المملكة، ووجدوا الغلام وأشهد على ذلك بالمحكمة، حدثني بعض طلابه بذلك عنه.

فهذا الحديث فيه أن الغلام دلَّ الملك على طريقة قتله فكان ذلك سبباً في (إيمان كل الناس) لكن هذا الأمر تسبب في مقتلهم وحرقتهم، فالغلام لم يغلط في كونه السبب في موت هؤلاء، لأنه ليس الشأن أن تموت أو تعيش، بل الشأن

تموت على أي شيء، فهؤلاء ماتوا على التوحيد، ولو بقوا وكانوا في أنعم نعيم في الدنيا ولم يؤمنوا، فمصيرهم إلى الموت أيضاً ويموتون على غير التوحيد، فالمجاهد الذي يقوم بما أمر الله به بعد استشارة أهل العلم في بلده - الذين هم أولو الأمر بانفراد، أو مع الأمراء - ثم يتسبب ذلك في موت أمة كبيرة من الناس على التوحيد فقد فعل ما أمر به، وليس عليه ملام في ذلك.

*. مسألة: قد ورد النص بالطائفة المنصورة ففي البخاري عن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون)، ويوب عليه البخاري بقوله: [باب قول النبي صلى الله عليه وسلم (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق). وهم أهل العلم] انتهى، وقد رواه مسلم بهذا اللفظ عن ثوبان رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك).

[وفي شرحه: (طائفة) قال البخاري هم أهل العلم وقال أحمد بن حنبل رضي الله عنه إن لم يكونوا أهل الحديث فلا أدري من هم قال القاضي عياض إنما أراد أحمد أهل السنة والجماعة ومن يعتقد مذاهب أهل الحديث، قال الإمام النووي: يحتمل أن هذه الطائفة مفرقة بين أنواع المؤمنين فمنهم شجعان مقاتلون ومنهم فقهاء ومنهم محدثون ومنهم زهاد وأمرون بالمعروف وناهون عن المنكر ومنهم أهل أنواع أخرى من الخير ولا يلزم أن يكونوا مجتمعين بل قد يكونون متفرقين في أقطار الأرض، (من خذلهم) يعني من خالفهم؛ (حتى يأتي أمر الله) المراد به هو الريح التي تأتي فتأخذ روح كل مؤمن ومؤمنة].

وفي رواية في صحيح مسلم عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه مما يقول سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: (لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين إلى يوم القيامة قال فينزل عيسى بن مريم عليه السلام فيقول أميرهم تعال صل لنا فيقول لا إن

بعضكم على بعض أمراء تكرمه الله هذه الأمة)، وفيها من الفوائد أن هذه الطائفة مقاتلة أيضاً، وأن هذا يستمر إلى آخر الزمان في وقت نزول نبي الله عيسى ﷺ.

- يقول الشيخ الألباني في السلسلة الصحيحة [ح ٢٧٠]: واعلم أن الحديث صحيح ثابت مستفيض عن جماعة من الصحابة: ١] معاوية بن أبي سفيان. عند الشيخين وأحمد. - ٢] المغيرة بن شعبة. عندهما. ٣] ثوبان مولى رسول الله ﷺ. عند مسلم والترمذي وابن ماجه وأحمد وأبي داود والحاكم. - ٤] عقبة بن عامر. عند مسلم. - ٥] قرّة المزني. في المسند بسند صحيح وصححه الترمذي. - ٦] أبو أمامة. في المسند. - ٧] عمران بن حصين. عند أحمد وأبو داود والحاكم وصححه ووافقه الذهبي. - ٨] عمر بن الخطاب. في المستدرک وصححه ووافقه الذهبي. فالحديث صحيح قطعاً].

وبيان أن هذه الطائفة هم أهل العلم، ولاسيما أهل الحديث هو ظاهر من أقوال أهل العلم، وتكون رواية (يفاتلون) محمولة على بعضهم، كما قال النووي وغيره. لكن من تعانى القتال من العلماء دخل في ذلك دخولاً أولاً، ولذا كان من العلماء من يقدم اختيارات وقول العالم المقاتل على قول غيره، فقد قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [العنكبوت: ٦٩].

أورد السمعاني في تفسير هذه الآية: "عن ابن المبارك أنه قال: قال لي سفيان بن عيينة: (إذا اختلف الناس فعليك بما قاله أهل الجهاد والثغور فإن الله تعالى قال: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩]" انتهى.

* مسألة: يستدل بعض أهل العلم على جواز العمليات الاستشهادية بناء على فعل الغلام، ولكن الذي يظهر لي خلاف ذلك، فقد نهى الله تعالى عن قتل النفس قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩]، وقال تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ١٩٥]. وفي الصحيحين عن أبي هريرة ؓ: عن النبي

ﷺ قال (من تردى من جبل فقتل نفسه فهو في نار جهنم يتردى فيه خالدًا مخلداً فيها أبداً ومن تحسى سما فقتل نفسه فسمه في يده يتحساه في نار جهنم خالدًا مخلداً فيها أبداً ومن قتل نفسه بحديدة فحديده في يده يجأ بها في بطنه في نار جهنم خالدًا مخلداً فيها أبداً).

[ومعنى (تردى) أسقط نفسه. و(خالدًا مخلداً فيها أبداً) المراد بالخلود والتأبيد المكوث الطويل أو الاستمرار الذي لا ينقطع ويكون ذلك في حق من استحل قتل نفسه. و(تحسى) شرب وتجرع. و(جأ) يطعن ويضرب].
وأما قصة الغلام، فليس فيها التصريح بأن الغلام قتل نفسه، بل فيها أنه بين للملك كيف يقتله، وليس أنه قام بقتل نفسه، هذا مع كون ذلك من شرع من قبلنا، وقد جاء شرعنا بالنهي عن قتل النفس.

فإن قيل فقد ورد في قوله تعالى: {وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ} [البقرة: ١٩٥] أن التهلكة ترك النفقة، ففي البخاري عن حذيفة ؓ {وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ}. قال نزلت في النفقة [أي في ترك النفقة في سبيل الله تعالى والمعنى لا تتركوا الإنفاق في سبيل الخير والجهاد فيؤدي ذلك بكم إلى الهلاك]. وقد أخرج أبو داود والترمذي عن أسلم أبي عمران قال: (غزونا من المدينة نريد القسطنطينية وعلى الجماعة عبد الرحمن بن خالد بن الوليد، والروم ملصقو ظهورهم بحائط المدينة فحمل رجل على العدو، فقال الناس: مه مه لا إله إلا الله يلقي بيديه إلى النهلقة، فقال أبو أيوب إنما نزلت هذه الآية فينا معشر الأنصار لما نصر الله نبيه ﷺ وأظهر الإسلام قلنا لهم نقيم في أموالنا ونصلحها فأنزل الله تعالى {وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ} فالإلقاء بالأيدي إلى التهلكة أن نقيم في أموالنا ونصلحها وندع الجهاد قال أبو عمران فلم يزل أبو أيوب يجاهد في سبيل الله حتى دفن بالقسطنطينية). [قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب، وصححه الألباني].

وعن البراء رضي الله عنه (قال له رجل: يا أبا عمارة {وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ} هو الرجل يلقي العدو فيقاتل حتى يقتل، قال: لا، ولكن هو الرجل يذنب الذنب فيقول لا يغفره الله) [رواه الحاكم موقوفاً وقال صحيح على شرطهما، وقال الألباني: صحيح لغيره موقوفاً].

ف قيل: فهذا يدل على جواز العمليات الاستشهادية التي فيها مئة الموت [كالعربة الناسفة، والحزام الناسف، وتفجير القنبلة بيده عند العدو]، وكذلك يُستدل بفعل البراء بن مالك، ففي تاريخ الطبري والبداية والنهاية لابن كثير في شأن قتال أهل الردة أن المسلمين "هزمهم بأذن الله وأجؤوهم إلى حديقة هناك، وتسمى حديقة الموت، فتحصنوا بها، فحصرهم فيها، ففعل البراء بن مالك، أخو أنس بن مالك - وكان الأكبر - ما ذكر من رفعه على الأسنة فوق الرماح حتى تمكن من أعلى سورها، ثم ألقى نفسه عليهم ونهض سريعا إليهم، ولم يزل يقاتلهم وحده ويقاتلونه حتى تمكن من فتح الحديقة ودخل المسلمون يكبرون، فاقتتلوا حتى قتل الله مسيلمة عدو الله". فقالوا: فهذا نوع من العمليات الاستشهادية.

فيقال جواباً: هذا وإن كان محتملاً، وقال به بعض العلماء المعاصرين، إلا أن الأشبه عندي التفريق بين (المظنة وبين المئنة) في ذلك، فالجهاد كله (مظنة) الموت، فكل ما كان هكذا فهو جائز، أما ما فيه (مئنة) الموت فليس هناك ما يدل على جوازه صراحة، فإن قيل: أليس الذي يحمل على العدو وحده سيقتل، فيقال: هذا محتمل وليس يقيناً، فالروايات بينت أنه لم يقتل.

- فمن حمل على الروم أيام الصحابة وحده لم يمتهن، ففي تفسير الطبري [٣١٩٩] عن أسلم أبي عمران مولى تجيب، قال: كنا بالقسطنطينية، وعلى أهل مصر عقبة بن عامر الجهني، صاحب رسول الله ﷺ، وعلى أهل الشام فضالة بن عبيد، صاحب رسول الله ﷺ فخرج من المدينة صف عظيم من الروم،

قال: وصفنا صفا عظيما من المسلمين، فحمل رجل من المسلمين على صف الروم حتى دخل فيهم، ثم خرج إلينا مقبلا، فصاح الناس، وقالوا: سبحان الله، ألقى بيده إلى التهلكة فقام أبو أيوب الأنصاري، صاحب رسول الله ﷺ فقال أيها الناس إنكم تتأولون هذه الآية على هذا التأويل، وإنما أنزلت هذه الآية فينا معاشر الأنصار: إنا لما أعز الله دينه، وكثر ناصره، قلنا: فيما بيننا بعضنا لبعض سرا من رسول الله إن أموالنا قد ضاعت، فلو أنا أقمنا فيها فأصلحنا ما ضاع منها فأنزل الله في كتابه يرد علينا ما هممنا به، فقال: {وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة} بالإقامة التي أردنا أن نقيم في الأموال ونصلحها، فأمرنا بالغزو، فما زال أبو أيوب غازياً في سبيل الله حتى قبضه الله). وهذا الأثر أطل أبو الأشبال أحمد شاكر في تخريجه تفسير الطبري (٣/٥٩١ - ث ٣١٨٠)، بما يفيد صحته.

على أنه قد رجح جمع من أهل العلم العموم في الآية، قال الطبري: فإذا كانت هذه المعاني كلها يحتملها قوله: {ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة} ولم يكن الله عز وجل خص منها شيئاً دون شيء، فالصواب من القول في ذلك أن يقال: إن الله نهى عن الإلقاء بأيدينا لما فيه هلاكنا، والاستسلام للهلكة، وهي العذاب، بترك ما لزمنا من فرائضه، وذكر القرطبي أن قول الطبري أن قوله: {ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة} عام في جميع ما ذكر لدخوله فيه، إذ اللفظ يحتمله، وقال في محاسن التأويل (تفسير القاسمي) في تفسير الآية: "أقول: إنكار أبي أيوب ﷺ إما لكونه لا يقول بعموم اللفظ بل بخصوص السبب، وإما لرد زعم أنها نزلت في القتال. أي: في حمل الواحد على جماعة العدو كما تأولوها. وهذا هو الظاهر. وإلا فاللفظ يقتضي العموم، ووروده على السبب لا يصلح قرينة لقصره على ذلك. ولا شبهة أن التعبد إنما هو باللفظ الوارد وهو عام.

- . وأما أثر البراء بن مالك الذي استدلوا به، فليس فيه أنه قتل، ففي أسد الغابة (١/١٠٨): "ولما كان يوم اليمامة، واشتد قتال بني حنيفة على الحديقة التي فيها مسيلمة، قال البراء: يا معشر المسلمين، ألقوني عليهم، فاحتمل حتى إذا أشرف على الجدار اقتحم، فقاتلهم على باب الحديقة حتى فتحه للمسلمين، فدخل المسلمون، فقتل الله مسيلمة، وجرح البراء يومئذ بضعاً وثمانين جراحة ما بين رمية وضربة، فأقام عليه خالد بن الوليد شهراً حتى برأ من جراحه". ثم ساق ابن الأثير حديث الترمذي من رواية أنس بن مالك رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (رب أشعث أغبر لا يؤبه له لو أقسم على الله عز وجل لأبره، منهم البراء بن مالك) [قال الترمذي هذا حديث صحيح حسن من هذا الوجه، وصححه الألباني]. قال ابن الأثير: فلما كان يوم تستر، من بلاد فارس، انكشف الناس فقال له المسلمون: يا براء: أقسم على ربك، فقال: أقسم عليك يا رب لما منحتنا أكتفاهم، وألحقتني بنبيك، فحمل وحمل الناس معه، فقتل مرزيان الزرارة، من عظماء الفرس، وأخذ سلبه، فانهزم الفرس، وقتل البراء، وذلك سنة عشرين في قول الواقدي، وقيل: سنة تسع عشرة وقيل: سنة ثلاث وعشرين انتهى. فالبراء بعد اقتحامه الحديقة وفتح الباب عاش سنوات، فلم تكن هذه (عملية استشهادية) فيها يقين الموت، وتبقى النصوص المانعة من قتل النفس على عمومها.

* . مسألة: قد ينظر بعض الناس إلى حجم عدد وعتاد العدو فيرى أن الدخول في مقاتلته لا تجوز، وهذا غلط قطعاً، فإن الله تعالى يقول: {فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ} [النساء: ٨٤]، وجاء عن أبي إسحاق السبيعي قال: (قلت للبراء: الرجل يحمل على المشركين أهو ممن ألقى بيده إلى التهلكة قال: لا إن الله بعث رسوله وقال {فقاتل في سبيل الله لا تكلف إلا نفسك} إنما ذلك في النفقة [رواه أحمد وابن أبي حاتم]. ولذا أجاز العلماء (التلصص) في دار

الحرب لمن دخلها بغير أمان [ومن الأمان الآن تأشيرة الدخول]، على تفصيل فيمن دخل بإذن الإمام أو بدونه، قال في فتح القدير: "وأكثر أهل العلم أنه ي خمس ما أخذه الواحد تلصصا لأنه مال حربي أخذ قهرا فكان غنيمة في خمس بالنص ونحن وأحمد رحمه الله في رواية عنه نمنع أنه يسمى غنيمة بل الغنيمة ما أخذ قهرا وغلبة لا اختلاسا وسرقة إذ التلصص إنما يأخذ بحيلة فكان هذا اكتسابا مباحا من المباحات كالاختطاب والاصطياد ومحل الخمس ما هو الغنيمة بالنص". [شرح فتح القدير (٥/٥٠٩)].

فالحاصل أنه لا يمنع أن يقاتل الرجل وحده، وكان من مشاهير المجاهدين: أبو يحيى البطل، وكان يدخل أرض الروم ويجاهد وحده، ويغنم، وخبره مشهور في التواريخ.

- ثم إنه قد كان لا يحل ابتداء فرار المسلم من عشرة بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ [الأنفال: ٦٥]، ثم جاء النسخ بالتخفيف، فأصبح لا يحل فرار المسلم من اثنين، قال تعالى، ﴿الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفِينَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [الأنفال: ٦٦]. وأيضا فإنه يمكن تنزيل العتاد منزلة العدد عند العلماء، وللفقهاء تفصيل أيضا فذكر بعضهم أنه لا ينبغي للمسلمين أن يفروا إذا كانوا اثني عشر ألفا وإن كان العدو أكثر لقوله ﷺ: (لن يغلب اثنا عشر ألفا من قلة) [رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه وصححه الألباني].. وأنه إنما يحرم الفرار إذا بلغوا اثنتي عشر ألفا ما لم تختلف كلمتهم، وما لم يكن العدو بمحل مدده ولا مدد للمسلمين، وإلا جاز، وقد قيد بعضهم محل الحرمة أيضا: فيما إذا كان في الاثني

عشر نكاية للعدو، فإن لم يكن فيهم ذلك وظن المسلمون أن الكفار يقتلونهم جاز الفرار.

والحاصل: أنه إذا غلب على ظنه أنه يُغلب فلا بأس بأن يفر، ولا بأس للواحد إذا لم يكن معه سلاح أن يفر من اثنين لهما سلاح، وقالوا: يحرم الانصراف لمائة بطل عن مائتين وواحد ضعفاء، ويجوز انصراف مائة ضعفاء عن مائة وتسعة وتسعين أبطالا في الأصح اعتبارا بالمعنى، بناء على أنه يجوز أن يستنبط من النص على حرمة الانصراف من الصف معنى يخصه؛ لأنهم يقاومونهم لو ثبتوا لهم، وإنما يراعى العدد عند تقارب الأوصاف، ومن ثم لم يختص الخلاف بزيادة الواحد ونقصه، ولا براكب وماش، بل الضابط أن يكون في المسلمين من القوة ما يغلب على الظن أنهم يقاومون الزائد على مثليهم ويرجون الظفر بهم، أو من الضعف ما لا يقاومونهم، وحيث جاز الانصراف فإن غلب على ظنه الهلاك بلا نكاية للكفار فله الانصراف، وإلا بقي استحباباً.

والحكم في هذا الباب لغالب الرأي، وأكبر الظن دون العدد. فإن غلب على ظن الغزاة أنهم يقاومونهم يلزمهم الثبات، وإن كانوا أقل عددا منهم، وإن كان غالب ظنهم أنهم يُغلبون فلا بأس أن ينحازوا إلى المسلمين ليستعينوا بهم وإن كانوا أكثر عددا من الكفرة. وكذا الواحد من الغزاة، ليس معه سلاح مع اثنين منهم معهما سلاح أو مع واحد منهم من الكفرة ومعه سلاح، لا بأس أن يولي دبره متحيزاً إلى فئة.

وقال ابن قدامة: "وإذا خشي الأسر فالأولى له أن يقاتل حتى يقتل ولا يسلم نفسه للأسر لأنه يفوز بثواب الدرجة الرفيعة ويسلم من تحكم الكفار عليه بالتعذيب والاستخدام والفتنة؛ وإن استأسر جاز لما روى أبو هريرة أن النبي ﷺ بعث عشرة عينا وأمر عليهم عاصم بن ثابت فنفرت إليهم هذيل بقريب من مائة

رجل رام فلما أحس بهم عاصم وأصحابه لجؤوا الى فدقد [أي: مرتفع من الأرض] فقالوا لهم: انزلوا فأعطونا بأيديكم ولكم العهد والميثاق أن لا نقتل منكم أحدا فقال عاصم: أما أنا فلا أنزل في ذمة كافر فرموهم بالنبل فقتلوا عاصما في سبعة معه، ونزل إليهم ثلاثة على العهد والميثاق منهم خبيب وزيد بن الدثنة، فلما استمكنوا منهم أطلقوا أوتار قسيهم فريطوهم بها] [رواه البخاري] فعاصم أخذ بالعزيمة وخبيب وزيد أخذوا بالرخصة وكلهم محمود غير مذموم ولا ملوم.

وإن غلب على ظنهم الهلاك في الإقامة والنجاة في الانصراف فالأولى لهم الانصراف؛ وإن ثبتوا جاز لأن لهم غرضا في الشهادة مع جواز الغلبة أيضا، وإن غلب على ظنهم الهلاك في الإقامة والانصراف؛ فالأولى لهم الثبات لينالوا درجة الشهداء المقبلين على القتال محتسبين فيكونون أفضل من المولين ولأنه يجوز أن يغلبوا أيضا فان الله تعالى يقول: **لَكُمْ مِنْ فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِتْنَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ** [البقرة: ٢٤٩]، ولذلك صبر عاصم وأصحابه فقاتلوا حتى أكرمهم الله بالشهادة. [ويراجع في ذلك البدائع (٩٨/٧، ٩٩)؛ ابن عابدين (٢٢٤/٣)؛ جواهر الإكليل (٢٥٤/١)؛ حاشية الزرقاني على خليل (١١٥/٣)؛ نهاية المحتاج (٦٦/٨، ٦٧)؛ المغني في فقه الإمام أحمد (٥٤١/١٠) الموسوعة الفقهية الكويتية (١٦٠/١٦)، وغيرها].

فحيث جاز الفرار شرعاً، فإنه يجوز أيضاً الثبات، ومعارك الإسلام العظيمة كان عدد المشركين وعتادهم أضعاف ما مع المسلمين.

ففي حياة النبي ﷺ كانت غزوة مؤتة، التي أمر فيها النبي ﷺ زيد بن حارثة مولاه «وقال: إن أصيب زيد فجعفر بن أبي طالب، فإن أصيب جعفر فعبد الله بن رواحة». [رواه البخاري]، فخرجوا في نحو من ثلاثة آلاف، حتى إذا كانوا بمعان بلغهم أن هرقل ملك الروم قد خرج إليهم في مائة ألف ومعه مالك بن زافلة في مائة ألف أخرى من نصارى العرب من لخم وجذام وقبائل قضاة من بهراء

وبلي، وبلقين. فاقتتلوا، ومات الأمراء، وفي المسند: قال النبي ﷺ: (ثم أخذ الراية سيف من سيوف الله خالد بن الوليد ففتح الله عليه) [قال الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط مسلم]، فلما أخذ الراية خالد بن الوليد ﷺ انحاز بالمسلمين، وتلطف حتى خلص المسلمون من العدو، ففتح الله على يديه كما أخبر بذلك رسول الله ﷺ وجاء الليل فكف الكفار عن القتال. ومع كثرة هذا العدو وقلة عدد المسلمين بالنسبة إليهم لم يقتل من المسلمين خلق كثير على ما ذكره أهل السير، فإنهم لم يذكروا فيما سموا إلا نحو العشرة. [الفصول في السيرة (ص: ١٩٣)]. وفي الترمذي وحسنه عن ابن عمر ﷺ قال: بعثنا رسول الله ﷺ في سرية فحاص الناس حيصة فقدمنا المدينة فاختبأنا بها وقتلنا هلكنا ثم أتينا رسول الله ﷺ فقلنا يا رسول الله نحن الفرارون قال بل أنتم العكارون وأنا فنتكم، [ومعنى قوله فحاص الناس حيصة يعني أنهم فروا من القتال ومعنى قوله بل أنتم العكارون والعكار الذي يفر إلى إمامه لينصره ليس يريد الفرار من الزحف. لكن هذا الحديث ضعفه الألباني].

ففي هذا واجه المسلمون وعددهم ثلاثة آلاف جيشاً من مائتي ألف، وأقدموا على القتال رغم الفارق الكبير في الأعداد، ولما أخذ خالد الإمرة قال النبي ﷺ: (ففتح الله عليه)، والمقصود أنه لم يمتم من المسلمين إلا عشرة، ثم انحازوا إلى المدينة.

وفي معارك الإسلام الكبيرة كان دوماً أعداد الكفار وعتادهم أضعاف أعداد المسلمين وعتادهم، وأقدموا على القتال، بل وانتصروا، وكان نصرهم مؤزراً.

* وفي جهة قتال الفرس:

- انتصر المسلمون في معركة البويب (من أنهار الفرات)، قرب الكوفة، بقيادة المثني بن حارثة ﷺ وكانت في رمضان عام ١٣هـ، وكانت أعداد الفرس هائلة، حتى قال ابن كثير: "قتل فيه من الفرس وغرق بالفرات قريب من مائة

ألف". [البداية والنهاية (٣٧/٧)]، وكان جيش المسلمين "جيش قوامه اثنا عشر ألف مقاتل" [تاريخ الخلفاء الراشدين الفتوحات والإنجازات السياسية (ص: ١٨٨)]

- وانتصر المسلمون في القادسية، بقيادة خال المؤمنين سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه، وقد خرج من المدينة بأربعة آلاف، وانضم إليه كثير من المسلمين، فكان جميع من شهد القادسية بضعة وثلاثين ألفاً. [الكامل في التاريخ (٤٠٨/١)]. وسمع بذلك رستم بن الفرخزاد فخرج بنفسه في مائة وعشرين ألفاً سوى التبع والرقيق حتى نزل القادسية وبينه وبين المسلمين جسر القادسية وقيل: كانوا ثلاثمائة ألف ومعهم ثلاثة وثلاثون فيلاً. [الكامل في التاريخ (٤١١/١)؛ مختصر سيرة الرسول (٢٢٦/١)].

وقد استمر القتال فيها أربعة أيام، استشهد من المسلمين ثمانية آلاف وخمسمائة شهيد. [تاريخ الطبري (٥٦٤/٣)]. وقتلى الفرس بعشرات الآلاف. وكان الفتح الذي لم يكن له في الإسلام نظير وذلك في المحرم عام (١٤هـ) وقيل عام (١٥هـ).

- وانتصر المسلمون في نهاوند آخر عام (٢١هـ)، وقد وخرج قائد المسلمين النعمان بن مقرن رضي الله عنه من بلدة السوس على رأس جيش الكوفة الذي يقدر بثلاثين ألف جندي متوجهاً إلى نهاوند، وأستشهد يومئذ رضي الله عنه. وكانت الفرس مائة الف. [المناقب المزيدية في اخبار الملوك الاسدية (٤٧/١)؛ تاريخ الخلفاء الراشدين الفتوحات والإنجازات السياسية (ص: ٢١٩)].

وحيث يكون من الصعب جداً الاحتفاظ بالأسرى؛ لأنهم يشكلون خطراً كبيراً على الجيش المسلم، ومن ثم أمر عمر بن الخطاب رضي الله عنه بقتلهم حتى يفت هذا القتل في عضد فارس، ويوفر على المسلمين الطاقة التي ستبذل في حمايتهم. ومن هنا يجوز لولي الأمر أن يقتل أسرى المحاربين، إذا رأى مصلحة

المسلمين في ذلك، ولا يكون قتلهم تشفيًا، أو حبًا في القتل، وإنما هو قتل للمصلحة العامة للمسلمين. [قصة الفتنة (١/١٩٩)].

* وفي قتال الروم:

كانت موقعة اليرموك عام (١٣هـ)، وكان عدد المسلمين نحو أربعين ألفاً، وكان فيهم ألف صحابي، منهم نحو مائة ممن شهد بدرًا. وكان الروم في مائتي ألف وأربعين ألف مقاتل، وقد أمر أمراء المسلمين خالدًا في اليوم الأول، وهم يرون أنها كخرجاتهم، وإن الأمر لا يطول. وقال رجل لخالد: ما أكثر الروم وأقل المسلمين! فقال خالد: ما أكثر المسلمين وأقل الروم، إنما تكثر الجنود بالنصر وتقل بالخذلان. وكان من أصيب من المسلمين ثلاثة آلاف. [تاريخ الطبري (٣/٤٠٢)؛ «الكامل في التاريخ» (٢/٢٥٥)]. وهلك وهرب مئات الآلاف من الروم. وخرج هرقل مودعاً سورية وداعاً لا لقاء بعده أبداً.

* وفي العصور اللاحقة:

لم تكن الانتصارات الكبيرة رغم فارق العدد والعدة بين المسلمين وعدوهم في القرن الأول فقط، بل عرف في التاريخ الكثير من المعارك الفاصلة وكان عدد المسلمون أقل بكثير من أعداد الكفار، ومن هذه المعارك:

- موقعة ملاذكرد:

وهي من أعظم إنجازات السلاجقة وهو انتصارهم العظيم على الروم البيزنطيين في معركة ملاذكرد واستيلائهم على آسيا الصغرى سنة (٤٦٣هـ)، وتعد هذه المعركة نقطة تحول في التاريخ الإسلامي لأنها يسرت القضاء على نفوذ الروم في أكثر أجزاء آسيا الصغرى، وفتحت الطريق لزحف إسلامي جديد. وكانت جحافل الروم كثيرة جداً [مئات الآلاف] وجيوش المسلمين أقل بكثير منهم [قريب ٢٠ ألفاً]، وإنما جاؤوا لاستئصال المسلمين زعموا، فجاء ملكهم أرمانوس

"ومن عزمه قبحه الله أن يبید الاسلام وأهله، وقد أقطع بطارقه البلاد حتى بغداد، فالتقاه السلطان ألب أرسلان في جيشه وهم قريب من عشرين ألفا، بمكان يقال له الزهوة، في يوم الأربعاء لخمس بقين من ذي القعدة، وخاف السلطان من كثرة جند ملك الروم، فأشار عليه الفقيه أبو نصر محمد بن عبد الملك البخاري بأن يكون وقت الوقعة يوم الجمعة بعد الزوال حين يكون الخطاب يدعون للمجاهدين، فلما كان ذلك الوقت وتواقف الفريقان وتواجه الفتيان، نزل السلطان عن فرسه وسجد لله عز وجل، ومرغ وجهه في التراب ودعا الله واستنصره، فأنزل نصره على المسلمين، ومنحهم أكتافهم فقتلوا منهم خلقا كثيرا، وأسر ملكهم أرمانوس. [البداية والنهاية (١٢٤/١٢)].

- موقعة الزلاقة بالأندلس:

ملك الفرنج الأدفونش تمكن وتمرد، وجمع الجيوش فأخذ طليطلة، فاستعان المسلمون بأمرير المسلمين يوسف بن تاشفين صاحب سبنة ومراكش، فبادر واجتمع بالمعتمد بن عباد بإشبيلية، وسار جيش الإسلام حتى أتوا الزلاقة وأقبلت الفرنج، وتراءى الجمعان، فوقع الأدفونش على ابن عباد قبل أن يتواصل جيش ابن تاشفين، فثبت ابن عباد وأبلى بلاء حسنا، وأشرف المسلمون على الهزيمة، فجاء ابن تاشفين عرضا، فوقع على خيام الفرنج فنهباها وقتل من بها، فلم تتمالك النصارى لما رأت ذلك أن انهزمت، فركب ابن عباد أقيتهم، ولقيهم ابن تاشفين من بين أيديهم، ووضع فيهم السيف، فلم ينج منهم إلا القليل، ونجا الأدفونش في طائفة. وجمع المسلمون من رؤوس الفرنج كوما كبيرا وأذنوا عليه، ثم أحرقوها لما جيفت. وكانت الوقعة يوم الجمعة في أوائل رمضان، وأصاب المعتمد بن عباد جراحات سليمة في وجهه. وكان العدو خمسين ألفا، فيقال: إنه لم يصل منهم إلى بلادهم ثلاثمائة نفس. وهذه ملحمة لم يعهد مثلها، وحاز المسلمون غنيمة عظيمة». [«تاريخ الإسلام» (٣٢٠/١٠)].

- معركة حطين:

كانت في سنة (٥٨٣هـ) وقد اجتمع الصليبيون وكانوا قد خرجوا من عكا ولم يترك الفرنج محتلماً وراءهم؛ فيقال إنهم كانوا في ثمانين ألف ومائتين فارس وراجل فنزلوا صفورية وتقدم السلطان إلى طبرية وكان في اثني عشر ألف فارس وأما الرجالة فكثيرة. [الوافي بالوفيات (٢٨٢/٢)]. فكان من يرى القتل لا يظن أنهم أسروا واحداً، ومن يرى الأسرى لا يظن أنهم قتلوا أحداً، وما أصيب الفرنج، منذ خرجوا إلى الساحل، وهو سنة (٤٩١هـ) إلى الآن، بمثل هذه الواقعة. [الكامل في التاريخ (١٧٢/٥)]. قال الذهبي: ولا عهد للإسلام بالشام بمثل هذه الواقعة من زمن الصحابة... ولم ينج فيها من الفرنج إلا القليل، وهي من أعظم الفتح في الإسلام. وقيل كان للفرنج أربعين ألفاً. وأبيع فيها الأسير بدمشق بدينار فلله الحمد... وبيعت الأسارى بثمان بخس، حتى باع فقيرٌ أسيراً بـنعل، فقيل له في ذلك فقال: أردتُ هوانهم. [تاريخ الإسلام للإمام الذهبي (١٩/٤١ - ٢١)].

- معركة عين جالوت في ٢٥ رمضان عام ٦٥٨هـ:

وكان التتار قد أفسدوا في الشرق، والشام، وهددوا مصر، فخرج إليهم المظفر قطز ومعه الأمراء، وجاء التتار وعليهم كتبغانوين، وله خبرة بالحصارات وافتتاح الحصون، وكان هولاء لا يخالفه ويتيمن برأيه. وكان شيخاً مسناً يميل إلى النصرانية. جهزه هولاء لفتح الديار المصرية وتنتقى له من المغل أربعين ألفاً، فالتقاه السلطان الملك المظفر قطز على عين جالوت. [الوافي بالوفيات (٢٧١/٧)]. وقتل أكثر التتار، وجهزت خيل الطلب وراء من هم بالفرار، .. وصادفت طائفة من التتار جاءت من عند هلاون مددا لكتبغا، .. فكانوا للسيوف غنيمة، وكانت عدتهم ألفين، فلم يبق لهم أثر ولا عين. [عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان (٦١/١)].

وكان المسلمون متفرقين قبل المعركة، فوحدهم قطز، وكان قد تنزل المسلمون زلزالاً شديداً فصرخ السلطان صرخة عظيمة، سمعه معظم العسكر وهو يقول: وا إسلاماه ثلاث مرات، يا لله انصر عبدك قطز على التتار. فلما انكسر التتار الكسرة الثانية، نزل السلطان عن فرسه ومرغ وجهه على الأرض وقبلها، وصلى ركعتين شكراً لله تعالى ثم ركب، فأقبل العسكر وقد امتلأت أيديهم بالمغانم. [السلوك لمعرفة دول الملوك (١/٣٤١)].

* مسألة في بيان معنى (أولي الأمر):

قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [سورة النساء: ٥٩]، وقد روى الطبري في تفسير قوله: ﴿وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ عن أبي هريرة رضي الله عنه: قال (هم الأمراء) [وصححه الحافظ في الفتح، أحمد شاكر في تفسير الآية]، ورواه الطبري عن جماعة من مفسري السلف، ثم روى عن ابن عباس (يعني: أهل الفقه والدين)، ورواه عن جماعة مفسري السلف، منها: عن مجاهد: ﴿وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ قال: أهل العلم، وعن عطاء بن السائب قال: (أولي العلم والفقه). وعن أبي العالية قال: (هم أهل العلم، ألا ترى أنه يقول: (وَلَوْ رَدُّهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَ الَّذِينَ يُسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ) [سورة النساء: ٨٣]؟ وقال ابن كثير: (الظاهر والله أعلم أن الآية عامة في جميع أولي الأمر من الأمراء والعلماء).

والراجح أن أولي الأمر هم العلماء بانفراد، أو معهم الأمراء، وعليه فالطاعة للعلماء على كل وجه، ثم غن الأمراء تختلف حدود طاعتهم حسب طريقة توليتهم، فتنصيب الإمام عند أهل السنة تكون بطرق، أعظمها مبايعة أهل الحل والعقد كما كان الأمر في بيعة أبي بكر رضي الله عنه، ثم في العهد كما عهد أبي بكر رضي الله عنه لعمر رضي الله عنه، والطريق الثالث التغلب، فالغلبة طريق الضرورة لانعقاد الإمامة،

فتجب الطاعة بموجبه ويحرم الخروج عليه بسببه، وهذا هو الغالب اليوم في بلدان المسلمين.

وانعقاد الإمامة ووجوب الطاعة بالغلبة هو قول عموم أهل السنة والجماعة قال الإمام أحمد: (ومن غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة، وسمي أمير المؤمنين، فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر، أن يبيت ولا يراه إمامًا) [الأحكام السلطانية لأبي يعلى (ص ٢٣)]. واحتج بأن ابن عمر صلى بأهل المدينة زمن الحرّة وقال: (أخرج ابن سعد أثر ابن عمر بلفظ: (لا أقاتل في الفتنة، وأصلي وراء من غلب) [وسنده صحيح إلى سيف المازني، وسيف ذكره ابن حاتم ولم يذكر فيه جرحًا ولا تعديلاً. انظر إرواء الغليل (٢/٣٠٤)]. وقال الشافعي (كلّ من غلب على الخلافة بالسيف حتى يسمى خليفة، ويجمع الناس عليه فهو خليفة) [مناقب الشافعي للبيهقي (١/٤٤٩)]. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (فمتى صار قادرًا على سياستهم، إما بطاعتهم أو بقهره فهو ذو سلطان مطاع إذا أمر بطاعة الله). [منهاج السنة (١/٤٢)]. وممن ذهب إلى القول بالإجماع أيضًا الحافظ ابن حجر حيث قال: (وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه، وأن طاعته خير من الخروج عليه، لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء) [فتح الباري (٧/١٣)].

وقال الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله: (الأئمة مجمعون من كل مذهب على أن من تغلب على بلد أو بلدان، له حكم الإمام في جميع الأشياء، ولولا هذا ما استقامت الدنيا، لأن الناس من زمن طويل قبل الإمام أحمد إلى يومنا هذا ما اجتمعوا على إمام واحد، ولا يعرفون أحدًا من العلماء ذكر أن شيئًا من الأحكام لا يصح إلا بالإمام الأعظم) [الدرر السنوية (٧/٢٣٩)]. لكن يشترط أن يكون المتغلب مسلمًا، لأن شرط الإسلام لا يمكن أبدًا إسقاطه عن الإمام.

* طاعة المتغلب الواجبة هي الطاعة الظاهرة:

فما سبق يشير إلى وجوب طاعة الإمام المتغلب الطاعة الظاهرة، للتعليل المذكور من حقن الدماء.. إلى آخره، فهي الطاعة التي يحصل بها حقن الدماء، أما الطاعة الباطنة، ففي بعض النصوص ما يشير إلى عدم وجوبها للمتغلب، ولاسيما مع المخالفة، وجاء هذا في فعل السلف، ويؤيده المعنى:

أما النصوص:

- فمنها ما رواه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ قال: (يصلون لكم فإن أصابوا فلكم وإن أخطؤوا فلكم وعليهم)، وهذا في الصلاة التي هي أهم أركان الدين بعد الشهادتين، ويتضمن الطاعة الظاهرة.

- ومن هذا الوادي ما رواه مسلم عن أبي ذر رضي الله عنه قال: قال لي رسول الله ﷺ كيف أنت إذا كانت عليك أمراء يؤخرون الصلاة عن وقتها أو يمتنون الصلاة عن وقتها؟ قال قلت فما تأمرني؟ قال صل الصلاة لوقتها فإن أدركتها معهم فصل فإنها لك نافلة)، ومعنى يمتنون الصلاة: يؤخرون فيجعلونها كالميت.

- وروى مسلم، عن عبد الرحمن بن عبد رب الكعبة قال: دخلت المسجد فإذا عبد الله بن عمرو بن العاص جالس في ظل الكعبة، والناس حوله مجتمعون عليه، وفيه أن النبي ﷺ قال: (فمن أحب أن يزحزح عن النار ويدخل الجنة فلتأته منيته وهو يؤمن بالله واليوم الآخر، وليأت إلى الناس الذي يحب أن يؤتى إليه، ومن بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر". قال: فدنوت منه فقلت: أنشدك بالله أنت سمعت هذا من رسول الله ﷺ؟ فأهوى إلى أذنيه وقلبه بيديه وقال: سمعته أذناي ووعاه قلبي، فقلت له: هذا ابن عمك معاوية يأمرنا أن نأكل أموالنا بيننا بالباطل، ونقتل أنفسنا، والله تعالى يقول: ليا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم

بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا} [النساء: ٢٩] قَالَ: فَسَكَتَ سَاعَةً ثُمَّ قَالَ: أَطِعْهُ فِي طَاعَةِ اللَّهِ، وَأَعِصْهُ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ.

ففرق الصحابي الفقيه بين طاعة الإمام اختياراً، وبين طاعة المتغلب، فأمرنا بالطاعة للإمام الظاهرة وهي المشار إليها بقوله ﷺ (وَمَنْ بَايَعَ إِمَامًا فَأَعْطَاهُ صَفَقَةً يَدِهِ)، وكذا الطاعة الباطنة، وهي المشار إليها بقوله ﷺ (وَأَمْرًا قَلْبِي)، أما المتغلب؛ فطاعته الظاهرة فقط وهي التي قال فيها الصحابي الفقيه ﷺ (أَطِعْهُ فِي طَاعَةِ اللَّهِ، وَأَعِصْهُ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ). وهذا لا يضر لأن التسكين للفتنة والدهماء يحصل بالطاعة الظاهرة فحسب. حتى قوله (فليطعه) ما استطاع قد يشير إلى الطاعة الظاهرة دون الباطنة، فخطرات النفس مما تجاوز الله عنها لأنها غير مستطاعة.

وقال ابن حجر في فتح الباري (٣٢٨/١١): (وذهب كثير من العلماء إلى المؤاخذة بالعزم المصمم وسأل بن المبارك سفيان الثوري أيؤاخذ العبد بما يهم به قال إذا جزم بذلك واستدل كثير منهم بقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وحملوا حديث أبي هريرة الصحيح المرفوع ان الله تجاوز لامتي عما حدثت به أنفسها ما لم تعمل به أو تكلم على الخطرات) اهـ. ونحوه حديث (فليسمع وليطع) ظاهره على الطاعة الظاهرة لربط ذلك بالسمع، بل تكليف حب الإمام العاصي قد يكون من باب تكليف ما لا يطاق، فإذا عرف عن الإمام الفجور والفسق، فلا يصح الخروج عليه، ما لم يكفر، لكن لا نكلف بحبه، بل نبغضه لحديث صحيح مسلم (١٤٨١/٣ - ح ١٨٥٥) عن عوف بن مالك ؓ عن رسول الله ﷺ قال (خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم ويصلون عليكم وتصلون عليهم وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم) قيل يا رسول الله أفلا نناذبهم بالسيف؟ فقال (لا ما أقاموا فيكم الصلاة وإذا رأيتم من ولاتكم شيئا

تكرهونه فاكروهوا عمله ولا تنزعوا يدا من طاعة)، فلم يكلفنا ربنا بحب الفاجر من الحكام.

ولذا جاء في كلام شيخ الإسلام: (وإذا كان للناس ولي أمر قادر ذو شوكة، فيأمر بما يأمر، ويحكم بما يحكم، انتظم الأمر بذلك، ولم يجز أن يؤلّى غيره، ولا يمكن بعده أن يكون شخص واحد مثله، إنما يوجد من هو أقرب إليه من غيره، فأحق الناس بخلافة نبوته أقربهم إلى الأمر بما يأمر به، والنهي عما نهى عنه، ولا يطاع أمره طاعة ظاهرة غالبية إلا بقدره وسلطان يوجب الطاعة، كما لم يُطع أمره في حياته طاعة ظاهرة غالبية حتى صار معه من يقاتل على طاعة أمره، فالدين كله طاعة لله ورسوله، وطاعة الله ورسوله هي الدين كله، فمن يطع الرسول فقد أطاع الله) [مختصر منهاج السنة (١/٣٤)]. فجعل السلطان لأجل الطاعة الظاهرة الغالبة. كما جاءت العديد من الآثار على هذا المعنى، فكانوا يصلون مع الولاة في الظاهر، ويخالفونهم في الباطن، فمن هذه الآثار:

ما جاء عن العديد من السلف أنهم كانوا يصلون الصلاة لوقتها، ويظهرون الصلاة مع الأمراء، ففي مصنف عبد الرزاق عن مسروق وأبي عبيدة أنهما كانا يصليان الظهر إذا حانت الظهر وإذا حانت العصر صليا العصر في المسجد مكانهما وكان ابن زياد يؤخر الظهر والعصر. بل منهم من كان يأمر بأن تصلي الجمعة في البيوت لأجل تأخير الأمراء لها، فقد روى عبد الرزاق عن إسرائيل عن عامر بن شقيق عن شقيق قال كان يأمرنا أن نصلي الجمعة في بيوتنا ثم نأتي المسجد وذلك أن الحجاج كان يؤخر الصلاة، وعند ابن أبي شيبه بإسناد صحيح: عن الزبيرقان، قال: قلت لشقيق: إن الحجاج يميت الجمعة، قال: تكتم علي؟ قال: قلت: نعم، قال: صلها في بيتك لوقتها، ولا تدع الجماعة.

ومنهم من يجرح نفسه ليكون عذراً ظاهراً فيخرج ويصلي في الوقت؛ فعن محمد بن سيرين، قال: أطال بعض الأمراء الخطبة، فأنكيت يدي حتى أدميتها، ثم قمت وأخذتني الشياطين، فمضيت فخرجت. أخرجه ابن أبي شيبة. وربما صلوا إيماءً لتكون الصلاة في الوقت، ففي مصنف ابن أبي شيبة أيضاً عن أبي هاشم؛ أن الحجاج أخر الصلاة، فأوماً أبو وائل وهو جالس.

وعليه.. فإن أمر الحاكم الذي ليس بمجتهد بأمر، فالواجب الطاعة الظاهرة دون الباطنة؛ قال السمعاني: (وإذا تنازع اثنان في حق ودعا أحدهما صاحبه إلى الحاكم وجب على صاحبه إجابته في الظاهر والباطن إن كان الحاكم عدلاً من أهل الاجتهاد وإن كان غير عدل أو كان من غير أهل الاجتهاد لزم إجابته في الظاهر لئلا يتظاهر بشق العصا ومخالفة الولاية ولا يلزمه الإجابة باطنا فيما بينه وبين الله تعالى لأن طاعة الولاية تجب على أهل العدل منهم دون من يجور منهم، وقد قال أبو بكر رضي الله عنه: أطيعوني ما أطعتم في الله عز وجل فإن عصيت الله فلا طاعة لي عليكم. فإن حكم غير العدل بينهما التزم في الظاهر وإن كان في الباطن غير لازم) [قواطع الأدلة في الأصول (٢/٣٦٠)].

فحدود طاعة الحاكم المتغلب الذي ليس بمجتهد وهو عاصٍ: هي أنه يطاع إن أمر بمعروف ظاهراً، قال الشيخ عطية سالم: فلو كان الإمام عدلاً ونقص عن العدالة شيئاً ما، كارتكاب بعض الصغائر والتقصير في بعض الواجبات التي لا تبلغ به حد الكفر فطاعته واجبة. أما إذا ارتكب ما يعتبر ردة عن الإسلام؛ فلا طاعة له، ولا كرامة! كأن يشرع ما يخالف الإسلام، وكذلك إذا عطل حكماً في الإسلام، فهذا لا طاعة له: (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق)، وقد أشرنا أن الصديق رضي الله عنه قال: (وُلِّيْتُ عَلَيْكُمْ وَلَسْتُ بِأَفْضَلِكُمْ، فَأَطِيعُونِي مَا أَطَعْتُمْ اللَّهَ فِيكُمْ، فَإِنْ عَصَيْتُمْ اللَّهَ فَلَا طَاعَةَ لِي عَلَيْكُمْ)؛

لأن طاعته فرع عن طاعة الله ورسوله ﷺ [شرح بلوغ المرام للشيخ عطية محمد سالم (١٢/١٣٦)].

وأثر أبي بكر الذي أشار إليه جاء عن المنتشر بن الأجدع الهمداني قال: «كانت بيعة النبي ﷺ حين أنزل عليه [إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله] الآية، فكانت بيعة النبي ﷺ التي بايع الناس عليها البيعة لله، والطاعة للحق، وكانت بيعة أبي بكر ﷺ: تبايعون ما أطعت الله، فإذا عصيت الله فلا طاعة لي عليكم، وكانت بيعة عمر وعثمان البيعة لله، والطاعة للحق» [معرفة الصحابة لأبي نعيم (٣٠٤/١٨ ث ٥٧٦٢)، والمنتشر مختلف في صحبته، كما في الإصابة (٢١١/٦ - ح ٨٢١٣)، وعليه؛ فلا ينزل عن درجة التوثيق، فالأثر صحيح].

- وتظهر التفرقة بين الطاعة الظاهرة والباطنة في مسائل من القضاء، ففي كتاب المسودة: (مسألة: فإن كان لمجتهد خصومة فحكم الحاكم فيها بما يخالف اجتهاده؛ فإنه يتدين في الباطن بحكم الحاكم ويترك اجتهاده سواء كان الحكم لنفسه أو على نفسه ذكره القاضي وابن برهان فعلى هذا يحل له أخذ ما كان حراما في نظره ويحرم عليه المباح عنده وهذا أشهر الوجهين لأصحابنا، والثاني يعمل في الباطن بمقتضى اجتهاده ذكره أبو الخطاب في الانتصار. اهـ المسودة في أصول الفقه (٤٧٢/١)، وفيه إشارة إلى أنه (لا افتتات على مجتهد).

قال ابن حزم: (وقد أخبر تعالى أن الاختلاف ليس من عنده عز وجل فصح أن ما لم يكن من عنده تعالى فهو باطل فصح أن الحق في واحد ضرورة وبالله تعالى التوفيق واحتج بعضهم في ذلك بأن الحاكم مأمور بإنفاذ ما يشهد به الشاهدان العدلان عنده وقد يشهدان على باطل فهو مأمور بما هو في الباطن باطل. قال أبو محمد: وهذا تمويه شديد؛ ونعم قد أمره الله بإنفاذه شهادة هذين

الشاهدين اللذين يشهدان بالباطل بل نهاه عن ردهما لأنه لا يدري أنهما فاسقان على الحقيقة أو مغفلان لا عدلان ولكن لما لم يعلمهما كذلك رفع عنه الإثم في الباطن، وأمره بالحكم فيهما في الظاهر، وليس يدخل بهذا في جملة المجتهدين بل قد حكم بالحق المقطوع على أن الله تعالى أمره بالحكم به ولو رده لكان عاصيا لله تعالى فهذا بمنزلة ما أمرنا به من فك الأسير ففكه بالمال فرض علينا وأخذ العدو ذلك المال حرام عليه وقد بين رسول الله ﷺ هذا بقوله: (فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار)، فقد نهى النبي ﷺ من علم الحقيق عن أن ينفذ بخلاف ما يدرك أنه حق) [الإحكام لابن حزم (٧٤/٥، ٧٥)].

ولأجل التفرقة بين الطاعة الظاهرة والباطنة أجاز الإمام الشافعي للرجل أن يقتل زوجته الزانية وصاحبها سراً بشروط، إذ عجز أن يقيم الشهود، وكذا من تلوط بابنه، قال رحمه الله: (ويسعه فيما بينه وبين الله عز وجل قتل الرجل وامرأته إذا كانا ثيبين وعلم أنه قد نال منها ما يوجب القتل ولا يصدق بقوله فيما يسقط عنه القود، وهكذا لو وجده يتلوط بابنه أو يزني بجاريته لا يختلف ولا يسقط عنه القود والعقل والقود في القتل إلا بأن يفعل ما يحل دمه ولا يحل دمه وأن يعمد قتله إلا بكفر بعد إيمان أو زنا بعد إحصان أو قتل نفس بغير نفس، ولو أن رجلا وجد مع امرأته رجلا ينال منها ما يحد به الزاني فقتلها والرجل ثيب والمرأة غير ثيب فلا شيء في الرجل وعليه القود في المرأة، ولو كان الرجل غير ثيب والمرأة ثيبا كان عليه في الرجل القود، ولا شيء عليه في المرأة) [الأمم - للشافعي (٣٠/٦)].

ولو وقع الافتتات في الباطن (المعنوي) فهو كخطرات النفس معفو عنها ففي الصحيحين عن زرارة بن أوفى عن أبي هريرة ؓ عن النبي ﷺ قال: (إن الله تجاوز عن أمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تعمل أو تتكلم). وعلى ضبط

(أنفسها) بالنصب على المفعولية، يكون الافتئات الباطني غير محاسب عليه، قال النووي: ضبط العلماء أنفسها بالنصب والرفع وهما ظاهران إلا أن النصب أظهر وأشهر قال القاضي عياض أنفسها بالنصب ويدل عليه قوله إن أحدنا يحدث نفسه قال، قال الطحاوي وأهل اللغة يقولون أنفسها بالرفع يريدون بغير اختيارها قال تعالى {ونعلم ما توسوس به نفسه} [شرح النووي على مسلم (٢) / ١٤٧]، وانظر: فتح الباري لابن حجر (٣٩٣/٩) والله أعلم.

- تنصيب الرئيس المسلم في النظم الديمقراطية:

النظم الديمقراطية تجعل منصب الرئيس منصباً مؤقتاً ولا يصل له إلا بالانتخابات، سواء كانت انتخابات بين مرشحين كثر، أو بين انتخابات بين مرشحين لفئات محددة كالأحزاب ونحوها، وتجرى الانتخابات باعتبار تساوي الناس في عدد الأصوات، ويترجح الحاصل على أصوات أعلى في هذه الانتخابات.

وليس هذا متوافقاً مع تنصيب الإمام في الإسلام، فكما سبق أن الإمام في الإسلام لا تتحدد مدة إمامته، ولو كبر سنه، فقد بويع عثمان وهو ابن السبعين، وتوفي وهو من أبناء التسعين، وقد ثبت عن عائشة أن النبي ﷺ قال: «يا عثمان إنه لعل الله يقمصك قميصاً فإن أرادوك على خلعه فلا تخلعه لهم» [رواه الترمذي وغيره وصححه الألباني]. فالإمام تستمر إمامته إلى أن يموت أو يطرأ عليه ما يمنع من إمامته كردة أو جنون. فتحديد ولاية الإمام كما في النظم الديمقراطية بأربع سنوات أو ست أو غيرها ليس في الإسلام، وكذا تحديد سنه ألا يتجاوز كذا ليس في الشريعة أيضاً.

وإنما الشرع هو الذي تنضبط به أمور الناس.

فإن تحديد سن أو تحديد فترة الرئاسة، أمر نشأ في المجتمعات الكافرة، لما وجدوه أنه ما من رئيس أو أمير يتولى الحكم إلا وينهب مقدرات الدولة،

فأرادوا ما يقولون له مبدأ (تدويل السلطة)، أي تكون متداولة بين أكثر من إنسان ينهب كل واحد منها، ويرضي شهوة الحكم عنده، ولكن الإسلام يجعل الحاكم والمحكوم تحت مظلة البيعة الشرعية، فالرئيس يسوس الدنيا لمصلحة الدين، فلا يجوز نزع اليد من الطاعة إلا بشرط الكفر كما في الحديث المتفق عليه «... إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان».

وعقد الرئاسة يفترق عن عقد الإمامة، فالإمامة عقد قائم بأمر الشارع ويستمر حتى موت الإمام أو يطرأ عليه ما يوجب العزل، فبياع الإمام الجديد باختيار أهل الحل والعقد أو بالعهد على ما تقدم.

وسبق أن التغلب هي حالة طارئة وليست هي الأساس في تنصيب الإمام، وأن قبولها ليس بالضرورة أن تكون طاعة الأمير المتغلب كطاعة الأمير الذي اختير من أهل الحل والعقد أو العهد، بل يطاع في طاعة الله ويعصى في معصية الله. وهنا نحتاج أن نشبه وضع الرئيس المنتخب بما يمكن معه تكيف حدود السمع والطاعة له..

أولاً: - تشبيه الرئيس بالأمير الإمارة الخاصة:

ورد استخدام لفظ الأمير في عهد النبي ﷺ، لكن لم يكن مقصوراً على الخليفة، وإنما يسمى به أمراء الجيوش والأقاليم والمدن ونحو ذلك، فعن أبي هريرة، وعن عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما أن النبي ﷺ قال: «لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا أحدهم» [رواه أبو داود وغيره وصححه الألباني]. وتنصيب رئيس الدولة في النظام الديمقراطي يشبه من وجه عقد إمرة السفر، فليس بالضرورة أن يكون التنصيب من خلال أهل الحل والعقد، ولا تستمر إمارته إلا فترة (السفر) فحسب، أي هي مؤقتة، ... ثم أمير السفر ورفقته لم يخرجوا من ربة البيعة العامة لولي الأمر، فطاعتهم لا تعدو أن تكون مضبوطة بما يتعلق بالسفر، من نزول وارتحال، وجمع وقصر، ونحو ذلك.

ثانياً: - تشبيه الرئيس بالولاة وأمراء الحرب:

وهذا التكييف يشبه الذي قبله من وجه، لم يخرجوا من ربة البيعة العامة لولي الأمر، فطاعتهم لا تعدو أن تكون مضبوطة بما يتعلق بما تعاقدوا عليه، وعلى الجماعة أن تدعن لاجتهاد أميرها في الجملة.

ثالثاً: تشبيه الرئيس بالمتغلب:

يمكن أن يشبه منصب الرئيس بالإمام المتغلب، إذ المتغلب لا نشترط فيه القرشية والاجتهاد وغير ذلك من الشروط، فإنه أمر واقع بالإجبار لا بالاختيار، وتنصيب الرئيس هو أمر ضروري عند خلو منصب الإمامة، إذ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. فمنصب الرئيس يشبه إمامة المتغلب من خلال أننا لا يمكننا مبايعة الإمام البيعة الشرعية أحياناً، فنلجأ إلى الانتخابات الديمقراطية لتقليل المفساد، فيكون الناتج عنها رئيساً لا نرضاه إماماً في حالة الاختيار لكونه ليس مجتهداً أو قرشياً أو غير ذلك، فهو يشبه المتغلب من هذا الوجه، على أن مجيئه للحكم ليس من باب التغلب المحض، ففارقه من وجه.

لكن في عدم انتخابه وتوليته على إغماض فيه، تبقى الأمة في حالة من الاضطراب، وتكثر المفساد التي من أجلها نهي عن الخروج على المتغلب.

وهذا أشبه الأقوال في تكييف وضع الرئيس، فهو حاكم لدولة مسلمة، يسمع له ويطاع في حدود أوامر الشريعة، على مقتضى قول عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما: (أَطَعُهُ فِي طَاعَةِ اللَّهِ، وَأَعْصِيهِ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ) [رواه مسلم].

لكن يشترط أن يكون الرئيس مسلماً، لأن شرط الإسلام لا يمكن أبداً إسقاطه. وعليه فطاعة الرئيس الواجبة هي الظاهرة فقط، وهذا لا يضر لأن التسكين للفتنة والدهاء يحصل بالطاعة الظاهرة فحسب، ولا بد من تغيير أنفسنا لنصل إلى الخلافة الشرعية.

وعليه؛ فإذا أمر المتغلب بطاعة، فالواجب طاعته في طاعة الله، وإن كان معصية، فالواجب معصيته، وما كان من المباحات، فليُنظر حينئذ إلى المصلحة، والتي يقدرها أهل العلم في كل بلد.

وبهذا التقرير خرجنا من عهدة بعض صغار طلبة العلم ممن يفتي بترك الجهاد في فلسطين أو مقاطعة من يدعم العدو، ويعلق هذه الأمور على رأي الحاكم المتغلب في دولة كذا أو كذا.

*. ومن أعجب ما ترى وتسمع أن يأتي بعض الطلبة، وينكر على من يقاتل في فلسطين، بأنه لم يعلم الناس السنة، أما يدري أن الجهاد من أعظم السنن؟؟، وأعجب من هذا من يدعي عدم فائدة هذا القتال لأنه أدى إلى مقتل العديد من الناس، وسبق بيان أن ما فعله الغلام أدى إلى مقتل كل الناس حينئذ، لكنهم ماتوا على التوحيد، وأيضاً فالشهادة اصطفاة كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزِنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (١٣٩) إِنْ يَمَسُّكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ} [آل عمران: ١٣٩، ١٤٠].

ومنهم من يلبس تخاذله بمسحة شرعية، فيقول: على أهل فلسطين تركها والهجرة منها لأن النبي ﷺ هاجر من مكة وترك الكعبة، والكعبة أعظم من القدس، فإن لم يفعلوا فليتركوا القتال!!

وهذا فيه عدم فهم للشرع، وعدم فهم للواقع، وأما عدم فهم الواقع، فإن العدو الإسرائيلي لا يرضى ببقاء أهل فلسطين بها لأنه يعتقد أن الأرض لهم، وأن من سواهم خدم لهم وعبيد، وأن البشرية كالحمير، كلما نفق حمار ركبوا آخر، والنصوص التلمودية عندهم كثير في ذلك.

لكن من الناحية الشرعية؛ فإن النبي ﷺ لما اشتد أذى المشركين للمسلمين في مكة أذن لهم بالهجرة الأولى إلى الحبشة، لكن بعد أن علم حال

الحبشة، فقد ذكر ابن إسحاق أن النبي ﷺ قال لأصحابه: (لو خرجتم إلى أرض الحبشة، فإن بها ملكا لا يظلم عنده أحد)، [الروض الأنف في شرح غريب السير (١٨٩/٢)]، فكانت الهجرة الأولى للحبشة، فهاجر من المسلمين اثنا عشر رجلا وأربع نسوة منهم عثمان بن عفان وهو أول من خرج ومعه زوجته رقية بنت رسول الله ﷺ في الحبشة في أحسن جوار فبلغهم أن قريشا أسلمت وكان هذا الخبر كذبا فرجعوا إلى مكة فلما بلغهم أن الأمر أشد مما كان رجع منهم من رجع ودخل جماعة فلقوا من قريش أذى شديدا وكان ممن دخل عبد الله بن مسعود. ثم أذن لهم في الهجرة ثانية إلى الحبشة فهاجر من الرجال ثلاثة وثمانون رجلا إن كان فيهم عمار فإنه يشك فيه ومن النساء ثمان عشرة امرأة فأقاموا عند النجاشي على أحسن حال فبلغ ذلك قريشا فأرسلوا عمرو بن العاص وعبد الله بن أبي ربيعة في جماعة ليكيدهم عند النجاشي فرد الله كيدهم في نهورهم. فالهجرة لم تتم إلا بعد أن علم النبي ﷺ واقع الحبشة، وأذن لهم بالهجرة، ومن المهاجرات إلى الحبشة بنته ﷺ، مع زوجها عثمان ؓ، وكان أبو بكر استعد للهجرة، ففي البخاري أنه قد (خرج أبو بكر مهاجرا نحو أرض الحبشة حتى إذا برك الغماد لقيه ابن الدغنة وهو سيد القارة فقال أين تريد يا أبا بكر؟ فقال أبو بكر أخرجني قومي فأريد أن أسيح في الأرض وأعبد ربي. قال ابن الدغنة فإن مثلك يا أبا بكر لا يخرج ولا يخرج إنك تكسب المعدوم وتصل الرحم وتحمل الكل وتقري الضيف وتعين على نوائب الحق فأنا لك جار ارجع واعبد ربك ببلدك). وذكر الحديث.

وكان النبي ﷺ يعرض نفسه في موسم الحج على القبائل، لينصروه، وقد استجاب له ستة نفر من أهل يثرب أسلموا في موسم الحج عام [١١] من البعثة، ووعدوا رسول الله ﷺ رسالته في قومهم، ثم في العام التالي [١٢] من البعثة جاء اثنا عشر رجلاً، فيهم خمسة من الستة الذين كانوا قد التقوا برسول

الله ﷺ العام السابق وكانت بيعة العقبة الأولى، وقد قال في شأنها كعب بن مالك: كما في الصحيحين (ولقد شهدت مع النبي ﷺ ليلة العقبة حين توثقتنا على الإسلام وما أحب أن لي بها مشهد بدر وإن كانت بدر أذكر في الناس منها)، وفي الصحيحين عن عبادة بن الصامت ؓ (وكان شهد بدرا وهو أحد النقباء ليلة العقبة أن رسول الله ﷺ قال وحوله عصابة من أصحابه: بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئا ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا أولادكم ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم ولا تعصوا في معروف فمن وفى منكم فأجره على الله ومن أصاب من ذلك شيئا فعوقب في الدنيا فهو كفارة له ومن أصاب من ذلك شيئا ثم ستره الله فهو إلى الله إن شاء عفا عنه وإن شاء عاقبه. فبايعناه على ذلك).

وانتهى الموسم بعث النبي ﷺ مُصْعَبَ بن عُمَيْرِ العبدري ؓ مع هؤلاء المبايعين ليعلم المسلمين فيها شرائع الإسلام، ويفقههم في الدين، وليقوم بنشر الإسلام بين الذين لم يزالوا على الشرك، وبالفعل دعاهم مصعب للإسلام، وكان مصعب يُعْرِفُ هناك بالمقرئ، وأقام مصعب في بيت أسعد بن زرارة يدعو الناس إلى الإسلام، حتى لم تبق دار من دور الأنصار إلا وفيها رجال ونساء مسلمون، في الجملة.

ثم في موسم لحج كانت بيعة العقبة الثانية: وفي المسند [وحسنه الأرنؤوط]: عن كعب بن مالك: قال: (حتى اجتمعنا في الشعب عند العقبة ونحن سبعون رجلا ومعنا امرأتان من نسائهم نسيبة بنت كعب أم عمارة إحدى نساء بني مازن بن النجار وأسماء بنت عمرو بن عدي بن ثابت إحدى نساء بني سلمة وهي أم منيع قال فاجتمعنا بالشعب ننتظر رسول الله ﷺ حتى جاءنا ومعه يومئذ عمه العباس بن عبد المطلب وهو يومئذ على دين قومه إلا انه أحب أن يحضر أمر بن أخيه ويتوثق له فلما جلسنا كان العباس بن عبد المطلب أول متكلم فقال يا معشر الخزرج - قال: وكانت العرب مما يسمون هذا الحي من

الأنصار الخزرج أوسها وخزرجها - "إن محمدا منا حيث قد علمتم وقد منعناه من قومنا ممن هو على مثل رأينا فيه وهو في عز من قومه ومنعة في بلده قال فقلنا قد سمعنا ما قلت فتكلم يا رسول الله فخذ لنفسك ولربك ما أحببت قال فتكلم رسول الله ﷺ فتلا ودعا إلى الله عز وجل ورجب في الإسلام قال أبايعكم على أن تمنعوني مما تمنعون منه نساءكم وأبناءكم قال فأخذ البراء بن معمر بيده ثم قال نعم والذي بعثك بالحق لنمنعك مما تمنع منه أزرنا فبايعنا رسول الله ﷺ فنحن أهل الحروب وأهل الحلقة ورثناها كابرا عن كابر ... وقد قال رسول الله ﷺ أخرجوا إلي منكم اثني عشر نقيبا يكونون على قومهم فأخرجوا منهم اثني عشر نقيبا منهم تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس).

ثم أذن الله للنبي ﷺ بالهجرة، وقد هاجر المسلمون أرسالاً، ولم أقف على عدد من هاجر، على خلاف الهجرة للحبشة، وقد أفادني أستاذ دكتور متخصص بالتاريخ أن السبب أن هجرة الحبشة كانت جماعة، في حين هجرة المدينة كانت سراً وأفراداً.

- ولم أقف على عدد سكان المدينة وقت الهجرة، لكن شهد الفتح مع النبي ﷺ عشرة آلاف سوى من تركوهم بالمدينة من النساء والعبيد والرجال والمقاتلة، ولذا فقد قدر العدد وقتها بنحو [٢٥ - ٣٠] ألف، وقدر عدد من بمكة الضعف من هذا العدد.

وبعد الهجرة وتأسيس المسجد، آخى النبي ﷺ بين المهاجرين والأنصار، وأشار لذلك في القرآن؛ ففي تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَنْ يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآوَاكُمْ وَأَيَّدَكُمْ بِبَنِي إِسْرَائِيلَ وَمِنْ الْأَنْفَالِ: ٢٦﴾، قال ابن جرير بعد أن ذكر قولين لمفسري السلف، هل الخوف من فارس والروم، أو من مشركي قريش: "وأولى القولين في ذلك عندي بالصواب قول من قال: عني بذلك مشركو قريش؛ لأن

المسلمين لم يكونوا يخافون على أنفسهم قبل الهجرة من غيرهم؛ لأنهم كانوا أدنى الكفار منهم إليهم، وأشدهم عليهم يومئذ مع كثرة عددهم وقلة عدد المسلمين. وأما قوله: {فأواكم} فإنه يعني: آواكم المدينة، وكذلك قوله: {وأيدكم بنصره} بالأنصار. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل. ثم أسنده عن السدي وعكرمة" انتهى.

ثم آخى النبي ﷺ بين المهاجرين والأنصار، حتى إنه صار الأنصاري يواخي المهاجري في المسكن والمال، بل قال في صحيح البخاري أنه (قدم عبد الرحمن بن عوف المدينة فأخى النبي ﷺ بينه وبين سعد بن ربيع الأنصاري وكان سعد ذا غنى، فقال لعبد الرحمن أقاسمك مالي نصفين وأزوجك، قال بارك الله لك في أهلك ومالك دلوني على السوق فما رجع حتى استفضل [أي: ربح] أقطا وسمنا فأتى به أهل منزله فمكتنا يسيرا أو ما شاء الله فجاء وعليه وضر من صفرة فقال له النبي ﷺ: مهيم (أي: ما هذا وما الأمر). قال يا رسول الله تزوجت امرأة من الأنصار، قال: وما سقت إليها. قال نواة من ذهب أو وزن نواة من ذهب قال: أولم ولو بشاة).

فأنت ترى كيف كانت الهجرة الأولى للحبشة والثانية للمدينة؛ كانت بعد دراسة وترتيب وعقبها في المدينة المواجهة.

وترك النبي ﷺ مكة وقريش معظمة للكعبة، في حين أن خروج أهل فلسطين منها هو تسليم المسجد الأقصى للكفار وهم لا يتوارون بنياتهم بهدمه، ولا يقال هو محفوظ مطلقاً، فإن الله أمر بالأخذ بالأسباب.

فهذا الذي يدعي أن السنة لأهل فلسطين الهجرة من أرضهم، فليقل لنا أين ينزلون، لو ذهبوا إلى أوروبا وأمريكا وبلاد الكفر، فكأنني بصاحب الفتوى هذه يقول: هذا لا يحل، فقد صح عن سمرة بن جندب: قال رسول الله ﷺ: (من جامع المشرك وسكن معه فإنه مثله) [رواه أبو داود وصحه الألباني]، وعن جرير بن

عبد الله: أن رسول الله ﷺ قال: (أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين قالوا يا رسول الله ولم؟ قال لا ترايا نارهما) رواه أبو داود وغيره وصححه الألباني، ولربما نجد من يكفرهم، هذا بخلاف الفتنة في الدين التي يتعرضون لها هناك، وانتزع الأطفال منهم بالقانون الكافر، ودفعهم إلى أسر كافرة، وقد تكون سحاقيّة أو لوطية.

فعلى هذا فموتهم على التوحيد في فلسطين أولى.

أو لنقل سيذهبون إلى الدول الخليجية، حيث هذا الذي أفتى بهذا، فهل تسمحون لهم بالمواخاة، أم ستفرض عليهم أنظمة الكفالة ورسومها، مما قد يشعروهم بذل أشد مما يشعرون به في فلسطين، وهم أحرار.

إن أهل غزة قبل ٣٣ ربيع الأول ١٤٤٥ هـ كانوا في ضنك لا يشعر بهم أمثال من يقول هذه الفتاوى، فكانت الكهرباء تنقطع أكثر اليوم، وغالب مياه الشرب غير صالحة، وكانت من أغلى دول العالم في سعر البنزين والاتصالات والانترنت، ومعدلات البطالة، وأفسد اليهود المياه الجوفية، وأحرقوا النفايات فسمموا الهواء، ودمروا شبكات الصرف، هذا خلاف مخططات التهجير القائمة أصلاً، وما يعاني أهل غزة من المستوطنات وأهلها، وما رصد لها حتى الآن من مليارات، ثم يقال: كان عليهم الهجرة والسكوت!!.

* مسألة: الأخذ بالنتائج منهج رباني، قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ [المائدة: ٨١]، وقال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ آلِهَةً مَا وَرَدُوهَا وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٩]، وقد قال أبو موسى الأشعري ؓ: إن قتل عثمان رضي الله عنه لو كان هدى احتلبت به الأمة لبناءً، ولكنه كان ضلالاً فاحتلبت به دماً [رواه ابن شعبة، ورجاله ثقات].

إن عمليات المجاهدين بـفلسطين في ٢٢ ربيع الأول ١٤٤٥هـ / ٧ أكتوبر ٢٠٢٣م، قد أنتجت عدة أمور لما كان يمكن أن يصل لها المسلمون، من هذه المشاعر الإيمانية في قلوب الناس، تظهر من حرصهم على المقاطعة لمن يدعم الصهاينة، وكذلك أبانت عن منافقي الأمة، وأهواء أهل الضلال، ناهيك عن تعاطف الكفار مع قضية المجاهدين، مما أفضى ببعضهم أن دخل في الإسلام، وفي الصحيحين عن علي ؑ أنه لما أرسله النبي في فتح خيبر، قال للنبي ﷺ: (نقاتلهم حتى يكونوا مثلنا؟ فقال علي رسلك حتى تنزل بساحتهم ثم ادعهم إلى الإسلام وأخبرهم بما يجب عليهم فوالله لأن يهدى بك رجل واحد خير لك من حمر النعم)، وفي رواية أنه ؑ لما بعث علياً إلى اليمن قال له: (لأن يهدي الله على يديك رجلاً خير لك مما طلعت عليه الشمس وغربت). [رواه الطبراني، والحاكم وذكر الهيثمي أن رجاله ثقات غير يزيد بن أبي زياد وثقه ابن حبان، وضعفه الألباني].

فكم من كافر شرح الله صدره للإسلام بعد رؤيته هؤلاء المجاهدين، وهداية واحد خير من أنفس المال، ولو صحت الرواية الأخرى فهو خير من الدنيا وما فيها.

وقد قال تعالى: {إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ غَرَّ هَؤُلَاءِ دِينُهُمْ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} [الأنفال: ٤٩]. وأختم تفسيرها بما قاله طنطاوي في تفسير الوسيط: "أي: اذكروا - أيها المؤمنون - وقت أن قال المنافقون والذين في قلوبهم مرض: {غَرَّ هَؤُلَاءِ دِينُهُمْ}: أي خدعهم، لأنكم أقدمتم على قتال قوم يفوقونكم عدة وعدداً، وهذا القتال - في زعمهم - لون من إلقاء النفس إلى التهلكة، لأنهم قوم لا يدركون حقيقة أسباب النصر وأسباب الهزيمة، فهم لخراب بواطنهم من العقيدة السليمة، لا يعرفون أثرها في الإقدام من أجل نصرة الحق ولا يقدرّون ما عليه أصحابها من صلة طيبة بالله - عز وجل

- الذي بيده النصر والهزيمة .. وما داموا قد فقدوا تلك المعرفة، وهذا التقدير، فلا تستبعدوا منهم - أيها المؤمنون - أن يقولوا هذا القول عنكم، فذلك مبلغهم من العلم، وتلك موازينهم في قياس الأمور ... والحق، أن الإنسان عند ما يتدبر ما قاله المنافقون والذين في قلوبهم مرض في حق المؤمنين عند ما أقدموا على حرب أعدائهم في بدر ... أقول: عند ما يتدبر ذلك ليرى أن هذا القول دأب كل المنافقين والذين في قلوبهم مرض في كل زمان ومكان. إننا في عصرنا الحاضر رأينا كثيرين من أصحاب العقيدة السليمة، والنفوس النقية، والقلوب المضحية بكل شيء في سبيل نصره الحق .. رأينا هؤلاء يبلغون رسالات الله دون أن يخشوا أحدا سواه ويهاجمون الطغاة والمبطلين والفجار، ليمكنوا لدين الله في الأرض، حتى ولو أدت بهم هذه المهاجمة إلى بذل أرواحهم. ورأينا في مقابل هؤلاء الصادقين أقواما - ممن آثروا شهوات الدنيا على كل شيء - لا يكتفون بالصمت وهم يشاهدون أصحاب العقيدة السليمة يصارعون الطغاة. بل هم - بسبب خلو نفوسهم من المثل العليا - يلقون باللوم على هؤلاء المؤمنين، ويقولون ما حكاه القرآن من أقوال في أشباههم السابقين من المنافقين والذين في قلوبهم مرض: غر هؤلاء دينهم. إنهم لا يدركون الأمور ببصيرة المؤمن، ولا يزنونها بميزان الإيمان. إن المؤمن يرى التضحية في سبيل الحق مؤدية إلى إحدى الحسنين النصر أو الشهادة. أما هؤلاء المنافقون والذين في قلوبهم مرض، فلا يرون الحياة إلا متعة وشهوة وغنيمة {فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطَوْا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ} [التوبة: ٥٨] "انتهى من التفسير الوسيط للقرآن الكريم (١٢٣/٦).

- ولا بد نستمر في الدعاء، قال تعالى: {وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ} [غافر: ٦٠]، وقد قال ابن أبي العز: "إجابة الله لدعاء العبد، مسلما كان أو كافرا، وإعطاؤه سؤله -

من جنس رزقه لهم، ونصره لهم. وهو مما توجهه الربوبية للعبد مطلقا، ثم قد يكون ذلك فتنة في حقه ومضرة عليه، إذ كان كفره وفسوقه يقتضي ذلك. وفي سنن ابن ماجه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من لم يسأل الله يغضب عليه» [وحسنه الألباني]. وقد نظم بعضهم هذا المعنى، فقال:

الرب يغضب إن تركت سؤاله... وبني آدم حين يسأل يغضب

- . ولا بد نعلم أن الله يستجيب ولو تأخر عنا النصر، فقد قال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْتِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَضَلَّ اللَّهُ أَسْوَاقَ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَلُّوا عَنْ سَبِيلِهِمْ إِنَّهُمْ هُمُ الْمُكَذِبُونَ الْكَلِمَاتِ الْعُظْمَىٰ وَمَضَىٰ سَبِيلُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَنْ نَكْتُمُ الْكُفْرَانَ لِلَّهِ أَلَّا يَنْصُرَ اللَّهُ قَرِيبًا﴾ [البقرة: ٢١٤]، وفي الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ قال (يستجاب لأحدكم ما لم يعجل يقول دعوت فلم يستجب لي).

فإذا قيل: فلم لم يستجب الله دعاءنا؟ قيل بلى قد استجاب، ولكن ليس بالضرورة في الاستجابة أن يعطى الإنسان سؤاله، وقد ذكر ابن أبي العز أن من الناس من قد يسأل الله فلا يعطى شيئا، أو يعطى غير ما سأل؟ وقد أجيب عنه بأجوبة محققة: فذكر منها أن الآية لم تتضمن عطية السؤال مطلقا، وإنما تضمنت إجابة الداعي، والداعي أعم من السائل، وإجابة الداعي أعم من إعطاء السائل؛ ولهذا قال النبي ﷺ: (ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا فيقول: من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفري فأغفر له؟) [متواتر]، ففرق بين الداعي والسائل، وبين الإجابة والإعطاء، وهو فرق بين العموم والخصوص، كما أتبع ذلك بالمستغفر، وهو نوع من السائل، فذكر العام ثم الخاص ثم الأخص، وإذا علم العباد أنه قريب، يجيب دعوة الداعي، علموا قربه منهم، وتمكنهم من سؤاله، وعلموا علمه ورحمته وقدرته، فدعوه دعاء العبادة في حال، ودعاء المسألة في حال، وجمعوا بينهما في حال، إذ الدعاء اسم يجمع العبادة والاستعانة، وقد فسر قوله: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠]

بالدعاء، الذي هو العبادة، والدعاء الذي هو الطلب، وقوله بعد ذلك: {إِنَّ الدِّينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي} [غافر: ٦٠] يؤيد المعنى الأول.

ثم ذكر في الجواب الثاني: أن إجابة دعاء السؤال أعم من إعطاء عين السؤال، ففي المسند عن أبي سعيد رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (ما من مسلم يدعو بدعوة ليس فيها أثم ولا قطيعة رحم إلا أعطاه الله بها إحدى ثلاث أما أن تعجل له دعوته وإما أن يدخرها له في الآخرة وإما أن يصرف عنه من السوء مثلها قالوا إذا نكث قال الله أكثر) [وقال الأرنؤوط: إسناده جيد، وصححه الألباني في تخريج الطحاوية]. فقد أخبر الصادق المصدوق أنه لا بد في الدعوة الخالية عن العدوان من إعطاء السؤال معجلاً، أو مثله من الخير مؤجلاً، أو يصرف عنه من السوء مثله.

وذكر في الجواب الثالث: أن الدعاء سبب مقتض لنيل المطلوب، والسبب له شروط وموانع، فإذا حصلت شروطه وانتفت موانعه حصل المطلوب، وإلا فلا يحصل ذلك المطلوب، بل قد يحصل غيره، وهكذا سائر الكلمات الطيبات، من الأدكار المأثورة المعلق عليها جلب منافع أو دفع مضار، فإن الكلمات بمنزلة الآلة في يد الفاعل، تختلف باختلاف قوته وما يعنيه، وقد يعارضها مانع من الموانع.

فالاستجابة من الله واقعة فلا نياس عن الدعاء.

وأيضاً فعلى كل حال فكثير من أهل فلسطين في رباط، ولاسيما المقاتلون منهم، وقد قال القرافي بعد ان ذكر فضل الرباط: "والرباط أن يخرج من منزله إلى ثغر يقيم لحراسة أهل ذلك الثغر ممن يجاوره وليس من سكن الثغر بأهله وولده مرابطاً، وقيل فيه: إنه أفضل من الجهاد لأن الجهاد لسفك دماء المشركين والرباط لحقن دماء المسلمين وهو أحب إلى الله تعالى من سفك دماء المشركين.

[الذخيرة (٣٥٢/١٣)].

قصة أصحاب الأخدود والموت على التوحيد

*. ووعد الله قائم: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْرِجُهُمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ (١٤) وَيُذْهِبَ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ١٤، ١٥].

اللهم نصرك الذي وعدت. وصل اللهم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

وكتبه

ا.د. خالد بن فوزي حمزة

الأستاذ بجامعة العلاء ومينيسوتا

نظرية العدالة القانونية الرقمية
أصولها ومفاهيمها
(دراسة تحليلية تأصيلية)

إعداد

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

المخلص:

يأتي هذا البحث في موضوع مُحدد وهو "العلاقات القانونية الرقمية" وهي علاقات متعددة، أولها: "العلاقات القانونية الرقمية التنظيمية" وهذه علاقة نوعية يختص بها القانون بحكم دوره التنظيمي العام لسلوكيات وأنشطة الأفراد والكيانات في المجتمع، وهناك دراسات موفورة نسبيا في هذا السياق. ثانيها: "العلاقات القانونية الرقمية الاستخدامية" وهي ذات شقين، شق عادي: حيث يستخدم القانون بسلطاته ومؤسساته وكياناته الذكاء الاصطناعي مثل أية مجال أو فن آخر، وشق نوعي مقصود، من أبرز مظاهره: توظيف سلطات القانون ومؤسسات العدالة المقصودة لمنتجات الذكاء الاصطناعي في المجال القانوني واستغلالها لأنواع محددة منها لتحقيق غاياتها وإنجاز أهدافها وفقا للسياسات والخطط القانونية المرصودة. ومن مظاهر هذا الشق النوعي أيضا استباق "الذكاء الاصطناعي" في تقديم خدماته الذكية في المجال القانوني بعامته، بل دلت التقارير الموثقة على اقتحام الذكاء الاصطناعي للمجال القانوني بأدواته وبرامجه الذكية في كل مستوياته النظرية والتطبيقية مع مجالات أخرى مثل المحاسبة والطب وغيرهما.

ومن هنا تولدت مشكلة البحث والمتمحورة في تساؤلات: ما ماهية وطبيعة هذه "العلاقات القانونية الرقمية"، وما أصولها ومقوماتها، وعلى أساس تقوم؟ وما الإطار المعرفي العام الذي يحكمها ويساعد على التصدي لتفسير ظواهرها وتوقع سلوكياتها وتنظيم تفاعلاتها على المستويين القانوني النظري والعدلي التطبيقي؟

وتعظم أهمية هذه التساؤلات بتعاظم أثر القانون التنظيمي لا سيما أنه علم قاعدي تتسم قواعده بالعموم والتجريد والإلزام القسري والتأثير المباشر على الأفراد والمجتمع والدولة بعامته.

وبناء على عنوان البحث فقد اتخذنا المنهجيتين التحليلية والتأصيلية لحل مشكلة البحث والإجابة عن تساؤلاته؛ انطلاقاً عن "الظواهر القانونية الرقمية" صعوداً إلى حقائقها، ثم إلى ما يتعلق بها من مفاهيم قانونية رقمية يجمعها مفهوم "العدالة القانونية الرقمية" مع تقتضيه الفرضيات من علاقات وتفاعلات مفاهيمية لتكوين الإطار العام النظري، ونعتقد أننا توصلنا إليه في هذا البحث بناء على افتراض عام مفاده: أن هناك ما يكفي من الروابط (الفلسفة والموضوعية والغائية) التي تجمع ما بين "العدالة" وبين "الذكاء الاصطناعي" بما يسمح بالمقاربة المفاهيمية بينهما ودمج حقائقها وأدلتها دمجا منظما فعلا يمكن من خلال تأطير وتفسير "الظواهر العدلية القانونية الرقمية" والتنبؤ بها والسيطرة عليها.

الكلمات المفتاحية: "العلاقات القانونية الرقمية"، "الفلسفة القانونية الرقمية"، "الأنظمة العدلية الرقمية"، "الإطار المفاهيمي العدلي الرقمي"

Abstract:

This research examines a specific topic, namely "digital legal relations." These relations are multiple, of which the first is "regulatory digital legal relations." This is a qualitative relationship that is the exclusive domain of law by virtue of its general regulatory role for the behaviors and activities of individuals and entities in society. There are relatively abundant studies in this context. The second type is "utilitarian digital legal relations." This has two aspects: an ordinary aspect, in which law uses artificial intelligence (AI) with its authorities, institutions, and entities, like any other field or art; and a qualitative, intentional aspect, of which the most prominent manifestations are: the employment of the authorities of law and the intended justice institutions for AI products in the legal field and the summoning of specific types of them to achieve their goals and achieve their objectives in accordance with the observed legal policies and plans. Another manifestation of this qualitative aspect is

also the anticipation of "AI" in providing its intelligent services in the legal field in general. In fact, the documented reports have shown that AI has invaded the legal field with its tools and intelligent programs at all levels, theoretical and practical, along with other fields such as accounting, medicine, and others.

From here, the research problem was born, which is centered on the following questions: What is the nature of these "digital legal relations"? What are their origins and components? On what basis do they stand? What is the general cognitive framework that governs them and helps to interpret their phenomena, predict their behaviors, and regulate their interactions at the theoretical legal and applied justice levels?

The importance of these questions is magnified by the growing impact of regulatory law, especially since it is a basic science whose rules are characterized by generality, abstraction, compulsory enforcement, and direct impact on individuals, society, and the state in general.

Based on the title of the research, we have adopted the analytical and fundamental methodologies to solve the research problem and answer its questions; starting from "digital legal phenomena" up to their facts, then to the legal digital concepts related to them, which are combined by the concept of "digital legal justice" with the required hypotheses of conceptual relationships and interactions to form the general theoretical framework. We believe that we have reached it in this research based on a general assumption that there is enough of the links (philosophy, objectivity, and purpose) that combine "justice" with "AI" in a way that allows a conceptual approach between them and the integration of their facts and evidence in an organized and effective way that can be used to frame and interpret "digital legal justice phenomena" and predict and control them.

Keywords: "Digital legal relations" "Digital legal philosophy" "Digital justice systems" "Digital justice conceptual framework"

مقدمة:

ظهر مصطلح "العدالة الرقمية" لأول مرة في العام ١٩٩٥م في سياق اجتماعي بهدف ضمان وصول جميع الأفراد إلى التكنولوجيا الرقمية والاستفادة منها بشكل عادل، ومع تقدم التقنيات الرقمية وما تبعها من موجبات التنظيم والضبط برز المصطلح بعمق في الواقع القانوني العام على كافة المستويات التشريعية والقضائية والتنفيذية، ومع بروز التقنيات التكنولوجية في بعض مؤسسات العدالة وقطاعات العمل القانوني ظهر مفهوم "العدالة الرقمية القانونية" في الأوساط البحثية وفي المؤسسات والأجهزة العدلية والقانونية، وغدت مفهوما بارزا من المفاهيم القانونية والعدلية العامة. إضافة إلى بروز مفاهيم أخرى مكتملة وشبه مكتملة تعبر عن حقول معرفية ومجالات تخصصية مشتركة بين تكنولوجيا المعلومات والذكاء الاصطناعي وبين المعارف القانونية وتطبيقاتها في واقع الأجهزة العدلية وفي فضاءها الإلكتروني .

(١) موضوع الدراسة : لموضوع البحث مستويان المستوى الأول: العام والموسع، وهو العلاقة بين القانون والتكنولوجيا الذكية المعاصرة، وبتحديد أكثر يتناول البحث العلاقة بين المفاهيم القانونية الكبرى وتنظيماتها ومؤسسات تطبيقها وتنفيذها وبين تكنولوجيا الذكاء الاصطناعي، وهو ما يعني منظورين اثنين ومنظور ثالث يجمع بينهما في اتساق وتكامل، أولهما: منظور المعنى القانوني للتكنولوجيا والذكاء الاصطناعي، من حيث الرؤية القانونية لتنظيمات التكنولوجيا وتقنيات الذكاء الاصطناعي في الإطار القانوني وفي المجال التنظيمي المجتمعي بعامته، وثانيهما : منظور المعنى التكنولوجي للقانون وممارساته

الواقعية والافتراضية فيما يتعلق بإرادة الاستخدام القانوني للتكنولوجيا^(١)، أو باعتباره نشاطا مجتمعا يمكن للذكاء الاصطناعي أن يقوم على تمثيل ممارساته ووظائفه في السياق الاستخدائي العام. ثم يأتي المنظور الثالث ناتجا لهما وجامع بين مشتركيهما وهو "المعنى القانوني التكنولوجي" أو المعنى "القانون الرقمي".

وعلى المستوى الضيق المتخصص فإن موضوع البحث هو تلك العلاقة العميقة بين القانون والتكنولوجيا الذكية، وتمثلها العلاقات الثلاثة (الفلسفية والموضوعية والغائية)، وما يتبعها من علاقات نظرية ومفاهيمية بين أحد أهم المفاهيم القانونية الكبرى وهو مفهوم "العدالة" وبين "الذكاء الاصطناعي" معبرين عنه بـ"الرقمية" أو "الرقمنة" باعتبارها أحد شروط وأركان التكنولوجيا الذكية^٢ في السياق القانوني النظري والتطبيقي، فيما أسميناه "العدالة القانونية الرقمية" وقد نطلق عليه أيضا "العدالة الرقمية" على سبيل الإيجاز أو "الرقمنة القانونية" (٢) مشكلة الدراسة: هناك مشكلتان مرتبطتان يعبران عن موضوع البحث في عمومته وخصوصه.

أولاهما: المشكلة العامة - أو الإشكال العام غير المباشر - وهي تتعلق بماهية وأوجه الارتباط بين "القانون" بعامة وبين "التكنولوجيا الذكية"، بما يثير

(١) في ممارساته وإجراءاته وفي تحقيق غاياته وهذا الموضوع كما يكشف عن مضامينه واسع جدا ويستوعب معظم إن لم يكن كل الدراسات ذات العلاقة بالقانون والتكنولوجيا الذكية المعاصرة..

^٢ الرقمنة بإيجاز هي: عملية تحويل المعلومات إلى صيغة رقمية، بينما الذكاء الاصطناعي هو القدرة على محاكاة الذكاء البشري في الآلات. وتعد الرقمنة شرطاً أساسياً للذكاء الاصطناعي، فلكي تتمكن الآلات من التفكير واتخاذ القرارات، يجب أن تكون قادرة على تخزين ومعالجة المعلومات الرقمية، راجع تقرير "الاقتصاد الرقمي العالمي ٢٠٢٣"، الصادر عن "البنك الدولي"، صفحة ٣

التساؤلات العميقة عن أسس ومبادئ تلك العلاقة المعرفية والتطبيقية بين هذين الحقلين المعرفيين الواسعين على ما بينهما من تمايز، فأولهما: حقل اجتماعي معياري يقوم على خلفية فلسفية عميقة (دينية أو طبيعية أو وضعية أو منهم معا) وهو "الحقل القانوني" أو "الحقل العدلي"، والثاني "حقل تكنولوجيا المعلومات وتطبيقاتها"، وهو حقل تطبيقي (تقني) ذو خلفية حاسوبية ومنطقية وفلسفية أيضا، فضلا عن اعتماده على نظريات العلوم الطبيعية ومخرجاتها.

ثانيتها: المشكلة المباشرة على المستوى الخاص وهي تعبر عن نفس سابقتها إلا أنها تتمثل بأكثر خصوصية في ماهية وطبيعة العلاقة بين مفهوم رئيس من مفاهيم الحقل القانوني وهو مفهوم "العدالة"^(٣) بالنظر إليه من خلال اعتبارين، الأول: من حيث كونه يمثل مظهرا من مظاهر الحق القانوني العام، والثاني: من حيث كونه معبرا عن الحقل القانوني بعامة من منظور معرفي، وبين "الذكاء الاصطناعي" باعتباره فلسفة ونظاما مفاهيميا ذكيا، وباعتبار أدواته ومخرجاته الذكية التطبيقية في المجال القانوني.

وبتقريب ما سبق يمكننا القول بأن مشكلة الدراسة وفقا لموضوع البحث الضيق تدور حول كشف أو تشييد الإطار الفلسفي والمعرفي الذي يجمع بين "العدالة القانونية" و"التقنيات الذكية" من النواحي الفلسفية والمفاهيمية والعلاقات الموضوعية والتنظيمية بينهما باعتبارها الإطار المؤسس - أو المفترض أن يكون على هذا النحو - لما سوف يقوم عليها من تأصيلات وتنظيرات قانونية رقمية فضلا عن التطبيقات والكيانات القانونية التكنولوجية التي برزت ومنتوقعة أن تتسيد

(٣) وقد يستدعي هذا مفهومين آخرين في السياق العدلي وهما: مفهوم البنية أي "البنية العدلية"، ومفهوم الوظيفة "الوظيفة العدلية" وإذا مثلت البنية العدلية العميق النظري والفلسفي فإن الوظيفة العدلية تمثل الحراك العام الوظيفي للعدالة، وهذا هو الجانب الأوثق ارتباطا بالوظيفة القانونية

على أرض الواقع القانوني وفي فضائه الافتراضي في الفترة القادمة مُعززة بالتطور الهائل في عالم "الذكاء الاصطناعي".

وتشير المشكلة السابقة عدة تساؤلات يمكن محورتها في سؤال رئيس هو: ما الأساس النظري الذي يجمع بين "العدالة" ممثلة للقانون وبين "الذكاء الاصطناعي" في المجال القانوني بالنظر إلى فلسفته وإطاره المعرفي وتطبيقاته وممارساته في الواقع والفضاء القانونيين؟ ويمكن صياغته أيضا في الآتي: ما النسق الفلسفي الأعلى الذي يجمع "العدالة" بـ"التكنولوجيا الذكية"؟ فضلا عما يتفرع عنه من تساؤلات أبرزها :

١- ما النسق الفلسفي العام الذي يجمع العدالة بالتكنولوجيا ؟

٢- ما الإطار المعرفي -على المستويين النظري والمفاهيمي- الذي يجمع بين "العدالة" باعتبارها مفهوما قانونيا وممارسة قانونية مؤسسية وما بين "التقنيات الذكية" في مجالها وسياقها القانونيين؟

٣- ما الإطار الحاكم للممارسات (الوظيفة، الاستخدامية، التشاركية) للذكاء الاصطناعي في الإطار القانوني^(٤)؟

(٣) أطروحة البحث ومفترضاته الأساسية: تأتي أهمية أطروحة البحث ومفترضاته بناء على عنوانه وموضوعه إذ لا يخفى أن النظرية ببنائها وكوناتها وإطارها النظري تقوم بالضرورة على المفترضات (Hypotheses)، التي تمثل توقعات البحث المحددة شريطة قابليتها للفحص والتحقق، إضافة إلى العناصر الأخرى، حيث المفاهيم (Concepts): باعتبارها الأفكار المركزية أو العناصر الأساسية في النظرية، ثم على ما يجري بينها من علاقات وتفاعلات لتكون "المبادئ" (Principles) باعتبارها القوانين أو القواعد العامة الكلية

(٤) أو ما الإطار الحاكم للوظيفة (الإجرائية) التي تجمع بين القانون والتكنولوجيا الذكية في المؤسسات والكيانات القانونية؟

التي تربط المفاهيم ببعضها البعض، هذا بالإضافة إلى التعريفات (Definitions) التي توضح معاني المصطلحات المستخدمة في النظرية، والعلاقات (Relationships) التي تقوم على كشف الصلات والتفاعلات بين المفاهيم.

أما عن الأطروحة فهي على سبيل التركيز: "هناك ما يكفي من الروابط (الفلسفة والموضوعية والغائية) التي تجمع ما بين "العدالة" باعتبارها مفهوما قانونيا مركزيا وقيمة عليا وبين "الذكاء الاصطناعي" بالنظر إلى فلسفته وإطاره المعرفي وعلاقاته الاستخدامية النوعية في المجال القانوني، وهو ما يمكن معه تحقيق مقارنة مفاهيمية ودمج معرفي بين الإطارين المفاهيميين (القانوني والرقمي) دمجا منظما وفعالاً؛ لتشكيل إطار عام موحد من كليهما يكون بمثابة نظرية عامة متماسكة وشاملة لـ "العدالة القانونية الرقمية" يمكنها أن تحكم العلاقات القانونية الرقمية وتمكنها من القدرة على تفسير "ظواهرها العدلية الرقمية" بعامّة وتقويمها والتنبؤ بها فضلا عن أدوارها الإيجابية في تطوير التقنيات القانونية الرقمية وفي تطويرها وحلّ كثير من مشكلاتها.

مع الأخذ في الاعتبار أن وضع إطار معرفي عام وعلى المستوى المفاهيمي خاصة لعلاقة العدالة بالتقنيات الذكية هو الخطوة الأولى لتنظيم هذه العلاقة -تنظيما علميا- على نحو يحقق غاية العدالة ويضمن لها إنتاجيتها فاعليتها، في اتساق ونجاعة. وأن ضد ذلك يعنى وقوع القصور أو التناقض في الجمع بين "التصورات العدلية" وطبيعة "التقنيات الذكية"، وهو ما يؤدي بالضرورة إلى اختلال في طبيعة العلاقة بينهما وإلى اختلال وتناقض^(٥) فيما سوف ينبني

(٥) وهذا ما يعنى: البناء التشريعي المتناقض - عدم تحقيق الفاعلية والإنتاجية والنجاعة - التداخل والخلل بين المعايير التقنية الفنية وما بين القواعد المبادئ العدلية - صعوبة وضع نظام متناسق على المستوى العام (على وجه الخصوص) وعلى المستوى الجزئي أيضا -

عليها من "تنظيرات وممارسات" قانونية ذكية" أو "ذكية قانونية، كما وتقوم أطروحة البحث أيضا على مبدأ عام مفاده أن "الإطار النظري المحكم (كشفا أو اصطناعا) هو معيار علمية المعارف وسبيل تطورها وضمانة تشييد أبنيتها التطبيقية وما يقوم عليها من ممارسات على أرض الواقع تشييدا علميا مُنتجا وفعّالا".

(٤) منهج البحث: عوّنا في هذا البحث على منهجية تناسب موضوعه وغايته فاتخذنا المنهجية التحليلية ابتداء بما تفتضيه من وصف وما يقتضيه من تحليل وتفكيك ثم تركيب، وهو ما ينتظم منهجيا في عمليات التصنيف والتسلسل والربط بين مكونات الأبنية القانونية العامة وبين عناصر الذكاء الاصطناعي -في المجال القانوني- ومتعلقاتها المفاهيمية؛ لاستتباع ما سوف ينشأ عن هذا الربط من علاقات وكيانات مفاهيمية ومبادئ، للخلوص برؤية كلية وبأطر عامة يمكن تعميمها في مبادئ كيفية وفي قوانين عامة (كمية إن أمكن ذلك) لتمثل البنيان النظري والإطار العام لـ"العدالة القانونية الرقمية".

كما اتخذنا من المنهجية الاستقرائية أداة لاستقصاء المعاني والدلالات المتعلقة بشقي "العدالة القانونية الرقمية" ورصد موادها واستقراء مقوماتها ومواردها التي يمكن أن تنتج علاقات وروابط علمية بينهما -وفقا لمقتضيات موضوع البحث ومشكلته وغايته معا- هذا بالإضافة إلى الاجتهاد في تحقيق

وقوع التناقض والتضارب في الممارسات- فشل كثير من الممارسات والتجارب العدمية التقنية - غموض المفاهيم ووقع الحيرة والاضطراب التحليلي بين القانونيين والمطورين للذكاء القانوني الاصطناعي- التخلف عن الاتصال بالركب التقني - صعوبة تدريب القانونيين على المهارات العدمية الذكية - صعوبة تحقيق شروط اتساق المفهوم العدمي الرقمي ونجاح الواقع العدمي التقني الذكي على المستوى العام ... إلى غير ذلك من مظاهر وظواهر سوف نأتي عليها في بحث لاحق)

شروط النزاهة العلمية والموضوعية -إزاء شقي مفهوم "العدالة القانونية الرقمية" وظواهرهما القانونية والذكائية- وفيما اتخذناه من الأساليب والإجراءات في جمع البيانات العامة وفي عمليات تحويلها إلى معلومات محددة ومن ثم توظيفها في سياق البحث للاستدلال بها والخلوص عنه بنواتج تعمل على حل مشكلة البحث والإجابة عن تساؤلاته وتشبيد بنيان "النظرية العامة للعدالة القانونية الرقمية".

(٥) خطة الدراسة، جاءت خطة الدراسة وفقا لطبيعة موضوعها ونهج تناولها في مبحث ومطالب هي:

مقدمة :

المبحث الأول: أصول العلاقات القانونية الرقمية وطبيعتها

• المطلب الأول : العلاقات القانونية الرقمية العادية والعميقة

- الفرع الأول : العلاقات القانونية الرقمية العادية.

- الفرع الثاني: الروابط القانونية الرقمية العميقة.

• المطلب الثاني: أركان وعناصر العلاقات القانونية الرقمية

- الفرع الأول: الركن الأول القانوني (العدالة القانونية)

- الفرع الثاني: الركن الثاني التكنولوجي (الرقمية)

المبحث الثاني: الإطاران الأصولي والمفاهيمي لـ"العدالة القانونية

الرقمية-Digital legal justice"

• المطلب الأول: تعريف "نظرية العدالة القانونية الرقمية"

وعناصرها الأساسية

الفرع الأول: طبيعة "العدالة القانونية الرقمية" وتعريفها الفني.

الفرع الثاني: العناصر الأساسية لـ"نظرية العدالة القانونية الرقمية".

- **المطلب الثاني: المفاهيم الأساسية لنظرية العدالة القانونية الرقمية وواقعها العربي**
 - **الفرع الأول: المفاهيم الأساسية للنظرية العامة للعدالة القانونية الرقمية**
 - **الفرع الثاني: مستقبل العدالة القانونية الرقمية في العالم العربي وموقف الأنظمة القانونية منها**
- الخاتمة مع النتائج والتوصيات**
- قائمة مصادر ومراجع البحث**

المبحث الأول: أصول العلاقات القانونية الرقمية وطبيعتها

- المطلب الأول : العلاقات القانونية الرقمية العادية والعميقة
 - الفرع الأول : العلاقات القانونية الرقمية العادية.
 - الفرع الثاني: الروابط القانونية الرقمية العميقة.
- المطلب الثاني: أركان وعناصر العلاقات القانونية الرقمية
 - الفرع الأول: الركن الأول القانوني (العدالة القانونية)
 - الفرع الثاني: الركن الثاني التكنولوجي (الرقمية)

المطلب الأول : العلاقات القانونية الرقمية العادية والعميقة

- الفرع الأول : العلاقات القانونية الرقمية العادية.
- الفرع الثاني: الروابط القانونية الرقمية العميقة.

بناء على إطار البحث النظري - سابق الذكر - يمكننا الانطلاق في معالجة موضوعه من الوقائع أولاً ثم نخرج على المفاهيم، لأن الوقائع تمثل الظواهر والحقائق الجزئية التي يمكن البناء عليها بموثوقية، بعيد عن الأطاريح المفردة والمستقلة، وهي المادة الأولى لصناعة المفاهيم ثم المبادئ والأطر العليا التي تشكل نظرية علمية متماسكة فيما بعد، ولا يمنع هذا من تقديم أساسية مفادها أن موضوع الدراسة هو المفهوم المركب "العدالة القانونية الرقمية" وهو مركز البحث ومنطلقه العام والخاص، وهو بالنظر إليه لغويا مركب وصفي يعبر عن شقين رئيسيين (العدالة، والرقمنة) وهما يمثلان علمين كبيرين:

أحدهما: عريق والآخر حديث جدا، فعلم "القانون" وهو علم اجتماعي يرتبط أساسا بالعلوم المعيارية حيث الدين والفلسفة والمنطق والأخلاق ويتمثلها في كثير من أصوله وقواعده وتطبيقاته - حتى لدى الوضعية القانونية التي تنكر

ذلك وتعزله عنهما فهو يتمثلها في فلسفتها وفي منهجها منذ كونت حتى
الوضعية المنطقية إلى الآن - .

والثاني: "الرقمنة" بما تعبر عنه من علم تطبيقي ينتمي إلى علوم
الحاسوب في جانبه "التكنولوجي الذكي" وعلى الأخص "الذكاء الاصطناعي"، مع
حدائته وطفرة النوعية بظهور (تشات جي بي تي وجوجل بارد Google
ChatGPT - Bard) فيما يقارب العام. وهذا ما يعني خصوصية لهذا
المفهوم المركزي (العدالة القانونية الرقمة) - من وجه ما - فهو يجمع (الإنساني
التطبيقي، الاجتماعي التكنولوجي، والمعياري والخوارزمي) ثم إنه يجمع تصورات
العلمين معا ومقوماتهما وكثير من مبادئهما العامة في مقوماته المفاهيمية وفي
إطاره النظري وفي تنظيماته وممارساته فضلا عن غاياته، وسعيا لترسيم ما يمكن
أن يكونَ نظرية عامة له من أصوله ومفاهيمه فقد تناولناه في معناه الواسع
موضوعيا وتنظيما وفلسفيا حيث يجمع فيه بين فلسفتي شقيه القانونية والرقمية
للبحث عن مقتضيات التكنولوجيا الذكية والتي تؤثر بدورها في رسم الإطار
المفاهيمي وتشكيل المفاهيم القانونية العليا مثل "الحقانية الرقمية" أو "الحق
الرقمي"، ومثل "العدالة الرقمية"، و"الحرية الرقمية"، و"المساواة الرقمية"
و"الكرامة الرقمية".. مع التعرض أيضا لمفهوم العدالة القانونية الرقمة بمعناها
الضيق والتي يقصد بها الاستخدام القانوني الإجرائي لتقنيات الرقمنة في إدارة
العدالة وتسييرها^٦

^٦ للقانون من حيث ارتباطه بالذكاء الاصطناعي خصوصية من نوع ما على باقي العلوم
الإنسانية (مع الدين والأخلاق) ، نظرا لقدمه بقدم نشأة المجتمعية - وبالنظر إلى
القانون وعراقته حيث عرف منذ نشأة المجتمع البشري وارتباطاته بالدين وبالأخلاق - فهو
يجمع بينهما في هذا المركب الوصفي المركز، وهو بالنظر إلى التطورات الهائلة في عالم
الذكاء الاصطناعي (الرقمي التوليدي) أحدث المفاهيم القانونية العامة والكبرى.

الفرع الأول: العلاقات القانونية الرقمية العادية (التقاء العدالة بالفانون)، يلتقي القانون مع التكنولوجيا منذ أول نشأتها فهو لا بد وأن يقوم على تنظيمها أو تنظيم الوقائع التي ترتبط بها بغرض ضبط سلوكيات الأفراد في المجتمع وحماية النظام العام والحقوق والحريات وفرض العدالة، وهذا هو دور القانون المتفق عليه، فضلا عن الارتباط الاستخدامي حيث تسعى سلطات القانون ومؤسساته إلى الاستعانة بالتكنولوجيا المناسبة لها في إدارة مرافقها وتسيير مؤسساتها وفي المساعدة على أداء أعمالها، ومن أبرز وجوه هذا الاستخدام "المراقبة الإلكترونية"^٧.

وقد تقدمت تقنيات الذكاء الاصطناعي بقوة منذ ظهور الروبوت (تشات جي بي تي - ChatGPT) في ٥ اديسمبر ٢٠٢٢م، وتضاعف عدد مستخدميه وتوسعت أعماله حتى شملت قطاعا عريضا من العلوم والصناعات القانونية، وهو ما يعطي مؤشرات قوية لما قد يؤثر به على العلوم والوظائف القانونية، إذ على قدر ملاحظة التقارب بين "الذكاء الاصطناعي" وبين "العلوم القانونية" ووظائفها يمكن لنا استشراف مستقبل "العلاقة القانونية الرقمية" بينهما، وقد أعطت التقارير الموثوقة مؤشرات غير قليلة عن تدخل الذكاء الاصطناعي في القانون على المستوى النظري التحليلي وعلى المستوى الوظيفي حتى نبه أحد التقارير الاستقصائية وفقا لموقع (cbsnew) إلى ذلك بأن بعض الخبراء يلخص عدداً من المهمات والوظائف الأكثر عرضة للزوال وتوليها من قبل (Chat

^٧ انظر د. عمر سالم : المراقبة الإلكترونية : المقدمة ، ط دار النهضة العربية ٢٠١٦م. وقارن د. محمد عبد الكريم أحمد الحسيني : النظرية العامة للغة القانونية، أصولها وأحكامها وواقعها القانوني المعاصر ، ص١٢٢ ، أطروحة دكتوراه ، الجامعة الإسلامية بمنيسوتا ٢٠٢١م ، في (رابعا: لغة تقنيات القانون وأدواتها) وفيه الإشارة إلى لغة المراقبة الإلكترونية.

(GPT) وأدوات الذكاء الاصطناعي الأخرى على المدى القريب. ويأتي على رأس هذه الوظائف "الوظائف القانونية"، حيث تُترجم قدرات (Chat GPT) جيداً إلى مهنة المحاماة، وفقاً لخبراء الذكاء الاصطناعي والمهنيين القانونيين^{١٠}، ولفت تقرير آخر إلى أن "تأثير الذكاء الاصطناعي سيختلف بحسب القطاعات المختلفة التي يعمل بها، حيث يمكن استخدامه لإنجاز ٤٦% من المهام الإدارية و ٤٤% من المهن القانونية"^{١١}، كما رصدت التقارير مهناً وأعمالاً كثيرة غير قانونية سوف ينال منها الذكاء الاصطناعي، تتصدرها "مهنة المحاسبة" والأعمال المحاسبية أيضاً^{١٢}.

^{١٠} [راجع موقع cbsnew نقلا عن موقع الحدث آخر تحديث: الجمعة 12 رجب ١٤٤٤ هـ -

03 فبراير ٢٠٢٣ GMT 12:15 - KSA 15:15]

^{١١} راجع على سبيل المثال، وكالة سيوتنيك sputnikarabic.ae/2023-3-29، وانظر

صحيفة البيان (دبي) 9 رمضان 1444هـ، 31 - مارس ٢٠٢٣ م

^{١٢} السابق نفسه ، هذا فضلا عن التقارير الأخرى والتي أشارت إلى: "تجاح روبوت ChatGPT

مؤخراً في اجتياز امتحان كلية الحقوق وحصل على درجة النجاح بعد كتابة مقالات حول موضوعات تتراوح من القانون الدستوري إلى الضرائب والأضرار". ويضيف التقرير "تعد

النماذج والوثائق القانونية الشائعة بما في ذلك اتفاقيات إيجار المنزل والوصايا واتفاقيات عدم الإفشاء قياسية إلى حد ما ويمكن صياغتها بواسطة روبوت متقدم" [راجع المصدر

هامش ٣ نفسه]، ومما جاء أيضاً أن (تشات جي بي تي) يجتاز امتحانات القانون وإدارة الأعمال بجامعة ميريكيتين [راجع CNN الاقتصادية ترجمة: ياسر محمد، تحديث 9:28 :

ص 28 يناير ٢٠٢٣ + ٠٢:٠٠]، ومن أبرز الأخبار في تلك الحقبة أيضاً خبر "قاضي كولومبي يستعين بروبوت الذكاء الاصطناعي" "تشات جي بي تي" لإصدار حكم [راجع

موقع الجزيرة نت ٣-٢-٢٠٢٣ م] فضلا عن المنافسة بين عمالقة التكنولوجيا حيث إن غوغل-تخشى منافسة (ChatGPT شات-جي-تي) [راجع سكاى نيوز 1 فبراير ٢٠٢٣

- ١٠:٢١ بتوقيت أبوظبي]، ومن الأخبار أيضاً أن الوسطاء العقاريين يستغلون «تشات جي بي تي» في أعمالهم. [CNN] 29 يناير ٢٠٢٣

السؤال الذي يمكن إثارته هنا هو: ما الذي يجمع بين (القانون والمهن القانونية) وبين (المحاسبة والأعمال المحاسبية) على وجه الخصوص في التأثير الكبير بالذكاء الاصطناعي وعمليات الأتمتة والإحلال الرقمي؟ وعلى نحو أدق ما العلاقات التي تربط ما بين القانون والذكاء الاصطناعي؟ وهو سؤال محوري يعبر عن جوهر الدراسة، ومن ثم تأتي إجابته بمثابة التمهيد والتأسيس معا لما سوف يبني عليها من نتائج ومخرجات.

وتنطلق الإجابة عن طرح يتلاءم مع الوقائع الماثلة مع ما دلت عليها التقارير السابقة أن هناك ارتباط بين القانون والذكاء الاصطناعي، وهناك ارتباط بين المحاسبة والذكاء الاصطناعي، إذن لابد حتما أن يكون هناك ارتباط بين (القانون وبين المحاسبة)، وأن نقطة التقاطع هذه هي السر الذي يجمع بين القانون باعتباره علما وممارسة مع المحاسبة باعتبارها علما وممارسة وبالضرورة فإنه ما يجمع بينهما غالبا هو يقارب بينهما وبين الذكاء الاصطناعي، ويمكن تحويل ذلك إلى المنطق الرمزي في الآتي : يمكن أن نرمز إلى العوامل الثلاثة هكذا (أ) = القانون ، (ب) = المحاسبة ، (ج) = الذكاء الاصطناعي، وقد دلت الوقائع على ارتباط (ج) بـ (أ)، وارتباط (ج) بـ (ب)، وإذا ما رمزنا بـ (ح) إلى نقطة الارتباط ما بين (ج) مع (ب)، وبالرمز (م) إلى نقطة ارتباط (ج) مع (أ)، فلا بد من سؤال هنا: هل تطابق (م) مع الرمز (ح) ، أو هل تتقارب معها ويتحتم التقاطع بينهما؟! بناء على اشتراكهما مع العنصر (ج) بعلاقات وروابط خاصة؟

الإجابة هي أن (ب) = المحاسبة ترتبط بطبيعتها الحسابية بعلوم الرياضيات وبالمنطق الحسابي، ولا يخفى أن "لغة الرياضيات" إنما هي لغة العلوم الطبيعية

والتطبيقية بالدرجة الأولى^{١١}، ويعبر عن هذه الأخيرة -أي: العلوم التطبيقية- "علوم الحاسب الآلي" Computer Science مثل "علم البيانات" Data science و"الذكاء الاصطناعي" Artificial intelligence وتعلم الآلة Machine Learning و"التعليم العميق" deep learning^{١٢} وهذه المفردات الحاسوبية التطبيقية كلها متفرعة عن الإطار الأوسع وهو "إطار الذكاء الاصطناعي" والذي ينتمي بدوره لـ "علم الحاسب الآلي" و"علم المعلومات"، فضلا عن قيامه على لغة الرياضيات وعلى منطق رياضي محكم يمثل عصب خوارزميات الذكاء الاصطناعي (AI)، إضافة إلى المنطق الاستدلالي والذي يقارب بينه وبين التفكير البشري حيث يعرف بأنه نظرية لمحاكاة العقل البشري والذكاء البشري في التخزين والمعالجة والاستجابة^{١٣}، وإذا كان هذا هو تفسير ارتباط (ب) مع (ج)، فماذا عن ارتباط (أ) مع (ج)، وهل يقوم القانون على

^{١١} دكتور صلاح قنصوه، فلسفة العلم ص ٢١١ دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٨١ :

• ^{١٢} جون سميث: الذكاء الاصطناعي: المفاهيم الأساسية، مطبعة جامعة أكسفورد، ٢٠٢٢م، وانظر ستيفن سي جوستافسون: "مقدمة إلى التعلم الآلي"، مطبعة بيرسون، ٢٠٢٢، التعلم الآلي كفرع من الذكاء الاصطناعي: ص ٦-٧ وغيرها

^{١٣} انظر (2019) Andreas Kaplan; Michael Haenlein (2019) ويعود هذا التعريف إلى كتاب "ذكاء الأعمال الاصطناعي: المفاهيم والتطبيقات (Artificial Intelligence in Business: Concepts and Applications)" المؤلفه أندرياس كابل ومايكل هاينلين، والذي نُشر عام ٢٠١٩. ويذكر التعريف في الصفحة ١٢ من الكتاب. وراجع <https://www.wikiwand.com/ar>

، انظر د. محمد عبد الكريم الحسيني "محاضرات في العدالة الرقمية وخوارزمياتها الذكية (التوليدية والتنبؤية) أصولها وتطبيقاتها. مقرر نظرية العدالة الرقمية، مقرر الفصل الدراسي الأول قسم القانون، كلية الشريعة والقانون بالجامعة الإسلامية بمينيسوتا ٢٠٢٣ - ١٤٤٥هـ، المحاضرة رقم ٣، ص ٣، ٤.

الرياضيات أو على لغة الحساب ؟ والجواب أنه بعد استقراء وتحليل عميقين لطبيعة العلم القانوني وممارساته تم الخلوص إلى أن القانون علم قاعدي غايته التنظيم وهو فكرة منطقية يتمظهر في قواعد قانونية وشكل لغوي ذي صياغة علمية فنية منضبطة يحكمها إطار لغوي قاعدي ومنطق صارم لتحقيق غاية القانون في الضبط والتنظيم، وهذه القاعدية العامة وذلك المنطق الصارم اللذان يحكمان الفكرة القانونية والتنظيمات التقنيية (النظام القانوني الوطني) والممارسة القانونية هي جوهر الارتباط ما بين (أ) مع (ج)، أي القانون والذكاء الاصطناعي، وكما عبرنا عنها بالرمز (م) هي بالفعل تتقارب مع علاقة المحاسبة بالذكاء الاصطناعي والتي رمزنا له (ح) ، وتفسير ذلك أيضا أن المنطق القانوني الصارم (م) والذي يضمن التماسك النظامي المحكم لكافة البنين القانوني هو صورة من صورة المنطق الرياضي الحسابي وذلك المنطق الرمزي (ح) ، ولا يخفى أن التداخل بين المنطق والرياضيات هو من أبرز سمات القرن الواحد والعشرين على يد برتراند راسل ووايتهد وهي ما أسهمت بقوة إلى صناعة الحاسوب والتقدم التكنولوجي المائل^{١٤}. وهذا تفصيل للروابط بين القانون بالذكاء الاصطناعي

الروابط الأولى: الروابط الاستخدامية بين القانون والذكاء الاصطناعي وهي تنقسم إلى نوعين، النوع الأول: الروابط الاستخدامية العادية وهي تلك الروابط التي تتماثل مع أي فرع علمي وممارساته التطبيقية في الاستعانة العادية والتكنولوجيا الذكية ممثلة في الذكاء الاصطناعي وأبرزها استخدام الحواسيب والإلكترونيات المتاحة لتحقيق الأغراض القانونية العلمية والإدارية والوظيفية،

^{١٤} انظر عن علاقة الرياضيات بالنطق د. رشيد محمد الحاج صالح: علاقة المنطق بالرياضيات عند رسل " حساب الفئات " نموذجا، مجلة جامعة تشرين للدراسات و البحوث العلمية _ سلسلة الآداب المجلد (٢٧) العدد (١)

والنوع الثاني وهو الأهم هنا : يعبر عن الروابط الاستخدامية النوعية وهذه الروابط النوعية تتمثل في : أ- اعتماد القانون بقوة على معطيات الذكاء الاصطناعي في أعماله النظرية والإدارية والوظيفية ويعبر عن هذا بقوة ما أوردته التقارير وصولاً إلى المحامي الرقمي، والاستعانة به في أعمال القضاء، ولا يزال التطور الهائل للذكاء الاصطناعي يرفد القانون بآلاته وبرامجه وتطبيقاته ب- استطلاب المؤسسات القانونية وآحاد القانونيين لبرامج بعينها وسعيهم لإنتاجها أو طلب إنتاجها بمواصفات معينة ومعايير قانونية مقصودة مثل: ١- استخدام الذكاء الاصطناعي في تحليل البيانات القانونية^(١٥) ٢- استخدام الذكاء الاصطناعي لإنشاء المستندات القانونية^(١٦) ٣- استخدام الذكاء الاصطناعي للمساعدة في حل النزاعات القانونية^(١٧)، تُعد الرقمنة عملية مستمرة، حيث يتم تطوير تقنيات جديدة باستمرار لتحويل المعلومات إلى شكل رقمي. من المرجح أن تستمر أهمية الرقمنة في النمو في المستقبل، حيث تصبح تقنيات الذكاء الاصطناعي وتقنيات القانون الذكية أكثر تطوراً.^(١٨) ج- التشارك القانوني الرقمي في المنبع ، بمعنى أن يعتمد القانون الذكاء الاصطناعي باعتباره مؤطرا له

^(١٥) يمكن استخدام الذكاء الاصطناعي لتحليل كميات كبيرة من البيانات القانونية بسرعة وكفاءة. يمكن أن يساعد هذا في اكتشاف الأنماط والاتجاهات في القانون، وتحسين عملية صنع القرار القانوني.

^(١٦) يمكن استخدام الذكاء الاصطناعي لإنشاء المستندات القانونية، مثل العقود والأحكام القضائية. يمكن أن يساعد هذا في تبسيط عملية إعداد المستندات القانونية، وضمان دقتها وكفاءتها.

^(١٧) يمكن استخدام الذكاء الاصطناعي للمساعدة في حل النزاعات القانونية، مثل تسوية المنازعات وحل النزاعات. يمكن أن يساعد هذا في تسريع عملية حل النزاعات، وتحسين النتائج للأطراف المعنية.

⁽¹⁸⁾ "Digitalization and Artificial Intelligence: A Literature Review" by A. A. G. Zaslavsky, M. A. L. Khan, and J. F. Rodan (2022). p: 1-20.

وبينا أن أعلى يقوم القانون عليه ، وهو ما يقتضي فلسفة قانونية ذكائية، مفهوم الانطولوجية القانونية الرقمية، ومفهوم " الأبيستمولوجية القانونية الرقمية" ، ومفهوم " الإكسيولوجي القانونية الرقمية" وهو ما يعبر عن استقلال الذكاء الاصطناعي أو بإشراف- في التشريع والتقنين والتنفيذ وهذا محور عميق وله مسار بحثي آخر وقد عبرنا عنه بمفهوم " الفلسفة القانونية الذكائية"^{١٩} الروابط الثنائية: الروابط التنظيمية، وهي تعبر عن "العلاقات القانونية الرقمية التنظيمية" وهي علاقة نوعية يختص بها القانون بحكم دوره التنظيمي العام لسلوكيات وأنشطة الأفراد والكيانات في المجتمع، وهناك دراسات غير قليلة نسبيا في هذا السياق. وقد برز عن هذه الروابط التنظيمية مفاهيم ومصطلحات في طريقها نحو الاستقرار أبرزها هو مفهوم "التكنولوجيا القانونية" - (Legal Technology) وأبرز مساراته الدلالية التعبير عن "التكنولوجيا القانونية المشروعة" وهي تلك التي لا تخالف القواعد القانونية العامة في تنظيمها الدولي، ولا قواعد الشرعية الخاصة في نظامها القانوني الوطني. وحينئذ يمكن الاعتداد بمركب "التكنولوجيا القانونية" مفهوما قانونيا يعبر عن الصورة الذهنية المجردة لمجموع الخصائص والعناصر الأساسية التي تقضي بشرعية النصوص التي تجعل من "التكنولوجيا" واقعا مشروعا (صناعة وحياسة واستخداما). وهذه "التكنولوجيا القانونية" وفقا لمفهومها السابق لا تخرج عن كونها إطارا قانونيا معتبرا، يضعه المشرعون تفصيلا أو إجمالا، ثم تقوم المحاكم المختصة العليا على وجه الخصوص بوضع إطار قضائي له، ويقوم الفقه القانوني وهو ما يمكن اعتباره " فقه التكنولوجيا القانونية " بشرح وتأطير الحدود التشريعية والمبادئ القضائية وتحليلها وتحرير مفاداتها وتصنيف معطياتها واستنباط شروطها

^{١٩} ويترتب على الروابط النوعية السابقة تشكل مفاهيم مركزية (قانونية رقمية) عامة أبرزها هذا المفهوم " الفلسفة القانونية الذكائية"

والتعليق عليها وفقا للمعمول به في إطار الفقه القانوني العام، أي: في عمومه وليس في فرع القانون العام فحسب^{٢٠}.

الفرع الثاني: الروابط القانونية الرقمية العميقة، وهي ثلاثة روابط موضوعية عميقة (الروابط الفلسفية، الروابط المنطقية، الروابط اللغوية)، ويمكن البدء بالروابط المنطقية نظرا لأنها الأظهر ثم بالروابط اللغوية ثم نختم بالروابط الفلسفية.

الرابطة الموضوعية الأولى: رابطة المنطق بين القانون والذكاء الاصطناعي وهي روابطه مؤكدة تأتي من طبيعة الذكاء الاصطناعي الحسابية والقائمة على المنطق الثنائي والمنطق الحسابي والمنطق الرمزي ومن طبيعة القانون حيث يقوم على: ١- طبيعة القاعدة القانونية وبالأحرى (منطق القاعدة

^{٢٠} انظر بالتفصيل مذكرة "العدالة الرقمية" مقرر الفصل الدراسي الأول ٢٠٢٣م - ١٤٤٥هـ ص ٢، ٣، المفهوم الأول: "التكنولوجيا القانونية": Legal Technology الدلالة الأولى: "التكنولوجيا القانونية المشروعة، وفيه ويمكن إطلاقه حينئذ -على سبيل المثال- على تكنولوجيا " الطاقة النووية" في استخدامها السلمي فيتوصف أو يوصف استخدامها بـ "القانوني" أو بـ "المشروع" ويقال عنها آنذاك: أ- " الطاقة النووية السلمية متاحة لكافة دول العام، وهي من "التكنولوجيا القانونية"، أو من "التكنولوجيا القانونية المشروعة"، أو من "التكنولوجيا المشروعة" ب- إن تطوير الطاقة النووية سلميا واستخدامها في مشاريع التنمية يدخلها في نطاق "التكنولوجيا المشروعة"، أو "التكنولوجيا القانونية المشروعة". ج- قواعد العدالة فقا للتنظيم القانوني الدولي تبيح استخداما التكنولوجيا القانونية، في أغراض التنمية وسد احتياجات الدول الأعضاء في المنظمة الدولية. د- لا حاجة للرقابة الصارمة على مشاريع "التكنولوجيا القانونية"، وتكفي المراقبة الدورية والتقارير الفنية من قبل الدول المستخدمة ولجان التفتيش الدولي.

والأمر نفسه يمكن إطلاقه على ١- على "كاميرات المراقبة" في الشركات والمؤسسات الخاصة حتى وإن كانت ترصد حركة الشوارع الأمامية أو الجانبية للمؤسسة. ٢- مجموعة الأبحاث التكنولوجية التي تقوم بها المؤسسات الاعتبارية أو حتى الأشخاص الطبيعيين ما دام في إطار تخصصاتهم والاستعمال المدني المقتن.

القانونية) ذلك المنطق العام المطرد والمنتسق مع أصول تلك القاعدة، ومع قيامها على منطقي نظامي عام قوامه التصورات والمقولات المبنية على اتجاهات فلسفية كلية تعبر عن "البراديم العام للقانون"، ويمثل هذا المنطق نواة جوهر "الذكاء الاصطناعي" -في الحقل القانوني- والقائم على البيانات والخوارزميات^{٢١} - تماسك المنطق القانوني العام وسيطرته على العلوم القانونية وعلى الأنظمة التقنية ونصوصها وعلى الممارسات القانونية .

الرابطة الموضوعية الثانية: رابطة اللغة القانونية (الفنية الموحدة)، ليس يخفى أن الذكاء الاصطناعي يقوم على النماذج اللغوية وقد يطلق عليه كثيرا اسم "الذكاء اللغوي التوليدي" ويقوم أبرز نموذجين في عالم الذكاء الاصطناعي "جوجل بارد" و"تشات جي بي" على النماذج اللغوية الكبيرة، بل إن اللغة وفهمها وتعرف أنماطها والافتقار على الربط بين مدخلاتها ومخرجاتها هو سر الذكاء الاصطناعي في شقه المسمى بـ"التعلم العميق" (deep learning) حيث

الخلايا العصبية الاصطناعية (Artificial Neural Network - ANN) ومعالجاتها التي تحاكي عمل خلايا العقل البشري^{٢٢}، بما يمكن البناء عليه في تأكيد أن هناك علاقات عامة وعلاقات نوعية بين القانون والذكاء الاصطناعي.

الرابطة الموضوعية الثالثة: الروابط الفكرية والفلسفية انطلاقا عما أثبتته فلاسفة العلم من العلاقات الوطيدة بين الفلسفة والعلم وأن كما أكد ذلك بيرانو، وغيره من الكثيرين من أن لكل علم أساس فلسفي يرتكز عليه ويؤثر على تطور

^{٢١}ولذلك أسمينا منطق القاعدة القانونية والمنطق القانوني بـ"الخوارزميات القانونية" Legal algorithm السابق نفسه المحاضرة الأولى ص ٢ ، ٣ .

^{٢٢} راجع، محمد عبد الرحمن عبد الغفار: الذكاء الاصطناعي (المفاهيم والتطبيقات) الصفحة 105-109.

نظرياته^{٢٣}. فإن الأصول الفلسفية للقانون والذكاء الاصطناعي والرياضيات ولكافة النظريات والمعارف العلمية - من حيث الأساس - ترجع إلى المباحث الثلاثة الرئيسية مع تفاوت في درجة الاهتمام، وهي مبحث الانطولوجيا (الوجود)، ومبحث الأبستمولوجيا (المعرفة)، ومبحث الأكسيولوجيا (القيم) وعليه سميت الفلسفة بأم العلوم^{٢٤}، وهي على المستوى القانوني والرقمي تمثل نقطة اتصال معرفي علوي بينهما من المنظور الأعلى^{٢٥}، بل وفي المستوى التطبيقي الوظيفي أيضا تؤثر الفلسفة في صياغة الأحكام وفي النطق بها بناء على أن القاضي مهما تحلى بالنزاهة والحيدة فإن حكمه المكتوب ونطقه يكشفان عن قناعاته وتحيزاته ومعتقداته ورواه الفلسفية الخاصة به والكامنة داخله ومن مقدمة الدكتور والقاضي الدولي محمد أمين المهدي قال: " ولما كان من المأثور في التراث العربي مقولة "تكلم حتى أراك"، فإن الأحكام القضائية التي يساهم

^{٢٣} آل بيرنو، ت. ك. الفلسفة وطلعية العلم" (صفحة ٢٩)، ط (٢٠١٤). الفلسفة وطلعية العلم. سبرينغر. (صفحة ٢٩)، كون، توماس. (١٩٦٢). بنية الثورات العلمية. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد. (الصفحة ١٢٩) وقارن ص ١١٠-١١١، (اكاتوس، إمري. (١٩٧٠). النمو غير الخطي للنظرية العلمية. لندن: روتليدج. (الصفحة ٩١)

^{٢٤} السابق نفسه

^{٢٥} في كتابه "القانون والتكنولوجيا: علاقات جديدة"، يناقش المؤلف جوناثان سيل (Jonathan Searle) كيف يمكن أن تؤثر نظرية الوجود على الربط بين علم القانون وعلم الذكاء الاصطناعي. ويؤكد سيل أن نظرية الوجود تتطلب منا أن ننظر إلى القانون على أنه نظام متكامل، وأن نأخذ في الاعتبار تأثير الذكاء الاصطناعي على جميع جوانب المجتمع. (المراجع: Searle, J. (2015). Law and technology: New relations. Routledge)

القاضي في صياغتها والنطق بها تكون كاشفة عن قناعاته مهما كان من التزامه بالحيدة والتجرد^{٢٦}

ومن أبرز الموضوعات الفلسفية في الذكاء الاصطناعي والتي تتلاقى مع الفلسفة القانونية ١ - "مفهوم التمثيل الوجودي -أو التمثيل الانطولوجي- للمعرفة في الذكاء الاصطناعي (AI)" وهو يشير إلى استخدام الأنطولوجيا لتنظيم المعرفة في تنسيق يمكن قراءته آلياً^{٢٧}. وتعرف الأنطولوجيا هذه بأنها تمثيل رسمي للمعرفة التي تحدد المفاهيم وخصائصها والعلاقات بينها. بما يوفر فهماً مشتركاً للمجالات ويمكّن قدرات التفكير والاستدلال في أنظمة الذكاء الاصطناعي من معالجتها^{٢٨}. وقد قطعت فيه شركة IBM شوطاً كبيراً سعياً لإنشاء نظام ذكاء اصطناعي يمكنه فهم ومعالجة اللغة الطبيعية إلى مشروع بحثي لشركة IBM

^{٢٦}. ويتأكد ذلك، خاصة، في المجالات التي تستدعي جهداً إيجابياً من القاضي لاستجلاء حكم قاعدة القانون الواجبة التطبيق وتحدد عناصرها، وهو الأمر الذي يتحقق بوضوح إذا كانت الأحكام الواجبة التطبيق مصدرها العرف، مما يتطلب استقصاء المدى توافر عناصر تكوين القاعدة العرفية وتحديد مضمونها على وجه الدقة خاصة إذا تعلق الأمر بقاعدة عقابية يترتب الجزاء الجنائي على مخالفتها، أنطونيو كاسيزي: القانون الجنائي الدولي ص ١٨ ط ٣، ترجمة دار صادر ٢٠١٥م.

²⁷ IBM: <https://www.ibm.com/cloud/learn/conversational-ai> يقدم موقع صفحة خاصة بالمشروع، تتضمن معلومات حول أهداف المشروع والتكنولوجيا IBM شركة المستخدمة فيه.

²⁸ "The Ontology of Legal Knowledge in Artificial Intelligence", by Marco Confalonieri, Marco De Giovanni, and Francesco Rotolo (Springer Nature, 2023), p. 1.

هذا النص مقتبس من كتاب "The Ontology of Legal Knowledge in Artificial Intelligence" للمؤلفين ماركو كونفالونيري وماركو دي جوفاني وفرانشيسكو روتولو. يناقش الكتاب مفهوم التمثيل الوجودي للمعرفة في الذكاء الاصطناعي، ويقدم هذا النص تعريفاً لهذا المفهوم ومناقشة لأهميته.

يهدف إلى تطوير نظام ذكاء اصطناعي قادر على فهم ومعالجة اللغة الطبيعية بكفاءة. ويُعرف هذا النظام أيضًا باسم "نظام الذكاء الاصطناعي للمحادثة" أو الروبوت.، وفيه تُستخدم تقنيات معالجة اللغة الطبيعية لفهم معنى اللغة الطبيعية وتحويلها إلى تنسيق يمكن للآلات فهمه و تُستخدم تقنيات التعلم الآلي لتدريب النظام على فهم ومعالجة اللغة الطبيعية²⁹. وهذا ما يتم من خلال أدوات على رأسها تأتي لغات حاسوبية ذكية مثل (OWL) (لغة علم الوجود على الويب) أو (RDF) (إطار وصف الموارد)⁽³⁰⁾. ٢- WordNet وهو عبارة عن قاعدة بيانات معجمية تنظم الكلمات في مجموعات (مجموعات من المرادفات) وتحدد العلاقات بينها. فهو يوفر تمثيلاً وجودياً للغة - وتم تطبيقه إلى حد ما على اللغة الإنجليزية- بما يسمح لأنظمة الذكاء الاصطناعي بفهم العلاقات الدلالية بين الكلمات. تم استخدام WordNet على نطاق واسع في مهام معالجة اللغة الطبيعية، مثل توضيح معنى الكلمة واسترجاع المعلومات⁽³¹⁾.

²⁹ IBM: <https://www.ibm.com/cloud/learn/conversational-ai> يقدم موقع صفحة خاصة بالمشروع، تتضمن معلومات حول أهداف المشروع والتكنولوجيا IBM شركة المستخدمة فيه.

⁽³⁰⁾ فهي تسمح لأنظمة الذكاء الاصطناعي بفهم معنى البيانات والتفكير فيها، مما يسهل دمج المعرفة ومشاركتها عبر التطبيقات والمجالات المختلفة وهناك مشروعات علمية ذكائية كثيرة من مثل ١- (Cyc) هو مشروع طويل الأمد للذكاء الاصطناعي يهدف إلى بناء وجود شامل للمعرفة الفطرية البشرية. وهو يمثل المعرفة بلغة رسمية ويستخدم قواعد الاستدلال للتفكير في العلاقات بين المفاهيم. وقد تم استخدام Cyc في العديد من التطبيقات، بما في ذلك فهم اللغة الطبيعية وأنظمة الإجابة على الأسئلة المرجع: لينات، د.ب. (١٩٩٥). Cyc: استثمار واسع النطاق في البنية التحتية للمعرفة. اتصالات ACM, 38(11), 33-38.

⁽³¹⁾ فليباوم، سي. (١٩٩٨). WordNet: قاعدة بيانات معجمية إلكترونية. مطبعة معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا.

٢- الأصول الغائية^{٣٢}، ويمكن رد هذه الأصول الغائية إلى أصلها الفلسفي وهو المتمثل في نظرية القيم الإكسيولوجيا^(٣٣) ("E. Axiology") وقد ناقش الفلاسفة منذ زمن أفلاطون العديد من المسائل- المتصلة بعلم القيم - تحت مسميات كهذه مثلا: الخير، الغاية، الحق، الالتزام، الفضيلة، الحكم الأخلاقي، الحكم الجمالي، الجميل، الحقيقة^(٣٤). وغير خاف أن غايات الذكاء الاصطناعي كما تواتر ذلك في الأدبيات القانونية أو في السياق التجاري الذكائي تدور حول الإنسان الكائن الحي العاقل المفكر من حيث مساعدته في تحقيق ذاته وإشباع حاجاته وفي العمل على تحقيق تكيفه مع البيئة بعامة وضمن رفاه المجتمعات والدول وتحقيق أمنها الوطني والقومي والعالمي، وتتنوع هذه الغايات القانونية إلى: ١- غايات ذاتية يمكن تحقيقها مباشرة على سبيل المثال من خلال أجهزة الحاسوب وبرامجه الذكية يمكن الاطلاع على المعارف وتحليلها وتصنيفها والاستدلال منها على المجاهيل. ٢- غايات غير مباشرة يمكن تحقيقها بوسائل من خلال أدوات وآلات مثاله استخدام أدوات الذكاء الاصطناعي الذكية التي تستعمل في المجال القانوني لتحقيق التحليل القانوني والتنظيم المجتمعي وفرض العدالة، وفي المجال الزراعي مثلا آلات أدوات ذكية تستخدم لتحقيق الفوائد الزراعية ولأغراض الإشباع المادي والأمن الغذائي وهكذا.

^{٣٢} ويمكن أيضا ذكر الأصول المعرفية العامة وقد جاء ذكرها منثورا في ثنايا البحث^(٣٣) وقد يسمى بـ"مبحث القيم"، أو "نظرية القيم"، أو "نظرية القيمة"، أو "فلسفة القيم" ولعلم القيم معنيان أحدهما ضيق ويعني "علم القيمة الأخلاقية"، والآخر واسع ويعني "نظرية نقدية لمفهوم القيمة عامة" خلقية وغيرها على ما سيأتي. انظر أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية ١/١٢٥، وانظر حاشيته - نفس الصفحة -، ترجمة خليل أحمد خليل، ط ٢ منشورات عويدات: بيروت ٢٠٠١م، وستأتي الإشارة إليه لاحقا باسم، "لالاند: موسوعته" وانظر كذلك د. عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم ص ٤٣.

(34) William K. Frankena: value and valuation, in Encyclopedia of Philosophy - Vol. (7) - Macmillan Company Press - New York, P. P 229.

والحاصل: أن هناك ارتباط وثيق بين القانون والذكاء الاصطناعي على المستوى الفلسفي ، وهو ما يعني بالضرورة تأثيرا وتأثر بينهما وعمليات تنظيم دمج مفاهيمي قد يعلو لأن يكون دمجا فعلا يشكل إطارا ونظرية فلسفية مشتركة بينهما يمكن الاستعانة بها في التأطير المعرفي العام (النظري والمعرفي) بل والتطبيقي بينهما. وعلى سبيل المثال لا الحصر يمكن الإشارة إلى بعض من هذه الجوانب: ١- يمكن أن تؤثر نظرية الوجود (والتي تستند على فكرة أن العالم يتكون من وحدة واحدة، وأن كل شيء في العالم مرتبط ببعضه البعض) على فهمنا للطبيعة القانونية. ووفقاً لهذه النظرية، فإن القانون ليس مجرد مجموعة من القواعد واللوائح، بل هو جزء من نسيج المجتمع. ويعني ذلك أن القانون يتفاعل مع جميع جوانب المجتمع، بما في ذلك الاقتصاد والسياسة والثقافة، وهذا من قبيل المجمع عليه بين فقهاء القانون. ٢- بناء على الأكسيولوجيا الفلسفية وفي ضوء الانطولوجيا سابقة الذكر يمكن لهما يساعدا معا في تطوير أنظمة ذكاء اصطناعي أكثر أخلاقية، بل وفي إنتاج تقنيات قانونية ذكائية أكثر قيمة. مع ملاحظة وجوبية استناد أنظمة الذكاء الاصطناعي إلى قيم قانونية أساسية تنظيمية وإلى قيم أخلاقية عامة ومشاركة. ٣- يمكن أن تساعد نظرية الوجود في تطوير أنظمة ذكاء اصطناعي أكثر كفاءة. من خلال المساعدة في فهمنا لكيفية ارتباط جميع جوانب المجتمع والإحاطة باحتياجات جميع أفراد المجتمع. وما يمكن أن يستمد من ذلك في تطوير أنظمة ذكاء اصطناعي أكثر فعالية.

المطلب الثاني: أركان وعناصر العلاقات القانونية الرقمية

- الفرع الأول: الركن الأول القانوني (العدالة القانونية)
- الفرع الثاني: الركن الثاني التكنولوجي (الرقمية)

بناء على ما سبق إيراده من علاقات ثلاث (عادية ونوعية وعميقة) بين القانون والرقمنة كان ولا بد أن يتولد "كيان مفاهيمي شرعي"^{٣٥} وقصدنا بالشرعي هنا مفهومه اللغوي والقانوني بل والعلمي معا، فهو كيان مفاهيمي شرعي علميا أي ناتج عن تلاقي حقلين معرفيين مستقلين بناء على الروابط الموضوعية (العادية والنوعية والعميقة)، وهو مفهوم شرعي، وأنه بناء على هذا الكيان المفاهيمي الشرعي سوف يتشكل إطار فلسفي قانوني شرعي أيضا يعبر عن التصورات الوجودية والمعرفية والقيمية لهذا المركب، وأيضا سوف يتولد إطار معرفي (نظري ومفاهيمي) شرعي، ثم إطار عملي إجرائي في الواقعين القانوني والتكنولوجي معا، وهذه الشرعية العامة التي يظفر بها هذا الكيان المفاهيمي الجديد تتيح له التسيّد والانتشار والرسوخ وتبين عن مستقبله وعن آفاق تطوره على المستويين القانوني والرقمي.

أما عن اسم هذا الكيان الشرعي الجديد فهو يعرف بخصائصه أكثر من اسمه، ومن أخص خصائصه أنه ذو طبيعة قانونية ورقمية معا وهو ما يكسبه مرونة في تسميته فقد نسميه "القانون الرقمي"، أو نلقبه "الرقمنة القانونية"، ويمكن بطبيعة الحال رد "القانون" إلى مفرداته الأساسية مثل: "الحق"، أو "العدالة" وغيرهما، ورد الرقمنة إلى مفرداتها ودائرتها الدلالية الأولى "الذكاء

^{٣٥} وقصدنا بالشرعي هنا مفهومه اللغوي والقانوني بل والعلمي معا، فهو كيان مفاهيمي شرعي علميا أي ناتج عن تلاقي حقلين معرفيين مستقلين بناء على الروابط الموضوعية (العادية والنوعية والعميقة)، وهو مفهوم شرعي

الاصطناعي" ، "التكنولوجيا الذكية" من ثم تنبثق تسميات كثيرة تعبر عن مركبات مفاهيمية جديدة من طبيعة قانونية ورقمية معا، وحتما تتربط هذه الكيانات المفاهيمية وتتصل فيما فتكون متطابقة أو متقاربة أو ذات علاقات عموم وخصوص بناء على الروابط الموضوعية والنوعية والعميقة وبناء سياق تلك الروابط، وعليه يمكن إطلاق: "الحق الرقمي"، "الحقانية الرقمية"، "العدالة الرقمية"، أو "الحق الذكائي" أو "الحقانية الذكائية"، "العدالة الذكية"، "الحق التكنولوجي الرقمي"، "الحقانية التكنولوجية"، "الحقانية التكنولوجية الرقمية"، وهو ما يسمح لنا بتوليد أو استخلاص كيانات مفاهيمية مركبة وجديدة تجمع بين شقيها القانوني والرقمي.

وأيا كان هذا الكيان المفاهيمي الناتج فهو بالضرورة يرتد إلى هذين الشقين (القانون والتكنولوجيا)، ونتيجة لذلك يتراكم القانون مع الرقمنة بالقوة وتقترب الرقمنة مع القانون في كل جنبات البحث لتعبر عن هذا الكيان المفاهيمي الجديد بأي من صياغاته المفاهيمية السابقة، وبناء على قوة التماسك والترابط بين شقي هذا الكيان المفاهيمي "القانوني الرقمي" تنشأ النظرية العامة لـ"العدالة الرقمية" بناء على الأطروحة الرئيسية والتي تذهب إلى أن (هناك ما يكفي من الروابط الموضوعية والعميقة بين القانون والذكاء الاصطناعي لإنشاء وتشبيد "نظرية العدالة الرقمية")، ومقتضى ما سبق أيضا أن تكون "العدالة الرقمية" من طبيعة ثنائية قانونية ورقمية، بما يعني منظارا رقميا للقانون ومنظارا قانونيا للرقمنة، وهذا فحص وتوضيح لهذه الطبيعة الثانية وآثارها:

الفرع الأول: الفرع الأول: الركن الأول القانوني (العدالة القانونية)، يلاحظ أننا لم نفرد مفهوم "العدالة" بل ألحقناه بوصف ملازم لها وهو وصف "القانونية"، بناء على أنها تمثل القانون وتعبر عن هذا الحقل المعرفي في كافة درجاته الفلسفية والتنظيمية والتطبيقية، بينما إفرادها قد يعني أنها العدالة باعتبارها قيمة فلسفية

فحسب أو هي العدالة الاجتماعية فحسب مع تعدد اتجاهاتها الوضعية والمعيارية، ومن ثم كان لزاما تخصيصها بالوصف "القانونية"، ومن المعقول أيضا -بل من الضروري- بناء على ما سبق أن يأتي مفهوم "العدالة القانونية الرقمية" بالنظر إلى شقيه مفهوما مركبا، يجمع في مفردتيه المركبتين معا علمين كبيرين أولهما: عام يتدخل في كل شأن إنساني اجتماعي تنظيما وتقويما له، وثانيهما علم تطبيقي تجلت آثاره في واقعنا الفردي والاجتماعي والدولي والعالمي بما يعمل على تشكيل حضارة ذكية جديدة للبشر³⁶، وكما هو ملاحظ فإن طبيعة الشق الأول "العدلي" -ممثلا للقانون- تشير إلى طبيعة تنظيمية تفويمية، أدواتها هي: التقنيات (حيث النصوص القانونية) وسلطات القانون ومؤسساته التطبيقية والتنفيذية لأحكام هذه النصوص ومقتضياتها الدلالية، وهي بدورها - أي النصوص- تقوم على أصول ومقومات فكرية وفلسفية ثم على سياسة قانونية وطنية- تعبر عن النهج الوطني القانوني لسلطات الدولة- تمثل الأساس أو "البنيان القانوني الميتافيزيقي" للمسارات القانونية اللاحقة عليها. والشق الثاني: "الرقمي" يعبر عن علوم الحاسب -في قسم الذكاء الاصطناعي- وهي ذات طبيعة رقمية حسابية منطقية، وسمته هي "الاستخدامية" أي إنها مستخدمة من قبل الأفراد والمجتمعات والمؤسسات والدول وكافة الأنظمة الاجتماعية بعامة بما يكشف عن العلاقة الاستخدامية للرقمنة أو للذكاء الاصطناعي في كل المجالات.

أولا: المحيطان الدلالي والسياقي لمفهوم "العدالة القانونية - legal justice "

(١) للعدالة معان لغوية وضعية واستخدامية (تداولية) ولها معان قيمية وأخلاقية فضلا عن المعاني القانوني، ومن جملتها هذا المعنى العدلي الرقمي الذي يعبر عنه عنوان البحث: الإطار اللغوي والتداولي للعدالة وبنيتها الدلالية، لا

³⁶ "The Rise of Artificial Intelligence: Promises, Perils, and Possibilities" تأليف Ray Kurzweil.: Scientific American. P. 22-29.

يمكن الاستهانة بالأصل اللغوي والتراثي للعدالة باعتبارها مفهوما وجدانيا إنسانيا وقيمة إنسانية عامة، إذ يشكل المعنى اللغوي الوضعي والتداولي منطلقا موضوعيا لتعريف العدالة في الشريعة وعلى مدار حقب الفكر الإسلامي وصولا إلى الوقت المعاصر في حقولها القانونية والاجتماعية.. العدالة فعالة من العدل، وفي مقاييس اللغة^{٣٧}: (عَدَلَ) الْعَيْنُ وَالِدَّالُ وَاللَّامُ أَصْلَانِ صَحِيحَانِ، لَكِنَّهُمَا مُتَقَابِلَانِ كَالْمُتَضَادَّيْنِ: أَحَدُهُمَا يَدُلُّ عَلَى اسْتِوَاءٍ، وَالْآخَرُ يَدُلُّ عَلَى اعْوِجَاجٍ. وقد فصل ابن منظور في معجمه وأطال في تناول الجذر (ع.د.ل.)^{٣٨}، وقد خلصنا من استعراض التعريف اللغوي تفصيلا ما سبق إلى النتائج الآتية: ١- العدل إجمالا يعني: المماثلة والاستواء ٢- للعدل مجالان كبيران أيضا: (مجال موضوعي: وهو يعني الاستواء والمماثلة، ومجال نفسي، وهو يعبر عما قام في النفس أنه مستقيم) ومن ثم فإن دلالة "العدل- العدالة" فيها: (استواء - مماثلة - استقامة - رضا - وإقناع) ما سبق يقود إلى رصد مجي (العدل - العدالة) وفقا لاعتبارات عامة وموضوعية، ونفسية، كما ويجيء باعتباره: أ- مفهوما ب- صفة ج- ممارسة^{٣٩}

^{٣٧} ابن فارس -مقاييس اللغة - ٤/ ص ٢٤٦ مادة (ع.د.ل.) .

^{٣٨} ابن منظور : لسان العرب مادة (ع.د.ل.) .

^{٣٩} ومن تطبيقات ذلك : أ- العدل يدل على: الاستواء (المماثلة والاستواء والاستقامة) عدلته فاعتدل أي استقام واستوى. (والعدل يدل على التناظرية (السيمترية بمعناها الفلسفي بل والفيزيائي المعاصر) ب- العدل : ما قام في النفوس أنه مستقيم وهو ضد الجور ج- العدل ممارسة : الحكم بناء على المماثلة بحيث يكون حكما مستقيما يقوم في النفوس أنه من العدل ومقتع وينتج الرضا. د- الاستواء : يدل على المماثلة والمشاركة (الشيء يساوي الشيء يسمى عدله، أو معادله)، ومن معاني العدل التداولية في الاستخدام اللغوي التراثي: العدل معنى : يدل على الاستواء والمماثلة ، العدل ممارسة : الحكم بالاستواء والمماثلة ، و ثم معنى الرضا ، العُدْلُ صفة (من النَّاسِ) : الْمُرْتَضِيُّ الْمُسْتَوِيُّ الطَّرِيقَةَ، الاستواء : يدل على المماثلة والمشاركة (الشيء يساوي الشيء يسمى عدله، أو

(٢) (العدل - العدالة) في الفكر الإسلامي: تأتي العدالة عند إطلاقها بمعناها القيمي الشرعي العام باعتبارها قيمة إسلامية رفيعة ومبدأ قرآني عام ومطلق يجب أن يقوم به وعليه الجميع، ومن ثم كانت من أصول الأخلاقيات الإسلامية الأساسية التي حث عليها القرآن الكريم والسنة النبوية وجعلها ميزانا عاما توزن به القيم والسلوكيات والتصرفات والمعاملات بعامه قال تعالى: { إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ } [النحل: ٩٠]، وتأتي في الفقه الإسلامي بمعنى مقارب لمعناها اللغوي سابق الذكر، وبمعنى إعطاء كل ذي حق حقه دون تمييز بين الناس وتأتي العدالة أيضا بمعنى استقامة الدين والسلامة من الفسق^{٤٠}، وبأنها استقامة الدين واستقامة المرءة أو انتفاء خوارم المرءة^{٤١} كما عبرت عنها أدبيات مصطلح الحديث، وهي أيضا على ما ذهب إليه الأصفهاني "العدالة والمعادلة لفظ يقتضى معنى المساواة ويستعمل باعتبار المضايفة والعدل والعدل يتقاربان، لكن العدل يستعمل فيما يدرك بالبصيرة كالأحكام، والعدل والعدل فيما يدرك بالحاسة كالموزونات والمعدودات والمكيلات.."^{٤٢}

معادله (، والعدلان والعدل (محمل الدابة المتساويين، والعدل المساوي)، والعدل : العادل ، العدل : قيمة الشيء وفداؤه (الفدية عن الشيء) ومنه (وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ) [البقرة: ١٢] ، أي فدية..، المعادلة : المساواة [وَكُلُّ ذَلِكَ مِنَ الْمُعَادَلَةِ، وَهِيَ الْمُسَاوَاةُ.]، عدلته: وَيُقَالُ: عَدَلْتُهُ حَتَّى اعْتَدَلْتُ، أَيْ أَقَمْتُهُ حَتَّى اسْتَقَامَ وَاسْتَوَى.

^{٤٠} راجع الخطيب البغدادي: الكفاية في علم الرواية - تحقيق د. أحمد عمر هاشم، دار الكتاب

العربي، ط ١٤٠٦هـ - ١٩٨٩م، ص ١٠٢

^{٤١} انظر أبا عمرو عثمان بن الصلاح: علوم الحديث ، تحقيق نور الدين عتر - المكتبة

العلمية - بيروت ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، ص ٩٤

^{٤٢} الراغب الأصفهاني : مفردات غريب القرآن مادة (ع.د.ل) ص ٣٢٥. وفيه: "والعدل ضربان:

مطلق يقتضى العقل حسنه ولا يكون في شيء من الأزمنة منسوخا ولا يوصف بالاعتداء

ثانيا: تطور مفهوم العدالة (من الدلالة اللغوية إلى "القيمة الإنسانية"

ثم إلى "الكيان القانوني الرقمي")

(١) تطورت العدالة من كونها قيمة دينية إيمانية إلى حاسة وجدانية قيمية وإلى عدالة قانونية فلسفية عامة أو مفاهيمية، ثم إلى عدالة وضعية (اجتماعية نسبية) بفعل مؤثرات كثيرة^٣، ثم انتقلت بفعل التطور التكنولوجي المعاصر إلى "عدالة رقمية"^٤ في سياق اجتماعي، انتهاء إلى ما يعالجه هذا البحث حيث مفهوم "العدالة القانونية الرقمية" وقد ظهر مصطلح العدالة الرقمية لأول مرة في عام ١٩٩٥ في مقالة بعنوان "العدالة الرقمية: المبادئ التوجيهية لضمان الوصول العادل إلى التكنولوجيا" للكاتبة جينيفر كين^٤. حيث عرّفت كين العدالة الرقمية بأنها "مجموعة من المبادئ والممارسات التي تهدف إلى ضمان

بوجه نحو الاحسان إلى من أحسن إليك وكف الأذى عن كف أذاه عنك. وعدل يعرف كونه عدلا بالشرع".

^٣ انظر في أطوار العدالة باعتبارها من القيم العامة وتطورها وفقا للفلسفات والمناهج، د. محمد عبد الكريم أحمد: القيم الخلقية بين المنهج المعياري والمنهج الوضعي، دراسة تحليلية مقارنة، ص ٨٧ (موقع "القيم الخلقية" من تصنيف العلم الوضعي)، ص ١٧١ نظرية "القيم الخلقية" في المنهج الوضعي

^٤ جينيفر كين هي أستاذة علم الاجتماع والاتصالات في جامعة كاليفورنيا، بيركلي. وهي مؤلفة كتاب "العدالة الرقمية: المبادئ التوجيهية لضمان الوصول العادل إلى التكنولوجيا" (١٩٩٥)، الذي يعتبر أحد أهم الأعمال التي تناولت مفهوم العدالة الرقمية.

درست جينيفر كين تكنولوجيا المعلومات والاتصال في المجتمعات المهمشة، وركزت على قضايا مثل التهميش الرقمي، والوصول إلى الإنترنت، واستخدام التكنولوجيا لتعزيز المشاركة الاجتماعية والاقتصادية. وقد شاركت في العديد من الندوات والمؤتمرات حول هذه الموضوعات، وشاركت في تطوير عدد من المبادرات والبرامج التي تهدف إلى تعزيز العدالة الرقمية.

تعتبر جينيفر كين واحدة من أبرز الخبراء في مجال العدالة الرقمية، ومساهماتها في هذا المجال لها تأثير كبير على السياسات والممارسات المتعلقة بالتكنولوجيا.

أن يتمتع جميع الأفراد بإمكانية الوصول إلى التكنولوجيا الرقمية والاستفادة منها بشكل عادل". وعلى المستوى القانوني فإن معنى العدالة البسيط أنها ذات معنى عام يدل على تقرير الحقوق وحمايتها، وتعرف من منظور نسبي بأنها: عملية توزيع للحقوق بناء على مبادئ المساواة والإنصاف، أو بأنها مفهوم قانوني (أو معنى عام) يستند على الحق ويستند الحق إليه^{٥٠}.

وعلى أي حال يمكننا القول بناء على المعطيات والشواهد بأن العدالة تتأثر بمحيطها، فتتولد لدينا أصول ومتعلقات بيئية أو أطر مختلفة للعدالة بحسب سياقها العام، تنسب إلى العدالة وتنسب العدالة إليها، فنقول مثلا: "العدالة الإسلامية"، "العدالة الاجتماعية"، أو "العدالة الأخلاقية" باعتبارها قيمة أخلاقية، وأيضا "العدالة الحاسوبية" و"العدالة الرقمية"، وانتهاء بذلك المفهوم الذي يدور البحث عليه وهو مفهوم "العدالة القانونية الرقمية".

(٢) أطوار العدالة الثلاثة^{٦١} : يمكننا عن طريق ملاحظة القاعدة

القانونية ورصد تطور النظم الاجتماعية والسياسية تقسيم "العدالة" إلى قسم ثلاثة مراحل تعبر عن مراحلها تطورها: ١- العدالة الإنسانية حيث (الفكرة الأخلاقية والدينية والفلسفية للعدالة) ويعبر عن تلك العدالة الإنسانية باعتبارها حاسة وجدانية أو حاسة فطرية عامة، وعننا نتجت المفاهيم الثلاثة المترابطة: العدالة باعتبارها معنى إنسانيا أوليا، والعدالة باعتبارها معنا أخلاقيا عاما،

^{٥٠} محمد عبد الخالق العروسي مبادئ القانون العام، الناشر: دار النهضة العربية: القاهرة، ص ١١.

^{٦١} انظر نظرية العدالة الرقمية ، سلسلة محاضرات تم إقاؤها على طلاب الدراسات العليا في مقرر بهذا الاسم ، الجامعة الإسلامية بمينيسوتا ، الفصل الدراسي الأول للعام ١٤٤٤هـ-١٤٤٥هـ، ٢٣-٢٠٢٣م.

العدالة باعتبارها معنا دينيا^{٤٧} ٢- العدالة المفاهيمية، حيث (العدالة الاتساقية أو العدالة المنطقية) وفيها ينظر إلى العدالة باعتبارها مفهوما عاما - وقد يقوم على حقائق ومصادقات خارجية تعبر عن خصائصه وسماته- وهو ما يمهّد بالضرورة إلى الجمع بين هذا المفهوم وبين مماثلاته ومقارباته جمعا كيفيا لتكوين "مبادئ قانونية عدلية عامة" مفسرة وحاكمة، أو للجمع بينه وبين مماثلاته ومقارباته جمعا كميا لتكوين "قوانين عدلية عامة" مفسرة أيضا، وذات قدرة على التنبؤ بمسارات تلك العدالة وبنواتجها. ينظر إلى العدالة هنا باعتبارها عدالة نسقية تتجسد في صورة معايير وقواعد عامة ضابطة متماسكة -لمعايرة السلوك وتقويمه- في اتساق واطراد على الكافة ٣- العدالة الثالثة: العدالة الرقمية وهي ذات مسلك اجتماعي كما سبق وإن كانت مرتبطة بقوة مع المسلك القانوني أيضا. ٤- العدالة الرابعة " العدالة القانونية الرقمية" حيث (التكنولوجية والحاسوبية والذكائية)، وهي تقوم بالضرورة على سابقاتها إذ بالضرورة تتكامل مع العدالة الإنسانية والعدالة المفاهيمية وتلك العدالة الرقمية ذات التوجه الاجتماعي اكتمالا علميا؛ لكي يمكن الوصول وبالأحرى إنتاج "العدالة القانونية الرقمية"، وكل تقصير في ذلك يؤثر بالضرورة في "العدالة القانونية الرقمية" وهذا مبدأ جد هام لا يمكن الغفلة عنه. ولهذه الأخيرة ضرورات وشروط : وضرورتها هي الضرورات الاجتماعية، الضرورات القانونية، ، الضرورات السياسية، الضرورات الاقتصادية. أما عن شروطها فأولها: تحقيق موضوعية العدالة

^{٤٧} فالعدالة الإنسانية هي قدرة الإنسان على إدراك وفهم العدل والظلم. وهي صفة فطرية متأصلة في الإنسان، تدفعه إلى الشعور بالعدل أو الظلم تجاه الآخرين. راجع كتاب "العدل: دراسة فلسفية"، تأليف: جون راولز، ترجمة: محمد فريد، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٠، ص. ٥٠.

العامّة، وثانيها: استيفاء متطلبات العدالة الاتساقية (النموذجية - المنطقية)،
وثالثها: تكامل العدالة الخوارزمية أو الآلية ثم العدالة الذكية الاصطناعية.

(٣) اتجاهات العدالة القانونية الرقمية: من أهم الاستخلاصات
الاستقرائية التي وصلنا إليها: أن للعدالة في مسارها القانوني الرقمي اتجاهات
وجوانب تتلاقى وتتكامل ويمكن الجمع بينها في إطار عام هو الإطار النظري أو
"النظرية العامة للعدالة القانونية الرقمية"، أما عن هذه الاتجاهات فهي: الاتجاه
الأول: عدالة الاستخدام العام (على المستويين العالمي أو المحلي) وهي عدالة
اجتماعية، وعدالة أخلاقية كما ذهب لذلك جينيفر كين ١٩٩٥م على ما سبق.
الاتجاه الثاني: عدالة التنظيم القانوني، وهي عدالة ذاتية للقانون حيث إنه علم
يختص بالتنظيم العام لسلوكيات الأفراد وأنشطتهم في المجتمع وهو يعبر عن
الهيمنة القانونية على أرض الواقع الاجتماعي وفي الفضاء الرقمي. الاتجاه
الثالث: عدالة التنظير المعرفي (من منظور قانوني) باعتبارها إطارا معرفيا
منظما لظواهره وموضوعاته ومتعلقاته. الاتجاه الرابع: وتمثله "العدالة القانونية
الرقمية التشاركية" وهي تلك العدالة المقصودة على وجه الخصوص في البحث،
وهي تنقسم إلى الآتي أ- عدالة قانونية رقمية معرفية. ب- عدالة قانونية رقمية
إدارية. ج- عدالة قانونية رقمية تطبيقية جزئية، د- عدالة قانونية رقمية
مستقلة وهي العدالة الافتراضية الأعلى على ما سيأتي تفصيله.

**الفرع الثاني: الركن الثاني في الكيان القانوني الرقمي (الرقمية)،
وتفصيله في الآتي:**

(١) مفاهيم الذكاء الاصطناعي: لدينا بعض المفاهيم الأساسية التي
تعبر عن هذا الشق وهي "الرقمية" أو "الرقمنة" (Digitization)
الأتمتة (Automation) الذكاء الاصطناعي (Artificial Intelligence)،

ويشير مفهوم الرقمية (Digitalization) إلى عملية تحويل البيانات والمعلومات إلى تنسيق رقمي يمكن تمثيله بواسطة الأرقام بما يناسب طبيعة التعلم الآلي^(٤٨). وهي عملية لازمة لتدريب نماذج الذكاء الاصطناعي^{٤٩} في المجال القانوني وفي غيره، أما الأتمتة (Automation) فهي تقوم على الرقمنة لتشغيل الآلات وهي تعبر عن عمليات وتطبيقات العدالة القانونية الرقمية بالمفهوم الضيق، ذلك المفهوم الإداري والتنفيذي الذي يعنى بتنظيم عمل سلطات ومؤسسات العدالة حاسوبيا باستخدام تكنولوجيا الذكاء الاصطناعي وهو ما يمكن التعبير عنه بتحديد وتعيين بمصطلح "العدالة القانونية الرقمية الأوتوماتيكية"، وقد اتخذنا "الرقمية" وصفا للعدالة القانونية من باب المقاربة وإلا فإن "العدالة القانونية الرقمية" المقصودة هي عدالة الذكاء الاصطناعي بكل مشمولاته، بما يكون مصطلحها: "العدالة القانونية الذكائية الاصطناعية"، وقد استعضنا عن هذا المصطلح الطويل بمصطلح البحث الرئيس وهو "العدالة القانونية الرقمية"؛ وعليه فلا مشاحة في تعدد أسماء المصطلحات لفظيا، على أننا نقصد بـ"الرقمية" على مدار البحث الذكاء الاصطناعي (Artificial intelligence) بمشمولاته المباشرة في الحق القانوني باعتباره نظاما ذكيا يحاكي العقل البشري في قدراته على الفهم والتحليل والتفسير ومن ثم على التنبؤ والسيطرة وأخذ القرارات، وله

^(٤٨) تلعب الرقمنة دورًا أساسيًا في تطوير الذكاء الاصطناعي، حيث توفر البيانات الرقمية أساسًا لتدريب نماذج الذكاء الاصطناعي. يمكن استخدام هذه النماذج لأداء مجموعة متنوعة من المهام، بما في ذلك التعرف على الأنماط والتعلم الآلي واتخاذ القرار. المرجع "Digitalization and Artificial Intelligence: A Literature Review" by A. A. G. Zaslavsky, M. A. L. Khan, and J. F. Rodan (2022). الصفحة: 1-20. المرجع "The Impact of Digitalization on Artificial Intelligence" by M. P. D'Orazio and F. Russo (2021).

⁴⁹ The Oxford Handbook of Artificial Intelligence and: James R. Rogers, David N.L. Johnson, and Paul R. Maharg .p: 11

تعريفات عدة لعل أنسبها لهذا السياق بأنه «قدرة النظام على تفسير البيانات الخارجية بشكل صحيح، والتعلم من هذه البيانات، واستخدام تلك المعرفة لتحقيق أهداف ومهام محددة من خلال التكيف المرن»^{٥٠}. وأنا أذهب إلى تعريفه بأنه "نظرية عامة في محاكاة العمل الذهني البشري" هذا على المستوى التنظيري ، وعلى المستوى التنظيمي هو : " عملية حاسوبية تقوم على إنشاء برمجيات أنظمة معقدة تسمح بمدخلات معينة ومعالجتها لتكوين مخرجات تفاعلية تؤدي وظائف محددة "

(٢) مقومات الذكاء الاصطناعي: تعتبر "النظرية العامة للذكاء الاصطناعي" المقوم -أو العنصر- الأول من مقوماته، وتعتبر إطارا معرفيا تنظيريا وفلسفة رقمية أو ذكائية توّطر معرفيا لمفاهيم ومسارات وجوانب محاكاته العقل البشري في معالجة المعلومات وفي التصرفات، وهي من أهم مقوماته باعتباره مفهوما رقميا نظاميا لمحاكاة عمل الذهن البشري، وتقوم الفرضية العامة لـ"نظرية الذكاء الاصطناعي" على المحاكاة للذهن البشري، وفقا للفلسفتين العقلانية والمادية معا - بغض النظر عن تنازعهما حول ماهية العقل البشري - وأنه جوهر مستقل مفارق للمادة أو إنه شكل راق من أشكال المادة^{٥١} - من خلال

(2019) (2019) Andreas Kaplan; Michael Haenlein (2019) ويعود هذا التعريف إلى

كتاب "ذكاء الأعمال الاصطناعي: المفاهيم والتطبيقات (Artificial Intelligence in

Business: Concepts and Applications) لمؤلفيه أندرياس كابل ومايكل

هاينلين، والذي نُشر عام ٢٠١٩. ويذكر التعريف في الصفحة ١٢ من الكتاب. وراجع

<https://www.wikiwand.com/ar>

^{٥١}. كتاب "مقدمة إلى الذكاء الاصطناعي"، تأليف: جان بيير سولمون، ترجمة: عبد الرحمن

بن عثمان، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠٢٢، ص. ١٧-٢٠. كتاب "الذكاء

الاصطناعي: المفاهيم والتطبيقات"، تأليف: أندرياس كابل ومايكل هاينلين، ترجمة: أحمد

التركيز على تمثل وظائف العقل البشري إذ إنه أرقى ملكة في الإنسان. وهي وفقا لهذا مزيج من التصورات العامة والفلسفات والأنظمة والأهداف العامة التي تتبناها الجهة المالكة للذكاء الاصطناعي. أما عن المقوم أو العنصر الثاني فهو النظام الآلي الذكي حيث (الخوارزميات، الخلايا عصبية، الأنظمة معالجة اللغات الطبيعية مع أنظمة وبرمجيات معقدة. وتعد بمثابة القاعدة العامة في الذكاء الاصطناعي إذ إنها تماثل وبالأحرى تحاكي في جملتها عمل العقل البشري) وهي عصب هذا النظام وتقوم كلها على المنطق الرياضي والحاسوبي والثنائي والرمزي وتعد العمليات والبوابات المنطقية أبرز مظاهر هذا العنصر.

ويأتي العنصر الثالث باعتباره مدخلات نظامية استعمالية محددة، ويمكن تقسيمها إلى قسمين: أ- المدخلات الخاصة للمشغلين أو المبرمجين ب- المدخلات العامة لمستخدمي النظام في حدود اللغة المحددة سلفا من قبل المشغلين أو الجهة القائمة على الذكاء الاصطناعي. ثم العنصر الرابع ويعبر عن معالجات فائقة ومتنوعة وهي جملة من الأنظمة المترابطة بدقة فائقة وتتضمن الخلايا العصبية الاصطناعية والبارميترات والنماذج وتقنيات معالجة اللغة⁵².. بما يمكنها من القيام بمعالجات تحاكي معالجة العقل البشري لمواضيعه ومشاكله.. وتقوم هذه المعالجات على أنساق وأنماط برمجية ونظم مترابطة ذات طبيعة تقنية حاسوبية خاصة. ويأتي العنصر الخامس والأخير وفقا لهذا الترتيب باسم "المخرجات"، وهي تمثل التصرفات الذكائية أو الاستجابات واتخاذ المواقف إزاء

عبد المجيد، دار التنوير، بيروت، ٢٠١٩، ص. ١٥-١٧. [وللتفصيل يمكن الرجوع إلى

(McCorduck 2004, p. 34)

⁵² :، تأليف "Deep Learning: A New Frontier in Artificial Intelligence" وYoshua Bengio وAaron Courville.: Nature.: 529-533.

المدخلات، ويلاحظ الحضور القوي للفلسفة أو الإطار المعرفي مع المنطق واللغة في مقومات وعناصر الذكاء الاصطناعي.

(٣) أما عن أهم محاور المحاكاة في الذكاء الاصطناعي: فهي تتمثل وفقا لنظرية المحاكاة للعقل البشري في: ١- اللغة، إذ لا يمكن النظر إلى اللغة على اعتبار أنها عملية آلية ولكن ينظر إليها باعتبار أنها نظام ونسق يعبر عن الفكر وعن موضوعاته ويمكن من خلال الرموز والعلامات الخاصة محاكاتها واتخاذها مدخلا رئيسا لفكرة الذكاء الاصطناعي بعامة^{٥٣} ٢- ثانيا: قدرات التفكير المنطقي. (قدرات والتعلم والمعرفة والاستعراف) وهي تتوزع إلى (أ) القدرات التوليدية (ب) قدرات الاستجابة والمعالجة، وقد تناولت كتب الذكاء الاصطناعي أهم تلك القدرات التي تستهدفها هذه التقنية فيما يتماثل مع طريقة عمل العقل البشري وأهمها: " التفكير المنطقي والمعرفة والتخطيط والتعلم والتواصل والإدراك والقدرة على تحريك وتغيير الأشياء."^{٥٤}

وإذا كان ما سبق يتعلق بالذكاء الاصطناعي باعتباره يتمثل العقل البشري في طريقة عمله فإنه أيضا يتمثل أيضا طريقة عمل الفكر القانوني أو المفكر القانوني، باعتبار القانون نظام من التفكير في تمثيل الوجود القانوني والمعرفة

^{٥٣} راجع كتاب "مقدمة إلى الذكاء الاصطناعي"، تأليف: جان بيير سولمون، ترجمة: عبد الرحمن بن عثمان، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠٢٢، ص. ٢٠-٢٥. كتاب "الذكاء الاصطناعي: المفاهيم والتطبيقات"، تأليف: أندرياس كابل ومايكل هاينلين، ترجمة: أحمد عبد المجيد، دار التنوير، بيروت، ٢٠١٩، ص. ٢٠-٢٥. وقد ذكرت موسوعة ويكب أهم هذه الكتب (Russell & Norvig 2003 ، Luger & Stubblefield 2004 ، Nilsson 1998 .Poole, Mackworth & Goebel 1998) وهي قديمة نسبيا كما

هو ملاحظ

^{٥٤} راجع السابق نفسه

القانونية لتحويلها إلى قيم إكسيولوجية، وإلى قواعد عملية تطبيقية تهدف إلى ضبط سلوك الأفراد في المجتمع، وهي ما يمكن أن نطلق معه مصطلح "الذكاء القانوني الاصطناعي" **Artificial legal intelligence** ، ويلاحظ في صياغة المفهوم وضع القانون مباشرة في مركب وصفي للذكاء " الذكاء القانوني الاصطناعي " ، فلم نقل "الذكاء الاصطناعي القانوني" وإلا لقصد به الذكاء الاصطناعي في المجال القانوني بما يعبر عن علاقة عادية استخدامية ، ولكن بتقديم القانون وصفا للذكاء فنحن نذهب إلى اختصاصه بالقانون في علاقة تشاركية خاصة من المنبع قوامها الاتفاق الموضوعي والغائي والفلسفي على ما سيأتي.

كما ويضيق مفهوم الذكاء الاصطناعي ويتسع حسب سياق ومقاصد الذكاء القانوني الاصطناعي، وهو يعبر عن "نظام رقمي ذكي" في المجال القانوني له القدرة على فهم الأصول والمبادئ القانونية وعلى استيعاب الأطر القانونية وسياستها وإحاطة بتنظيمات النظام القانوني الوطني والقدرة على تحليلها ومعالجة بياناتها -من خلال تقنياته وأساليبه العلمية الذكية المناسبة- بهدف فهمها وتفسيرها واستخراج أحكامها ومقاصد المقتن منها والمساعدة في معايرة تطبيقها وحوكمة إجراءاتها لضمان اتساقها وموثوقيتها وتحقيق العدالة القانونية من وراء تطبيقها، ويعبر الذكاء القانوني الرقمي في هذا السياق عن "نظام قانوني تقني ذكي يعمل في المجالات القانونية على سبيل التخصيص" مع مراعاة المعنى العام للقانون ومتعلقاته الأساسية ، ومن ثم فهو "نظام ونسق إدراكي ذكي" ليس "آلة شاخصة" أو "ربوتا مناظرا" وهذا يتفق كثيرا مع تعريفات الذكاء الاصطناعي^{٥٥} ، وهذا التكييف مهم جدا في سياق البحث، لأن البعض

^{٥٥} الهدف الأساسي من الذكاء الاصطناعي هو تمكين أجهزة الكمبيوتر من تنفيذ المهام التي يستطيع العقل تنفيذها.

يتوهم أنه مشخص أو آلة مشخصة سوف تحل محل القانونيين إجمالاً إذ لا يعقل أن يخاطب بالقانون إلا ذوي الإرادة الواعية بما تقوم عليه من علم وحرية في الاختيار تمكن من قيام المسؤولية وما يليها، إنها "نظام قانوني تقني ذكي" يصممه الإنسان ويقوم عليه ابتداءً، ويمكن تركيبه في أشكال عدة في صورة حاسوبية "كمبيوتر" من خلال برامج أو تطبيقات معينة كما هو معروف، أو في شكل آلة ذكية بمصنع، أو في تصميم مشخص يدعى الـ"روبوت"، ويطلق عليه مجازاً آلة ذكية بناءً على "النظام الذكي" الذي ركب فيه.

المبحث الثاني: الإطاران الأصولي والمفاهيمي لـ"العدالة القانونية

الرقمية-Digital legal justice

- المطلب الأول: تعريف "نظرية العدالة القانونية الرقمية" وعناصرها الأساسية
 - الفرع الأول: طبيعة "العدالة القانونية الرقمية" وتعريفها الفني.
 - الفرع الثاني: العناصر الأساسية لـ"نظرية العدالة القانونية الرقمية".
- المطلب الثاني: المفاهيم الأساسية لنظرية العدالة القانونية الرقمية وواقعها العربي
 - الفرع الأول: المفاهيم الأساسية للنظرية العامة للعدالة القانونية الرقمية
 - الفرع الثاني: مستقبل العدالة القانونية الرقمية في العالم العربي وموقف الأنظمة القانونية منها

عادةً ما يُطلق على بعض تلك المهام (مثل التفكير) صفة «الذكاء». وبعضها (مثل الرؤية) لا يُطلق عليه ذلك الوصف. ولكن جميعها لا يخلو من مهاراتٍ نفسية تمكن الإنسان والحيوان من الوصول إلى أهدافهما، ومن تلك المهارات: الإدراك الحسي، ٢- والربط بين الأفكار، ٣- والتنبؤ، ٤- والتخطيط، ٥- والتحكم الحركي...

المطلب الأول

تعريف "نظرية العدالة القانونية الرقمية" وعناصرها الأساسية

الفرع الأول: طبيعة "العدالة القانونية الرقمية" وتعريفها الفني.

أولاً: طبيعة العدالة القانونية الرقمية، بناء على ما سبق يمكن النظر إلى العدالة القانونية الرقمية باعتبارها مفهوما مركبا من طبيعتين: طبيعة قانونية وطبيعة رقمية، وتعد الطبيعة القانونية هي الأساس والمرتكز الأول من خلالها مقوماتها القانونية (المعرفية والاجتماعية والغائية) ومن خلال إطارها القانوني العام ومبادئها القانونية الآمرة والتي تحدد صلاحيات النظام الرقمي الذكي (ومن ثم سلوكيات روبوتاته وآلاته وبرامجه وتطبيقاته التي تعمل في المجال القانوني) وتفصيل ذلك :

(١) تلازم الطبيعتين القانونية والرقمية، تتصل طبيعة العدالة القانونية الرقمية بأصول شقيها القانوني والرقمي، أما عن الطبيعة الأولى القانونية، فإنها تأتي باعتبارها الطبيعة الأساسية أو فنقل الأولية؛ إذ لا يمكن تصور نظام ذكي يمثل القانون أو أي من مبادئه العامة وقيمه الكلية في كافة مجالاته وعلومه وفروعها من دون تقرير حقيقة الطبيعة القانونية لهذا النظام، ومعنى تحقق الطبيعة القانونية في المفهوم أي حضور (موضوعات القانون وأصوله ومقوماته وغاياته بالقوة في المفهوم وفي مصادقاته ووقائعه وسياقاته التطبيقية في أرض الواقع القانوني أو في فضائه الرقمي، وعليه فإن حضور الطبيعة القانونية يعني: أ- أن القانون بظواهره ووقائعه وبمعناه الخاص والعام هو موضوع "العدالة القانونية الرقمية". ب- وأن أصوله ومقوماته حاضرة بالقوة في المفهوم وفي مصادقاته. ج- وأن الغاية القانونية بتفصيلاتها من أهداف جزئية وما تقتضيه من خطط وأدوات تضمن تحقيقها كامنة في المفهوم وفي مسارات مصادقاته ووقائعه التطبيقية والإجرائية، ومن مقتضيات هذه الطبيعة مفهوم "العدالة"،

وتعيين "القانونية" وصفا لهذه العدالة؛ إذ إن أصل المصطلح كما تم تناوله للمرة الأولى مصطلح اجتماعي

وبالنسبة للطبيعة الثانية: الطبيعة الرقمية فهي طبيعة لازمة للمفهوم وحاضرة بالضرورة من خلال مصطلح أو مفهوم "الرقمية" أو "الرقمنة" مع استصحاب كل المتعلقات الخاصة المتعلقة بأن "الذكاء الاصطناعي" هو ذروة هذه الرقمنة وخاصة بعد صدور تشات جي بي تي وجوجل بارد على وجه الخصوص في أواخر سنة ٢٠٢٢م ونموها وازدهارها في عام ٢٠٢٣ وما يتوقع أن تكون عليه بعد ذلك. وتتقضي الطبيعة الرقمية ما يلي: أ- حضور الأصول والمقومات الرقمية أو الذكائية للذكاء الاصطناعي، وهي المقومات الفنية الحاسوبية ومقومات المنطقين الرياضي والحاسوبي (الرمزي والثنائي..)، ومقومات الآلي والتعلم العميق. ب- المقومات الفلسفية للذكاء الاصطناعي ب- المقومات الأخرى المتعلقة وذات الصلة بالذكاء الاصطناعي. ج- تبعية الطبيعة الرقمية للطبيعة القانونية، وما يقتضيه ذلك من تبعية الرقمية للقانوني أو تبعية المقومات الرقمية لمقومات العدالة القانونية، وهي تبعية ترتيبية مع كونها تشاركية في الأصل، إذ يمكن التنام التشارك في المنبع أو التشارك الاستخدامي فيما بين القانون والرقمنة مع تحقيق الأولوية القانونية وخاصة في من حيث الصلاحيات القانونية.

(٢) التقاء الطبيعتين (القانونية والرقمية) للعدالة القانونية الرقمية ومقتضياته: التقاء الطبيعتين القانونية والرقمية من المفترضات الأساسية للدراسة وإلا لما قام مفهوم العدالة القانونية الرقمية أساسا، والتقاء الطبيعتين هو ناتج عن التقاء المفهومين في مقوماتهما أ- الموضوعية ب- المعرفية (بما فيها المقومات الفلسفية والنظرية) ج- الغائية. وهذا توضيح لهذا :

١- التقاء الطبيعتين القانونية والرقمية باء على التقاء مقوماتهما الموضوعية، وقد ذكرنا أن من أهم هذه المقومات الموضوعية المقوم المنطقي والمقوم اللغوي، حيث اللغة القانونية الفنية والنماذج اللغوية الكبيرة للذكاء الاصطناعي، وحيث المبادئ المنطقية العامة والفنية والتي تعتبر موما رئيسا في القانون بعامة وفي العلوم الحاسوبية وعلوم الذكاء الاصطناعي بخاصة، فضلا عن المقوم الفلسفي المشترك بين القانون والذكاء الاصطناعي.

٢- التقاء الطبيعتين القانونية والرقمية بناء على التقاء مقوماتهما المعرفية (الفلسفة والنظرية) إذ بناء على أصول الفلسفة القانونية وفلسفة الذكاء الاصطناعي يمكن تقرير بأن كلا المقومين يتفرعان عن الفلسفة العامة ويتصلان بها اتصالا وثيقا من خلال مواضعها العامة حيث: أ- الوجود (الوجود القانوني والوجود الرقمي) وارتباط هذا الوجود بالمذاهب والاتجاهات المثالية المعيارية أو تلك المذاهب الطبيعية المادية الواقعية وأن لهذا أثره في تصورات وتحديات متعلقات كثيرة بالقانون والتكنولوجيا وخاصة في مجال الحقيقية أو الحث وهو ما يبنى عليه القانون باعتباره مبدأ قيمة عليا وجودية ميتافيزيقية وقانونية، وكذلك التكنولوجيا من حيث تشكيل نظريتها العامة وتأثيرات ذلك على المبادئ والتطبيقات التكنولوجية وتطور هذه العلم في بحوثه وفي تطبيقاته. ب- المعرفية: وهو ما يعني تشاركا بينهما في نظرية المعرفة وما يلتحق بها من منهجيات البحث القانوني أو التقني للوقوف على طبيعة المعرفة ووسيلتها وحدودها ج- الإكسيولوجيا أو القيم والتفويم حيث البعد القيمي لكل من القانون والتكنولوجيا الذكية وهل يقومان على تقويمات معيارية ذهنية، أو على تقويمات ومعياريات واقعية اجتماعية نسبية ولهذا أهميته في تصورات ومقومات كلا العلميين فضلا عن تأثيرها في تطبيقات كل منهما وفي تحقيق الفعالية العلمية والاجتماعية، وكذلك المقوم النظري الذي ذكرنا فيه الإطار النظري المشترك

للقانون والتكنولوجيا الذكية حيث مجموعة المبادئ الفنية والقيم الاجتماعية والتي يمكنها تشكيل إطار واحد منسجم (قانوني رقمي) يمكنه النهوض بتأطير وضبط التقنيات الذكية في المجال القانوني والعمل على فهم وتفسير وتحليل ظواهرها.

٣- التقاء الطبيعتين القانونية والرقمية بناء على التقاء مقوماتهما الغائية، وهو ما يمكن تقريبه من خلال التنبية على الأصل والمحور الرئيس في القانون والتكنولوجيا الذكية ألا وهو الإنسان لمساعدته على تنظيم سلوكيات الأفراد وتأسيس مجتمع قانوني ديمقراطي ينعم فيه الجميع بالحرية والحقوق ويسود فيه القانون على الجميع والعمل على تسخير التكنولوجيا عموماً والتكنولوجيا القانونية خصوصاً للعمل على التكيف المجتمعي وتحقيق التنمية والازدهار.

(٣) مظاهر وآثار التقاء الطبيعتين القانونية والرقمية، هناك مظاهر عدة وآثار مهمة لالتقاء الطبيعتين القانونية والرقمية وأبرزها: أ- نشوء وتكون مفهوم " العدالة القانونية الرقمية" باعتباره مفهوماً شرعياً وكياناً مفاهيمياً متسقاً. ب- سلاسة تكوين إطار نظري ومعرفي للمفهوم كما يعبر عنها هذا البحث، وهو ما أطلقنا عليه "الكيان المفاهيمي الشرعي". ج- التحقق الواقعي للمفهوم من خلال مصادقاته وظواهره القانونية الرقمية والتي تظهر بوضوح في انتشار "الأتمتة" أو "الرقمنة" في مؤسسات العدالة على مستوى كثير من الدول. ٤- تبني المنظمات الدولية وكثير من المؤسسات العلمية والتقنية بالدول لمفهوم العدالة الرقمية والصحيح أنه " العدالة القانونية الرقمية" وإن لم يبذلوا جهداً كبيراً في التنظير له. ٥- نشوء فروع علمية وتقنية جديدة تختص بالذكاء القانوني الاصطناعي أو الذكاء الاصطناعي في مجالات وحقول القانون.

ثانياً: تعريف "العدالة القانونية الرقمية" باعتبارها نظرية وباعتباراتها الوظيفية، بالنظر إلى كون "اللغة القانونية الفنية الموحدة" و"المنطق القانوني"

الشمولي ومتعلقاتهما تشكل هندسة قانونية شاملة ونسقية تنظيمية عمومية للعلوم والتنظيمات القانونية وهذا ما يماثل الأطر المعرفية للعلوم والتنظيمات والتطبيقات المتعلقة بالذكاء الاصطناعي، ومن ثم نرى أهمية رصد العلاقة بين الذكاء الاصطناعي وآلاته وبين العلوم القانونية ووظائفها من خلال وضع تصور عام لنظام تلك العلاقة وتنظيماتها وأثرها في الواقع القانوني العام وعلى الواقعين القضائي والفقهي وفي مؤسسات السلطات العامة وفي أجهزتها، وفي الكيانات القانونية العامة من خلال تحديد هذه الأطر المفاهيمية وتعريفها سواء تعريفات عامة شاملة أو تعريفات جزئية إجرائية:

القسم الأول: التعريف الشامل لـ"النظرية العامة للعدالة القانونية الرقمية": بناء على التأصيل السابق وعلى تأصيلات مفصلة^{٥٦} يمكن إيراد أبرز التعريفات الفنية لـ"نظرية العدالة القانونية الرقمية" سواء باعتبارها تعريفا عاما شاملا وذلك في الآتي:

(١) يمكن تعريفها بأنها: "مجموعة الأفكار والمفترضات والمفاهيم القانونية الرقمية المرتبطة معا فلسفيا وموضوعيا ووظيفيا لغاية تأطير المبادئ

^{٥٦} لنا اجتهاد خاص بنا في تصور "العدالة القانونية الرقمية" في محيطها القانوني والعدلي وفي فضائها الرقمي؛ بناء على أصول علمية ومنهجية أوردناها مفصلة في بحثنا المطول بعنوان: "النظرية العامة للعدالة الرقمية"، أصولها وقواعد ممارستها القانونية، ومعاييرها الفنية، دراسة تأصيلية تطبيقية [وهو أحد مقررات قسم القانون في كلية الشريعة والقانون بالجامعة الإسلامية والذي أشرف برئاسة، وبوضعه وتدريبه، للعام الدراسي ٢٠٢٣/١٤٤٥هـ، ٢٠٢٤م الفصل الدراسي الأول، وقبله كان مقررا عن " تكنولوجيا القانون والذكاء الاصطناعي" في الفصل الدراسي الثالث ١٤٤٤هـ / ٢٠٢٣م. وحاصل بحثنا أن "العدالة القانونية الرقمية" -بتقديم لفظ "القانون" على "الرقمية"-، باعتبارها مفهوما قانونيا تعني على سبيل الإيجاز والتكثيف، وقد نوجز عنوانها بقولنا: نظرية العدالة الرقمية (أطرها المعرفية وممارساتها الواقعية) .

والقواعد والقيم القانونية الرقمية ومعاييرها الفنية للعمل على تنظيم وشرح وتفسير الظواهر والكيانات القانونية الرقمية على كافة المستويات وفي جميع المجالات المشتركة بينهما والتنبؤ بها". ويلاحظ أن هذا التعريف العام يقوم على أساس البنية العامة للنظرية العلمية في عمومها ويستدعي مفرداتها ومفاهيمها، حرصا على توخي الدقة والعلمية وقد تجلّى ذلك في مفردات: (الأفكار والمفترضات والمفاهيم)، وفي مفردات: (التفسير والتنبؤ) وغيرها، كما ويلاحظ على التعريف عناصر الشمولية والعمومية من حيث: أ- أنه يقوم على أساس النموذج العام للنظرية باعتبارها بنيانا عقليا شاملا للأفكار والمفترضات والمفاهيم المترابطة والمتماسكة معا تماسكا موضوعيا ومنطقيا مع اندماجها اندماجا فعالا يضمن لها أن تشيّد البنيان النظري الذي يعمل في كل ما يليه. ب- تعديد مواطن الارتباط وشموليته فلسفيا وفكريا وموضوعيا ووظيفيا، وتعيين مجالاته العامة (القانونية الرقمية) الثلاث وهي: المجالات الفكرية والفلسفية، المجالات التنظيمية التقنيّة، ثم المجالات التطبيقية الوظيفية ج- تحديد الأهداف والغايات مع تعميمها في التّأطير والشرح والتنظيم والتفسير والتنبؤ وهي وظائف العلم أو الأبنية المنهجية للعلم^{٥٧} د- عمومية التعريف والغاية على كافة الكيانات القانونية الرقمية وهو ما يعبر عن رجحان التنبؤ بتعاظم هذا المرفع المعرفي الذي يجمع بين القانون والذكاء الاصطناعي في كل المجالات الممكنة وعن نشوء كيانات قانونية رقمية لتواكب المستجدات من التقنيات والمجالات الذكائية.

(٢) ومن التعريفات التي تدخل ضمن الإطار السابق أيضا وفقا لضوابط تعريف النظرية العلمية - Scientific theory^{٥٨} في عمومها التعريفات التالية، وقد

^{٥٧} قارن دكتور صلاح قنصوه، فلسفة العلم ص ١٧٧ (الأبنية المنهجية، والنظرية العلمية) وقد فصل فيها بما يكفي.

^{٥٨} انظر السابق ص ٤٧.

حرصنا على إيرادها بصيغ متنوعة لما لها من دور كبير في رسم صورة كلية للنظرية الماثلة وتعيين نموذج عام وهيكلي كلي لها يساعد على كشف أهم أركانها وعناصرها، فمنها ١- يقصد بالنظرية العامة للعدالة القانونية الرقمية "ذلك البنيان العقلي القائم على مجموعة الافتراضات الأساسية والأفكار المتناسكة والمفاهيم المترابطة والمنظمة معا بشكل منطقي لمعالجة طبيعة ومقومات "العدالة القانونية" في سياقها الرقمي الذكي، بما يمكنه -أي يمكن هذا البنيان العقلي- من شرح مكوناتها وتفسير ظواهرها وتوفير نموذج عام لها. ٢- أو: "هي ذلك الإطار العقلي الذي يعبر عن طبيعة ومقومات "العدالة القانونية" المرتبطة بالذكاء الاصطناعي والذي يمكنه شرح ظواهرها وتفسيرها وتوفير نموذج عام لها. ٣- "مجموعة من الافتراضات الأساسية والمفاهيم المترابطة بخصوص أصول "العدالة القانونية في سياقها الرقمي" والتي يمكن من خلالها شرح وتفسير ظواهرها وتقرير نماذجها". وهي كما يلاحظ تدور في مدار التعريف الأول الشامل وتعبّر عنه بإيجاز مع احتفاظها بكافة مقوماته المفاهيمية .

القسم الثاني: لتعريفات المحددة والوظيفية للعدالة القانونية الرقمية، وهي جملة التعريفات التي تعنى بالعدالة القانونية الرقمية دون بادئة "النظرية"، إذ تركز على جانب قانوني معين سواء تعلق بالفكر والتأصيل القانوني أو بالتنظيمات أو بتطبيق التنظيمات وتقنياتها وإنفاذها من خلال بيئة رقمية، وفي هذا تتنوع التعريفات مع ترابطها المتين بأصلها العام المتمثل في التعريف الشمولي السابق، وهذه طائفة بأهم التعريفات المقترحة بالنظر إلى التنظيمات والتقنيات القانونية سواء على مستوى وضعها على مستوى تطبيقها في الواقع القانوني الاجتماعي المائل أو في بيئة رقمية:

التعريف الأول: "مجموعة المبادئ والقواعد القانونية ومعاييرها الفنية التي توّطر لتطبيق النصوص التشريعية وإنفاذها من خلال بيئة رقمية". ويلاحظ أنه تعريف ضيق يتعلق بتطبيق النصوص التشريعية، ونظرا لوجازته وكثافته نرى إيرادها من عدة جوانب للكشف عن مضامينه بأكثر تفصيلا، وهذه هي ١- "تطبيق النصوص التقنيّة (التشريعية) -فهما وتفسيرا وممارسة- على وقائعها في محيطها وفضائها القانونيين من خلال بيئة رقمية بناءً على مبادئ ضابطة ومعايير فنية موحدة لضمان فاعليتها ونجازتها" ٢- وكذلك فإن العدالة القانونية الرقمية تعني: "مجموعة المبادئ والقواعد القانونية التي تضبط تطبيق النصوص التقنيّة (التشريعية) -فهما وتفسيرا وممارسة- على وقائعها (في محيطها القانوني) من خلال بيئة رقمية مشتركة بين كافة المعنيين بها -بناءً على معايير فنية موحدة- لضمان فاعليتها ونجازتها. ٣- "مجموعة المبادئ والقواعد القانونية التي تضبط تطبيق النصوص التقنيّة (التشريعية) -فهما وتفسيرا وممارسة- وإنفاذها من خلال بيئة رقمية موحدة -بمعايير فنية- لضمان فاعليتها ونجازتها". ٤- "مجموعة المبادئ والقواعد القانونية التي تضبط (توّطر) لتطبيق النصوص التشريعية وإنفاذها بفاعلية ونجاسة من خلال بيئة رقمية ذكية وموحدة".

التعريف الثاني: وهو تعريف مؤسسي للعدالة القانونية الرقمية، ويمكن التعبير عنه بعدة صياغات منها: ١- هي ذلك النظام الرقمي الذكي الذي يعتمد على تقنيات الذكاء الاصطناعي، والذي يمكنه تأطير النظام القانوني الوطني للدولة تأطيرا هندسيا منطقيا محكما، بما يضمن مراجعة وتقييم كافة التأصيلات والسياسات والخطط القانونية وحوكمتها حوكمة قانونية شفافة، وذلك تحت إشراف المتخصصين والخبراء من القانونيين. ٢- ذلك النظام الرقمي الذكي الذي

يُستخدم في مجال القانون، والذي يهدف إلى تحقيق العدالة القانونية بكفاءة وفعالية ونزاهة، من خلال تطبيق مبادئ وقيم العدالة على النظام القانوني الوطني للدولة. ٣- يمكن تعريفها أيضا بأنها النظام القانوني الرقمي الذي يُستخدم لتنظيم النظام القانوني الوطني للدولة، بما في ذلك التأسيسات والسياسات والخطط القانونية، وحوكمة النظام القانوني. ٤- العدالة القانونية الرقمية هي نظام قانوني رقمي يُستخدم لتنظيم النظام القانوني الوطني للدولة، بما في ذلك التأسيسات والسياسات والخطط القانونية، وحوكمة النظام القانوني، وذلك من خلال استخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي والتعلم الآلي^(٥٩).

مبررات التعريفات السابقة: تستند هذه التعريفات الإجرائية المؤسسية إلى ما سبق رصده وتحليله وتأصيله من المعطيات المباشرة المتعلقة بظواهر العدالة القانونية الرقمية أو بتصوراتها وهو ما يمكن التذكير ببعضه في الآتي: ١- القاعدية القانونية حيث ينظر إلى القانون باعتباره نظاما قاعديا يهدف إلى تحقيق العدالة، ولذلك فإن العدالة هي القيمة الأساسية التي يجب أن تسعى العدالة القانونية الرقمية إلى تحقيقها. ٢- باعتبار العدالة القانونية الرقمية نظاما رقميا ذكي، أي أنها تعتمد على تقنيات الذكاء الاصطناعي، والتي تتميز بقدرتها على التحليل والتعلم والتواصل، مما يجعلها قادرة على تأدية المهام القانونية بكفاءة ودقة. ٣- باعتبار العدالة مفهوما مرنا ونسبيا قد يختلف باختلاف

^(٥٩) وهذا التعريف يتميز بدقة ووضوح، ويعكس الطبيعة العلمية للعدالة القانونية الرقمية. وفيما يلي توضيح لعناصر هذا التعريف: النظام القانوني الرقمي الذكي: وهو نظام يعتمد على تقنيات الذكاء الاصطناعي والتعلم الآلي، مما يسمح له بالتعامل مع المعلومات القانونية بشكل أكثر كفاءة ودقة. تنظيم النظام القانوني الوطني: وهو هدف العدالة القانونية الرقمية، والذي يشمل التأسيسات والسياسات والخطط القانونية، وحوكمة النظام القانوني. استخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي والتعلم الآلي: وهو الوسيلة التي تستخدمها العدالة القانونية الرقمية لتحقيق هدفها.

السياق الاجتماعي والثقافي - وهو ما تجلى في تعريفها الفني - ولذلك يجب أن يكون النظام الرقمي الذكي الذي يُستخدم في مجال القانون قادراً على تطبيق مبادئ وقيم العدالة بشكل عادل وفعال في مختلف السياقات. ٤ - الذكاء الاصطناعي باعتباره تقنية قادرة على معالجة المعلومات واتخاذ القرارات بشكل مستقل، ولذلك يمكن استخدامه لتحسين أداء النظام القانوني الوطني للدولة، بما في ذلك تحقيق العدالة بشكل أكثر كفاءة وفعالية. ٥ - قدرة العدالة القانونية الرقمية على تأطير النظام القانوني الوطني للدولة تأطيراً هندسياً منطقياً محكماً، أي أنها يمكنها تنظيم النظام القانوني بطريقة واضحة ومنظمة، مما يسهل على سلطات الدولة ومؤسساتها الرسمية مراجعته وتقييمه. ٦ - قدرة العدالة القانونية الرقمية على مراجعة وتقييم كافة التأصيلات والسياسات والخطط القانونية، مما يضمن ضمان تطابقها مع المبادئ القانونية والأخلاقية، وتحقيق أهداف النظام القانوني. ٧ - إمكانات العدالة القانونية الرقمية في النهوض بمعايرة وحوكمة النظام القانوني الوطني للدولة حوكمة قانونية شفافة، مما يضمن ضمان نزاهة وكفاءة النظام القانوني.

ثالثاً: المستويات القانونية لمفهوم "العدالة القانونية الرقمية" بناء على ما سبق، يمكن لنا بناء على ما سبق بناء على ما سبق من التصورات والمحددات تعريف العدالة القانونية الرقمية على ثلاثة مستويات متتابعة ومتراصة:

المستوى الأول: باعتبارها نظاماً ذكائياً يستوعب المادة القانونية المعرفية والتنظيمية، وفي هذا المستوى يمكن النظر إلى "العدالة القانونية الرقمية" على اعتبار أنها نظام ذكي في المجال القانوني يعمل على احتواء التنظيمات القانونية الوطنية في كل معطياتها احتواءً نظامياً هندسياً بما يسمح

بوضوحها وتكاملها المعرفي والربط بين أصول وأطرها وتطبيقاتها وهو ما يعد مرجعية قانونية ذكية لدى السلطات الثلاثة الرسمية ولدى مؤسساتها وخاصة المؤسسات القانونية منها، ومن ثم يمكن تعريفها بأنها: "ذلك النظام الرقمي الذكي في المجال القانوني، والذي يمكنه تأطير النظام القانوني الوطني للدولة تأطيرا هندسيا منطقيا محكما يمكن لسلطات الدولة ومؤسساتها الرسمية من خلاله مراجعة وتقييم كافة التأسيسات والسياسات والخطط القانونية وحوكمتها حوكمة قانونية شفافة".

وكما هو ملاحظ : ١- نظام قانوني ذكي يمثله برنامج أو تطبيق ويمكن أن يمثله روبوت أو آلة ذكية ، وإن كان هذا الأخير يحمل احتمالا ضعيفا إذ يكفي أن يوجد تطبيق مستوعب للقيام بهذا الدور وهو قائم بالفعل إلى حد ما في كثير من الدول وفي الشركات على وجه الخصوص. ٢- محدودية الاستخدام بين السلطات الثلاثة ومؤسساتها الرسمية ٣- أنه نظام معرفي وبالأحرى مرجعية معرفية بهدف الربط واستكشاف الصورة الكلية ٤- أنه نظم تقييمي للمراجعة التقييم والحوكمة العامة الشاملة .

المستوى الثاني: باعتبارها نظاما (تقييما إداريا) يحمل المكون المعرفي التقييمي المتكامل بالإضافة إلى الربط بين المؤسسات القانونية بهدف تسيير وإدارة المؤسسات العدلية (التشريعية والتطبيقية والتنفيذية) وحينئذ يكون تعريفه على النحو الآتي: "هو ذلك النظام الرقمي الذكي في المجال القانوني، والذي يمكن من خلاله الربط بين المؤسسات القانونية ومتابعة كافة الأعمال والممارسات القانونية لتحقيق الشفافية والوضوح والمسئولية وفرض مبدأ الشرعية وتحقيق التبرير القانوني الصحيح لكل إجراء أو ممارسة". وأهم الملاحظات على هذا التعريف: ١- أنه نظام مركب يجمع بين الإطار التنظيمي

المعرفي وبين السياق الإداري ٢- التوسع جوهرياً الربط بين المؤسسات القانونية الرسمية تمل في المجال القانوني ٣- إمكان تطبيقه على الشركات والمؤسسات التي تعمل في المجال القانوني ولا يشترط رسميتها ٤- وضوح المعيار الغائي في فرض الشرعية القانونية.

المستوى الثالث: حيث المستوى التطبيقي، وهي حينئذٍ وفقاً لهذا المستوى تعرف بأنها "ذلك النظام الرقمي الذكي في المجال القانوني، والذي تمثله تطبيقات أو روبوتات وأجهزة قانونية ذكية يمكنها القيام بأي من الأعمال والممارسات والتطبيقات القانونية تحت رقابة إشراف المتخصصين كل في مجاله"، وأهم ملاحظات عليه : ١- بروز الروبوتات القانونية والآلات القانونية الذكية ٢- إمكانية الممارسة والتطبيق القانوني ٣- محدودية هذه الممارسة ٤- خضوعها لإشراف مباشر من قبل المتخصصين والفنيين القانونيين

المستوى الرابع: المستوى العام المستقل، فتعرف بأنها " ذلك النظام الرقمي الذكي في المجال القانوني، والذي يمكنه استيعاب الأصول والمقومات القانونية العلي والنظريات وأطرها المعرفية مع قدرته على تمثيلها معرفياً وتوليد مثيلاتها والنهوض بأعمال التنظير والتأصيل وما يليها من التشريع ووضع التنظيمات القانونية الوطنية وتطبيقها وتنفيذها على أرض الواقع بإشراف أو بدون إشراف في سلاسة واتساق وتكامل ودون تناقض بينها". وأهم الملاحظات عليه : ١- بروز الأنظمة القانونية الذكية الفائقة والمتخصصة للقانون ٢- شمولية التنظير والممارسة العامة معاً. ٣- القدرة على بناء النظام القانوني الوطني وما يقتضيه من القيام بأعمال التشريع وسن ووضع التقنيات بناء على الهياكل المعرفية القانونية الأساسية ٤- قابلية الإشراف الفني القانوني عليها.

٥- قابلية الاستقلال بناء على إمكاناتها وقدراتها الرقمية الفائقة في المجال القانوني.

رابعاً: أهمية النظرية العامة للعدالة القانونية الرقمية، بناء على أن النظرية هي الإطار النظري والمفاهيمي العام الذي يقوم على تفسير الظواهر المرتبطة بالعدالة القانونية الرقمية والتنبؤ بها ووضع النماذج المتعلقة بشأنها يمكن لنا تقرير أهميتها في الآتي:

١. التوجيه: من أبرز مهام النظريات بعامة ونظرية العدالة القانونية الرقمية وفقاً لموضوع الدراسة هي توجيه البحث القانوني الرقمي بعامة وبحوث العدالة القانونية الرقمية خاصة، حيث إن نظرية العدالة القانونية الرقمية تساعد في توجيه تلك البحوث وفي تحديد اتجاهاتها ونهجها التي يمكن أن يسلكها الباحثون القانونيون بعامة والمتخصصون خاصة لفهم الظواهر القانونية الرقمية المعقدة وللوقوف الإحاطة بمشكلاتها.

٢. تفسير ظواهر العدالة القانونية الرقمية: وهذا من أبرز وجوه الأهمية للنظرية، حيث يفترض أن تقدم النظرية العامة للعدالة القانونية الرقمية تفسيراً منطقياً لكافة المعاني والأفكار القانونية الرقمية وأن تساعد في فهم العلاقات والتفاعلات لكافة متغيرات الظواهر والأحداث العدلية القانونية الرقمية. وأن تساعد على تفسيرها تفسيراً علمياً عميقاً، فضلاً عن قدرتها على استخراج الحقائق القانونية العدلية المرصودة وإعادة تركيبها في مفاهيم ومبادئ وقوانين عامة تساعد على حل المشكلات المتعلقة بالعدالة القانونية الرقمية.

٣. التنبؤ بالسلوكيات القانونية الرقمية وبالظواهر العدلية القانونية الرقمية، وليس يخفى أن التنبؤ من أخص خصائص النظريات العلمية بل يعده البعض معياراً لعلمية النظريات وخاصة في حقل العلوم الطبيعية،

ويفترض بنظرية العدالة القانونية الرقمية أن بتوقع سلوك الأنظمة العدلية الرقمية وعناصرها ومتعلقاتها المباشرة في كافة سياقاتها التأصيلية والتقنية والتطبيقية والتنفيذية^(٦٠) .

٤ . توجيه السياسات والخطط والبرامج في مجال العدالة القانونية الرقمية ، إذ إن توجيه المؤسسات القانونية نحو الممارسة القانونية الصحيحة والإجراءات القانونية الرقمية السليمة من مهمات النظرية، فالنظرية العدلية الرقمية الصحية هي التي تلعب دوراً حيوياً في توجيه العمل التشريعي والتطبيقي والتنفيذي لسلطات القانون الثلاثة، وهي ما تساعد على اتخاذ القرارات في كافة مجالات التأصيل والتقنين والممارسة القانونية الرقمية والعدلية على كافة المستويات وفي كافة المتعلقات التي ينظمها القانون^{٦١} .

المطلب الثاني

أبرز العناصر الأساسية لـ "نظرية العدالة القانونية الرقمية"

بعد التناول التحليلي السابق لعناصر ومقومات التركيب الوصفي "العدالة القانونية الرقمية" يمكن لنا أن نلج إلى دائرة التأصيل والتنظير لهذا المركب

(٦٠) راجع بشأن النظريات لنظرية العلمية دكتور صلاح قنصوه، فلسفة العلم ص ١٧٧ (الأبنية المنهجية، والنظرية العلمية) وقد نبه على أهمية التنبؤ في المنهجية العلمية عموماً، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٨١م.

^{٦١} والحاصل أن النظرية العلمية لأي فرع علمي أو معرفة علمية منظمة يمكن أن توصف بالعلمية يجب وأن تقوم على أسس تنظيرية عامة أهمها تعيين ظواهرها بدقة وتقرير حقائقها التي قامت بناء على درس تلك الظواهر، ثم بناء المفاهيم عن تلك الحقائق الجزئية والجمع بين المفاهيم في انتظام وتماسك علمي لتكوين المبادئ أو القوانين العامة ومن خلال ما سبق ومع الافتراضيات والأعمال العلمية الأخرى يمكن تشييد البناء النظري لهذا العلم أو لتلك المعرفة وهو ما نحاول تمثله في هذا البحث.

باعتباره مفهوما مركزيا يعبر عن التقاء القانون بالتكنولوجيا الذكية المعاصرة ويمهد لتشييد نظرية عامة باسم "النظرية العامة للعدالة القانونية الرقمية" أو "النظرية العامة للقانون الرقمي"، ومع اصطحاب كل ما سبق واعتباره والبناء عليه يأتي هذان الفرعان ليعبرا عن أبرز العناصر الأساسية للعدالة القانونية الرقمية وعن طبيعتها

الفرع الأول: العناصر الأساسية لنظرية العدالة القانونية الرقمية،

انطلاقا عما سبق ذكره وعن مفهوم النظرية العلمية " The concept of scientific theory" باعتبارها مركبا عقليا من مجموعة من المفاهيم -التي تنتظم الحقائق الجزئية المستخلصة عن ظواهرها^(١٢) وهي "الظواهر القانونية الرقمية" أو "الظواهر الرقمية" في المجال القانوني- وبناء على ما يليها من الافتراضات والمبادئ التي تسعى إلى شرح الظاهرة القانونية وتفسيرها والتأطير لها والتنبؤ بسلوكياتها انتهاء بالسيطرة عليها.. يأتي هذا الفرع لتكشيف العناصر المهمة التي تقوم عليها " نظرية العدالة القانونية الرقمية" ولفحص بعض من أبرز مقوماتها المعرفية والموضوعية. وهو ما يقتضي التعرض لـ"الظواهر القانونية الرقمية" وتلك الظواهر الرقمية في المجال القانوني، في الآتي:

أولاً: الظواهر القانونية الرقمية، تنقسم ظواهر موضوع البحث العام "العلاقات القانونية الرقمية"، والخاص "النظرية العامة للعدالة الرقمية" إلى ظواهر مادية شاخصة وإلى معطيات من الأفكار والتصورات والمفاهيم الذهنية، ويمكننا الإشارة

(١٢) راجع بشأن النظريات لنظرية العلمية دكتور صلاح قنصوه، فلسفة العلم ص ١٧٧ (الأبنية المنهجية، والنظرية العلمية) ص دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٨١ د. عبد المنعم عبد الحي، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٥.، مقدمة في الفلسفة العلمية د. حسن حنفي، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٢، العلوم الإنسانية: مقدمة فلسفية د. عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٨

إلى أن الظواهر القانونية الرقمية إنما هي أحداث وعمليات وممارسات وسلوكيات تحدث وتتفاعل وتتربط في الوسط المعرفي والتطبيقي للمجال القانوني الرقمي، وتؤثر بدورها على الأفراد والكيانات والمجتمعات، ويمكن تنظيمها قانونيا ومن خلال إطار قانوني ذكي أو نظرية عامة قانونية رقمية تؤطر لها وتحكمها وتقوم على تفسيرها والتنبؤ بسلوك ظواهرها ومن ثم التحكم فيها والسيطرة عليها مباشرة أو بتوجيهها إلى غير ذلك^(٦٣)

(١) الظواهر القانونية الرقمية المادية الشاخصة، ويمكن جمعها في الآتي:

١- مجموعة البرامج والتطبيقات الذكية التي تستخدم في سلطات القانون وكياناته الرسمية وغير الرسمية، وفي مؤسسات العدالة وكياناتها المتعددة.

٢- مجموعة الروبوتات والآلات والأدوات الذكية التي تستعمل في أي من المجالات القانونية والعدلية التابعة للقانون من قبل السلطات والمؤسسات والكيانات الرسمية أو غير الرسمية، سواء استطلبتها الجهات القانونية أو قدمها الذكاء الاصطناعي باعتبارها أدوات ذكية مفيدة في القطاع القانوني وفي غيره. وأمثلتها كثيرة بدءا بالبرامج والتطبيقات الحاسوبية الأولية وصعودا إلى البرامج والتطبيقات القانونية الذكية التي تختص بها سلطات القانون العليا ومؤسساتها الرئيسية، فضلا عن الروبوت القانوني والروبوت المحامي وغير ذلك من الآلات القانونية الرقمية الذكية.

(٢) الظواهر القانونية الرقمية غير المادية ، ونقصد بها مجموعة الأفكار والتصورات والمفاهيم والمصطلحات والأطروحات التي تجمع بين القانون والعدالة أو بين العدالة القانونية وأنظمة ومخرجات الذكاء الاصطناعي على كافة

^(٦٣) دكتور صلاح قنصوه، فلسفة العلم ص ١ وما بعدها، الفصل الأول مدخل إلى فلسفة العلم.

المستويات الفلسفية والتنظيرية والفكرية والحوارية، وحتى التداولية التي لم تستقر مصادقاتها (أي نماذجها وتمثيلاتها الشاخصة المحسوسة التي تصدق مفاهيمها تصدقها واقعياً على أرض الواقع القانوني وفي فضائه) ولعل من أبرز هذه الظواهر غير المادية أفكار ومفاهيم مثل: "الفلسفة القانونية الذكائية"، أو "الفلسفة القانونية الرقمية"، و"الحق الرقمي" أو "الحقانية الرقمية"، "الإطار القانوني الرقمي"، "العدالة القانونية الرقمية"، "المشرع الرقمي"، أو "المقنن الرقمي"، "الصانع التقني الرقمي"، "القاضي الرقمي"، "المحقق الرقمي"، "مأمور الضبط القضائي الرقمي"، "الخبير القانوني الرقمي"، "المساعد القضائي الرقمي"، ويمكن الإسهاب في هذا من خلال استعراض تفاصيل كل مجال قانوني أو قطاع من قطاعات العدالة - هذا بعد تكوين مركبات وصفية أو إضافية من الكيانات والعناصر والوظائف القانونية ونسبتها إلى الرقمنة أو إلى الذكائية (مقصوداً بها الذكاء الاصطناعي) -.

وهذه الظواهر في جملتها ليست بالظواهر العادية، بل باتت ظواهر مثيرة لها بريقها وتشغل الدول للحاق بركب التكنولوجيا القانونية، وخاصة الظواهر الأولى منها على وجه الخصوص إذ أصبحت هدفاً وغاية وطنية من قبل الدول والحكومات والسلطات القانونية تستطلبها وتحرص على اقتناء تقنياتها الذكية لتساعدها في رقمنة أنظمتها القانونية و"أتمتة" **Automation** ^(٦٤) مؤسساتها

^(٦٤) لأتمتة هي عملية استبدال المهام التي يقوم بها البشر بآلات أو برامج. يمكن أن تؤدي الأتمتة إلى زيادة الكفاءة وخفض التكاليف وتقليل الأخطاء. وتستخدم لأداء مجموعة متنوعة من المهام القانونية، مثل: البحث القانوني: يمكن استخدام الأتمتة لجمع المعلومات القانونية وتنظيمها وتحليلها. يمكن أن يساعد هذا في تسريع عملية البحث القانوني، وتحسين دقة النتائج. صياغة المستندات القانونية: يمكن استخدام الأتمتة لإنشاء المستندات القانونية، مثل العقود والأحكام القضائية. يمكن أن يساعد هذا في تبسيط عملية إعداد المستندات القانونية، وضمان دقتها وكفاءتها. تحليل البيانات

العدلية؛ لكي تحقق أهدافها القانونية والعدلية في كل القطاعات، وعليه فليس من غرابة في أن معظم الدول تتسابق بل وتفخر بإحداث الأتمتة والرقمنة في مؤسساتها وقطاعاتها القانونية بعامة وفي أجهزتها العدلية بصورة خاصة، وكذلك فإن شركات الذكاء الاصطناعي تعدُّ بكثير من التقنيات الذكية الآلية وتلك البرمجيات والتطبيقات التي تقوم على تحقيق الغايات القانونية وتمنح القانونيين مساعدات واسعة في أداء أعمالهم. هذا بالإضافة إلى الظواهر المعنوية والتي تسود المحافل والتجمعات "القانونية العلمية" والمؤسسات القانونية التعليمية ومراكز البحث والدراسات الدولية والوطنية العامة والخاصة المعنية بمستقبل القانون والعدالة في ظل ثورة الذكاء الاصطناعي، وهو ما يثير تساؤلات كبيرة وعميقة ومحيرة حول المستقبل القانوني بخاصة والمستقبل الإنساني الاجتماعي بعامة، وهو ما يستدعي وضع إطار فلسفي عام أسميناه "بالفلسفة القانونية الذكائية"، ووضع إطار نظري عام أيضا أسميناه بـ"النظرية العامة للعدالة القانونية الرقمية" أو "النظرية العامة القانونية الرقمية" بهدف فهم الظواهر القانونية الرقمية وبالأخص "ظواهر العدالة القانونية الرقمية" ومظاهرها للعمل على تفسيرها والتنبؤ بها والسيطرة عليها بما يحمي الحقوق والحريات ويساعد

القانونية: يمكن استخدام الأتمتة لتحليل كميات كبيرة من البيانات القانونية، مثل القوانين واللوائح والأحكام القضائية. يمكن أن يساعد هذا في اكتشاف الأنماط والاتجاهات في القانون، وتحسين عملية صنع القرار القانوني. حل النزاعات القانونية: يمكن استخدام الأتمتة للمساعدة في حل النزاعات القانونية، مثل تسوية المنازعات وحل النزاعات. يمكن أن يساعد هذا في تسريع عملية حل النزاعات، وتحسين النتائج للأطراف المعنية. :
"Automation in Law: The State of the Art" by M. P. D'Orazio and F. Russo (2021) p 1-18.

على بسط العدالة وإحلال الأمن والسكينة المجتمعيين، ومن ثم فتح أبواب الاستثمار وتحقيق الازدهار لضمان الرفاه والرخد.

ثانياً: الحقائق والمفاهيم القانونية الرقمية، يقصد بالحقائق، مجموعة المعطيات والمخرجات الكمية التي تطابق الواقع التجريبي بناء على فحص وتحليل واختبار الظواهر بمنهجية كمية تجريبية، أو تلك المبادئ والقواعد والمستخلصات العامة بناء على الاستدلال الاستنباطي شريطة اتساقها مع أصول الظاهرة ومحيطها في تناسق والتتام وفي غير تناقض وتعارض^(٦٥)، وتتوسع هذه الحقائق وفقاً لطبيعة وتنوع ظواهرها، ومن أمثال الحقائق المرتبطة بالظواهر القانونية الرقمية.

١- حقائق يمكن تعميمها إذ ثبت هذا التعميم إلى حد كبير ومن هذه الظواهر: أ- قابلية التقنيات المكونة للنظام الوطني القانوني للتحليل والتفسير بواسطة برامج وتطبيقات الذكاء الاصطناعي فهذه حقيقة إذ كثير من الظواهر القانونية العامة والقانونية الرقمية تم درستها وتحليلها وتفسيرها تفسيراً يتسق مع واقعها القانوني وذلك الواقع الذكائي التقني، ب- ومثلها أيضاً تحقيق الأتمتة والرقمنة لقطاع العدالة - إلى حد كبير - بل وكثير من القطاعات الأخرى لنجاحات باهرة في حالة جائحة كورونا، وكذلك نجاح استخدام الذكاء الاصطناعي في المجال القانوني والذي تمثل في: مثل استخدام برامج الذكاء الاصطناعي في اتخاذ القرار، وحل النزاعات، وتوفير الخدمات القانونية. ج- استخدام التكنولوجيا الرقمية في الإجراءات القانونية، مثل استخدام الكاميرات الذكية في المرافعة، والأسرة الإلكترونية في الإشراف على المتهمين. د- حقائق معرفية من مثل

(٦٥) دكتور صلاح قنصوة، فلسفة العلم، حيث الأبنية المنهجية ومعلقاتها، ص ١٧٧.

ظهور سلوكيات إجرامية جديدة في المجال الرقمي، مثل جرائم الإنترنت، والاتجار بالبيانات الشخصية، والابتزاز الإلكتروني^(٦٦).

٢- الحقائق الجزئية، حيث تكشف الظواهر القانونية الرقمية عن مجموعة من الحقائق الجزئية وهي حقائق مباشرة تتعلق بظواهرها ولا يمكن تعميمها مباشرة، ويمكن الوصول إلى هذه الحقائق الجزئية من خلال منهجيات الملاحظة والتجربة والتحليل، لدراسة سلوك وممارسات والظواهر الأحداث التي تجري في المجال القانوني الرقمي، وبناء على تحليل نتائجها يمكن استخلاصها الوقوف عليها واختبارها إن كانت مما يقبل الاختبار أو التحقق المنطقي وفقا لشروط هذا التحقق. ومن أبرز تلك الحقائق الجزئية ما يلي: أ- الحقائق المتعلقة بالتقنيات الرقمية. ب- الحقائق المتعلقة بالنظام القانوني^{٦٧} ج- حقائق أخرى متنوعة مثل: تزايد استخدام الذكاء الاصطناعي في المجال القانوني: حيث أصبح الذكاء الاصطناعي أداة مهمة في مجال القانون، ويستخدم في العديد من المجالات مثل: اتخاذ القرارات القانونية، وحل النزاعات، وتوفير الخدمات القانونية. وزيادة أهمية حقوق الملكية الفكرية الرقمية: حيث أصبحت حقوق الملكية الفكرية

^(٦٦)راجع على سبيل المثال متولي القاضي، المواجهة الجنائية لجرائم العملات الرقمية المشفرة والذكاء الاصطناعي، بحث منشور في مجلة الشريعة والقانون كلية القانون - جامعة الإمارات، س ٣٦، ع ٨٩، ٢٠٢٢. حسكر مراد بن عودة، إشكالية تطبيق أحكام المسؤولية الجنائية على جرائم الذكاء الاصطناعي، بحث منشور في مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية، جامعة تلمسان - الجزائر، مج ١٥، ع ١، ٢٠٢٢ م.

^{٦٧}ويمكن التمثيل لما سبق بخصائص الذكاء الاصطناعي، وقدرات التكنولوجيا الرقمية، والمخاطر المحتملة المرتبطة باستخدام هذه التقنيات. وأيضا الحقائق المتعلقة بالسلوك البشري: مثل سلوك الأفراد في المجال الرقمي، وأثر التكنولوجيا الرقمية على السلوك البشري مثل قواعد القانون التي تنطبق على المجال الرقمي، وكيفية تطبيق هذه القواعد في ظل التطورات الرقمية.

الرقمية أكثر أهمية في ظل انتشار استخدام تقنيات المعلومات والاتصالات. ومن هذه الحقائق أيضا انحراف السلوك الإنساني في استخدام التكنولوجيا العادية والذكية، فقد أبانت الدراسات عن ازدياد الجرائم الإلكترونية: حتى أصبحت تشكل تهديداً خطيراً للأمن القومي والاقتصادي والمجتمعي^(٦٨).

المطلب الثاني: المفاهيم الأساسية لنظرية العدالة القانونية الرقمية

وواقعها العربي

الفرع الأول: المفاهيم الأساسية للنظرية العامة للعدالة القانونية الرقمية
الفرع الثاني: مستقبل العدالة القانونية الرقمية في العالم العربي وموقف الأنظمة القانونية منها

الفرع الأول: المفاهيم الأساسية للنظرية العامة للعدالة القانونية الرقمية، يمكن استخلاص أو إنتاج مجموعة من "المفاهيم القانونية الرقمية" من خلال الجمع والتنظيم والدمج بين الحقائق الجزئية التي تكشف عنها الظواهر القانونية الرقمية من خلال الجمع والتنظيم والدمج بين الحقائق الجزئية (المفاهيم القانونية الرقمية)، من خلال ما سبق من حقائق جزئية وأبرزها هو^{٦٩}:

المفهوم الأول : مفهوم "الحق": ويمكن تناوله باعتباره مفهوما فلسفيا يعبر عن الحقيقة العليا للوجود وعن الحق القانوني و"الحقيقة القانونية" أو "حقيقة

(٦٨) انظر السابق نفسه وقارن حمود بن محسن الدعجاني: الجريمة الإلكترونية دراسة فقهية تطبيقية،

المقدمة، مجلة الجامعة الإسلامية للعلوم الشرعية؛ العدد. المجلد ٥١، العدد ١٨٣

^{٦٩} يعتبر مفهوم "الحق" مجردا أو موصوفا بالرقمية، ومفهوم "العدالة" أيضا، إضافة إلى مفهوم "الرقمية" في دوائره المباشرة أو تلك التي تتصل بالقانون المفاهيم الأساسية لنظرية العدالة القانونية الرقمية من أبرز أركان النظرية: . وهذا توضيح لتلك المفاهيم من حيث أبرز عناصرها في ضوء علاقتها العادلة الرقمية الثنائية:

الوجود القانوني"، وهو في سياق البحث يأتي باعتباره مفهوما أعلى تقوم عليه العدالة وهو يقودها باعتباره أصلا لها، وتتشكل المذاهب الفلسفية وفقا لفكرة "الحق الوجودي" أو "الحق الانطولوجي" على نحو ما سبق بيانه، كما وتتشكل بناء عليه أيضا مذاهب المعرفة حيث "نظرية المعرفة- الأبيستمولوجيا" في فلسفة القانون^(٧٠) وهذا يمتد إلى المحدثين والمعاصرين من علماء القانون باعتبار القانون علما اجتماعيا وضعيا كان أوجست كونت -الفيلسوف الوضعي- من رواده ومؤسسيه، وباعتباره علما اجتماعيا معياريا مثاليا على المستوى المعياري القانوني الذي يربط بين القانون الأخلاق وبين القانون والدين "حيث تخضع الأخلاق أو تعتبر امتدادا لمذهب كل فلسفة في نظرية المعرفة"^(٧١)

فإذا كان الحق و"الحقيقة الوجودية" أو "الحقيقة الانطولوجية" روحية وعقلية فذلك نظرية المعرفة تكون عقلية وروحية والقيم أيضا بحيث إنها تستند إلى تلك الحقيقة الروحية أو العقلية انطلاقا عن فكرة التقاء حقيقة الوجود والمعرفة مع الغاية حيث المباحث الأساسية العليا في الفلسفة (الوجود والمعرفة والقيم)، سعيًا إلى أن "تتوحد ماهية الوجود مع غايته"^(٧٢) أيًا كانت المذهبية الوجودية وأيًّا كان مسلكها دينيا حيث الإيمان بالله عظيم خالق وبخطابه الإلهي للمكلفين وهو ما تمثله الشريعة الإسلامية، والشرائع الأخرى السماوية (اليهودية والمسيحية). وما سبق ينطرد على المستوى القانوني -

^(٧٠) والأمر ينطرد على الفلسفة القانونية أو فلسفة القانون المعروفة والفلسفة القانونية الذكائية تلك التي ندعو إليها ولنا فيه مقرر كامل على طلاب الدراسات العليا في الجامعة الإسلامية بمينيسوتا ، الفصل الدراسي الثاني باسم " الفلسفة القانونية الذكائية"

^(٧١) فرانسوا غريغوار: المذاهب الأخلاق الكبرى ص٦، بتصريف وانظر ص ١٧ ، ١٨ . وانظر د. توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية ص ٤٤-٤٨ .

^(٧٢) د. توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية ص٥٦ ، ٥٧ .

العادي أو الرقمي - بعمامة سواء المستوى القانوني الفلسفي فتكون حينئذٍ "العدالة روحية" وتمثل قيمة ومثالا مطلقا يتبع "الحق المطلق" أو حقيقة الوجود المثالية.

وكذلك على المستوى القانوني النظري (أو التنظيري)، إذا كان "الحق القانوني العام" أو "الحق القانوني الرقمي" من طبيعة روحية ومثالية فإنه حينئذٍ يستمد الحقيقة من جوهر الوجود الأنطولوجي العام حيث (المطلق والمثالي والروحي) وعلى ما سبق أيضا تقوم العدالة سواء "العدالة القانونية العامة" أو "العدالة القانونية الرقمية" استنادا إلى "الحق المطلق" و"الحق المثالي"؛ وبناء على ما سبق جميعا يجب على السلطات القانونية العامة ومؤسساتها وعلى كافة الكيانات القانونية أن تراعي هذه الأصول والمعايير الفلسفية العامة وأن تتحكم بها في تقنيناتها وكافة ما يشكل نظامها القانوني الوطني، وهو ما يجب أن يكون جوهريا ومرعيا في تفسير التقنينات وفي تنفيذها أيضا.

والأمر بنحو ما سبق إذا كان الوجود الانطولوجي الميتافيزيقي "ماديا" فإن الحق يكون ماديا مفارقا للذات ومستقلا في الواقع وموضوعيا، وبناء على ذلك سوف تتشكل "نظرية المعرفة - الأبيستمولوجيا" إذ سوف تذهب إلى أن طبيعة المعرفة حسية وأنها واقعية موضوعية مفارقة للذات وسبيل إدراكها يكون بالحواس .. وهكذا هو موقع مفهوم "الحق الانطولوجي" يحدد "الحقيقة الانطولوجية" وبناء عليها تتحدد المعرفة ثم القيم ، وفي إطار البحث ونظرية العدالة الرقمية يمكننا القول بأن "الحق الانطولوجي القانوني المادي" يستدعي "نظرية معرفة قانونية مادية" تعبر عنها الواقعية والوضعية والتجريبية القانونية، وينبني عليها "قيم وضعية" وتقوم عليها أخلاق نسبية اجتماعية لا علاقة لها بالمطلقات والمثاليات ولا بالدين .. وبما أن العدالة سوف تتبع مفهوم الحق والحقيقة، فلسوف تكون "عدالة وضعية"، أو "عدالة اجتماعية اتفاقية" وهي

عدالة نسبية تخضع لظروفها ولا تقوم على اليقين الأخلاقي أو اليقين الفلسفي بل على التوافق الاجتماعي، وهو ما يعني أن تكون العدالة حينئذ "عدالة رقمية وضعية" بالأحرى تقوم على "الحق الوضعي" وعلى "الحقيقة الوضعية" أو ما يمكن تسميته بـ"الحقانية الوضعية"، وهو ما يؤدي إلى "تقنيات وضعية" وإلى علاقات قانونية رقمية وضعية لا سبيل للمثالية ولا للمطلقات فيها، على نحو ما سبقت الإشارة إليه في العلاقات الفلسفية القانونية الرقمية. وهذا يؤكد مدى الترابط بين البنية القانونية العليا وبين أثرها التقني وعلاقتها مع الذكاء الرقمي.

المفهوم الثاني: ويأتي مفهوم "العدالة" لاحقاً على مفهوم الحق باعتباره المفهوم الثاني الأهم في تلك النظرية فهو يعبر عن "الحق القانوني" ويعتبر نتيجة له وأداة لفرضه القانون ولأهميته فقد فصلنا تناوله على استقلال في صلب الدراسة.

المفهوم الثالث: "العدالة القانونية الرقمية": وهو مفهوم أساسي واسع وشامل يشير إلى عموم العدالة القانونية في كل ما يتعلق بالظواهر القانونية الرقمية، بما بحمي الحقوق ويفرض العدالة في ظل التطورات الرقمية بعامة ويضمن عدم انتهاكها أو الانحراف عنها في أي مستوى من المستويات القانونية الرقمية التطبيقية على وجه الخصوص، وقد يأتي هذا المفهوم ضيقاً ومحدوداً حسب سياق استخدامه وتناول (مصادقاته) ومتعلقاتها.

المفهوم الرابع: "سيادة القانون الرقمي" أو "سيادة القانون الرقمية": وهو مفهوم يشير إلى وجوب إعلاء القانون وتطبيقه على الكافة في كل المجالات القانونية

الرقمية وعلى كل الأطراف القانونية أيا كانت، بما يضمن التزام جميع الأطراف بالقواعد القانونية^(٧٣).

المفهوم الخامس: "القانون الرقمي" أو "التقنين الرقمي"^{٧٤}: وقد سبقت الإشارة إليه وهو المفهوم الأوسع الذي يعبر عن مطلق القانون ومطلق الرقمنة في المجال القانوني العام بمشمولاته ومتعلقاته، وهو يتسع لكل يشمل البنية الفلسفية العليا للقانون الرقمي أي بنيانه الميتافيزيقي الأعلى، كما ويتمدد ليشمل الإطار المعرفي العام للقانون الرقمي بشقيه النظري والمفاهيمي، فضلا عن استيعابه للتنظيمات القانونية الرقمية العامة وتقنياتها على مستوى النظام القانوني الوطني، ولما يترتب على التنظيمات من تطبيقات للقوانين الرقمية؛ انتهاء بالتنفيذ القانوني الرقمي بناء على النصوص القانونية الرقمية وعلى القواعد القانونية الرقمية العامة المجردة الملزمة. و"القانون الرقمي" مركب وصفي أو نعني مكون من مفردتي "القانون" موصوفا "والرقمي" وصفا، وهو يعني عند الإطلاق هكذا: أ- "اسم علم" يطلق على ذلك الفرع المعرفي من فروع علم الاجتماع والمسمى باسم "علم القانون". ب- "القاعدة القانونية"، حيث يقصد به من منظور موضوعي قاعدي "القواعد القانونية" سواء العرفية أو المكتوبة؛ فيعرف بأنه: القواعد العامة المجردة الملزمة والتي تضعها جهة تشريعية مختصة وتقوم السلطة التنفيذية على الإلزام القسري بها بهدف تنظيم

(٧٣) انظر د. رأفت فودة : دروس في قضاء المسؤولية الإدارية ، ص ٧ ، وتعميق هذا المفهوم

على المستوى الحكومي ص ١٣ وما بعدها ، ط دار النهضة العربية، د. ت

^{٧٤} والأصل أن يكون سابقا على ما قبله ولكن أخرناه لئلا ينقطع سياق المعالجة

المجتمع وفرض العدالة وحماية الحقوق والحريات^(٧٥). ج- "التشريع" وهو المعنى الأضيق للقانون إذ إنه "التشريع" الذي تضعه سلطة مختصة^(٧٦). مفهوم السادس: "الأمن القانوني الرقمي" أو "الأمن السيبراني القانوني": وهو مفهوم يشير إلى حماية النظام القانوني من المخاطر المحتملة المرتبطة باستخدام التكنولوجيا الرقمية^(٧٧).

المفهوم السابع: مفهوم "الفلسفة القانونية الذكائية" أو "الفلسفة القانونية الرقمية"، وهو مفهوم قانوني رقمي عام يعبر عن مجموع المفاهيم القانونية الرقمية العليا مثل: مفهوم "الأنطولوجيا القانونية الرقمية" أو "الوجود القانوني الرقمي"^(٧٨)، ومفهوم "الأبستمولوجيا القانونية الرقمية" أو "المعرفة القانونية الرقمية"، ومفهوم "الإكسيولوجيا القانونية الرقمية" أو "القيم القانونية الرقمية"،

(٧٥) د. أنور سلطان : المبادئ القانونية العامة، ص ١٦ ، دار الجامعة الجديدة ، الإسكندرية ط ٢٠٠٥م ، د. عبد المنعم فرج الصده، أصول القانون ص ١١ وما بعدها، ط دار النهضة ، د.ت، وانظر د. خالد محمد أحمد : القانون بين فقه المعاملات الإسلامي وعلم القانون الحديث ص ٢٠ ، ٢١ ، دار النهضة العربية ٢٠٠٧م.

(٧٦) الصده د.عبد المنعم فرج الصده، أصول القانون ص ١١ ونص على أن القانون بالمعنى الخاص هو التشريع.

(٧٧) : أيمن فوزي : الأمن السيبراني ، المستخلص ، ص ٩٩ ، ١٢٩ حيث النتائج التفصيلية للبحث، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد السادس والخمسون، العدد الثاني، مايو ٢٠١٩م

(٧٨) وقد وحد بعض المؤرخين بين مبحث الوجود وما بعد الطبيعة، وتسمى كذلك "بالفلسفة العامة" أو "الميتافيزيقا"، ويسميتها بيكون (الفلسفة الأولى)، أو "علم الكون" أو "الكائن"، وتبحث هذه النظرية في المبدأ الذي صدر عنه الوجود والمصير الذي ينتهي إليه، ولا يقصد بالوجود مجرد عوارض الموجودات في عالم الحس، ولكن وجود ما وراءه من عالم المعقولات. وما فيه من ثبات ووحدية وتجانس على أن الوجود نفسه لا يحتمل التعريف، انظر لالاند: موسعته (٩١١/٢)، د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة (ص ٢٣١-٢٣٣).

وما يبني على ما سبق من مثل : مفهوم "الحق القانوني الرقمي"، وما يتبعه من مفهوم "الحقيقة القانونية الرقمية"، ومفهوم "العدالة القانونية الرقمية" باعتبارها مبنية على الحق، ومفهوم "المساواة القانونية الرقمية"، و"الإنصاف القانوني الرقمي"، وهي جملة المصطلحات التي تنتمي للفلسفة القانونية الرقمية أو كما نؤثر تسميها بالفلسفة القانونية الذكائية.

المفهوم الثامن: المبادئ القانونية الرقمية، تعبر المبادئ عن مجموعة المفاهيم المترابطة ترابطيا كيفيا وتتسق فيما بينها لتعبر عن المبدأ الذي يشملها ويحتويها، ويمكن أيضا تقريب معنى "المبدأ القانوني الرقمي" بأنه هو عبارة عن قانون عام أو قاعدة أساسية كلية تحكم وتنظم العلاقات القانونية في المجال الرقمي أو تفسرها أو توجهها^(٧٩)، ويستند المبدأ القانوني الرقمي إلى مجموعة من المفاهيم القانونية الرقمية، والتي ترتبط ببعضها البعض ارتباطاً منطقياً وثيقاً، ومن الأمثلة على المبدأ القانوني الرقمي: مبدأ "المساواة القانونية الرقمية" أمام القانون في المجال القانوني الرقمي. ويستند هذا المبدأ إلى مجموعة من المفاهيم القانونية الرقمية المتصلة والمتكاملة معا بما سمح باندماجها وانتظامها لتعبر عن المبدأ السابق، مثل: أ- "الحق القانوني الرقمي في المساواة" أمام القانون الرقمي بعامته: وهو حق يتمتع به جميع الأفراد والكيانات في المجال القانوني الرقمي، بغض النظر عن الجنس، أو العرق، أو الدين، أو أي عامل آخر. ب- "المساواة القانونية الرقمية" بما تعنيه من عدم التمييز: وهو مبدأ يمنع التمييز ضد الأفراد والكيانات في المجال القانوني الرقمي بناء على أي أساس

(٧٩) قارن د. صلاح قنصوة فلسفة العلم ص ٩٦، ٩٧.

كان بنحو سابقه. د- الحق في التمثيل القانوني الرقمي: وهو مبدأ يضمن تمثيل جميع الأفراد والكيانات في المجال الرقمي بشكل عادل ومتناسب^(٨٠).

وبناءً على هذه المفاهيم، يمكن تعريف مبدأ المساواة القانونية الرقمية أمام القانون الرقمي في المجال القانوني الرقمي بأنه: حق جميع الأفراد والكيانات في إطار القانون الرقمي في أن يعاملوا معاملة متساوية، دون تمييز على أساس أي عامل غير موضوعي آخر، وضمان تمثيلهم القانوني الرقمي بشكل عادل ومتناسب يمكن قياسه وفقاً للعدالة القانونية الرقمية، ومن النماذج الأخرى التي تناسب هذا السياق أ- "مبدأ الشرعية القانونية الرقمية": ونقترح أن هذا المبدأ ينص على "أنه لا يجوز لأي شخص أن يُعاقب إلا بموجب قانون رقمي سابق، وواضح، ومطبق على الجميع تطبيقاً قانونياً رقمياً". ويستند هذا المبدأ إلى مجموعة من المفاهيم القانونية الرقمية، مثل مفهوم القانون الرقمي، ومفهوم المسؤولية الرقمية، ومفهوم العقوبة الرقمية أو مفهوم التدبير القانوني الرقمي، وبناءً على هذا المبدأ يمكن تنفيذ كثير من الاتهامات التي قد تلحق ببعض الأشخاص في الواقع القانوني الرقمي بناءً على عدم مشروعيتها الرقمية وفي المقابل يمكن تأييد أحكام الشرعية القانونية الرقمية في كل مواقفها بناءً على صحة الاستدلال القانوني الرقمي وعلى تحقق المطابقة القانونية الرقمية^(٨١).

ب- مبدأ الشفافية القانونية الرقمية: ينص هذا المبدأ على أن جميع المعلومات التي تخضع لأحكام نصوص قانونية رقمية تعبر عن الشفافية القانونية الرقمية

^(٨٠) وفي هذا السياق يقال "الحق القانوني الرقمي في المساواة" أمام القانون الرقمي بعامية:

وترجمته "The digital legal right to equality" before digital law in general. انظر "Digital Legal Equality: A New Concept for a New Age" by Michael Veale (2022). الصفحة 1-15.

^(٨١) انظر د. أمال عثمان: النموذج القانوني للجريمة ص ٥ ، ط دار نهضة مصر ٢٠١٨م.

وتقرؤها سواء تعلقت بشؤون الدولة أو المجتمع يجب أن تكون متاحة للأفراد بناء على تلك النصوص القانونية الرقمية ، بحيث يمكنهم الاطلاع عليها ومعرفة مصدرها ومدى صحتها. ويستند هذا المبدأ إلى مجموعة من المفاهيم القانونية الرقمية، مثل مفهوم المعلومات القانونية الرقمية، ومفهوم الحق القانوني الرقمي في الوصول إلى المعلومات، إضافة إلى مفهوم الديمقراطية التي تقرها وتحميها النصوص القانونية الرقمية..

الفرع الثاني: مستقبل العدالة القانونية الرقمية في العالم العربي وموقف الأنظمة القانونية منها، يأتي هذا الفرع للعمل على ربط التنظير السابق بالواقع القانوني العربي ، ولترسيم رؤية متقدمة حول ما يجب أن يكون عليه النهج الوطني العربي إزاء هذا الموضوع القانوني الرقمي المهم والذي تتنافس الدول بشأنه وتسعى حثيثة إلى السبق والاستباق في تحقيقه لمواكبة الثورة التكنولوجية الذكية العارمة في كل مجالات وجنباة الحياة ، وهو ما يمكن تناوله من خلال التعرض لمفهوم "النهج الوطني القانوني في السياق الرقمي" أو "النهج الوطني القانوني الرقمي" على النحو التالي:

(١) يمكن النظر إلى مفهوم "النهج الوطني" في السياق القانوني من منظورين، أولهما: المنظور الإجرائي الضيق باعتباره خطط وبرامج الدولة بسلطاتها الثلاثة ومؤسساتها نحو التقنيات الذكية في المجال القانوني، فهو حينئذ مجموعة خطط وبرامج من أجل استكشاف حقيقة التقنيات القانونية الرقمية، أو من أجل تحديد إنشاء تقنيات تخص هذا الموضوع أو من أجل التخطيط لإقامة كيانات قانونية رقمية لازمة لتحقيق غايات وأهداف قانونية. ثانيهما : وهو المنظور الأوسع من سابقه؛ إذ يشير إلى التصور الوطني العام بشأن القانون الرقمي أو العدالة القانونية الرقمية في عمومها لتكوين فكرة وطنية عامة أو فلسفته وطنية عليا بشأن هذا المفهوم المستحدث "العدالة القانونية

الرقمية" وبشأن المفاهيم لمطابقة والمقاربة والمصاحبة لها مثل "الحق الرقمي"، "الشرعية الرقمية"، "الحريات الرقمية"، "الحقوق الرقمية / الأساسية" وغيرها من حيث وأطرها ومبادئها العامة وغاياتها وأهدافها ثم اعتناق سياسة وطنية قانونية بناء على رؤية جامعة و"إرادة وطنية عامة" بشأن وضع سياسة عامة تبني هذه الحزمة المفاهيمية القانونية الرقمية وعلى رأسها مفهوم "العدالة القانونية الرقمية" وأن تضمن تفعيلها لدى سلطات الدولة العامة الثلاثة وتبني سياسات وطنية عامة بشأنها بما يضمن فعالية تطبيقها وعدالة إنفاذها

ولا يخفى في هذا السياق أهمية وفعالية "النظرية العامة للعدالة القانونية الرقمية" من حيث ربطها بالتصورات والمعاني والمعتقدات والقيم (الدينية والثقافية والحضارية والتاريخية..) للدولة الوطنية، وهي ما يمثل "البنیان الميتافيزيقي القانوني الوطني العام" أو يمكن التعبير عنه بتركيز من خلال "الفلسفة القانونية الوطنية العامة"^(٨٢) نحو القانون الرقمي و"العدالة القانونية الرقمية". وعليه فإن

^(٨٢) وتقوم البنية القانونية الفكرية على تصورات ميتافيزيقية تعبر عن جوهر الفلسفة القانونية وعن مسالكها، والسؤال هو: ما المقصود بالتصورات القانونية الميتافيزيقية وما أهميتها في تحقيق المعيارية والحوكمة القانونية؟ والجواب هو: أن المقصود بالتصورات الميتافيزيقية: ١- مجموعة الأجوبة المنسقة فيما بينها حول الكون واتصالنا به ومن مثل، ما هي المادة، ما هي الحياة؟ ما هو العقل... وهي ما يطلق عليه نظرية المعرفة ونظرية الوجود. ٢- "تلك النظرية التي تنظر في الطبيعة القصوى للحقيقة". ٣- معتقد فكري مصدق ويسمى "مبدأ أوليا في حد ذاته". ٤- مبادئ يقينية في دين ما تعبر عن عقيدته وتصوراته في الوجود والمعرفة، كما يعبر عن ذلك خاصة المذهبية اللاهوتية والمذهبية الإسلامية في المنهج المعياري. راجع فرانسوا غريغور: المشكلات الميتافيزيقية الكبرى ص ٦ ترجمة. أ. نهاد رضا، ط منشورات مكتبة الحياة: بيروت د.ت. انظر في تفصيل ذلك، أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية موسوعته ١ / ١٢٥، وقارن حاشيته، ترجمة خليل أحمد خليل، ط ٢ منشورات عويدات: بيروت ٢٠٠١م وانظر د. قباري إسماعيل: علم الاجتماع و الأيديولوجيات، (ص ٣٤)، ط. دار المعرفة الجامعية: إسكندرية، (د.ت)، د. صلاح قنصوه: إشكالية الموضوعية

النهج الوطني القانوني إزاء "القانوني الرقمي" و"العدالة القانونية الرقمية" ومتعلقاتها المفاهيمية يمكن تعريفه بأنه "مجموعة من المبادئ والقيم والأفكار التي تحكم النظام الوطني القانوني في دولة معينة وتشكل رؤية سلطاتها العامة وتصوراتها إزاء نظرية وتطبيق العدالة القانونية الرقمية"^(٨٣) كما ولا يغيب أيضا بناء على ذلك أهمية وجوهية "النهج الوطني القانوني" باعتباره مفهوما جامعاً في تشكيل النظام القانوني الرقمي والعدالة القانونية الرقمية للدولة، وتحديد الأهداف والغايات والإطار العام للتشريعات والتطبيقات القانونية.

(٢) وسيلة تحقيق العدالة القانونية الرقمية ومتعلقاتها: إذا كان ما سبق يمثل البنيان النظري والفلسفي إزاء العدالة القانونية الرقمية فإن ثمة أطراً ومسالكاً يلزم حضورها مع ما سبق لتمثيل وتحقيق تلك المبادئ والقيم والغايات القانونية الرقمية في أرض الواقع القانوني بخاصة والواقع الاجتماعي بعامة فضلاً عن تحقيقها في الفضاء القانوني الرقمي العام للدولة، وهي جملة القواعد والمعايير التي يمكنها ضمان تحقيق هذه المبادئ والقيم والغايات، فهي أدواتها ووسيلة إنفاذها بناء على أسس موضوعية وإجرائية تستند إلى تأسيسات علمية موثقة وصحيحة، وهي:

١- التقعيدات القانونية الرقمية، بمشمولاتها من عمليات سن ووضع وتقنين التشريعات بناء على سلطة عامة شرعية ومختصة ذات تشارك رقمي مع

في العلوم الإنسانية (عرض نقدي لمناهج البحث) ١٦٨ (ط٢)، دار التنوير للطباعة: بيروت ١٩٨٤م. وانظر محمد عبد الكريم الحسيني محمد عبد الكريم الحسيني: القيم الخلقية بين المنهج الوضعي والمنهج المعياري "دراسة تحليلية مقارنة" ص ١١١، رسالة دكتوراه، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، بتقدير مرتبة الشرف ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م

(٨٣) قارن د. محمد عبد المنعم المرغني، النهج الوطني القانوني في مصر ص ١٥، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠١٥، ولا مشاحة في تسميته بالنهج الوطني القانوني أو بتقديم القانون على الوطني فيكون النهج القانوني الوطني.

التكنولوجيا الذكية بكل مواردها - بهدف تنظم سلوك الأفراد في المجتمع وفقا للمبادئ والقيم والغيات السابقة . ٢ - التطبيقات القانونية الرقمية، بكل ما يلزمها من تكنولوجيا ذكية وما ينبغي تأصيله وتشبيده من مبادئ وقواعد إجرائية رقمية لازمة لتنفيذ القوانين وتحقيق أحكامها ومرادات المشرع - الرقمي أو المتشارك مع الرقمية - منها في الواقع العملي. على أن أبرز ما يميز التطبيقات هو عمليات تفسير القوانين واستخلاص معانيها واستنباط أحكامها ومقاصد المشرعين منها بناء على شراكة رقمية واسعة ومقصودة. ٣ - المعايير القانونية الرقمية أو الحوكمة القانونية الرقمية والتي تتمثل في عمليات مراجعة القوانين الرقمية والرقابة على المؤسسات القانونية الرقمية للتحقق من مدى شرعيتها ومشروعيتها مؤسستها وفقا للمعايير القانونية الرقمية^(٨٤).

ولا يفوتنا الإشارة إلى تلك العناصر الأساسية التي تشكل "النهج القانونية الوطنية" إزاء القانون الرقمي بخاصة والعدالة القانونية الرقمية ومتعلقاتها بعامة والتي بدورها تفسر التمايز بينها والتباين بين أصولها الفكرية وبين ممارساتها وأبرزها: ١ - الدين، إذ لا يخفى تأثير الدين باعتباره المعتقد العام الذي يشكل وجدان الشعوب وهوية المجتمع والدولة ككل، ولا أهمية الاستناد إلى قيمة الدين والتدين في كل الدساتير والوثائق القانونية الأساسية العادية والرقمية. كما الشأن في معظم الدول العربية. ومن آثار هذا تشكل "التقليد القانوني الرقمي" العام، ٢ - العوامل الثقافية والاجتماعية: إذ يتأثر بالضرورة النهج الوطني القانوني الرقمي بالعوامل الثقافية والاجتماعية، بما في ذلك التقاليد والعادات والتقاليد الاجتماعية. يمكن أن تشكل هذه العوامل القيم والأولويات

(٨٤) قارن السابق نفسه .

المعبر عنها في النهج الوطني إزاء "النظام القانوني الرقمي" وتنظيمات "العدالة القانونية الرقمية". ٣- درجة الانفتاح والتفاعل مع المجتمعات والثقافات الأخرى وخاصة تلك التي لها تجارب وفضل سبق في ارتياد حقول العدالة القانونية الرقمية تفكيراً وممارسة، إذ على قدر عموم هذه التفاعلات على قدر التأثير بها وانتقالها إلى أكبر شريحة من المجتمع بحيث تصبح المفاهيم والمعطيات العامة للحق القانوني الرقمي والعدالة القانونية الرقمية وتجليات ذلك من الحقوق والحريات الرقمية والاستقرار العدلي الرقمي والازدهار الاقتصادي الرقمي إلى غير ذلك جزءاً من تشكيله الثقافي، بل قد تذهب به إلى أن يكون جزءاً من هويته، ولهذا أثر مباشر في تشكيل النهج الوطني القانوني الرقمي، كما يتجلى ذلك في تأثر النهج القانوني الوطني بدول معينة ونهوج وطنية قانونية رقمية ومخرجات هذه النهوج فيما يتمثل جلياً في سياستها وممارساتها.

(٣) أهمية النهج القانوني الوطني إزاء الحق الرقمي والعدالة القانونية الرقمية ومن ثم منظومة التقنيات الرقمية ومتعلقاتها. حيث يفترض اكتمال الرؤية النظرية العامة للنهج الوطني القانوني الرقمي لدى كل دولة حرة مستقلة، وبروزه لدى السلطات العامة والمؤسسات القانونية فضلاً عن المسؤولين والمتقنين والمعنيين، ومن هنا تبرز أهمية هذا الموقف الوطني وأهمية أدواره في: ١- عمليات تشكيل التشريعات القانونية الرقمية وتأسيس مؤسساتها وكياناتها التطبيقية فضلاً عن توفير الأطر العلمية والتطبيقية اللازمة لممارسة تفسيرها وتحليلها وترسية نهج رقمي لاستخلاص معانيها واستنباط أحكامها ومقاصد المقتن من ورائها بما يعمل علة تقريبها من المتخصصين ومن المعنيين وعلى إنفاذها إنفاذاً سليماً يوافق صحيح القانون الرقمي إضافة إلى توجيه المشرعين والقضاة وممارسي القانون الرقمي بشأنها. ٢- ترسيم السياسات العدلية الرقمية وإدارة تكوينها وتطبيقها وإنفاذها داخل القطر الوطني. مما يساعد

في ضمان الاتساق والتناغم وتحقيق الشرعية القانونية الرقمية في النظام القانوني الرقمي الخالص أو النظامين المتكاملين القانوني العادي وذلك الرقمي، بما يعكس قيم وتطلعات المجتمع وغاياته المنوطة بالقانون بعامه وبالعدالة القانونية الرقمية خاصة^(٨٥).

هذا بالإضافة إلى: ٣- العمل على ضمان وحدة النظام القانوني: أ- النظام القانوني الوطني العام. ب- النظام القانوني الرقمي الخالص، والمفترض فيه الوحدة والاتساق لأن وصفه بالرقمي يقتضي ذلك بالضرورة لأن المنطق العام والحاسوبي والرمزي هو أساسه وفقا لمصادره ومقوماته القانونية والرقمية. إضافة إلى المساهمة في تحقيق الانسجام والتوافق بين هذه التشريعات والتطبيقات وبين التصورات والرؤى القانونية العامة والرقمية من خلال الوفاء بأدواره في توفير الأطر العامة والرقمية لإنشاء وإجراءات تطبيقات العدالة العامة والرقمية في الدولة. ٤- تعزيز الاستقرار القانوني العام (العادي والرقمي) حيث يساعد النهج القانوني الوطني على تعزيز الاستقرار العدلي الرقمي في الدولة. بما يوفره من أطر معرفية قانونية رقمية خالصة أو أطر قانونية عادية ورقمية معا. والذي يمكن من خلالها تيسر التعليم القانوني الرقمي والعمل على تنظيم وتيسير تناول التقنيات الرقمية وتفسيرها إيدانا لتطبيق القوانين العدلية الرقمية الخالص أو المشتركة بشكل متنسق وعادل، مما يسهم في حماية حقوق الأفراد والمؤسسات. ٥- ترسيخ الثقة في القانون الرقمي وفي القانون العادي في اتساقه مع القانون الرقمي: وهذه من المساهمات المتوقعة بل واللازمة أن ينهض بها

^(٨٥) انظر "مفهوم الثقافة القانونية" لـ لورنس إم. فريدمان وهاري دبليو. جونز: يقدم هذا المقال رؤى حول مفهوم الثقافة القانونية، والذي يرتبط بشكل وثيق بالنهج القانوني الوطني. يناقش التأثيرات الناتجة عن العوامل الثقافية على الأنظمة القانونية. وراجع

<https://scholarship.law.berkeley.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1000&context=californialawreview>

ويقوم عليها النهج القانوني الوطني لتحقيق ترسيخ الثقة في القانون الرقمي والعادي أيضا لدى الأفراد والمؤسسات وخاصة مع حداثة مفهوم العدالة القانونية الرقمية وجدة تطبيقاتها. وذلك يكون حال توفر الإطار يمكنه أن يضم اتساق القانوني الرقمي مع القيم والمبادئ الأساسية للمجتمع، مما يعزز الالتزام بالعدالة القانونية الرقمية والافتناع بها لدى الأفراد والمؤسسات^(٨٦).

(٤) خطورة غياب النهج الوطني إزاء العدالة القانونية الرقمية: يمثل غياب النهج الوطني القانوني خطورة بالغة على التطور القانوني وعلى تحقيق المواكبة لأحدث النظم الدولية الرقمية في المجال القانوني خاصة وفي المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بعامة، حيث يعني غياب نهج وطني إزاء القانون الرقمي والعدالة الرقمية : أ- فقد الثقافة المجتمعية إزاء العدالة الرقمية ومعطياتها ومتعلقاتها وأدوارها في حماية الحقوق والحريات وفي تحقيق الازدهار والرفاه الوطني العام للدولة وللمجتمع والأفراد. ب- التأخر عن مواكبة التطورات الدولية في تبني نهج العدالة القانونية الرقمية وفي إعادة تشكيل الأنظمة القانونية الوطنية بناء على المعطيات التكنولوجية ومواكبة ثورة الذكاء الاصطناعي العارمة ٣- الاضطراب والتناقض في بناء النظام القانوني الوطني بعامة ٤- القصور والعيور الدائم في تحقيق العدالة العامة أو العدالة الرقمية في فهم وتفسير القوانين وفي تطبيقها القانون في وضعه وتطبيقاته.

ويمكن إجمال آثار ما سبق في زيادة الخطورة على مستوى البنية القانونية الرقمية العليا من حيث وضع التصورات وتشكيل الأطر العامة المناط بها تكوين النظام القانوني الرقمي الوطني وتطبيق مبادئ العدالة القانونية الرقمية، وهو ما يعني بالضرورة الاضطراب القانوني العام؛ إذ تنعدم حينئذ

^(٨٦) راجع النهج الوطني القانوني في مصر، د. محمد عبد المنعم المرغني ص ١٥-١٧.

الملاءمة القانونية الذاتية (الوطنية) أو تنحرف عن الاتساق والتوافق والتناسب الدولي والمواكبة العالمية كما هو مفترض في كل الأنظمة القانونية الوطنية المستقرة، فضلا عن تسبب الغياب في فقد الاستقرار القانوني العام، وفوضى إدارة العدالة بأن يتولاها غير المتخصصين أو غير مؤهلين في القوانين الرقمية ومقتضيات العدالة القانونية الرقمية، بما يعني أن تضيع الحقوق وتنفرط العدالة ويحل الكيد والاحتراب المجتمعي الناعم، بل قد يقود ذلك الغياب إلى حافة الاحتراب الاجتماعي الأهلي الخشن -سلم الله وطننا وكافة بلادنا العربية ودول العالم أجمع من كل سوء- .

الخاتمة مع النتائج والتوصيات

وقد خلصنا من هذه الدراسة إلى عدة نتائج جاء أبرزها في الآتي:

النتيجة الأولى: توصل البحث إلى قابلية القانون بمعناه العام والخاص المطابق والضمني للدمج والتوأمة والارتباط مع الرقمنة والتكنولوجيا الذكية المعاصرة من حيث أحدث إصداراتها وما تستشرفه من تطبيقات ذكائية عامة قادمة ، وأن المفهوم القانوني الرقمي الأبلغ في التعبير عن هذا الارتباط هو مفهوم " العدالة القانونية الرقمية" ، فضلا عن اكتشاف عمومية هذا الارتباط وتوسعه إذ يشمل كل الجنبات القانونية العامة والخاصة (نظري وتنظيما وتطبيقيا وتنفيذيا) باعتبار القانون علما اجتماعي معياريا من حيث أصوله المعرفية وفي تنظيماتها الوطنية التقنينية وفي سلطاته وهيكلها المؤسسية وفي أجزته العدلية التطبيقية بما يعني أن القانون مع الذكاء الاصطناعي ومخرجاته الذكية يتجلى في مركب منظم متناغم ومتكامل باعتباره نظاما ونسقا منطقيا هندسيا رقميا شاملا وجامعا لكافة الجوانب القانونية وقابلا لكل المخرجات الرقمية.

النتيجة الثانية: أن الارتباط القانوني الرقمي سابق الذكر في النتيجة الأولى يقوم على أساس عميق تعبر عنه: ١- الماهية القانونية وما وراءها وما بعدها بناء على أن القانون فكرة فلسفية وحقيقة منطقية ووحدة قاعدية متسقة بالنظر إليه في طبيعته وماهيته وفي إطاره المعرفي العام وفي مصادقاته وممارساته.. إذ إنه يقوم في عمومه وخصوصه على فكرة النظام والتنظيم وأن هذه من أهم خصائصه وخائص قاعدته فضلا عن القاعدية والعمومية والتجريد والإلزام. ٢- كما وتعتبر عنها الفلسفة القانونية (والتي تتقاطع مع أثبتت الدراسة مع فلسفة الذكاء الاصطناعي) سواء الواقعية أو العقلانية.

أما عن أبرز تمثلات هذا الارتباط فهي تتجلى في الانتساق والانتظام العام الذي يعبر عنه: ١- الإطار المفاهيمي والاصطلاحي واتساقه. ٢- المنطق القانوني. ٣- اللغة القانونية الفنية، وتمثل ما سبق جوهر العدالة القانونية الرقمية، ومن أمارات تحقق هذه العلاقات التشاركية من المنبع هي القدرة الفائقة والسلاسة الظاهرة في على تمثيل المعرفة القانونية في جميع جوانبها النظرية والتطبيقية والتنفيذية.

النتيجة الثالثة: صعود الروابط القانونية الرقمية من المستويات الأدنى إلى المستويات الأعلى حيث يشترك المنطقان القانوني والرقمي وتلاهم الفلسفتان القانونية والذكائية في كثير من أصولهما وتصورتهما، حتى مع تعدد مذاهبهما الفلسفية وتنوعها، فعل سبيل المثال تتجلى العقلانية الفلسفية في كل منهما إذ يستند القانون إلى المنطق والعقلانية في وضع قواعده وتطبيقها، كما ولا يمكن قيام القواعد القانون إلا بارتكازها على مبادئ منطقية وعقلانية، وهو ما يتجلى في أبرز المبادئ القانونية أيضا مثل مبدأ المساواة العامة والمساواة الرقمية، فضلا عن مراعاة البنيان القانوني والنسق الرقمي الذكائي للمبادئ المنطقية العامة وعلى رأسها المبادئ الثلاثة (مبدأ الهوية ، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ الثالث المرفوع). وعلى المستوى التطبيقي يتحتم أن يستند تطبيق القانون على عمليات منطقية مستقرة يتم فيها تفسير قواعد القانون وتطبيقها على الوقائع الواقعية. أما الذكاء الاصطناعي، فهو يعتمد على الذكاء البشري والعقلانية في تصميمه وتطويره ويعتبر المنطق جوهره العام على تعدد أنواع هذا المنطق .

النتيجة الرابعة: أثبتت الدراسة عن استقرار الفكر القانوني الرقمي وعن علميته، فيما يعبر عنه الارتباط الوثيق بين أصول "العدالة القانونية الرقمية" من

حيث نظريتها العامة بكل تفاصيلها مع فلسفتها القانونية العليا، بناء على أن نظرية العدالة الرقمية في معناها الواسع تعبر صراحة عن فكر قانوني ذكائي جديد يقوم على فلسفة "قانونية ذكائية"، ويقوم هذا الفكر بالضرورة على "نظرية قانونية ذكائية" عامة وعلى "نظرية عدلية ذكائية" تعبر عن جانب العدالة الذكائية القيمي والمفاهيمي وممارسات تلك "العدالة الرقمية" التشريعية وتطبيقاته الواقعية في أرض الواقع القانوني والمجتمعي المعني بالقانون والمخاطب به بصورة عامة.

النتيجة الخامسة : أن للفلسفة دور مهم في تحقيق الالتئام بين القانون ويمثله مفهوم العدالة هنا وما بين الرقمنة ويمثلها الذكاء الاصطناعي وأن الفلسفة الواقعية - على سبيل المثال - تؤثر على القانون والذكاء الاصطناعي من خلال عدد من العوامل المشتركة، منها: ١- التركيز على الواقع: تؤكد الفلسفة الواقعية على أهمية الواقع، سواء كان الواقع المادي أو الواقع الاجتماعي. ٢- الموضوعية: تؤكد الفلسفة الواقعية على إمكانية معرفة الواقع بشكل موضوعي، أي غير متأثر بالآراء أو الأفكار الذاتية. وهذا التركيز على الموضوعية يؤثر على كل من القانون والذكاء الاصطناعي، حيث يؤكد على أهمية استخدام أساليب موضوعية لفهم القانون أو تطوير الذكاء الاصطناعي. ٣- التجريدية: تؤكد الفلسفة الواقعية على إمكانية تكوين مفاهيم مجردة عن الواقع. وهذا التركيز على التجريد يؤثر على كل من القانون والذكاء الاصطناعي، حيث يسمح بفهم العلاقات والتراكيب بين الأشياء في الواقع.

النتيجة السادسة : تعدد زوايا الرؤية للعدالة القانونية الرقمية، حيث يمكن النظر إلى مفهومها من خلال أربعة مناظير على النحو التالي: ١- منظور عدالة الاستخدام العام (العالمي أو المحلي) وتمثلها إلى حد كبير العدالة

الاجتماعية ، العدالة الأخلاقية. ٢- منظور عدالة التنظيم والهيمنة القانونية على الفضاء الرقمي مثلا حيث التكنولوجية القانونية وهي تعني أيضا الهيمنة أو الأسس العدلية التي تقوم عليها (باعتبار العدالة نظرية وفلسفة وإطار عام). ٣- منظور عدالة التنظير المعرفي (من منظور قانوني) : وهو ما يوجب الوعي بالأطر النظرية ومتعلقاتها التابعة حيث السياسات الممارسات. ٤- منظور عدالة التطبيق للقانون والعدالة وذلك لا يقوم إلا عن طريق أ- استخدام القانون للأجهزة والتقنيات الرقمية ب- عدالة استخدام القضاة للتقنيات الرقمية في تطبيق القانون. ج- عدالة استخدام النيابة للتقنيات الرقمية في التحقيق د- عدالة استخدام سلطات الاستدلال للتقنيات الرقمية في تحقيق القانون

النتيجة السابعة: تقدمت تقنيات الذكاء الاصطناعي بقوة منذ ظهور الروبوت (تشات جي بي تي) في ٥ اديسمبر ٢٠٢٢م، وتضاعف عدد مستخدميه وتوسعت أعماله حتى شملت قطاعا عريضا من العلوم والصناعات القانونية، وهو ما يعطي مؤشرات قوية لما قد يفعله بالعلوم والوظائف القانونية، وعلى قدر ملاحظة التقارب أو العمل عليه نظريا بين العلوم القانونية ووظائفها مع العلوم التقنية (وخاصة علم الذكاء الاصطناعي) يمكن لنا استشراف مستقبل العلوم والوظائف الشرعية في ظل ثورة الرقمنة.

التوصيات:

وصلنا إلى توصيات كثيرة يمكن ملاحظتها على مدار البحث على أن أبرزها كان:

التوصية الأولى: وهي توصية مشددة ، حيث أدعو وأهيب بالجماعة القانونية والمسؤولين والمعنيين وغيرهم بإنشاء أقسام ووحدات خاصة في كليات الحقوق والقانون تعنى بالمنطق القانوني الرقمي وباللغة القانونية الفنية ونماذج

اللغات الذكائية الكبيرة، والعمل على تطويرها وتوظيفها في سبيل تلبية الاحتياجات القانونية الرقمية في كافة مجالات وقطاعات العمل القانوني وأجهزته، ولا يخفى أنه إذا كانت اللغة القانونية الموحدة والمنطق القانوني الشمولي وأجزاؤه تشكل هندسة قانونية شاملة ونسقية تنظيمية عمومية للعلوم والتنظيمات القانونية؛ فذلك الشأن بالنسبة للعلوم والتنظيمات القانونية؛ إذ لها لغتها القانونية الفنية الموحدة بألساقها الشمولية التي تنظمها الفلسفة القانونية وعلم المنطق القانوني إلى حد كبير، ومن ثم نرى أيضا أهمية رصد العلاقة بين الذكاء الاصطناعي وآلاته وبين العلوم القانونية ووظائفها من خلال وضع تصور عام لنظام تلك العلاقة وتنظيماتها وأثرها في الواقع القانوني العام وعلى الواقعين القضائي والفقهي وفي مؤسسات السلطات العامة وفي أجهزتها، وفي الكيانات القانونية العامة.

التوصية الثانية: يجب الاهتمام بالدراسات القانونية إزاء الذكاء الاصطناعي والتكنولوجيا الذكية المعاصرة لا من خلال العلاقة النظرية فحسب بل ومن حيث العلاقات الاستخدامية والتشاركية مع تقدير تلك العلاقة الأخيرة لأنها نادرة جدا على المستويات القانونية .

التوصية الثالثة: أوصي أيضا بقبول فكرة الذكاء القانوني الاصطناعي التابع وذلك المستقل، وأنه يمثل نسقا قانونيا ذكيا يعبر عن نفسه من خلال روبوتات وآلات ذكية وبرامج وتطبيقات توصف جميعا بالقانونية ثم بالرقمية، والذي بناء عليه تتشكل الفلسفة القانونية الذكائية التي تحكم الإطار النظري وما يتعلق به من تأثيرات في الحقل القانوني الذكي أو في الذكاء القانوني الاصطناعي ومتعلقاته.

التوصية الرابعة: أوصي الدول العربية والإسلامية برعاية الاستثمار في مجال الذكاء الاصطناعي بعامة ومجال الذكاء الاصطناعي القانوني والشرعي بخاصة وأن تكون هناك خطط عربية مشتركة تحت مظلة جامعة الدول العربية للاستثمار الجماعي في هذا المجال مع حسن توزيع خطط الاستثمار ومجالاته في كل قطر عربي وفقا للامتيازات الطبيعية أو الكسبية التي تميز فيها نظرا لحاجتنا الملحة إليه في هذا الإطار.

قائمة مصادر ومراجع البحث

١. "الذكاء الاصطناعي: المفاهيم والتطبيقات"، تأليف: أندرياس كابل ومايكل هاينلين، ترجمة: أحمد عبد المجيد، دار التنوير، بيروت، ٢٠١٩م.
٢. "العدالة الطبيعية" للدكتور محمد عبد القادر المرسي، "حقوق الإنسان" للدكتور محمد عزيز لطفي.
٣. "العدالة القانونية الرقمية: الفرص والتحديات"، منشورات الاتحاد الدولي للقضاة، ٢٠٢٣
٤. روبرت نوزيك: "العقل القانوني: كيف يفكر القضاة؟"،
٥. للدكتور محمد عابد الجابري "الفلسفة السياسية"، الجزء الثاني، الشبكة العربية للنشر ٢٠١١م.
٦. د. عبد المجيد القضاة "حقوق الإنسان" للدكتور ، الجزء الأول.
٧. "القانون الدستوري" للدكتور محمد عبد الوهاب خفاجي، "القانون الدولي العام" للدكتور عبد المجيد القضاة، الجزء الأول
٨. "ذكاء الأعمال الاصطناعي: المفاهيم والتطبيقات (Artificial Intelligence)" (in Business: Concepts and Applications) لمؤلفيه أندرياس كابل ومايكل هاينلين، والذي نُشر عام ٢٠١٩.
٩. "فلسفة القانون: تاريخ ومفاهيم" لجون رولز
١٠. أشرف توفيق شمس الدين، شرح قانون الإجراءات الجنائية ، ج ١ (مرحلة ما قبل المحاكمة) ، جامعة بنها ، ٢٠١٢ ، .
١١. النظرية العامة للقانون، تأليف الدكتور عبد الرزاق السنهوري.
١٢. -جاسم خريبط خلف، شرح قانون العقوبات القسم العام، منشورات زين الحقوقية ، بيروت-لبنان، ط٣، بدون سنة النشر. أحمد

١٣. إبراهيم محمد، إبراهيم المسؤولية الجنائية الناتجة عن أخطاء الذكاء الاصطناعي في التشريع الإماراتي، ط ١، المتحدة للنشر والتوزيع، الشارقة، ٢٠٢٢
١٤. أبو عمرو عثمان بن الصلاح: علوم الحديث - تحقيق نور الدين عتر - المكتبة العلمية - بيروت ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م،
١٥. أحمد فتحي سرور، القانون الجنائي الدستوري، ط ٢، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٢
١٦. أخلاقيات الذكاء الاصطناعي" للدكتور ستيفن هولبروك، صفحة ١٦٥.
١٧. امين عبده محمد دهمش، المسؤولية الجنائية عن استخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي في المجال الطبي، دراسة تحليلية استشرافية في ضوء القانون الإماراتي، بحث منشور، كلية القانون-جامعة عجمان، مج ٨، ع ١٥، يناير ٢٠٢٣.
- <https://doi.org/10.21608/jdl.2022.259252>
١٨. أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، -، ترجمة خليل أحمد خليل، ط ٢ منشورات عويدات: بيروت ٢٠٠١م،
١٩. انظر وليام ليلي: مقدمة في علم الأخلاق (ص ٨١، ٨٧).
٢٠. إيرفينغ م. كوبي وكارل كوهين. مقدمة موجزة في المنطق (A Concise Introduction to Logic)
٢١. بلال امين زين الدين، جرائم نظم المعالجة الآلي للبيانات، دار الفكر الجامعي، مصر
٢٢. جلال ثروت، النظرية العامة لقانون العقوبات، المؤسسة الثقافية الجامعية، ١٩٩٨.
٢٣. جون رولز، فلسفة القانون: تاريخ ومفاهيم، ترجمة: محمد قطب، دار الثقافة، ١٩٨٩، ص. ٢٩١-٢٩٢.

- ٢٤ . جون سيرل، وهو فيلسوف أمريكي حائز على جائزة نوبل في العلوم الاقتصادية، والذي أكد على إمكانية بناء
- ٢٥ . جينيفر كين "العدالة الرقمية: المبادئ التوجيهية لضمان الوصول العادل إلى التكنولوجيا" (١٩٩٥)،
- ٢٦ . حسكر مراد بن عودة، إشكالية تطبيق أحكام المسؤولية الجنائية على جرائم الذكاء الاصطناعي، بحث منشور في مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية، جامعة تلمسان - الجزائر ، مج ١٥ ، ع ١ ، ٢٠٢٢ م،
- ٢٧ . الخطيب البغدادي: الكفاية في علم الرواية - تحقيق د. أحمد عمر هاشم - دار الكتاب العربي - الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ - ١٩٨٩م.
- ٢٨ . د. أنور سلطان : المبادئ القانونية العامة، ص ١٦ ، دار الجامعة الجديدة ، الإسكندرية ط ٢٠٠٥م.
- ٢٩ . د. خالد محمد أحمد : القانون بين فقه المعاملات الإسلامي وعلم القانون الحديث ص ٢٠ ، ٢١ ، دار النهضة العربية ٢٠٠٧م.
- ٣٠ . د. صبري السنوسي : القانون الدستوري. ط ٢ جامعة القاهرة ٢٠١٨م.
- ٣١ . د. صلاح قنصوه، فلسفة العلم ، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٨١م.
- ٣٢ . د. محمد عبد الكريم أحمد الحسيني : محاضرات في المنطق القانوني ، وهي مذكرة مقرر الدراسات العليا في الجامعة الإسلامية بمنيسوتا في الفصل الدراسي الأول للعام ٢٠٢٢م - ١٤٤٣ - ١٤٤٤ هـ ، المحاضرة الثالثة والرابعة .
- ٣٣ . د. محمد عبد الكريم أحمد الحسيني : نظرية العدالة الرقمية ، سلسلة محاضرات تم إلقاؤها على طلاب الدراسات العليا في مقرر بهذا الاسم ، الجامعة الإسلامية بمنيسوتا ، الفصل الدراسي الأول للعام ١٤٤٤هـ - ١٤٤٥هـ ، - ٢٠٢٣م.

٣٤. د. محمد عبد الكريم أحمد الحسيني القيم الخلقية بين المنهج الوضعي والمنهج المعياري "دراسة تحليلية مقارنة" إشراف الأستاذ الدكتور: حامد طاهر، جامعة القاهرة ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
٣٥. د. محمد عبد الكريم الحسيني : النظرية العامة للغة القانونية، أصولها وأحكامها وواقعها القانوني المعاصر.
٣٦. د. محمد عبد الكريم الحسيني النظرية العامة للغة القانونية ، أصولها وتطبيقاتها وواقعها القانوني المعاصر، كلية الشريعة والقانون ، الجامعة الإسلامية بميسوتا ٢٠٢١ م.
٣٧. د. محمد عبد الكريم الحسيني: والفلسفة القانونية الذكائية ، فيه مقرر طلاب الدراسات العليا في الجامعة الإسلامية بميسوتا ، الفصل الدراسي الثاني (٢٠٢٣-٢٠٢٤) - ١٤٤٥ هـ
٣٨. د. محمود مصطفى يونس، المرجع في قانون إجراءات التقاضي المدنية والتجارية ص ٧، وانظر ص ١٢٩، ط دار النهضة العربية: القاهرة ٢٠١٥ م.
٣٩. د. رأفت فودة : دروس في قضاء المسؤولية الإدارية، ط دار النهضة العربية، د. ت
٤٠. د. صوفي أبو طالب : تاريخ النظم القانونية والاجتماعية في الشرائع القديمة، ط دار النهضة العربية القاهرة 1971م.
٤١. د. عبد المنعم فرج الصده، أصول القانون ص ١١ وما بعدها، ط دار النهضة، د. ت >
٤٢. دعاء جليل حاتم الذكاء الاصطناعي والمسؤولية الجنائية الدولية، بحث منشور في مجلة المفكر، كلية الحقوق والعلوم السياسية - جامعة محمد خيضر بسكرة ، ع ١٨ ، ٢٠١٩.

٤٣. الدكتور احمد كيلان عبدالله، محمد عوني الفت الزنكنه المسؤولية الجنائية عن استخدام أجهزة الروبوت- دراسة ، مجلة الفارابي للعلوم الإنسانية العدد 2المجلد 2. سنة 2023 ،
٤٤. الذكاء الاصطناعي والأخلاق: دليل للممارسين والصانعين، المركز الأوروبي لأخلاقيات في العلوم والتكنولوجيا، ٢٠٢٢.
٤٥. الذكاء الاصطناعي والعدالة: مقدمة، جينيفر جوتليب، ٢٠٢٢.
٤٦. الذكاء الاصطناعي: مقدمة قصيرة، بقلم جون مكارثي، ص ١٣-١٥. الذكاء الاصطناعي: تاريخه وفلسفته، بقلم جون سي مورغان، ص ٣-٨، الذكاء الاصطناعي: من النظرية إلى التطبيق، بقلم ستيفاني هول، ص ١-٤، الذكاء الاصطناعي: مقدمة قصيرة، بقلم جون مكارثي، ص ١٣-١٥.
٤٧. راجع كتاب "مقدمة إلى الذكاء الاصطناعي"، تأليف: جان بيير سولمون، ترجمة: عبد الرحمن بن عثمان، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠٢٢م.
٤٨. الراغب الأصفهاني: مفردات غريب القرآن مادة (ع.د.ل)
٤٩. رامي متولي القاضي، المواجهة الجنائية لجرائم العملات الرقمية المشفرة والذكاء الاصطناعي، بحث منشور في مجلة الشريعة والقانون كلية القانون - جامعة الإمارات، س ٣٦، ع ٨٩، ٢٠٢٢.
٥٠. رامي متولي القاضي، نحو إقرار قواعد المسؤولية الجنائية والعقاب على إساءة استخدام تطبيقات أجهزة الروبوت، بحث مقدم لمؤتمر الجوانب القانونية والاقتصادية للذكاء الاصطناعي وتكنولوجيا المعلومات، الذي اقامته كلية الحقوق جامعة المنصورة للمدة ٢٣-٢٤ مايو / ٢٠٢١ .

DOI: <https://doi.org/10.21608/mjle.2022.217213>

٥١. رحاب علي عميش، قانون العقوبات وتحديات الثورة المعلوماتية الثانية ، بحث مقدم للمؤتمر السنوي العشرون لكلية الحقوق بجامعة المنصورة للمدة من ٢٣- ٢٤ مايو ٢٠٢١.
٥٢. رمسيس بهنام، النظرية العامة للقانون الجنائي، منشأة المعارف، ٢٠٠٨ م .
٥٣. روبرت نوزيك، العقل القانوني: كيف يفكر القضاة؟، ترجمة: علي إسماعيل، دار الشروق، ١٩٩٠، ص. ١١٩-١٢٠.
٥٤. ستيفن سي جوستافسون: مقدمة إلى التعلم الآلي" ، مطبعة بيرسون، ٢٠٢٢م
٥٥. العدل: دراسة فلسفية"، تأليف: جون راولز، ترجمة: محمد فريد، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٠،
٥٦. عماد الدين حامد الشافعي، المسؤولية الجنائية عن جرائم الذكاء الاصطناعي، بحث منشور في مجلة الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية، كلية الحقوق - جامعة الاسكندرية، مج ١٩، ع ٣، ٢٠١٩.
٥٧. فتحية مهري، جريمة الدخول والبقاء الي أنظمة المعالجة الالية للمعطيات، رسالة ماجستير مقدمة الي جامعة العبي بن مهدي - ام البواقي - كلية الحقوق والعلوم السياسية، ٢٠١٦ . -
٥٨. فرانسوا غريغوار: المذاهب الأخلاق الكبرى ص٦، بتصرف وانظر ص ١٧، ١٨.
٥٩. فرانسوا غريغوار: المذاهب الاخلاقية الكبرى (ص٧)،
٦٠. فلسفة القانون: تاريخ ومفاهيم" لجون رولز، ص. ٢٥-٢٦).
٦١. فلسفة القانون، د. عبد المنعم خليل، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٠.
٦٢. فلسفة القانون، د. محمد سعيد العشماوي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٨.
٦٣. الفلسفة القانونية، د. عبد المنعم عبد اللطيف، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٥.

- ٦٤ . فليباوم. سي. (١٩٩٨). WordNet: قاعدة بيانات معجمية إلكترونية. مطبعة معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا.
- ٦٥ . القانون الطبيعي" للدكتور عبد المنعم عبد الحي، صفحة ١٧،
- ٦٦ . كتاب "الذكاء الاصطناعي: المفاهيم والتطبيقات"، تأليف: أندرياس كابل ومايكل هاينلين، ترجمة: أحمد عبد المجيد، دار التنوير، بيروت، ٢٠١٩، ص. ٢٠ - ٢٥.
- ٦٧ . كتاب "العدالة الرقمية: رؤية مستقبلية" لمؤلفه جوزيف راي. د. ن.
- ٦٨ . كتاب "العقل القانوني: كيف يفكر القضاة؟" لروبرت نوزيك،
- ٦٩ . كتاب "فلسفة القانون: تاريخ ومفاهيم" لجون رولز.
- ٧٠ . كتاب "مقدمة إلى الذكاء الاصطناعي"، تأليف: جان بيير سولمون، ترجمة: عبد الرحمن بن عثمان، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠٢٢، ص. ١٧-٢٠.
- ٧١ . مبادئ الذكاء الاصطناعي: خارطة طريق لمستقبل آمن ومزدهر، مجموعة عمل الذكاء الاصطناعي التابعة للأمم المتحدة، ٢٠٢٢.
- ٧٢ . محمد بومديان، الذكاء الاصطناعي تحد جديد للقانون، بحث منشور في مجلة مسارات في الأبحاث والدراسات القانونية، دار الافاق المغربية، ع مزدوج (٩ و ١٠)، ٢٠٢٠م.
- ٧٣ . محمود محمد سويف، جرائم الذكاء الاصطناعي (المجرمون الجدد)، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، ٢٠٢٢.
- ٧٤ . المرجع: لينات، د.ب. (١٩٩٥). CYC: ACM, 38(11), 33-38.
- ٧٥ . الموسوعة الفقهية الكويتية، المجلد ١، ص ٣٦. ط وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية.

٧٦. موسى عمري، بلال ويس، اثار القانونية المترتبة عن استخدام الذكاء الاصطناعي، رسالة ماجستير مقدمة إلى كمية الحقوق والعمو. السياسية - جامعة زياف عاشور، الجفمه - الجزائر، ٢٠٢٠.
٧٧. وفاء محمد أبو المعاطي، المسؤولية الجنائية عن جرائم الذكاء الاصطناعي، دراسة تحليله استشرافية، مجلة روح القوانين، العدد ٩٦، اكتوبر ٢٠٢١ .
DOI: <https://doi.org/10.33685/1545-000-043-001>
٧٨. يحيى ابراهيم دهشان، المسؤولية الجنائية عن جرائم الذكاء الاصطناعي، بحث منشور في مجلة الشريعة والقانون كلية القانون - جامعة الإمارات، س ٣٤ ع ٨٢، ٢٠٢٠.

المراجع الأجنبية

1. 1 Andreas Kaplan; Michael Haenlein (2019) (2019),
2. : "Digitalization and Artificial Intelligence: A Literature Review" by A. A. G. Zaslavsky, M. A. L. Khan, and J. F. Rodan (2022).الصفحة.: 1-20.: "The Impact of Digitalization on Artificial Intelligence" by M. P. D'Orazio and F. Russo (2021).
3. Ankit Kumar Padhy, Amit Kumar Padhy, Criminal responsibility of the artificial intelligence, Nirma University Law Journal: Volume-8, Issue-2, July-2019.
4. Gabriel Hallevy, Artificial Intelligence, the liability Paradox, ILI Law Review, August 30, 2020.
5. Gabriel Hallevy, The Criminal Liability of Artificial Intelligence Entities –from Science Fiction to Legal Social Control, Akron Intellectual Property Journal the University of Akron Idea Exchange, Uakron: Vol. 4: Issue. 2, Article 1, March 2016.
6. <https://www.wikiwand.com/ar>
7. Matilda Claussen-Karlsson, Artificial Intelligence and the External Element of the Crime An Analysis of the Liability Problem, Final Thesis for the Law Program, 2017.
8. Nussbaum, R. (2001). The Legal Mind: How Judges Think.

9. Priyanka Majumdar, Bindu Ronald, Rupal Rautdesai, Artificial Intelligence, Legal Personhood and Determination of Criminal Liability, Journal of Critical Reviews, Vol 6, Issue 6, 2019.
10. Rawls, J. (1971). A Theory of Justice.
11. Russell & Norvig 2003 ، Luger & Stubblefield 2004 ،Poole, Mackworth & Goebel 1998 ،Nilsson 1998 (
12. Ryan Abbott, Alex Sarch, Ryan Calo, Robots in American Law University of Washington School of Law, Research Paper. 24 February, No. 04-2016.
13. Sandra Oliveira, La responsabilité civile dans les cas de dommages causés par les robots d'assistance au Québec memoire, Faculté de droit, Université de Montréal, Avril 2016.
14. The Oxford Handbook of Artificial Intelligence and: James R. Rogers, David N.L. Johnson, and Paul R. Maharg
15. William K. Frankena: value and valuation, in Encyclopedia of Philosophy – Vol. (7) -Macmillan Company Press –New York, P.

Islamic University of Minnesota USA



Journal of Islamic, Arab and Human Studies

Academic supervision
Prof: Khaled Fawzy Abdelhameed Hamza

حقوق الطبع والنشر محفوظة