

البحر

مَجَلَّةُ فِكْرِيَّةٌ نِصْفُ سَنَوِيَّةٍ مُحْكَمَةٌ

بحوث ودراسات

- ❖ الضوابط القانونية لمعايير السباحة الحلال في القانون الليبي
عبد الباري المبروك الفيتوري امحمد
محمد إبراهيم نقاسي
محمد ليبيا
- ❖ القواعد القرآنية في تربية الذرية
حصة بنت حمد محمد الحواس
- ❖ مقاربات درامية في الهوية والعادات: دراسة وصفية وتحليلية
لرواية "لعنة الليمون" للروائي بختيت ضحية
نصر الدين إبراهيم أحمد حسين
موسى سعيد طه إدريس
- ❖ زكاة الثروة الصناعية و أثرها في حصص التكاليف الإنتاجية
أيمن عبد الحميد البدارين
- ❖ مرجعيات البحث اللساني ومصادره في دراسات توشميكو
إيزوتسو القرآنية
عبد الرحمن الحاج
- ❖ أثر الأدوات النحوية في التأويل: أداة التعريف في لفظ "المشركين"
من سورة التوبة أنموذجاً
عبد الرحمن حلي
- ❖ الملامح الإسلامية في شعر علي أحمد باكثير: دراسة تحليلية
نقدية
نصر الدين إبراهيم أحمد حسين
سفينة عبد الهادي
- ❖ الرقابة على أعمال الإدارة بقطاع غزة في ضوء الشريعة
الإسلامية للأعوام 2007-2020
محمد رفيع مؤمن الشويكي
محمد ليبيا
- ❖ التناوب بين حروف الجر في الدلالة على معنى المجاوزة في القرآن الكريم
عائشة مرزوق حامد اللهبي
- ❖ فقه الأولويات وأثره على أهم الإجراءات العبادية والصحية
لمواجهة جائحة كوفيد-19: دراسة فقهية
سلمان دعيج بوسعيد
- ❖ مركزية الأخلاق في الفكر المقاصدي عند العزّين عبد السلام:
دراسة دعوى الأخلاق التحسينية
بشار بكور



التَّحْدِيدُ

مجلة فكرية نصف سنوية محكمة تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

العدد الحادي والخمسون

1443هـ/2022م

المجلد السادس والعشرون

رئيس التحرير

أ. د. نصر الدين إبراهيم أحمد حسين

مدير التحرير

د. منتهى أرتاليم زعيم

هيئة التحرير

أ. د. أحمد إبراهيم أبو شوك

أ. د. محمد سعدو الجرف

أ. د. جمال أحمد بشير بادي

أ. د. وليد فكري فارس

أ. د. مجدي حاج إبراهيم

أ. د. عاصم شحادة علي

أ. د. جودي فارس البطاينة

أ. م. د. أكمل خضير عبد الرحمن

أ. م. د. عبد الرحمن حللي

د. فطيمير شيخو

د. همام الطباع

المصحح اللغوي

د. أدهم محمد علي حموية

المساعد الإداري

أيذا حياتي بنت محمد سندي

الهيئة الاستشارية

محمد نور منوطي — ماليزيا	محمد كمال حسن — ماليزيا
حسن أحمد إبراهيم — السودان	فتححي ملكاوي — الأردن
فكرت كارتشيك — البوسنة	يوسف القرضاوي — قطر
عبد الخالق قاضي — أستراليا	محمد بن نصر — فرنسا
عبد الرحيم علي — السودان	بلقيس أبو بكر — ماليزيا
نصر محمد عارف — مصر	رزالي حاج نووي — ماليزيا
عبد المجيد النجار — تونس	طه عبد الرحمن — المغرب

Advisory Board

Mohd. Kamal Hassan, Malaysia	Muhammad Nur Manuty, Malaysia
Fathi Malkawi, Jordan	Hassan Ahmed Ibrahim, Sudan
Yusuf al-Qaradawi, Qatar	Fikret Karcic, Bosnia
Mohamed Ben Nasr, France	Abdul-Khaliq Kazi, Australia
Balqis Abu Bakar, Malaysia	Abdul Rahim Ali, Sudan
Razali Hj. Nawawi, Malaysia	Nasr Mohammad Arif, Egypt
Taha Abderrahmane, Morocco	Abdelmajid Najjar, Tunisia

© 2022 IIUM Press, International Islamic University Malaysia. All rights reserved.

ISSN 1823-1922 & eISSN: 2600-9609 الترقيم الدولي

Correspondence مراسلات المجلة

Managing Editor, *At-Tajdid*
Research Management Centre, RMC
International Islamic University Malaysia
P.O Box 10, 50728 Kuala Lumpur, Malaysia
Tel: (603) 6421-5074/5541
E-mail: tajdidiium@iium.edu.my
Website: <https://journals.iium.edu.my/at-tajdid/index.php/Tajdid>

Published by:
IIUM Press, International Islamic University Malaysia
P.O. Box 10, 50728 Kuala Lumpur, Malaysia
Phone (+603) 6421-5014, Fax: (+603) 6421-6298
Website: <http://iiumpress.iium.edu.my/bookshop>

الآراء المنشورة في المجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها

التجارية

مجلة فكرية نصف سنوية محكمة تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

المجلد السادس والعشرون جمادى الثانية 1443 هـ / يناير 2022م العدد الحادي الخمسون

المحتويات

كلمة التحرير	هيئة التحرير	8 - 5
بحوث ودراسات		
■ الضوابط القانونية لمعايير السياحة الحلال في القانون الليبي	عبد الباري المبروك الفيتوري محمد إبراهيم نقاسي محمد ليبيا	34 - 9
■ القواعد القرآنية في تربية الذرية	حصة بنت حمد محمد الحواس	60-35
■ مقاربات درامية في الهوية والعادات: دراسة وصفية وتحليلية لرواية "لعنة الليمون" للروائي بخيت ضحية	نصر الدين إبراهيم أحمد حسين موسى سعيد طه إدريس	90 - 61
■ زكاة الثروة الصناعية وأثرها في حسم التكاليف الإنتاجية	أمن عبد الحميد البدارين	118 - 91
■ مرجعيات البحث اللساني ومصادره في دراسات توشيهيكو إيزوتسو القرآنية	عبد الرحمن الحاج	141 - 119
■ أثر الأدوات النحوية في التأويل: أداة التعريف في لفظ "المشركين" من سورة التوبة أمودجا	عبد الرحمن حللي	170 - 143
■ الملامح الإسلامية في شعر علي أحمد باكثير: دراسة تحليلية نقدية	نصر الدين إبراهيم أحمد حسين سفينة عبد الهادي	187 - 171
■ الرقابة على أعمال الإدارة بقطاع غزة في ضوء الشريعة الإسلامية للأعوام 2007-2020	محمد رفيق مؤمن الشوبكي محمد ليبيا	224 - 189
■ التناوب بين حروف الجر في الدلالة على معنى المجاوزة في القرآن الكريم	عائشة مرزوق حامد اللهبي	261 - 225
■ فقه الأولويات وأثره على أهم الإجراءات العبادية والصحية لمواجهة جائحة كوفيد-19: دراسة فقهية	سلمان دعيح بوسعيد	297 - 263
■ مركزة الأخلاق في الفكر المقاصدي عند العز بن عبد السلام: دراسة دعوى الأخلاق التحسينية	بشار بكور	236 - 299

ترتيب البحوث في المحتويات حسب وصولها واستكمالها

قواعد النشر وطريقة التوثيق في مجلة التجديد

المقدمة مجلة محكمة يتم قرار النشر فيها بناءً على توصية محكمين اثنين على الأقل من أصحاب الاختصاص.

1. أن يتسم البحث بالجلدة والأصالة والموضوعية، مع التعهد بأنه لم يسبق إرساله للنشر في مجلة أخرى أو جزءاً من كتاب.
2. يُذكر اسم الباحث في المتن، وفي الحاشية درجته العلمية وتخصصه ومكان عمله وبيده الإلكتروني.
3. ألا تتجاوز نسبة الاقتباس في البحث 25% (مع استثناء المصادر والمراجع)، ويُرفق الباحث إثبات ذلك من موقع Tumitin.
4. أن يكون عدد كلمات البحث ما بين 5000-7000 كلمة؛ إضافة إلى ملخص للبحث ما بين 200-250 كلمة، وترجمته إلى الإنجليزية، وعدد صفحات البحث ما بين 15-30 صفحة بما فيها الحواشي والمراجع.
5. يُكتب البحث بخط Traditional Arabic (16) للمتن و(12) للحواشي، وتُكتب الكلمات اللاتينية والمراجع الأجنبية بخط Times New Roman (12) للمتن و(10) للحواشي.
6. تُكتب الآيات القرآنية مضبوطةً بالشكل بالخط Traditional Arabic، وبين قوسين مزهرين، ولا تُدرج من برنامج مصحف المدينة الإلكتروني أو ما يمثله، ويليه توثيقها في المتن نفسه بين قوسين مضلعين؛ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة: 1].
7. الحواشي جديدة في كل صفحة، وأرقامها بعد علامات الترقيم ولا توضع بين هلالين أو تُدرج علامات ترقيم بعدها.
8. يُرسل البحث في ملفين؛ أحدهما Microsoft Word، والآخر PDF، إلى البريد الإلكتروني: tajdidium@iiu.edu.my.
9. تحتفظ هيئة تحرير مجلة التجديد بحقوقها في رفض إرسال أي بحث إلى المحكمين ما لم يستوف الشروط السابقة، أو ما لم يوثق البحث وفق طريقة التوثيق المعتمدة كما يأتي:

(أ) يوثق المرجع لأول مرة؛ وفق ما يأتي:

- الكتب: المؤلف، العنوان بخط غليظ (مكان النشر: الناشر، رقم الطبعة، التاريخ)، ج، ص.
مثال: الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، (بيروت: دار المعرفة، ط1، د.ت)، ج2، ص214.
- الدوريات: المؤلف، العنوان "بين علامتي تنصيص"، اسم المجلة بخط غليظ، محل إصدارها، المجلد (م)، العدد (ع)، السنة، ص.
مثال: نور الهدى لوشن، "إشكالية المصطلح بين النظرية والتطبيق"، مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، م8، ع16، 2004م، ص159.

الأوراق البحثية: المؤلف، العنوان "بين علامتي تنصيص"، اسم الندوة أو المؤتمر بخط غليظ، المكان، الزمان.
مثال: غالية بوهدة، "الأبعاد المقاصدية في تفعيل الحوكمة الرشيدة"، المؤتمر العالمي السادس لمقاصد الشريعة، كوالالمبور: 21-23 فبراير 2017م.

- المواقع الإلكترونية: المؤلف، العنوان "بين علامتي تنصيص"، اسم الموقع بخط غليظ، تاريخ الاطلاع، الرابط.
مثال: خالد أبو عمشة، "النحو الموضوعي"، الجزيرة - تعلّم العربية، 10 أكتوبر 2019م، (الرابط).
- (ب) عند تكرار المرجع في الحاشية اللاحقة مباشرة؛ يُكتب: المرجع السابق، ج، ص.
- (ج) عند تكرار المرجع في الحاشية اللاحقة مباشرة بجزئه وصفحته نفسيهما؛ يُكتب: السابق نفسه.
- (د) عند تكرار المرجع في موضع آخر؛ يُكتب: شهرة المؤلف، عنوان المرجع بخط غليظ (مختصراً إن أمكن)، ج، ص.
- (هـ) يوثق الحديث النبوي كما يأتي: صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب: "هل يشتري صدقته؟"، ج2، ص85، وإذا كان الحديث مخرجاً من غير الصحيحين تُذكر درجته.
- (و) تُوثق المراجع الأجنبية وفق نظام Chicago.

كلمة التحرير

في العام الماضي - وتحديدًا في 18 أغسطس 2021م - فقدت الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا علمًا من أعلامها، وقائدًا من قوادها، من الرعيل الأول في حقها الأكاديمي، وهو المعلم المربي صاحب التخطيط التكاملي المعرفي في العالم الإسلامي، الأستاذ الدكتور داتو عبد الحميد أبو سليمان، مدير الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا بين عامي 1989-1999م.

والأستاذ أبو سليمان - هكذا ناداه أساتذة الجامعة وطلبتها - وُلد عام 1936م في مكة المكرمة، وفيها نشأ، وأكمل دراسته حتى المرحلة الثانوية، وقد كان مولعًا بالمطالعة منذ حداثة سنّه، فقرأ "كليلة ودمنة" في الصف الثاني الابتدائي، وفي الصف الخامس (أو السادس) أصدر صحيفة ورقية مدرسية، وراح يكتب لها كلمة التحرير، ثم التحق بكلية التجارة في جامعة القاهرة، ونال الإجازة في قسم الاقتصاد والعلوم السياسية عام 1959م، وواصل دراسته في مرحلة الماجستير، وتخرّج عام 1963م، وقبل تخرّجه - كان في الرابعة والعشرين من عمره - نشر كتابه "نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة".

ولإقامة الأستاذ أبو سليمان بالقاهرة في ستينيات القرن الماضي أهميتها؛ إذ كانت القاهرة من المدن المتقدمة، وكعبة العلم، وموئل الطلبة في العالم الإسلامي، وفيها عاين الراحل - رحمه الله - بيئة علمية وأجواء ثقافية متنوعة، وقابل كبار الشخصيات الإسلامية، مما أتاح له تصورًا متكاملًا عن معارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية، وبجفّر من هذا كله؛ تابع الأستاذ أبو سليمان دراسته العلوم السياسية في مرحلة الدكتوراه في الولايات المتحدة بجامعة بنسلفانيا، وكان تخصّصه الدقيق في العلاقات الدولية.

وتفيدنا هذه النبذة من سيرة الأستاذ أبو سليمان في معرفة مدى امتزاج معارفه، فقد جمع

بين العلوم الشرعية بأثر من أنه ابن مكة المكرمة، وتخرج في مدراسها الإسلامية، وأنه درس علم الاقتصاد في مرحلتي الإجازة والمجستير، ثم العلوم السياسية في الدكتوراه، ومن ثم تبلورت هذه العلوم لديه في إطار مشروعه الفكري الداعي إلى إصلاح الأمة.

وفي مشروع الإصلاح هذا يرى الأستاذ عبد الحميد أبو سليمان أن لا بُدَّ من معرفة الخلل لمن أراد الإصلاح، وأن أكبر خللٍ ينبغي إصلاحه هو الفكر؛ لذا وضع كتابه "أزمة العقل المسلم" الذي قدّم له الأستاذ طه جابر العلواني، فقال: "إن النقطة الصحيحة في عملية التغيير يجب أن تبدأ بالفكر، ذلك لأن الفكر هو المقدمة الطبيعية لكل عمل ينبع منه، صحيحًا كان أو خاطئًا... ومن هنا يمكن أن نقول إن عملية التغيير المطلوبة قبل كل شيء عملية فكرية لا بُدَّ من أن تقوم على أساس الإسلام، تهتدي بهديه، وتعمل من خلال عقائده وقيمه وضوابطه وأخلاقياته، وتستمدُّ من مصادره".

ومن ثم لا غرو أن شارك الأستاذ أبو سليمان في تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام 1981م في هيرنندن من ضواحي العاصمة الأمريكية واشنطن، وصار مديرًا له عام 1984م، وهذا المعهد مؤسسة فكرية تعمل في ميدان الإصلاح الفكري والمعرفي، وتضمُّ العلماء من مختلف التخصصات، وخطابها مُوجَّه إلى جمهور المثقفين؛ لدعوتهم إلى العمل الإصلاحي الفكري، فلا تحدُّها اللغة والإقليم، ومن مميزات هذا المعهد إصدار مشروع "إسلامية المعرفة"، ويعني "أسلمة العلوم، أو بمعنى أوضح؛ إنتاج كتب دراسية جامعية في نحو عشرين علمًا طبقًا للتصور الإسلامي"، وفق ما وضَّحه إسماعيل راجي الفاروقي؛ أول رئيس للمعهد.

وفي نطاق هذا المشروع نشر المعهد مئات الدراسات العلمية؛ الكتب، والرسائل الجامعية، وبحوث المؤتمرات، والدوريات المحكمة، من مثل "المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية"، ومجلة "إسلامية المعرفة"، ومجلة "التجديد"، وقد تُرجمت بعض أديباتها إلى لغات العالم الإسلامي.

وبعد أن نضج الفكر الإصلاحي - بنجاح تشخيص الداء - رأى الأستاذ أبو سليمان - رحمه الله - ضرورة التركيز على تطبيقات ثلاث؛ أولها الاهتمام بتربية النشء في مؤسسة تهتم

بالتكامل المعرفي، وثانيها تعزيز دور المؤسسة العلمية في تحقيق إسلامية المعرفة وبناء المنظور الإسلامي لإزالة الفجوة بين معارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية، وثالثها العمل نحو مستقبل الوجود الإنساني في البناء الحضاري.

وقد اهتم الأستاذ أبو سليمان بتربية النشء من أجل إنشاء جيل جديد بعيد عن لوثة الحضارة الاستعمارية الهدامة، فحثَّ على بناء "منهج التفكير الشمولي الإسلامي المستقيم الصحيح، وتمكين مناهج وأساليب البناء النفسي السوي الرشيد، خصوصاً في مراحل التعليم المبكرة، بدءاً بمحضنة المنزل ومدارس الحضانة، وما يتبعها من مراحل التعليم العام، فالغد هو الناشئة، والقوة هي الشباب، وعلى الأمة أن تبدأ بالعمل لإعداد رجال الغد". (أزمة العقل المسلم).

ومن اطلع على مؤلفات الأستاذ أبو سليمان فسيجد أنه يركز على بناء القيم التي تتمثل في التوحيد، والشورى، والعلمية، والإصلاح، والتخطيط، والسلام، والعمران، والجمال، وقد سعى الراحل - رحمه الله - لنقل هذا المنطلق الفكري إلى حيز التطبيق، فألف في تربية النشء - ولا ننسى أن تخصصه الدقيق في الاقتصاد والسياسة والعلاقات الدولية - كتباً روائية للأطفال، من مثل "جزيرة البنائين"، و"كنوز جزيرة البنائين"، و"القرود الذكية لا يعرف الحساب"، وكلها يركز على بناء القيم لدى الأطفال، وأبدى اهتماماً بالشباب، فقدّم "موسوعة القصص التربوي" لطلبة المرحلة الثانوية، ولم يغفل عن الأسرة المسلمة، فقدّم لها قائمة مصادر في كتاب ضخّم عنوانه "دليل مكتبة الأسرة المسلمة"، وهو كتاب تعريفى لأهم الكتب للأسرة المسلمة، فكأنه أراد أن يسلح الآباء والأمهات بما يلزمهم لتربية أطفالهم.

ولعل أهم نتاج فكري - للأستاذ أبو سليمان - نُقِلَ إلى حيز التطبيق؛ كان إطلاق مدرسة إسلامية المعرفة في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، فقد تولى الراحل - رحمه الله - إدارة هذه الجامعة عشرة أعوام (1989-1999م)، والجامعة تنطلق من مبدأ وحدة المعرفة بالربط بين معارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية؛ أي إن الجامعة تخدم فكرة التكامل المعرفي وتحقيق القيم ومقاصد الشريعة، وأن يشعر كل المنتسبين إلى هذه الجامعة بأنهم خليفة الله سبحانه على الأرض، فترتبط في شخصياتهم توجيهات الوحي وطبائع الإنسان وحاجاته، وإلى يومنا هذا تتجلى هذه

المنطلقات في الخطوط العريضة للمقررات الدراسية في هذه الجامعة.

وفضلاً عن ذلك؛ اهتمَّ الأستاذ أبو سليمان بال عمران والجمال، وتبدَّى اهتمامه بهما في إنشاء مبنى الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، فكل من دخل حرمها لأول مرة؛ انبهر بجمال عمراتها، وتميَّز لونها، وتخطيطها الهندسي، فلا عجب أن تُعدَّ هذه الجامعة في أجمل الجامعات على مستوى العالم، وهي بمساحتها الواسعة محوراً الأساس هو المسجد؛ إذ يقع المسجد في وسطها، وحوله مباني الإدارة والكليات والسكن الطلابي، مما يشير إلى أن الهدف الأساس من بناء هذه الجامعة هو التغيير والإصلاح وتربية الجيل على أسس الإسلام، وقد عبر عن هذا الراحل بقوله: "هو تعبير عن قيم الإسلام في جمال البناء وكفاءة الأداء" ("عبد الحميد أبو سليمان وإسهاماته في بناء القيم"، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر).

وهذه المجلة - مجلة التجديد - حسنةٌ من حسناته؛ رحمه الله، وهي لسان هذه الفكرة، فقد بيَّن ذلك الأستاذ أبو سليمان في عددها الأول لعام 1997م، قال: "يراد لها أن تعبر عن هذه الخطة، وهذا المنهج، وأن تكون منبراً لكل مثقف ذي فكرٍ مبدعٍ مجدد... إحياءً لروح التجديد والاجتهاد والإبداع، وأداءً لحقِّ الاستخلاف، وحباً في حمل أمانة الإصلاح في الأرض، والإحسان إلى الناس".

ومن أجل هذه الجهود الجبارة، ووفاء بخدماته، وامتناناً لفضله وتضحياته لهذه الجامعة؛ تسمَّت "كلية معارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية" باسم جديد هو "كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية"، وذلك في 5 نوفمبر 2021م. ونحن أسرة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا؛ نقدم للراحل خالص العرفان، وجزيل الشكر والامتنان؛ رحمه الله، وسقى ثراه صبيب العفو والرضوان، وأسكنه أعلى فرايس الجنان.

ونسأل الله سبحانه أن يحفظ الإسلام والمسلمين، وأن يُسَدِّد لنا الخطأ، ويُثَوِّر منا البصائر، ويُجَنِّبنا مزالق الردى، ويهدينا سواء السبيل في القول والعمل، ولا حول ولا قوة إلا بالله، إليه المرجع والمآب.

الضوابط القانونية لمعايير السياحة الحلال في القانون الليبي

The Legal Controls for Halal Tourism Standards in Libyan Law
Kawalan Undang-Undang untuk Piawaian Pelancongan Halal dalam Perundangan Libya

عبد الباري المبروك الفيتوري امحمد* ، محمد إبراهيم نقاسي** ، محمد ليبيا***

ملخص البحث

يسعى البحث إلى بيان موقف المشرع الليبي من مفهوم السياحة الحلال، ومدى تضمين معاييرها الشرعية في قانون السياحة الليبي والقوانين المرتبطة به؛ إذ لم يذكر مصطلح "الحلال" في القوانين ذات العلاقة بالنشاط السياحي، وقد برز هذا المفهوم في العقد الأخير أخذاً في الحسبان مبادئ الشريعة الإسلامية في النشاط السياحي، ونظراً إلى أهمية السياحة الحلال في دعم الاقتصاد الوطني؛ زادت الحاجة إلى بيان النظام القانوني الملزم لمتطلباتها، وتبرز إشكالية البحث من خلال غموض معايير السياحة الحلال وتضمينها في القوانين السياحية، وقد استخدم البحث المنهج الاستقرائي التحليلي للتنقيب عن مدى تضمين تلك المعايير - من الناحية القانونية في ليبيا - في القوانين واللوائح التي تنظم النشاط السياحي والتشريعات التي ترتبط به، وتوصل البحث إلى نتيجة مفادها أن المشرع الليبي ضمن معايير

* باحث في مرحلة الدكتوراه، كلية أحمد إبراهيم للقانون، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا؛ محاضر في جامعة صبراتة،

ليبيا، البريد الإلكتروني: elyaasmaas@gmail.com

** أستاذ مساعد، كلية أحمد إبراهيم للحقوق، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني:

ibrahimnegassi@iium.edu.my

*** أستاذ مشارك، كلية أحمد إبراهيم للحقوق، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني:

laeba@iium.edu.my

السياحة الحلال في نصوص متفرقة عامة ومجردة لها ارتباط بالنشاط السياحي، واستعمل لفظ "المتفقة مع الشريعة الإسلامية" بدلاً من مصطلح "الحلال"، وبذلك زال الغموض، وقد أوصى البحث بإجراء تعديل تشريعي يصرح بمصطلح "الحلال" للسائح الأجنبي المهتم، وتوفير متطلبات مهمة لا تتوفر في ليبيا متعلقة بالبنى التحتية السياحية، وأهمها الأماكن المخصصة للصلاة في المناطق السياحية، وقبل كل ذلك نسأل الله أن يمن على ليبيا وجميع بلاد المسلمين بالأمن والاستقرار؛ العامل الرئيس للنشاط السياحي.

الكلمات الرئيسية: السياحة الحلال، المعايير، الضوابط، القانون الليبي.

Abstract

The research seeks to clarify the position of the Libyan legislator on the concept of halal tourism, and the extent to which its legitimate criteria are included in the Libyan tourism law and the related laws. This is because the term halal is not mentioned in laws related to tourism activity as this concept had only emerged in the last decade after considering the principles of Islamic law in tourism activity. Given the importance of tourism in supporting the national economy, there is a need to have the appropriate legal system for its requirements and highlight the lack of clear laws related halal tourism standards and include them in the laws. The research used the inductive analytical approach to explore the extent to which those standards are legally included in the laws and regulations governing tourism activity and the legislation that are associated with it in Libya. The research concluded that the Libyan legislation does include the criteria of halal tourism in separate texts that are related to tourism activity but mentionong it as public activity, but this is still ambiguous. The term 'conforming to Islamic law' is used as an alternative to the term halal. The research recommended a legislative amendment that would explicitly indicate the term halal for the benefit of interested foreign tourist. The term is also to provide important requirements that do not exist in Libya related to tourism infrastructure, the most important of which are places dedicated to prayer in tourist areas, and above all we ask God to ensure security and stability for Libya and all Muslim countries, the main factor of tourism activity.

Keywords: Halal tourism, standards, controls, Libyan law.

Abstrak

Penyelidikan ini bertujuan untuk menjelaskan kedudukan penggubal undang-undang Libya mengenai konsep pelancongan halal, dan sejauh mana kriteria keabsahannya untuk dimasukkan kedalam undang-undang pelancongan Libya dan undang-undang yang berkaitan. Ini adalah kerana istilah halal tidak disebut dalam undang-undang yang berkaitan dengana aktiviti pelancongan. Konsep ini hanya telah muncul dalam dekad yang lalu dengan mengambil kira prinsip-prinsip undang-undang Islam dalam aktiviti pelancongan dan memandangkan kepentingan pelancongan dalam menyokong ekonomi negara, terdapat keperluan untuk menunjukkan yang sistem undang-undang yang

terpakai mengambil kira keperluan ini. Permasalahan kajian ini bertujuan untuk menunjukkan kekurangan undang-undang yang jelas berkaitan dengan piawaian pelancongan halal dan tempatnya di dalam perundangan Libya. Kajian penyelidikan menggunakan pendekatan analisis induktif untuk meneroka sejauh mana piawaian tersebut boleh dimasukkan secara sah ke dalam undang-undang Libya dan peraturan yang mengawal aktiviti pelancongan dan perundangan yang berkaitan dengannya. Dapatan kajian menyimpulkan bahawa penggubal undang-undang Libya telah menjadikan kriteria pelancongan halal dalam teks berasingan yang berkaitan dengan pelancongan sebagai aktiviti orang awam dan abstrak, dan penggunaan frasa 'mematuhi undang-undang Islam' telah digunakan sebagai alternatif kepada istilah halal. Untuk mengelakkan kekaburan, pindaan perundangan perlu disyorkan dengan jelas untuk menunjukkan istilah halal bagi pelancong asing yang berminat. Ini juga adalah untuk menjelaskan tentang infrastruktur pelancongan halal yang penting yang tidak wujud di Libya seperti tempat yang didedikasikan untuk solat di Kawasan pelancongan serta keadaan yang stabil and selamat untuk tujuan tersebut.

Kata kunci: Pelancongan halal, piawaian, kawalan, undang-undang Libya.

مقدمة

برز مفهوم السياحة الحلال - الذي يأخذ في الحسبان معايير الشريعة الإسلامية - في العقد الأخير من خلال التنظيم القانوني للدول الرائدة في المجال، وقد زاد طلب السائح على هذا النموذج؛ لما يلبيه من متطلبات، ولذلك زاد دور السياحة في أنموذجها الجديد مصدر دخل مهمًا لميزانية الدولة، وفي تنمية ثقافة المجتمع؛ إذ تشير أغلب الدراسات الحديثة إلى أن السياحة تمثل مصدر الدخل الرئيس الذي يدرّ مليارات الدولارات، ويعمل ميزانيات ضخمة لبعض الدول.¹

وبناء على أهمية أنموذج السياحة الحلال؛ تسعى الدول المهتمة والرائدة في هذا المجال إلى توفير البنى التحتية اللازمة من متطلبات عمرانية، وتنظيم قانوني ملائم ينسجم مع معايير الشريعة الإسلامية، ومنها دول مسلمة مثل ماليزيا وتركيا ومصر، وغير مسلمة مثل بريطانيا وأستراليا، أما ليبيا فتمتاز بإمكانيات سياحية ضخمة، منها طبيعية، وكذلك معالم تاريخية مصنفة لدى الأمم المتحدة من ضمن التراث الإنساني العالمي يمتد عمر بعضها إلى آلاف

¹ يُنظر: "دليل الحد من البطالة من خلال السياحة"، منظمة العمل الدولية، ط2، 2013، الاطلاع في 20 أغسطس 2020.

السنين، وبعض المنارات الدينية منذ عهد الصحابة، وكذلك مواطنو ليبيا مسلمون سُنة بنسبة 100%.¹

وتبدو مشكلة البحث في أن المشرع الليبي لم يستخدم في قانون السياحة الليبي رقم 7 لسنة 2004؛ مصطلح "الحلال"، مما يدعو إلى بيان مدى التزام القانون الليبي بمفهوم الحلال في قانون السياحة الليبي والتشريعات السياحية، وبخاصة عندما ينص الإعلان الدستوري المؤقت على أن الشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للقوانين، ومن ثم يهدف البحث إلى إزالة الغموض في موقف القانون وكيفية التعامل مع الظاهرة، وإبداء بعض الملاحظات ذات الصلة، وذلك من خلال توسُّل المنهج الاستقرائي لتحليل النصوص القانونية ومدى تضمينها معايير السياحة الحلال، بعد الاطلاع على مجموعة من الدراسات السابقة؛ منها:

1. "دور البيئة التشريعية في تطبيق معايير الحلال في المنتجات والخدمات وملاءمة النظام القانوني الليبي استرشاداً بالمعايير الماليزية"،² تناول البحث المعايير المتبعة في المنتجات والخدمات الحلال في ماليزيا ومدى تطبيق مثل هذه المعايير في البيئة التشريعية في ليبيا، ولم يبين تفاصيل ضوابط السياحة وفق معايير السياحة الحلال في تشريع السياحة الليبي والتشريعات المرتبطة به، وهو ما يضيفه البحث.

2. "السياحة والضيافة: رؤية قرآنية في ضوء الواقع المعاصر"،³ تعمَّق البحث في تحديد مدلول السياحة، ولا سيما بيان مشروعية السياحة في الشريعة الإسلامية، والترابط بين السياحة والضيافة وصعوباتها، إلا أن هذه الدراسة اجتماعية لا قانونية، في حين أن هذا البحث قانوني فقهي.

¹ يُنظر: الطيب، سعيد صفي الدين، مقومات التنمية السياحية في ليبيا: دراسة في الجغرافيا السياحية، (رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة القاهرة، 2001)، ص 39، 66.

² سالم، أحمد؛ لييا، محمد، "دور البيئة التشريعية في تطبيق معايير الحلال في المنتجات والخدمات وملاءمة النظام القانوني الليبي استرشاداً بالمعايير الماليزية"، مجلة الشريعة والقانون، جامعة العلوم الإسلامية الماليزية، 1(8)، 2018.

³ مرغني، صباح، السياحة والضيافة: رؤية قرآنية في ضوء الواقع المعاصر، (رسالة دكتوراه، كلية معارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، 2018).

3. "السياحة في ضوء القرآن الكريم: دراسة استقراطية"،¹ بين البحث مفهوم السياحة وأدلته من القرآن والحديث، وأوضح أنواع السياحة وتصنيفاتها، ثم ذكر الأماكن السياحية التي ذكرها القرآن الكريم، والأماكن الممنوعة من السياحة، وهذه الدراسة استقراطية وصفية نستنبط منها أهم المعايير.
4. "أحكام السياحة وآثارها: دراسة شرعية مقارنة"،² تناول البحث مفهوم السياحة وأحكامها، وحكم سياحة الكفار في بلاد المسلمين والعكس، والآثار الإيجابية والسلبية للسياحة وموقف الشريعة الإسلامية منها، ووسائل الجذب السياحي وموقف الشريعة منها، وهذه الدراسة فقهية شرعية مهمة لهذا البحث حين دراسة الجوانب الشرعية للسياحة ومعاييرها؛ لبيان مدى انسجام النشاط السياحي في ليبيا مع هذه المعايير.
5. "التحديات والعوامل المؤثرة في جذب الاستثمارات السياحية في دول الربيع العربي مع الإشارة إلى السياحة في ليبيا"،³ بيّن البحث أثر ثورات الربيع العربي على قطاع السياحة والضيافة، وانعكاس ذلك على الاقتصاد الوطني، والاستثمارات السياحية الهاربة بسبب الاضطراب في هذه الدول، وغياب المشجعات لجذب الاستثمارات السياحية، وهذه الدراسة غير قانونية، ولم تُشر إلى مفهوم السياحة الحلال وتطبيقه في ليبيا، وهذا ما سيتناوله البحث.

أولاً: مفهوم السياحة الحلال وضوابطها

نبين بدءاً المصطلح المركب بشيء من التفصيل؛ للوصول إلى المدلول الدقيق والمحدد لمصطلح "السياحة الحلال" من الناحية القانونية.

¹ أزهرى، ناجحة، السياحة في ضوء القرآن الكريم: دراسة استقراطية، (رسالة ماجستير، كلية معارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، 2009).

² ناقور، هاشم بن محمد، أحكام السياحة وآثارها: دراسة شرعية مقارنة (الدمام: دار ابن الجوزي، 2005).

³ الشعاني، نجيب محمد حمودة؛ عبد الحفيظ الهروط؛ فراس أبو قاعد، "التحديات والعوامل المؤثرة في جذب الاستثمارات السياحية في دول الربيع العربي مع الإشارة إلى السياحة في ليبيا"، مجلة كلية بغداد للعلوم الاقتصادية الجامعة، العدد 43، 2015.

1. مفهوم السياحة الحلال

للسياحة لغةً مدلولات عدة، منها التنقل من بلد إلى بلد بهدف الاستكشاف والبحث أو التنزه، والسائح هو المتنقل في البلاد بغرض التنزه،¹ والسَّيَّحُ الماء الظاهر الجاري على الأرض، وجمعه (سُيُوح)،² والسياحة الذهاب في الأرض للعبادة، وهي بعامة تعني مطلق الذهاب في الأرض.³

واصطلاحاً؛ أدرجت بعض الدراسات ما يزيد عن خمسين تعريفاً للسياحة، منها تعريف شرانتهوفن بأنها "التفاعلات - أي الأنشطة - الاقتصادية المباشرة وغير المباشرة، الناتجة عن وصول زوّار إلى إقليم أو دولة بعيداً عن موطنهم الأصلي، والتي توفّر فيه الخدمات التي يحتاجون إليها وتشبع حاجياتهم المختلفة طوال فترة إقامتهم"، ويعرفها فرولر بأنها "ظاهرة طبيعية من ظواهر العصر الحديث، والأساس فيها الحاجة المتزايدة للحصول على عمليات الاستجمام وتغير الجو والوعي الثقافي، لتذوّق جمال الطبيعة ونشوة الاستمتاع بجمال الطبيعة".⁴

ويذهب بعضهم إلى تعريف السياحة بأنها "تفاعل حضاري اجتماعي ثقافي اقتصادي، بين أفراد يمضون فترة زمنية محدودة، وأن لهذا التفاعل آثاراً اجتماعية وثقافية واقتصادية بعضها إيجابي وبعضها سلبي".⁵

وأوردت منظمة السياحة العالمية (UNWTO) تعريف السياحة بأنها "أنشطة

¹ يُنظر: مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط4، 1425هـ/2004م)، ص467؛ الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، (بيروت: دار الفكر، ط1، 2003)، ص204.

² يُنظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، تصحيح: أمين محمد عبد الوهاب، محمد الصادق العبيد، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1419هـ/1999م)، ج6، ص451.

³ يُنظر: ناقور، أحكام السياحة وآثارها، ص15.

⁴ هويدي، عبد الجليل، "العلاقة التفاعلية بين السياحة البيئية والتنمية المستدامة"، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية، جامعة الوادي، الجزائر، العدد 9، 2014، ص212.

⁵ أزهرري، السياحة في ضوء القرآن الكريم، ص10.

الأفراد المتمثلة في السفر إلى أماكن خارج أماكن إقامتهم المعتادة والدائمة، والمكوث بها لمدة لا تتجاوز 12 شهرًا؛ لقضاء أوقات ممتعة أو ممارسة الأعمال التجارية أو غيرها من الأغراض".¹

وقد نصّت المادة الأولى من قانون السياحة الليبي على أنه "يُقصد بالسياحة في تطبيق أحكام هذا القانون؛ تنقّل الأشخاص مواطنين وأجانب؛ أفراد وجماعات، من مكان إلى آخر، وما ينتج عن ذلك أو يستدعيه من خدمات وعلاقات مختلفة"،² ويلاحظ أن هذا التعريف لم يبين الهدف من السياحة، وإنما ذكر أنها عن نشاط يشمل السفر والإقامة بعيدًا عن الوطن الدائم، وينتج عنه تعامل بين المستفيدين ومقدمي الخدمات المتعلقة بالنشاط، ويمكن معرفة حدود أهداف السياحة وطبيعتها حين بيان الضوابط التي وضعها المشرع للنشاط السياحي.

ولتحديد مفهوم "السياحة الحلال" يلزم بيان معاني السياحة في الشريعة الإسلامية، فهي مصدر الحلال والحرام، ولذلك يُبين مفهوم الحلال بدءًا، فهو في اللغة ضد الحرام، ويقال: هذا لك حِلٌّ وحلال، وكلُّ شيء أباحه الله سبحانه وتعالى فهو حلال،³ والحلال اصطلاحًا كل شيء لا يُعاقب على استعماله، والمطلق المأذون به شرعًا، وهو أيضًا ما أباحه الكتاب والسنة بسبب جائز مباح.⁴

ومن ثم ظهر مفهوم السياحة - كما في الاصطلاح - مجردًا عن المعنى الشرعي،

¹ جيم تينتين؛ جهاد بطل أغلو؛ نبيل ودبور، "السياحة الدولية في الدول الأعضاء في منظمة التعاون الإسلامي: الآفاق والتحديات"، مركز الأبحاث الإحصائية والاقتصادية والاجتماعية والتدريب للدول الإسلامية، منظمة التعاون الإسلامي، (سيسرك: أنقرة، 2017)، ص1، ويمكن الاطلاع على التعريف على موقع منظمة السياحة العالمية باللغة الإنجليزية، الاطلاع في 28 ديسمبر 2020.

² السلطة التشريعية الليبية، قانون السياحة رقم 7 لسنة 2004، المادة (1)، موقع وزارة العدل الليبية.

³ يُنظر: ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص 298.

⁴ يُنظر: عبد الله، يحيى موسى، القواعد الفقهية في اجتماع الحلال والحرام وتطبيقاتها المعاصرة، (رسالة دكتوراه في الفقه وأصوله، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2004)، ص23.

ومقتصرًا على جانب الثقافة والترفيه والعلاج، وإن تعمَّق بعض الباحثين في التعريف من خلال المقاربة بين المصطلحات المتعلقة بالسياحة، من مثل "السفر" و"النزهة" و"الترويح" و"الرحلة"،¹ ولكن يبقى المفهوم المراد بيانه هو "السياحة الحلال" التي أرستها الشريعة الإسلامية وفق ما بيّنته تفاسير القرآن الكريم والأحاديث النبوية.

وقد ورد لفظا (السائحون) و(السائحات) في القرآن الكريم كما سيأتي بيانه، واختلف المفسرون في بيان معنى اللفظين، فمنهم من فسّر السياحة بالجهاد، ومنهم من فسّرها بالصيام، وذهب فريق آخر إلى أنها الذهاب في الأرض لأسباب مشروعة، وفسّرها آخرون بأنها السفر لطلب العلم، ولكلٍ حُججهم من الأحاديث والأثر، ويمكن ذكر أبرز تلك المعاني فيما يأتي:

(أ) **السياحة بمعنى الجهاد:** روى أبو أمامة أن رجلاً قال: "يا رسول الله ائذن لي في السياحة"، فقال النبي ﷺ: «إن سياحة أمتي الجهاد في سبيل الله»،² وبَيَّن المفسرون أن السائل يستأذن الرسول ﷺ في الذهاب في الأرض؛ تركًا للملذات الدنيا وقهرًا لنفسه، ومن ثم ترك الجمع والجماعات وطلب العلم، فجاءه الرد بأن الجهاد في سبيل الله سبحانه أولى من ذلك،³ وفي هذا دلالة على أن السياحة بغرض الرهبانية والانقطاع عن الدنيا مذمومة.⁴

(ب) **السياحة بمعنى الصيام:** قال تعالى: ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: 112]¹، وقد بيّن المفسرون معنى (السائحون) بالصائمين، والذين يديمون

¹ يُنظر: الندوي، محمد شاهجهان، **السياحة أحكامها وآدابها في ضوء القانون والشريعة: دراسة علمية** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2018)، ص13.

² أبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن، (الرياض: بيت الأفكار الدولية، د.ت)، رقم الحديث ٢٤٨٦، ص282.

³ يُنظر: العظيم آبادي، محمد أشرف بن أمير، **عون المعبود شرح سنن أبي داود**، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان (المدينة: المكتبة السلفية، ط2، 1388هـ/1968م)، ج7، ص164.

⁴ يُنظر: الخضير، عبد الله بن إبراهيم بن صالح، **السياحة في الإسلام: أحكامها، ضوابطها، آثارها، واقعها المعاصر في المملكة العربية السعودية**، (رسالة ماجستير في الفقه المقارن، معهد القضاء، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 2005)، ج1، ص28.

الصيام،¹ وهي مقاربة للمعنى في ترك الشهوات وكبح جماح النفس، وهذا التعب فيه سياحة القلب في رحاب الطاعة من دون رهينة حتى تلين النفس وتستجيب له، ومن ثم تباعد عما حرم الله سبحانه، وتدخل الجنة.²

(ج) **السياحة بمعنى السير في الأرض:** قال تعالى: ﴿فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾ [التوبة: 2]، وفي هذا معنى السير في الأرض على إطلاقه، وكذلك السير في الأرض للاعتبار، أي الاستفادة من تجارب الآخرين، وقال بعض المفسرين إنهم الجائلون في الأرض بأفكارهم لتوحيد الله سبحانه، والسيح أي الذهاب كالماء يسبح على وجه الأرض في المعنى اللغوي،³ ويرى بعض المفسرين أنه يجب حمل لفظ (السائحون) على المعنى الظاهر؛ ليشمل السير في الأرض على إطلاقه، ومن ثم يدخل معنى الجهاد ضمنه.⁴

ويذهب بعضهم في تفسير (السائحون) إلى شموله المجاهدين، والصائمين، والمهاجرين، وطلبة العلم، ومن ثم كان هذا اختلاف تنوع لا تضاد، وهذا ينسجم مع معنى الذهاب في الأرض وفق المعنى اللغوي، ويتبين أن المعنيين مشتركين في الذهاب في الأرض على أن يقترن بطاعة الله سبحانه وعبادته،⁵ ويلاحظ اشتراك المعاني السابقة في عناصر الذهاب على وجه الأرض لمدة مؤقتة باستخدام وسيلة مباحة حلال، ويمكن لنا محاولة وضع تعريف للسياحة الحلال استناداً إلى تلك العناصر بأنها "الذهاب على وجه الأرض مؤقتاً، بهدف تنمية النفس بوسائل مشروعة".

¹ يُنظر: الرازي، أحمد بن علي، أحكام القرآن، تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ/1994)، ج3، ص202.

² يُنظر: ناقور، أحكام السياحة وآثارها، ص35.

³ يُنظر: الخضير، السياحة في الإسلام، ص35.

⁴ يُنظر: عبد التواب، سيد محمد إبراهيم، "الآثار الإيجابية والسلبية للسياحة في ضوء الشريعة الإسلامية"، ندوة السياحة في مصر من منظور إسلامي واقتصادي، جامعة الأزهر، 26 نوفمبر 2005، ص18.

⁵ يُنظر: القاسمي، محمد جمال الدين، محاسن التأويل، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مكتبة ومطبعة عيسى البابي الحلبي، ط1، 1376هـ/1957)، ج8، ص3274.

2. الضوابط الشرعية للسياحة الحلال ومتطلباتها

(أ) الضوابط الشرعية

أرست الشريعة الإسلامية مجموعة من الأسس والضوابط التي يجب الالتزام بها لتكون السياحة ضمن مفهوم الحلال، وبيانها فيما يأتي:

الضابط العام: يحكم السياحة الحلال ضابط عام ابتداءً، وهو ضابط المشروعية المقيد بمقاصد الشريعة الإسلامية، والمنضبط وفق مبادئها؛ لتكون الغاية من السياحة ضمن المقاصد الكلية للشريعة، وهي حفظ الدين والعقل والنفس والمال والنسل، وضياح أحدها يؤدي إلى الفوضى والفساد والخسران؛¹ لأن هذا الارتباط أو الالتزام يُظهر الأسس المتينة لهذا الدين وعمومه جميع مناحي الحياة،² ومن ثم كانت المحافظة على هذه الضوابط جزءاً مهماً من المحافظة على الدين، وهذه الضوابط تكون لمقصد ضروري أو حاجي أو تحسيني،³ ويجب أن تكون الأماكن المقصودة للسياحة مشروعة، وبهذا المعنى تكون الوسيلة المستخدمة للسياحة مشروعة، وبذلك بيّن الفقهاء والمتخصصون أن السياحة في بلاد المسلمين أولى من بلاد الكفار؛ لتقوية الأخوة ودعم اقتصاد الدول المسلمة، أما مسألة زيارة أماكن مرتبطة بمعتقدات أخرى غير الدين الإسلامي أو مقابر الكفار فقد بيّن العلماء ضوابطها التي يجب أن تكون للعبارة والموعظة مما حلّ بالأمم السابقة، أما زيارة دور العبادة والكنائس فقد اختلف أهل العلم بين التحليل والتحريم، وكذلك السياحة في بلاد الكفار اختلفت آراء العلماء فيها، ونخلص منها إلى أن السائح يجب أن يكون قادراً على إظهار دينه، ولديه علم يدفع به الشبهات، ودين يمنعه عن الشهوات.⁴

الضوابط الخاصة: الضابط الخاص جزء من الضابط العام، وتفصيل له من حيث

الطرائق والوسائل المستخدمة في النشاط السياحي، وما ينبغي للسائح أن يتبعه حتى يكون

¹ Musawar, Musawar. "Halal Tourism" Business Assets in the Framework of the Purposes of the Islamic Law", p5.

² Nurdiansyah, Alfian. "Halal Certification and its Impact on Tourism in Southeast Asia: A Case Study of the Halal Tourism in Thailand". *KnE Social Sciences* (2018), p32.

³ Ab hadi, A, Zakaria, L, & Zai'im, M. "Hospitality Services and its Relationship with Maqasid Attahsiniyyah". *Journal of Global Business and Social Entrepreneurship* (2017), 3(6), p85.

⁴ يُنظر: ناقر، أحكام السياحة وآثارها، ص185.

عمله مشروعاً ضمن الضابط العام، ومن أهم الضوابط الخاصة:

1. **القيم الأخلاقية الفاضلة:** ينبغي للمسلم التحلي بالقيم الراسخة في الدين الإسلامي التي تمثل شخصيته، ومن هذه القيم الأخلاقية الصدق، والأمانة، والعفة، والكرم، والجود، والعفو، ويشكل غيابها أو اختلالها مساساً بالقيم الإسلامية، ويحصل الفساد والانحلال والفحشاء والمنكر، فيجب أن يكون السلوك مهذباً سويّاً، ومن ذلك أن يراعي السائح غيره الأولى بالحاجة، وأن يتسم في وجه أخيه، وغيرها من مظاهر السلوك المهذب الذي جاءت به تعاليم الدين الإسلامي،¹ ونشير إلى أن المجتمع الليبي مجتمع محافظ يدعو إلى الالتزام بالدين والشريعة، وقد بيّنت إحدى الدراسات عن المجتمع الليبي أهمية الالتزام بالدين والنص على اتباع الشريعة في الدستور.²

2. **الطيبات:** أن يكون المأكل والملبس - وغيرها من السلع الاستهلاكية - متجنبة مظاهر الخبائث والفحشاء، فيكون الأكل حلالاً وفق ضوابط الشريعة، وتكون الملابس منضبطة شرعية تستر الإنسان ولا تظهر عوراته، وهذه من المعايير المهمة التي تسعى إلى توفيرها أغلب الجهات التي تقدم الخدمات السياحية.³

3. **الاقتصاد:** يجب ألا تؤدي السياحة إلى الإسراف والتبذير، فيجب أن يكون الإنفاق متوازناً، ولا يزيد عن حده، فيصبح تبذيراً منهياً عنه، فاعتدال الإنفاق من مظاهر الدين الإسلامي، وكذلك يجب للسياحة ألا تؤدي إلى التقتير وحرمان النفس من الترويح مع القدرة واليسر، على ألا يؤدي ذلك إلى الاستدانة من أجل شيء غير ضروري،⁴ ولنا

¹ يُنظر: فوزية الصادق العموري؛ أشرف زيدان؛ فخر الأدب، "حقيقة مفهوم السياحة في القرآن الكريم وضوابط شرعيتها"، مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية، 3(4)، أكتوبر 2017، ص 82.

² يُنظر: إحميدة، علي، "دراسة تمهيدية عن المجتمع في ليبيا الواقع والتحديات والآفاق"، تقرير صادر عن اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغرب آسيا (الإسكوا) لسنة 2020، ص 29، موقع الإسكوا، الاطلاع في 2 أبريل 2021.

³ يُنظر: ميرغني، السياحة والضيافة، ص 12.

⁴ يُنظر: منصور، محمد خالد؛ خالد شجاع العتيبي، "الضوابط الشرعية للسياحة الترويحية في الفقه الإسلامي"، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، الجامعة الأردنية، ملحق(36)، 2009، ص 769، 770.

في قوله تعالى الله أسوة وضابط: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ [الإسراء: 29].

4. **مراعاة الأولويات:** يبرز هنا ترتيب حاجات المسلم، فلا يقوم بالكماليات، وهو في حاجة إلى أشياء ضرورية، فلا يجوز له مثلاً الاقتراض للقيام برحلة سياحية وهو يحتاج العلاج؛ إذ ينبغي للسائح المسلم أن يراعي الضروريات ثم التحسينات والكماليات،¹ ومن الأولويات التي أُشير إليها أن السياحة في البلاد المسلمة أولى من البلاد غير المسلمة؛ إلا لضرورة.²

5. **الإتقان والإحسان:** معيار يجب أن يوفره مقدم الخدمة السياحية، ومعناه التزامه بالصدق والأمانة والدقة في أداء الخدمة، والامتناع عن استغلال السائح المستفيد من الخدمة، وأن يدلس عليه أو يبتزّه، فهذه الأعمال ليست من الإسلام في شيء؛ إذ يوصينا نبينا ﷺ بالصدق والأمانة والإخلاص في العمل، فيقول: «إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه»،³ ويقول: «من غشنا فليس منا»،⁴ ولذلك ينبغي للشركات السياحية أن تهتم بتطبيق هذه المعايير.⁵

6. **المحافظة على واجبات الدين وفرائضه:** أي ألا ينشغل السائح عن أداء الواجبات والفرائض الشرعية، كأن ينشغل عن أداء الصلاة، أو صلة الأرحام، فلا يترك الفرائض في أثناء النشاط السياحي؛ لأن هذه الواجبات أولى بالعمل، واحترامها أساس واجبات الدين

¹ Ab hadi, Zakaria Zai'im, *Hospitality Services and its Relationship with Maqasid Attahsiniyyah*, p85, 86.

² يُنظر: منصور؛ العتيبي، *الضوابط الشرعية للسياحة الترويحية في الفقه الإسلامي*، ص 771.

³ أبو يعلى، أحمد بن علي، *المسند*، تحقيق: حسن سليم أسد، (بيروت: دار المأمون للتراث)، رقم الحديث 4386، ج7، ص349.

⁴ النيسابوري، مسلم بن الحجاج، *المسند الصحيح*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ط، د.ت)، رقم الحديث 101، ج1، ص69.

⁵ يُنظر: شحاته، حسين حسين، "الضوابط الشرعية للسياحة في ضوء القواعد الفقهية"، ندوة السياحة في مصر من منظور إسلامي واقتصادي، جامعة الأزهر، 26 نوفمبر 2005، ص5.

الإسلامي، ولذلك يجب تسهيل أداء هذه الفرائض في أماكن النشاطات السياحية، وتوفير أماكن للصلاة حتى تؤدي في وقتها، ولا يضيعها السائح، أو يشق عليهم الذهاب إلى أماكن بعيدة لأدائها.¹

(ب) متطلبات السياحة الحلال

المتطلبات هي الوسائل والأدوات اللازمة لتطبيق النشاط السياحي من الدولة والشركات السياحية والسائحين؛ وفق المعايير الإسلامية، وقد نشر مؤشر السياحة الحلال العالمي أهم متطلبات السياحة الحلال التي يجب مراعاتها وفق ضرورة وجودها في الدول المضيفة للسياحة، ويمكن توضيحها فيما يأتي:

1. ضروريات يجب توفيرها أهمها الطعام الحلال، وبخاصة في الدول غير المسلمة، ويجب التأكد من الجهات المختصة، وكذلك يجب توفير أماكن للصلاة ومتطلباتها كأماكن الوضوء والحمامات المفصولة بين الجنسين التي تتوفر فيها الشروط الصحية والنظافة، وتوفير الأمن والحماية من الأعمال العدوانية والإرهابية، ولا سيما التطرف الذي ينتج عنه أعمال تستهدف حياة السائحين.

2. حاجيات مهم توفيرها من أهمها مراعاة التقاليد والعادات الاجتماعية، وكذلك الخدمات المقدمة في شهر رمضان وخصوصيتها، وخبرة السكان المحليين، ولا سيما مقدمي الخدمة السياحية في التعامل مع السائحين.

3. تحسينات مهم توفيرها لشريحة كبيرة من السائحين، منها توفير أماكن الخصوصية للأسر والنساء، وتراعي الضوابط الشرعية السالفة.²

ثانياً: ضوابط السياحة الحلال في البيئة القانونية المباشرة "تشريع السياحة الليبي"
أفرد المشرع الليبي تشريعاً خاصاً بالسياحة في ليبيا، يتمثل في قانون السياحة رقم 7 لسنة

¹ يُنظر: منصور، العتيبي، الضوابط الشرعية للسياحة الترويحية في الفقه الإسلامي، ج36، ص768.

² يُنظر: المؤشر العالمي السنوي للسياحة الحلال، <https://www.crescentrating.com>، الاطلاع في 10 يوليو 2020.

2004، ولائحته التنفيذية الصادرة بموجب القرار رقم 139 لسنة 2004،¹ وفيما يأتي بيان المسموح والممنوع في النشاط السياحي، وذلك لاستنباط ضوابط السياحة الحلال.

(أ). المهن والخدمات السياحية المسموح بها قانوناً

نصَّ قانون السياحة على المهن السياحية في الفصل الثالث:

"يقصد بالمهن السياحية في تطبيق أحكام هذا القانون المهن التالية:

1. أعمال الشركات والتشاريكات السياحية ومكتب السفر والسياحة.
 2. النقل السياحي المتخصص.
 3. الإرشاد السياحي.
 4. أي نشاط آخر تقرر اللجنة الشعبية العامة اعتباره من مهنة سياحية بناء على اقتراح اللجنة الشعبية العامة للسياحة".²
- وجاء في اللائحة التنفيذية للقانون؛ المهنُ السياحية التي يسمح بها، وبيانها فيما يأتي:
1. تنظيم الرحلات السياحية المختلفة الجماعية أو الفردية داخل ليبيا وخارجها.
 2. بيع تذاكر السفر وحجز الأماكن في وسائل النقل المختلفة لغرض السياحة.
 3. حجز الغرف في المحال العامة السياحية، وغير ذلك مما يتعلق بإقامة السائح داخل ليبيا وخارجها.
 4. تقديم خدمات الحصول على تأشيرات لغرض السياحة.
 5. القيام بإجراءات التأمين لصالح السائح لدى شركة التأمين العاملة بليبيا.
 6. القيام بنشاط النقل السياحي بمختلف وسائله والإرشاد السياحي.

¹ يُنظر: السلطة التشريعية الليبية، قانون السياحة رقم 7 لسنة 2004؛ مجلس الوزراء الليبي، اللائحة التنفيذية رقم 139

لسنة 2004 لقانون السياحة رقم 7 لسنة 2004، موقع وزارة العدل الليبية، الاطلاع في 20 يوليو 2020.

² يُنظر: قانون السياحة رقم 7 لسنة 2004، المادة (18).

7. تنظيم المهرجانات، والحفلات الفنية، والمعارض، والأسابيع السياحية، وتسويقها، وتقديم الخدمات السياحية للمؤتمرات.

8. امتلاك المحال العامة السياحية المختلفة وتشغيلها.

9. الوكيل التجاري للمهن السياحية.

10. أي نشاط آخر تقرره اللجنة الشعبية العامة للسياحة مهنةً سياحية¹، وقد أنشئت الهيئة العامة للسياحة - المختصة بهذه الفقرة - بعد إلغاء الاختصاص بموجب قانون تشجيع الاستثمار رقم 9 لسنة 2010؛ إذ ألغى المادة 10 من قانون السياحة، ومن ثم تخصص - بموجب قرار وزير الاقتصاد - الهيئة العامة للسياحة بوضع ضوابط النشاطات السياحية ومعاييرها.²

ويتضح أن النص لم يذكر صريحًا السماح بأي نشاط سياحي غير حلال، كإقامة النوادي الليلية، وإن كانت الفقرة السابعة تسمح بإقامة الحفلات الفنية³؛ إذ لا يمكن تحديد قصد المشرع قبل بيان الجانب السلبي، وهو النشاطات السياحية المحظورة، والوصول إلى موقف المشرع المبدئي من مفهوم "السياحة الحلال"، ومدى اتباعه معايير السياحة المشروعة وضوابطها.

(ب). محظورات قانون السياحة وعقوباتها:

حددت المادة الثانية والعشرون من قانون السياحة الليبي، والمادة الثامنة والعشرون من اللائحة التنفيذية للقانون؛ حددت المخالفات أو الأعمال التي تمثل إخلالاً بالتزامات العمل السياحي، ويعاقب عليها القانون ونصها: "يعتبر المرخص له بمزاولة مهنة سياحية أو

¹ يُنظر: اللائحة التنفيذية لقانون السياحة، المادة (15).

² يُنظر: الشعاني؛ الهروط؛ أبو قاعد، التحديات والعوامل المؤثرة في جذب الاستثمارات السياحية في دول الربيع العربي، ص 45؛ مأمون حسين علان، واقع وآفاق صناعة السياحة في ليبيا، (طرابلس: المركز المهني العالي للمهن الفندقية، ط1، 2006)، ص 61.

³ يُنظر: اللائحة التنفيذية لقانون السياحة، المادة (15).

بإدارة محل عام سياحي؛ محلاً بالتزاماته في أي من الحالات الآتية:

1. إذا تخلف عن القيام بواجباته أداء خدماته تجاه عملائه أو أصحاب المهن السياحية

الآخرين، أو تأخر بها، أو قصر في أدائها.

2. إذا دخل في منافسة غير مشروعة أو مضرّة بالاقتصاد الوطني.

3. إذا ارتكب عملاً مأساً بمصلحة أو سمعة السياحة في ليبيا، أو مارس المهنة بصورة

تتناهى مع الأخلاق والآداب العامة والنظام العام¹.

وكذلك نصت الفقرة الثالثة من المادة الثالثة والعشرين من قانون السياحة الليبي؛ على

"إلغاء إذن مزاولة النشاط السياحي ورفض تجديده، إذا صدر حكم ضد ذلك النشاط في

جناية أو جنحة مخلة بالأخلاق والآداب العامة والنظام العام²."

وقد بيّن قانون السياحة الليبي أنه في حال ارتكاب مقدم الخدمة السياحية أي

نشاطات تمس الأخلاق والآداب العامة والنظام العام؛ يلغى ترخيص مزاولة المهنة

السياحية؛ أي يسحب ترخيص الشركة السياحية، وتوقف خدماتها، ويمنع تحديد الترخيص

حال الإدانة بممارسة جناية أو جنحة مخلة بالأخلاق أو الآداب العامة، وصدر حكم

نهائي بذلك، وهذه العقوبة أكدتها اللائحة التنفيذية للقانون وفق المادة الثامنة والعشرين

من قانون السياحة الليبي³.

ويتضح أن نص الفقرتين الثالثتين من المادتين الثانية والعشرين والثالثة والعشرين من

القانون؛ تضع مجموعة من الضوابط المتفقة مع مفهوم الحلال وضوابطه، وهذا ما دعمته

المادة الثانية والثلاثون من اللائحة التنفيذية للقانون، فقد بيّنت في الفقرتين الأولى والثالثة

أن الإخلال بالآداب العامة مخالفة يمكن بارتكابها إلغاء الإذن بمزاولة النشاط السياحي.

وفي الحقيقة أن مصطلح "الأخلاق والآداب العامة" مصطلح واسع يمكن تصوّره بعدة

¹ قانون السياحة، المادة (22)؛ اللائحة التنفيذية لقانون السياحة، المادة (28).

² قانون السياحة، الفقرة (3) من المادة (23).

³ يُنظر: اللائحة التنفيذية لقانون السياحة، المادة (28).

أشكال، ولكن القانون الليبي أصدر تشريعاً خاصاً بالأخلاق والآداب العامة يمكن من خلال تطبيق نصوصه في مجال النشاطات السياحية أن تعكس المعايير الشرعية للسياحة الحلال،¹ وهذا هو قانون حماية الآداب العامة رقم 11 لسنة 2016، وقد نصَّ على منع النشاطات الخليعة، أو الفاضحة، أو المخلة بالحياء، التي يقصد بها الإثارة الجنسية، أو التي تنطوي على ذلك،² وفي المادة الثانية منه نصَّ على حصر مجموعة من الأعمال المخالفة للأخلاق والآداب العامة وفق ما يأتي:

1. يحظر التحريض على الفجور والفسق بأي شكل.
2. ارتكاب أعمال الفاحشة أو الاتفاق عليها سواء كان في محل عام أو ملحق.
3. العروض الرياضية الخادشة للحياء والمنافية للآداب العامة وأحكام الشريعة الإسلامية.³

ومن خلال ما سبق؛ يتبين أن أحكام الشريعة الإسلامية تبدو واضحة المعالم في ممارسة النشاط السياحي في ليبيا، ومن ثم يتبين أن المشرع الليبي اتبع أهم معايير السياحة الحلال في الشريعة الإسلامية التي بُنيت فيما سلف، حيث وُضعت ضوابط أخلاقية وسلوكية تنسجم مع ضوابط المشروعية والضوابط الخاصة، وعلى الرغم من أن المشرع الليبي لم يستعمل مصطلح "الحلال" في قانون السياحة، شدد في وضوح - في قانون السياحة الليبي - على ترك ممارسة أي أعمال تعارض الشريعة الإسلامية؛ تمسُّ الأخلاق والآداب العامة والنظام العام، ومن ثم يمكن القول إن تشريع السياحة الليبي وضع ضوابط مهمة منسجمة مع المعايير الشرعية، وهذا يدعو إلى مزيد من البحث عن تلك المعايير في التشريعات المرتبطة بالنشاط السياحي.

¹ يُنظر: أحمد؛ ليبيا، دور البيئة التشريعية في تطبيق معايير الحلال، ص120.

² يُنظر: وزارة العدل الليبية، قانون حماية الآداب العامة رقم 11 لسنة 2016، الجريدة الرسمية، العدد الرابع، السنة الخامسة، 2016، المادة (1).

³ يُنظر: قانون حماية الآداب العامة، المواد (1، 2، 3).

ثالثاً: ضوابط السياحة الحلال في تشريعات النشاط السياحي

يجب التأكد من مدى الالتزام وتضمين معايير الحلال عن طريق توضيح أهم الضوابط المضمنة في القوانين التي تخاطب المعنيين بالسياحة، باعتبار أن هذه التشريعات عامة ومجردة تضع ضوابط عامة أساساً، ولا سيما أن قانون السياحة الليبي أشار إلى ترك الإخلال بالتشريعات ذات العلاقة،¹ ومنها قانون الأنشطة الاقتصادية، وقانون العقوبات، وقانون الآداب العامة، وغيرها من القوانين التي تخاطب مقدمي الخدمات السياحية والمستفيدين من تلك الخدمات.

1. الشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع

هذا ما جاء به الإعلان الدستوري الصادر عن المجلس الوطني الانتقالي في 3 أغسطس 2011 بعد أحداث ثورة فبراير، وهو دستور مؤقت للدولة إلى حين إصدار دستور جديد للبلاد، وبالبحث في هذه الوثيقة عن الإشارات إلى مكانة الشريعة الإسلامية في الدولة والهوية الدينية لمواطنيها، ومدى انسجام تشريعاتها مع الشريعة الإسلامية؛ يتضح أن الإعلان الدستوري بيّن في ديباجته أن الأجيال القادمة تُؤسس على روح الهوية الإسلامية، وهي إشارة واضحة وليست بمجددة عن المجتمع الليبي الذي يعدّ جميع سكانه مسلمين سُنّة، حيث التنشئة على روح الشريعة الإسلامية ومبادئها، ومن ثم إباحة الحلال وتحريم الحرام، إلا أن الإعلان الدستوري في المادة الأولى منه نص صريحاً على أن ليبيا دولة دينها الإسلام، والشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع،² وهذا بيان على مكانة الشريعة الإسلامية في الدولة وتشريعاتها، غير أن بعضهم يرى أن مثل هذه النصوص لا تصرّح بحكم مخالفة القانون للشريعة، فإنها - وإن كانت مصدراً رئيساً - ليست ضابطاً حقيقياً يمنع تشريع النص المخالف للشريعة

¹ يُنظر: قانون السياحة، المواد (6، 25، 26).

² يُنظر: الإعلان الدستوري المؤقت في ليبيا، الصادر في 3 أغسطس 2011، الاطلاع في 22 يناير 2020، الديباجة، والمادة (1)، موقع وزارة العدل الليبية.

دستوريًا، وقد بيّنت المحكمة الدستورية المصرية أن المبادئ الشرعية التي يجب أخذها في الحسبان دستوريًا هي المبادئ قطعية الدلالة والثبوت.¹

2. تجريم الأعمال المنافية للشرعية الإسلامية

يعدُّ قانون العقوبات الليبي من القوانين الأساس المهمة التي تمثل نصوصها الطابع العام لنظام التجريم في الدولة، وهذا القانون منسجم مع قواعد الشريعة الإسلامية، ونصوصه عامة ومجردة، ولا تستثني أحدًا إلا بقانون صريح، ومن ثم كان قانون العقوبات الليبي يلامس مفهوم الحلال من خلال بعض نصوصه التي تخاطب جميع من في الدولة الليبية؛ إذ ينص في المادة الرابعة منه على أنه "تسري أحكام هذا القانون على كل ليبي أو أجنبي يرتكب في الأراضي الليبية جريمة من الجرائم المنصوص عليها فيه..."²، وهذا - بصريح القانون - تسري قواعده على المواطن وغير المواطن.

ولكن السؤال الذي يُطرح ههنا هو: هل جرّم قانون العقوبات الليبي مظاهر السياحة غير الحلال؟ والجواب أنه النص لا يخاطب مباشرة السائح أو مقدم الخدمة السياحية، وإنما ما يفعله السائح أو مقدم الخدمة السياحية، وبذلك نجد النص جليًا في المادة الرابعة عشرة؛ أن هذا القانون لا تخل أحكامه بالشرعية الغراء؛ أي إن هذا القانون يحترم أحكام الشريعة الإسلامية، وفي حال التعارض؛ فالأولى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، وما يتفق مع معايير الحلال في مجال السياحة، وتجرّم أعمال الدعارة وممارستها في المادة (417 مكرر)، وكذلك تجريم الأفعال الفاضحة في الأماكن العامة، وبذلك يمنع المظاهر المخلة بالحياء، ويوفر المناخ الملائم للسياحة الحلال.³

¹ يُنظر: حكم المحكمة الدستورية العليا المصرية في القضية رقم (8) للجنة القضائية 17، في الجلسة المنعقدة في 18 مايو 1996، الاطلاع في 2 ديسمبر 2020، موقع المحكمة الدستورية العليا المصرية.

² السلطة التشريعية الليبية، قانون العقوبات الليبي وتعديلاته، موقع وزارة العدل الليبية؛ محمد رمضان بارة، شرح القانون الجنائي الليبي، (طرابلس: المركز القومي للبحوث والدراسات العلمية، 1997)، ج1، ص93.

³ يُنظر: قانون العقوبات الليبي، المادة (14)، والمادة (417 مكرر).

3. تجريم التعامل بالخمور

يعدُّ قانون تحريم الخمر من القوانين المهمة التي توفر أساساً تشريعياً متيناً للسياسة الحلال ومتطلباتها القانونية، مستنداً إلى مبادئ الشريعة الإسلامية التي أشير إليها وتتعلم بالسياسة ومعاييرها، ولذلك ارتبط اسم التشريع بمصطلح "التحريم"، وهو مصطلح شرعي، وهو أساس ضابط للسلوك بين الحلال والحرام.

وقد استند قانون تحريم الخمر إلى مبادئ الشريعة الإسلامية؛ إذ ينص القانون صريحاً في مادته الأولى على تحريم الخمر، جاء فيه: "يعتبر فعلاً محرماً شرب الخمر..."¹، وينص في المادة الرابعة على معاقبة حائزها والمتعامل معها بأي شكل من الأشكال، وكذلك عاقب القانون غير المسلم الذي تناول الخمر في أي مكان في ليبيا بالحبس مدة لا تقل عن شهرين، ولا تزيد عن ستة أشهر، أو بغرامة لا تقل عن خمس مئة دينار، ولا تزيد عن ألف دينار؛ مع جواز إبعاده عن البلاد،² وهذا يبين صريحاً توفر ضابط مهم من ضوابط السياسة الحلال، إضافة إلى تطبيق الحد على كل مسلم بالغ عاقل شرب خمرًا، ومعاقبة ولي أمر الصغير إذا ارتكب ابنه جريمة منصوصاً عليها في هذا القانون بغرامة مالية لا تزيد عن ألف دينار،³ ويجب على القاضي الحكم في حالة غموض النص أو قصوره؛ بالرجوع إلى أحكام الشريعة الإسلامية، "وفي كل الأحوال؛ تفسر النصوص القانونية المتعلقة بالحدود والقصاص وفقاً لأيسر المذاهب الفقهية المعتمدة".⁴

¹ السلطة التشريعية الليبية، قانون تحريم الخمر رقم 4 لسنة 1994، المادة (1)، الاطلاع في 8 فبراير 2020، موقع وزارة العدل الليبية، وتعديله في القانون رقم (21) لسنة 2016، الجريدة الرسمية، العدد الرابع، السنة الخامسة، 2016.

² يُنظر: قانون تحريم الخمر، المادتان (4)، (6).

³ يُنظر: تعديل قانون تحريم الخمر، المادتان (1)، (4).

⁴ مصطفى إبراهيم العربي، "الإشكاليات العملية المترتبة على نصوص الإحالة في تشريعات الحدود"، مجلة العلوم الشرعية والقانونية، كلية القانون، الخمس، ليبيا، العدد 1، 2016، ص 69.

4. تجريم العلاقات الجنسية غير المشروعة

تجدر الإشارة إلى هذا القانون باعتباره يتضمن قواعد قانونية عامة تخاطب الجميع، فكل من ثبت فعله الزنا، فإنه - تطبيقاً لهذا القانون - يعاقب حدًا وفق القانون، وهذا ما ورد في نصوص القانون، فيعاقب من ثبت فعله الزنا وهو غير محصن بالجلد مئة جلدة، وإذا كان محصناً فيرجم حتى الموت، وقد ألزم القانون القاضي بتطبيق أيسر المذاهب المعتمدة، وفي هذا بعض الغموض الذي يجب توضيحه من المشرع، ويتعلق بمعنى "المعتبرة"،¹ ولكن في وضوح تدعم هذه القواعد القانونية توفير ضوابط السياحة الحلال، بعكس بعض الدول التي تبيح وتمنح الإذن بإنشاء أماكن لأعمال البغاء، مما يتعارض مع تعاليم الإسلام الذي حرمها ووضع لها حدوداً تطبق على من يمارسها.²

5. اتباع ضوابط الشريعة الإسلامية في استيراد السلع

بالبحث عن الأسس القانونية التي تتصل بمفهوم "الحلال"، نجد مجموعة من الضوابط التي نصت عليها قرارات إدارية تنفيذاً لقانون الأنشطة الاقتصادية رقم 23 لسنة 2010، وتعديلاته، ولائحته التنفيذية، وعلى قرار ضوابط التصدير والاستيراد الصادر من مجلس الوزراء رقم 188 لسنة 2012، وقد نص القرار في المادة الثالثة منه على صلاحية الوزير المختص بحظر استيراد السلع وتصديرها لاعتبارات دينية أو صحية أو أمنية.

وتنفيذاً للاعتبارات الدينية؛ أصدر وزير الاقتصاد قرار السلع المحظور استيرادها رقم 199 لسنة 2012، وتنص المادة الثالثة منه على ما يأتي:

"يحظر استيراد السلع التالية:

1. الخنازير الحية ولحومها وجلودها وكافة مشتقاتها.

2. الخمر والمشروبات الكحولية بجميع أنواعها.

¹ يُنظر: المرجع السابق نفسه، ص 75.

² يُنظر: السلطة التشريعية الليبية، القانون رقم 22 لسنة 2016 المتضمن تعديل بعض أحكام القانون رقم 70 لسنة 1973 بشأن إقامة حد الزنا وتعديل بعض أحكام قانون العقوبات، المادتان (2، 3)، الاطلاع في 12 أغسطس 2020، موقع وزارة العدل الليبية.

3. اللحوم المحفوظة والمعلبة والأطعمة المحضّرة منها، والشحوم الحيوانية لغرض الاستهلاك البشري، باستثناء المذبوحة والمحضّرة وفقاً لضوابط الشريعة الإسلامية...¹

تبين هذه القرارات - التي هي تنفيذ للقوانين التي سبق بيانها - أن هذه السلع وكذلك مشتقاتها محظور توريدها إلى ليبيا، وكل هذه المحظورات توفر بيئة أساساً للسياسة الحلال وفق ضوابط الشريعة الإسلامية.

خاتمة

والخلاصة أن النظام القانوني في ليبيا - وفق ما أُشير إليه - متفق مع أسس الشريعة الإسلامية ومعايير السياحة الحلال، ومن ثم يتضمن أساساً قانونياً مهماً في توفير الظروف التي تتناسب مع السياحة الحلال في النظام القانوني في ليبيا؛ إذ يضع تلك المعايير ضمن ضوابط تنفيذية قانونية، وعلى الرغم من أن لا إشارة مباشرة إلى مصطلح "السياحة الحلال" ضمن هذه التشريعات، أرست تلك المعايير الضوابط المستقاة من الشريعة الإسلامية، بخلاف بعض الدول الرائدة في السياحة التي وضعت لنظام السياحة الحلال استثناء من الأصل، وهو السماح بإنشاء أنظمة غير حلال، ومن ثمة يمكن استخلاص أن نظام السياحة في ليبيا ملتزم بالمعايير الشرعية للسياحة الحلال.

النتائج والتوصيات

توصل البحث إلى مجموعة من النتائج هي الآتية:

1. أسس القانون الليبي لتطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية، بدءاً من القواعد الدستورية العليا، إلى النظام القانوني الأدنى، حتى اللوائح والقرارات.
2. النصوص القانونية التي تمس مفهوم الحلال، واللوائح والقرارات ذات العلاقة؛ موزعة وغير منظمة ضمن تشريع ينظم السياحة الحلال.

¹ وزارة الاقتصاد والتجارة الليبية، قرار وزير الاقتصاد رقم 199 المتضمن حظر استيراد بعض السلع، والصادر في 28 أبريل 2012، الاطلاع في 15 فبراير 2020، موقع وزارة الاقتصاد والتجارة الليبية.

3. نص القانون الليبي على مضمون مصطلح "الحلال" في النصوص القانونية، ولم يستعمل المصطلح صريحاً.

4. اكتفى قانون السياحة الليبي ولائحته التنفيذية بالنص على الالتزام بالأخلاق والآداب العامة، وترك محظورات السياحة غير المتفقة مع السياحة الحلال للقوانين المرتبطة بالنشاط السياحي.

5. لا تتوفر بعض متطلبات السياحة وفق ما أُشير إليه، ولا سيما أماكن الصلاة في المناطق السياحية.

ومن خلال هذه النتائج يوصي البحث بما يأتي:

1. يجب العمل على توفير الاستقرار السياسي والأمني حتى تعود الحركة السياحية إلى البلاد.

2. يجب العمل على تنمية هذا المجال المهم من خلال البنية التحتية أو الموارد البشرية اللازمة لانتشار السياحة في البلاد.

3. على الرغم من البيئة الاجتماعية الملائمة؛ تحتاج البيئة القانونية إلى تطوير في الاتجاه نفسه؛ أي البيان الصريح لضوابط الشريعة الإسلامية.

4. التركيز على نشر مضمون التزام تشريع السياحة بضوابط الشريعة الإسلامية للمستفيد الأجنبي الذي يمكن ألا يعي تضمن التشريع لمفهوم الحلال.

5. النص في القانون على إلزام الأماكن السياحية بتوفير متطلبات السياحة الحلال المشار إليها، ومنها أماكن إقامة الصلاة، وخصوصية الأماكن السياحية الأسرية.

References:

المراجع:

‘Abdal Tawwāb, Sayyid Muḥammad Ibrāhīm, "al-Āthār al-Ījābiyah wa al-Salbiyah lil-Siyāḥat fi Daw' al-Shariyyāt al-Islāmī", Nadwat al-Siyāḥāt fī Miṣr min Manẓūr Islāmīn wa Iqtisādī, Jami'at al-Azhar ,26/11/2005.

‘Abdullah, Yahyā Mūsā, al-Qawā'id al-Fiḥiyyāt fī Ijtimā'i al-Ḥalāl wal Ḥarām wa Taḥbīqātihā al-Mu'āṣarata, (Risālah Duktūrah fī al-Fiḥ wa Uṣūlihi, Kulliyat al-Dīrāsāt al-'Ulyā, al-Jāmi'at al-Urduniat, 2004).

- ‘Alān, Ḥusayn Mamūn, *Wāqī’ Wa Āfāq Sinā’at al-Siyāḥāt fī Libya*, (al-Markaz al-Mihan al-‘Alī li Siyāḥāt wa Fandaqat ,1st edition 2006)
- Ḥukm al-Maḥkamat al-Dustūriyat al-Ulyā Al-Misriat fī al-Qādiyat Raqm* (8) lisānat 17 Qādiyyat fī al-Jalsat al- Mun’aqadat bitarikh 18 May 1996, <http://www.sccourt.gov.eg/scc/faces/ruleviewer.jspx>
- Ab Hadi & Zakaria & Za’īm. "Hospitality Services and It Relationship with Maqāṣid Attaḥsīniyyat", Journal of Global Business and Social Entrepreneurship (2017), vol. 3: no. 6 page 83-91.
- Abu Dāwūd, Sulaymān al-Ash’ath al-Sujastānī, *Sunan Abi Dāwūd*, kitāb al-Jihād bab al-Nahī ‘an al-Siyāḥāt (al-Riyādh: Bayt al-Afkār al-Dawliyyāt).
- Aḥmad, Sālīm Aḥmad, wa Layba, Muḥammad, "Dawr al-Bī’ah al-Tashrī’iyyah fī Taṭbīq Ma’āyir al-Ḥalāl fī al-Muntajāt Wa al-Khidmāt Wa Mulā’amat al-Nizām al-Qānūnī al-Lībī Istirshādan Bil Ma’āyir Al-Maliziyyat", *Majalat al-Sharī’at wal-Qānūn Mālizia*, Jāmi’at al-Ulūm al-Islāmiyyat, (m1) (e8), 2018.
- Aḥmad, ‘Alī, *Dirāsāt Tamhīdiat an al-Mujtama’ fī Libya al-Wāqī’ wa Al-taḥadiyat Wal-Āfāq*, Taqrir Ṣādir ‘an al-Lajnat al-Iqtisādiyat wa-Al-Ijtimāiyyāt li-Gharb Asia "ESCWA", Lisānat 2020, www.unescwa.org.
- Al-‘Azīm Ābādi, Muḥammad Ashraf bin Amīr, *‘Awn al-Ma’būd Sharah Sunan Abī Dāūd*, ed: ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad ‘Uthman (al-Madinah: al-Maktabat al-Salafiyyah, 2nd edition, 1388H/1968M), Vol. 7.
- Al-‘Umarī, Fawziat al-Ṣādiq, wa Ziyād, Ashraf, wa Fakhr al-Adba, "Haqīqat Maḥmūd al-Siyāḥah fī al-Qur’ān al-Karīm wa Ḍawābiṭ Shar’iyyatiha", *Majallat al-Dirāsāt al-Islāmiyyat wa al-Fikr lil Baḥth al-Takhaṣṣiyat*, Vol. 3, No. (4), October 2017.
- Al’Arabī, Muṣṭafā Ibrāhīm, "al-Ishkāliyyāt al-‘Amaliyah al-Mutarātībāh ‘Alā Nuṣūṣ al-Ilāhiyyah fī Tashrī’āt al-Hudūd", *Majālat al-‘Ulūm al-Shar’iyyāh wal Qānūniyyah*, Kuliyat al-Qānūn, Libya, 2016.
- Al-‘Ilan Al-Dustūrī Al-Muaqat Libya, al-Ṣādir bitarikh 3/8/2011, al-Dibajat, <https://aladel.gov.ly>
- Al-Khadirī, ‘Abdullah bin Ibrahim bin Ṣāliḥ, *al-Siyāḥāt fī al-Islām Ahkāmuhā Ḍawābiṭuhā Atharuhā Wāqī’uhā al-Mu’āṣir fī al-Mamlakah al-Arabiyah al-Saudiyyah*, Majistir fī al-Fiqh al-Muqāran, Ma’had al-Quḍā’i, Jāmiat al-Imām Muḥammad bin Sa’ūd al-Islāmiyyah, 2005).
- Al-Mu’asshir al-‘Ālami al-Sanawī li al-Siyāḥāt al-Ḥalāl, "Ḥalal Crescent Global Muslim Travel" <https://www.crescentrating.com>.
- Al-Nadwī, Muḥammad Shahijhan, *al-Siyāḥāt Ahkāmuhā wa Ādābuhā fī Ḍaw’ al-Qānūn wa al-Sharī’ah: Dirāsāt ‘Ilmiyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st edition, 2018).
- Al-Qasīm, Muḥammad Jamal al-Dīn, *Maḥāsin al-Tāwil*, (1st edition, vol. 8, 1376H/1957M).
- Al-Rāzi, Aḥmad bin ‘Alī Abū Bakr, ed: Shahīn, ‘Abdul Salām Muḥammad Āli, 'Ahkām al-Qurān, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyat, vol. 3, 1st edition, 1415H/1994).
- Al-Shāfi’, Najīb Muḥammad Hamudat, al-Harūṭ ‘Abdul Ḥāfiz, wa Abu Qa’ūd, Firās, "al-Taḥaddiyāt wal ‘Awāmil al-Muatharāh fī Jazb al-Istithmārat al-Siyāhiyyāt fī Duwal al-Arabī ma’ al-Ishārat ilā al-Siyāḥāt fī Libya", *Majallat Kulliyat Baghdad lil-Ulūm al-Iqtisādiyyah al-Jāmi’ah*, (e43), 2015.
- Al-Sulṭat al-Tashrī’iyyah Libia*, al-Qānūn Raqm (21) Lisānat 2016 bisha’n Ta’dīl Qānūn Raqm (4) Lisānat 1994, fī Sha’n Taḥrīm al-Khamr al-Jāridat al-Rasmiati, al-‘Adad

- al-Rābi', al-Sanat al-Khāmisat 2016.
- Al-Sulṭat al-Tashrī'iyyāh Libya*, al-Marsūm Bi'ishdar Qānun al-'Uqūbāt al-Liybī, wa Ta'dīlatih.
- Al-Sulṭat al-Tashrī'iyyāh Libya*, al-Qānun Raqm (21) Lisānat 2016 al-Mu'addal Lilqānun Raqm (4) Lisānat 1994 Bishan Taḥrīm al-Khamr.
- Al-Sulṭat al-Tashrī'iyyāh Libya*, al-Qānun Raqm (22) Lisānat 2016 Bitā'dil Bi Aḥkām al-Qānūn Raqm (70) Lisānat 1973 Bi Sha'n Iqāmat Ḥad al-Zinā wa Ta'dīl Ba'ḍ Aḥkām Qānūn Al-'Uqūbāt, <https://aladel.gov.ly>
- Al-Sulṭat al-Tashrī'iyyāh Libya*, al-Qānun Raqm (4) Lisānat 1994 Fi Sha'an Taḥrīm Al-Khamr, <https://aladel.gov.ly>
- Al-Sulṭat al-Tashrī'iyyāh Libya*, al-Qānun Raqm 7 Lisānat 2004 Bi Sha'an Al-Siyāḥāt 6/3/2004, <https://aladel.gov.ly>.
- Al-Ṭiybu, Saīd Ṣafi al-Dīn, "*Maqawwimāt al-Tanmiyyāh al-Siyāḥiyyah fī Libya Dirāsatan fī al-Jughrāfiya al-Siyāḥiyyah*", (Risālah Duktūrah, Qism al-Jughrāfiya Kuliyat al-Adabi, Jāmi'at al-Qāhirat, 2001).
- Azhari, Najihah, *Al-Siyāḥah fī Daw' al-Qur'an al-Karīm "Dirāsah Istiqrā'iyyah"*, (Risālat Majistir, Kuliyat Ma'arif al-Wahy wa al-'Ulūm al-Insāniyyah, al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah al-'Ālamiyyah Maliziyā, 2009).
- Barih, Muḥammad Ramaḍān, *Sharāḥ Qānūn al-Jināyat al-Libī*, (Tripoli, al-Markaz al-Qawmia lil-Bāḥth wa-Al-Dirasat al-Ilmiyat, 1997), j1.
- Biqā'i, Yūsuf al-Shaykh Muḥammād, *al-Qāmūs al-Muhit* (Beirut: Dār al-Fikr, 1st edition, 2003).
- Dalīl al-Hādī min al-Biṭalat min Khilāl al-Siyāḥati, *Munazzamat al-'Amal al-Dawliyyah*, 2nd edition, 2013, <https://www.ilo.org>
- Huwaydī 'Abdul Jalīl, "Alāqat al-Tafā'uliyyah Bayn al-Siyāḥāt al-Bīat wa al-Tanmiyah al-Mustadamah", *Majallat al-Dirāsah wa al-Buḥūth al-Ijtīmā'iyyah*, al-Jazāir: Jāmi'at al-Wādi, 9th edition, 2014.
- Ibn Manzūr, Muḥammad bin Mukrim, *Lisān al-Arabi*, ed; Amīn Muḥammad Abd al-Wahhāb wa Muḥammad al-Ṣādiq al-Ubayd, (Beirut: Dār Ihya' Al-Turāth al-'Arabī, vol.6, 3rd edition, 1419H/1999M).
- Majma' al-Lughat al-Arabiya, *al-Mu'jam al-Wasīf*, (Cairo: Maktabat al-Sharq al-Dawliyyah, 4th edition, 1425H/2004M).
- Manṣūr, Muḥammad Khālīd, wa La'tibī, Khālīd Shuja' "al-Ḍawābiṭ al-Shar'iyyat li Siyāḥat al-Tarwīhiyat fī al-Fiqh al-Islāmī", *Majalat Dirāsāt 'Ulum al-Shar'iyyah wa al-Qānun*, al-Jāmi'at al-Urduniyat, Mulhiq, No.(36) 2009.
- Munazzamat al-Siyāḥat al-'Alamiyat*, <https://www.unwto.org>
- Musawar, "*Al-Siyāḥat Al-Ḥalāl*" *al-Uṣūl al-Tijāriyyāt fī Itār Maqāsid al-Sharīat*" Halal Tourism" Business Assets in The Framework of The Purposes of the Islamic Law." <http://repository.uinmataram.ac.id>
- Naqur, Hāshim bin Muḥammad bin Hussein, *Aḥkām al-Siyāḥah wa Athariḥā: Dirāsah Sharī'yyah Muqāranah*, (Dammam: Dār al-Jawzi, 1st edition, 2005).
- Nurdiansyah, Alfian. "*Halal Certification and Its Impact on Tourism in Southeast Asia: A Case Study Halal Tourism in Thailand*." Social Sciences (2018), 26-43.
- Ṣabāḥ Murghanī, *al-Siyāḥah wa al-Ḍiyāfah: Ruyat Qurāniyat fī Daw' al-Waqi' al-Mu'āṣir* (Risālat Dukturah, Kuliyat Ma'arif al-Wahy wal-'Ulūm al-Insāniyyah al-Jāmi'a

- al-Islāmiyyah Malizia, 2018).
- Qarār al-Lajnat al-Sha'biyyāt Ulama "Majlis al-Wuzarā'" Raqm 139 lisānat 2004 Bishan Işdār al-Lāyihat al-Tanfidhiāt li Qanun al-Siyāhati*, <https://aladel.gov.ly/home/> .
- Shahātih, Hasayn Ḥusayn, "*al-Dawābiṭ al-Shar'iyyāh li Siyāḥāt fi Daw' al-Qawā'id al-Faqhiati*", Nadwat al-Siyāḥāt fi Mişr min Manẓūr Islamiyyīn wa Iqtisād, Jāmi'at al-Azhar ,26/11/2005.
- Tintin, Jim, wa 'Ughlu, Jihad Baṭal, wa Dabūr, Nabil, "*Al-Siyāḥat al-Dawliyat fi al-Duwal al-'Aḍā' fi Munazamāt al-Taāwun al-Islamī: al-Afāq wa Al-Taḥadiyati*" (Taqrir Şādīr an Markaz al-Abhath al-Iḥşāiyat wa-Al-Iqtisādiyat wa al-Ijtimāiyyāt wa al-Tadrib Lilduwal al-Islāmiyyah, Munazamat al-Taawun al-Islamī 'Anqarat, al-Nashir Sayasruk, 2017).
- Wizārat al-'Adl Libya, *al-Qanun Raqm (11) Lisānat 2016 Bishan Ḥimāyat al-Adab al-Amati*, al-Jaridat al-Rasmiati, al-'Adad al-Rābi', al-Sanat al-Khamisat, 2016.
- Wizārat al-Iqtisād Libya, *Qarār Wazīr al-Iqtisād Raqm(199) al-Mutaḍamman Ḥaẓr Istirād Ba'd al-Sala'*, al-Şādīr bitarikh 28/4/2012 <http://www.ect.gov.ly/>

القواعد القرآنية في تربية الذرية

The Qur'anic Principles in Educating Children
Prinsip-Prinsip al-Qur'an dalam Pendidikan Anak

حصة بنت حمد محمد الحواس*

ملخص البحث

لا يخفى على كل ذي بصيرة مُطّلع على حال الجيل المسلم؛ أن هذا الجيل يحتاج إلى تأصيل وتأسيس في التربية، ولا شك في أن المهتمين بصلاح النشء التفتوا إلى ذلك نصحاً وتوجيهاً وكتابةً، فقد استفاد القرآن الكريم بقواعد تربوية تبدو الحاجة ماسة لإبرازها ونشرها في المجتمع، فالقرآن الكريم منهج حياة في عصر كثرت فيه النظريات التربوية التي تلتفتها المجتمعات الإسلامية من الغرب، فزادتهم رهقاً؛ إذ هي نتاج عقولهم، وشتان بين عقل بشر قاصر وبين هداية العليم الحكيم، ولشمول كتاب الله سبحانه، وموافقته الفطرة، وأنه نجاتنا في الدنيا والآخرة؛ لا بُدَّ لنا من أن نستقي من معينه، لنروي ظمأ تربية ذريّاتنا، لتستوي على سوقها، وتثمر ثمراً صالحاً، وعليه؛ توسّل هذا البحث المنهج الاستقرائي الاستنباطي التحليلي؛ لبيان أهمية تربية الذرية والأسباب الدافعة للحديث عنها، وحرص الشارع على تنشئة الجيل تنشئة صالحة.

الكلمات الرئيسية: التربية، النشء، القرآن، القواعد التربوية.

Abstract

It is a well-known fact to those who are concerned with the situation of muslim generation that there must be a true established principles in education that need to be followed. They have been sterssing on this aspect in the forms of advice, instructions, and writings. The holy Qur'an itself is overflowed with educational prnciples but still awaits to be explained and informed to the society. The holy Qur'an contains ample principle for living that needs to be

* أستاذ مشارك في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة القصيم، المملكة العربية السعودية. البريد الإلكتروني:

dr.hessah30@gmail.com

replicated against the widespread practice of many muslim societies to adopt the western educationa theories. Since these theories are the results of the human thinking, they only make their situations worse. There is such a difference between the fruits of human thought and the revelation from the Creator who is all knowing and wise. What is set forth in the holy Qur'an is in tandem with the nature of human. Hence, there is a need to deduce the prnciples from this source to fulfill the needs of our younger generation to enable them to stand on their feet to and become useful individuals. The study relies on the deductive method to explain the importance of children education, the justifications to tackle the issue and the wish of the Creator for good education for the younger generation.

Keywords: Education, development, the holy Qur'an, Principles of education.

Abstrak

Satu hakikat yang telah dimaklumi oleh mereka yang prihatin dengan situasi generasi muslim kini ialah tentang keperluan adanya satu prinsip yang benar dalam pendidikan yang perlu dipatuhi. Mereka telah menekankan aspek ini dalam bentuk nasihat, tatacara, dan penulisan. Al-Qur'an sendiri penuh dengan prinsip pendidikan namun kandungannya masih menunggu untuk diterangkan dan dimaklumkan kepada masyarakat dengan lebih lanjut. Al-Qur'an mengandungi prinsip yang mencukupi untuk panduan hidup yang perlu diterap dalam keadaan banyak masyarakat Islam yang menerima pakai teori pendidikan barat tanpa penelitian yang sepatutnya. Oleh kerana teori-teori ini adalah hasil buah fikiran manusia, ia hanya memburukkan keadaan mereka. Begitulah perbezaan antara buah fikiran manusia dan wahyu daripada Pencipta yang Maha mengetahui dan bijaksana. Apa yang termaktub dalam al-Quran adalah sesuai dengan fitrah manusia. Oleh itu, terdapat keperluan untuk menyimpulkan prinsip daripada sumber ini untuk memenuhi keperluan generasi muda kita untuk memperkasakan mereka agar dapat berdiri di atas kaki mereka dan menjadi individu yang berguna. Kajian ini bergantung pada kaedah deduktif untuk menjelaskan kepentingan pendidikan kanak-kanak dan keperluan untuk menangani isu tersebut mengikut kehendak Pencipta demi pendidikan yang generasi muda.

Kata Kunci: Pendidikan, pembangunan, al-Qur'an, Prinsip pendidikan.

مقدمة

تُعرف القواعد بأنها جمع (قاعدة)، ومن معانيها أصل الشيء وأساسه، قال تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ﴾ [البقرة: 127]¹، وفي تفسيره قال الزمخشري: "(القواعد) جمع (قاعدة)، وهي الأساس، والأصل لما فوقه، وهي صفة غالبية، ومعناها الثابتة، ومنه أقعدك

¹ يُنظر: الأزهرى، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001)، مادة (قعد).

الله؛ أي أسأل الله أن يقعدك؛ أي يثبتك، ورفع الأساس البناء عليها؛ لأنها إذا بني عليها نُقلت عن هيئة الانخفاض إلى هيئة الارتفاع وتطاوت بعد التقاصر".¹
وعرّفها الجرجاني بأنها قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها،² فهي إذن الأساس الذي يبنى عليه ما فوقه، ولا بد من أن تكون ثابتة مستقرة قوية، حتى يكتسب البنيان ذلك منها، وهي أصل من الأصول.

أما التربية فهي إنشاء الشيء حالاً فحلاً إلى حدّ التمام،³ وقال البيضاوي إنها "تبليغ الشيء إلى كماله شيئاً فشيئاً".⁴

في حين أن الذرية من قولهم: ذرأ الله الخلق؛ أي خلقهم،⁵ وأصلها الصغار من الأولاد، وإن كان قد يقع على الصغار والكبار معاً في التعارف، ويُستعمل للواحد والجمع، وأصله الجمع.⁶

فمقصود العنوان هو الأسس والمبادئ التي ننشئ عليها أبنائنا لترفعهم وتنفعهم، ومصدرها القرآن الكريم، ولا نستغني عن السُّنة فهي صنو القرآن الكريم وشارحته.

وقد استفاد القرآن الكريم بالقواعد التربوية والطبية والاقتصادية وغيرها في جوانب الحياة المختلفة، قال ﷺ: «بُعِثْتُ بِمَجَامِعِ الْكَلِمِ»،⁷ أي بالقرآن كما قيل؛ لإيجازه، أو

¹ الزمخشري، محمود بن عمر، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001)، ج1، ص187.

² يُنظر: الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، ضبطه وصححه جماعة من العلماء، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ/1983م)، ص171.

³ يُنظر: الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سيد كيلاني، (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ص184.

⁴ البيضاوي، عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1418هـ)، ج1، ص8.

⁵ يُنظر: الأزهري، تهذيب اللغة، مادة (ذرأ).

⁶ يُنظر: الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص178.

⁷ البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (بيروت: دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ)، كتاب التعبير، باب المفاتيح في اليد، رقم الحديث 7013، ج9، ص36.

بالموجز من القول مما قلَّت ألفاظه، واتَّسَعَتْ معانيه.¹

نعمة الذرية وأهميتها

من مباهج الدنيا وزينتها نعمة الذرية، قال تعالى: ﴿رَبِّينَا لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْخَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَبَآئِ﴾ [آل عمران: 14].

قال ابن كثير: "وحب البنين تارة يكون للتفاخر والزينة فهو داخل في هذا، وتارة يكون لتكثير النسل، وتكثير أمة محمد ﷺ من يعبد الله وحده لا شريك له، فهذا محمود ممدوح".² وقد جبل الله سبحانه قلوب الوالدين على حبهم، ورحمتهم، والشفقة عليهم، وإلا انقراض البشر، ولما صبر الوالدون على رعايتهم، والسهر عليهم، وتحمل عناء تنشئتهم وتربيتهم.

والناس في نعمة الذرية فريقان؛ أحدهما جعلها هي المقصود، ولم يراعوا حق الله سبحانه في تربيتها، وأهملوها، فكانت وبالاً عليهم في الآخرة، والفريق الآخر عرفوا المقصود منها، وأدوا حق الله تعالى فيها تربية وتوجيهاً ونصحاً، فكانت لهم ذخراً في الدنيا، وزاداً في الآخرة.

وقد كان من دعاء عباد الرحمن: ﴿رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ [الفرقان: 74]، و﴿قُرَّةَ أَعْيُنٍ﴾ أصله من القُرِّ، أي البرد، وقُرَّتْ عينه، أي بردت فصَحَّت، وقيل: بل لأنَّ للسرور دمعاً باردةً قارَّةً، وللحزن دمعاً حارَّةً، ولذلك يقال فيمن يُدعى عليه: أسخن الله عينه، وقيل: هو من القُرَارِ، والمعنى: أعطاه الله ما تسكن به عينه فلا يطمح إلى غيره.³

وقال القرطبي: "ليس شيء أقر لعين المؤمن من أن يرى زوجته وأولاده مطيعين لله عز وجل"،⁴

¹ يُنظر: ابن قرقول، إبراهيم بن يوسف، مطالع الأنوار على صحاح الآثار، تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1433هـ/2012م)، ج2، ص140.

² ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، (جدة: دار طيبة، ط2، 1420هـ/1999م)، ج2، ص19.

³ يُنظر: الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص398.

⁴ البغوي، الحسين بن مسعود، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1420هـ)، ج3، ص459.

و"ذلك أن الإنسان إذا بورك له في ماله وولده قرت عينه بأهله وعياله، حتى إذا كانت عنده زوجة اجتمعت له فيها أمانيه من جمال وعفة ونظر وحوطة، أو كانت عنده ذرية محافظون على الطاعة، معاونون له على وظائف الدين والدنيا؛ لم يلتفت إلى زوج أحد ولا إلى ولده، فتسكن عينه عن الملاحظة، ولا تمتد عينه إلى ما ترى، فذلك حين قرّة العين، وسكون النفس"،¹ و"من أدب ابنه صغيراً؛ قرت به عينه كبيراً".²

ولتربية الذرية أهميتها البالغة، وتتمثل فيما يأتي:

1. **عظم المسؤولية أمام الله:** قال تعالى: ﴿وَقِفُّهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ﴾ [الصفات: 24]، وقال سبحانه: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾ [الزخرف: 44].

قال الطبري: "﴿وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾؛ يقول: وسوف يسألك ربك وإياهم عما عملتم فيه، وهل عملتم بما أمركم ربكم فيه، وانتهيتم عما نهاكم عنه فيه؟".³
وقال ﷺ: «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ، فَأَلِإِمَامٌ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ زَوْجِهَا وَهِيَ مَسْئُولَةٌ».⁴

وهذه النصوص وغيرها تدفع القلب الحي دفعاً إلى أن يعد للسؤال جواباً، وإن مما استرعانا الله سبحانه عليه ذريتنا، فسيسألنا الله عنهم، قال ﷺ: «مَا مِنْ عَبْدٍ اسْتَرْعَاهُ اللَّهُ رَعِيَةً، فَلَمْ يَحْطِهَا بِنَصِيحَةٍ، إِلَّا لَمْ يَجِدْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ».⁵

2. **أمر الله سبحانه لنا بحسن تربية الأبناء:** نداء يوجهه سبحانه للمؤمنين بأحب صفة إليه، فيقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ [التحريم: 6].

¹ القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني، إبراهيم أطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط1، 1384هـ/1964م)، ج13، ص82.

² محمد بن مفلح، الآداب الشرعية والمنح المرعية، (القاهرة: عالم الكتب، د.ت)، ج3، ص552.

³ الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ/2000م)، ج21، ص610.

⁴ البخاري، صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب ﴿قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾، رقم الحديث 893، ج7، ص26.

⁵ البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب من استرعى رعية فلم ينصح، رقم الحديث 7150، ج9، ص64.

قال الطبري: "قال علي بن أبي طالب عليه السلام: عَلِّمُوهُمْ وَأَدِّبُوهُمْ، وقال ابن عباس رضي الله عنهما: اعملوا بطاعة الله، واتقوا معاصي الله، ومروا أهليكم بالذكر؛ يُنْجِكم الله من النار".¹
 "فلا يسلم العبد إلا إذا قام بما أمر الله به في نفسه، وفيما يدخل تحت ولايته من الزوجات والأولاد وغيرهم ممن هو تحت ولايته وتصرفه، ووصف الله النار بهذه الأوصاف، ليزجر عباده عن التهاون بأمره".²

3. رجاء مضاعفة الحسنات بحسن التربية: قال تعالى: ﴿وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُلْفَىٰ إِلَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ هُم جَزَاءُ الصَّعْفِ بِمَا عَمِلُوا وَهُمْ فِي الْغُرُفَاتِ آمِنُونَ﴾ [الزخرف: 37].

قال أبو السعود: "أي وما الأموال والأولاد تقرب أحداً إلا المؤمن الصالح الذي أنفق أمواله في سبيل الله تعالى، وعلم أولاده الخير، ورباهم على الصلاح، ورشحهم للطاعة... ﴿فَأُولَٰئِكَ﴾ إشارة... وما فيه من معنى البعد مع قرب العهد بالمشار إليه؛ للإيدان بعلو رتبتهم وبُعد منزلتهم في الفضل، أي فأولئك المنعوثن بالإيمان والعمل الصالح، ﴿هُم جَزَاءُ الضَّعْفِ﴾؛ أي ثابت لهم ذلك... فأولئك لهم أن يجازوا الضَّعْفَ، ثم جزاء الضَّعْفِ، ثم جزاء الضَّعْفِ... ومعناه أن تضاعف لهم حسناتهم الواحدة عشراً فما فوقها"،³ فالسعي في صلاحهم كنز يدره العبد عند مولاه يوم لقيه، ويتقل به موازينه.

4. رجاء استمرار العمل بعد الموت: قال عليه السلام: «إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ: صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ»،⁴ وأنى لولد عاق لا يحسن معرفة صلاته، ولا أبسط أمور دينه؛ أن يتذكر أبويه؟! فمن رغب في استمرار

¹ الطبري، جامع البيان، ج23، ص491.

² السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ)، ص873.

³ أبو السعود، محمد بن محمد، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ج7، ص136.

⁴ مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ط، د.ت)، كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته، رقم الحديث 1631، ج3، ص1255.

عمله؛ فليحسن تربية فلذة كبده.

5. جني ثمار التربية الصالحة يوم القيامة: لك أن تتأمل الخير الذي سيجنه الوالدان باستغفار الولد الصالح لهما قال ﷺ: «إِنَّ الرَّجُلَ لَتَرْفَعُ دَرَجَتُهُ فِي الْجَنَّةِ، فَيَقُولُ: أُنَى هَذَا؟ فَيَقَالُ: بِاسْتِغْفَارٍ وَلَدِكَ لَكَ».¹

وتأمل أيضاً تلك الحلل التي سيكساها الوالدان يوم القيامة، فبعد أن يُكْرَمَ حافظ القرآن الكريم «يُوضَعُ عَلَى رَأْسِهِ تَاجُ الْوَقَارِ، وَيُكْسَى وَالِدَاهُ حُلَّتَيْنِ لَا يُقَوِّمُ لَهُمَا أَهْلُ الدُّنْيَا، فَيَقُولَانِ: بِمَ كَسَبْنَا هَذَا؟ فَيَقَالُ: بِأَخْذِ وَلَدِكُمَا الْقُرْآنَ».²

6. واقع الأمة المرير: إذا كانت التربية لازمة في كل العصور، فهي في هذا العصر ألزم؛ للحفاظ على الجيل المسلم وهويته ومبادئه وقيمه من الذوبان في زمن العولمة، وانفتاح الثقافات الغربية، وسهولة انتشارها عبر وسائل التواصل والتقانة الحديثة، فالاجتمع المسلم في حاجة إلى أبنائه؛ للنهوض به، ولن يتولى ذلك من كان أمره فرطاً، ففي هذا الزمان تُدفع الأجيال دفعاً إلى عالم الشذوذ والعقوق والتمرد على الأسرة والمجتمع وتعاليم الكتاب والسنة، وقد هوجمت الأمة في ثوابتها وقيمها، ولا سبيل إلى التغيير إلا بحسن التربية.

القواعد التربوية القرآنية

القاعدة الأولى: غرس التوحيد؛ ﴿يَا بَنِيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: 13].
فالتوحيد يُضاد الشرك، "فلا أفطع وأبشع ممن سَوَّى المخلوق من تراب بمالك الرقاب، وسَوَّى الذي لا يملك من الأمر شيئاً بمن له الأمر كله، وسَوَّى الناقص الفقير من جميع

¹ ابن ماجه، محمد بن يزيد، السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (القاهرة: مكتبة فيصل عيسى البابي الحلبي، د.ت)، أبواب الأدب، باب بر الوالدين، ج2، ص1207، وصححه الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح الجامع الصغير وزياداته، (دمشق: المكتب الإسلامي، د.ت)، ج1، ص334.

² ابن حنبل، أحمد بن محمد، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، إشراف: عبد الله التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ/2001م)، مسند الأنصار، حديث بريدة الأسلمي، ج38، ص42، وصححه الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، (الرياض: مكتبة المعارف ط1، د.ت)، ج6، ص792.

الوجوه بالرب الكامل الغني من جميع الوجوه، وسوّى من لم ينعم بمثقال ذرة من النعم بالذي ما بالخلق من نعمة في دينهم ودنياهم وأخراهم وقلوبهم وأبدانهم إلا منه، ولا يصرف السوء إلا هو، فهل أعظم من هذا الظلم شيء؟!¹

فالهدف الذي خلّق الجن والإنس من أجله هو عبادة الله تعالى، قال سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]؛ قال ابن عباس رضي الله عنهما: "إلا ليقروا بالعبودة طوعاً وكرهاً"،² وهذه الغاية التي خلق الله الجن والإنس لها، وبعث جميع الرسل يدعون إليها، وهي عبادته، المتضمنة لمعرفته ومحبته، والإنابة إليه والإقبال عليه، والإعراض عما سواه، وذلك يتضمن معرفة الله تعالى، فإن تمام العبادة، متوقف على المعرفة بالله، بل كلما ازداد العبد معرفة لربه، كانت عبادته أكمل، فهذا الذي خلق الله المكلفين لأجله، فما خلّقه لحاجة منه إليهم، فما يريد منهم من رزق وما يريد أن يطعموه، تعالى الله الغني المغني عن الحاجة إلى أحد بوجه من الوجوه، وإنما جميع الخلق فقراء إليه في جميع حوائجهم ومطالبهم الضرورية وغيرها، ولهذا قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ﴾، أي كثير الرزق الذي ما من دابة في الأرض ولا في السماء إلا على الله رزقها".³

وأول نداء وجه للناس جميعاً هو الأمر بعبادة الله سبحانه، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 21]؛ قال ابن عباس رضي الله عنهما: "كل ما ورد في القرآن من العبادة فمعناها التوحيد"،⁴ وهي دعوة الأنبياء لأقوامهم، قال سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: 25].

لذا اجتهد الأنبياء بدعوة أقوامهم للتوحيد، كما اهتموا بغرسه في ذريتهم، ولنتأمل إبراهيم

¹ السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ص 649.

² الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج 22، ص 444.

³ السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ص 813.

⁴ البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، ج 1، ص 93.

عليه السلام في حرصه على غرس التوحيد في أبنائه، وتحقيقه فيهم، فتارة بدعائه، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾ [إبراهيم: 35]، ولم ينس ذلك وهو بيني البيت الحرام، فقال وابنه إسماعيل عليه السلام: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ﴾ [البقرة: 128]، ودعا أباه وقومه، فنشأ أبنؤه يرون حرص أبيهم على التوحيد والاحتراز مما يضاده، وهكذا ترعرع أبنؤه وأحفاده على هذا الاهتمام، فهذا حفيده يعقوب يجمع أبنائه عند موته ليوصيهم، ويسجل القرآن تلك الوصية التي أصبحت مثلاً يُضْرَبُ في الحرص على التوحيد، كما سجل من قبل دعاء أبيه، قال سبحانه: ﴿أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: 133].

قال ابن كثير: "﴿إِلَهًا وَاحِدًا﴾؛ أي نُوحِّدُهُ بالالوهية، وَلَا نشرك به شيئاً غيره، ﴿وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾؛ أي مطيعون خاضعون... والإسلام هو ملة الأنبياء قاطبة، وإن تنوعت شرائعهم واختلفت مناهجهم".¹

ثم يأتي ابن الحفيد يوسف بن يعقوب، فيكون همُّه في السجن دعوة من فيه إلى التوحيد، ويقول: ﴿إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ ۖ وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ۚ ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ [يوسف: 37-38].

ومن المعلوم يقيناً أن الطفل يُولد على الفطرة، قال تعالى: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: 30]، "فإنه تعالى فطر خلقه على معرفته وتوحيده، وأنه لا إله غيره"،² قال ﷺ: «مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ، أَوْ يُنَصِّرَانِهِ، أَوْ يُمَجِّسَانِهِ».³

¹ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 447.

² المصدر نفسه، ج 6، ص 313.

³ البخاري، صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن (سورة الروم)، باب لا تبدل خلق الله لدين الله خلق الأولين دين الأولين والفطرة الإسلام، رقم الحديث 4775، ج 6، ص 114.

وهذا عامل قوي يحفز الأبوين أو أحدهما، ويسهل مهمتهم في غرس التوحيد في الطفل من صغره، بأن يسمعه الشهادتين، ولا يمل من تكرارها على مسامعه، قال ابن القيم: "فَإِذَا كَانَ وَقْتُ نَطْقِهِمْ فَلْيَلْقِنُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَلِيَكُنْ أَوَّلَ مَا يَقْرَعُ مَسَامِعَهُمْ مَعْرِفَةُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَوْحِيدُهُ وَأَنَّهُ سُبْحَانُهُ فَوْقَ عَرْشِهِ يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ وَيَسْمَعُ كَلَامَهُمْ وَهُوَ مَعَهُمْ أَتَيْنَا كَانُوا".¹

وليتعاهد الوالدان قلب ولدهما بالسقيا بالتوحيد ما دام صغيراً، فإن الطفل ما زال محتاجاً لوالديه، وسلطتهما في توجيهه وتقويمه أقوى، وتكوين العادة عنده أيسر في صغره، فإن "قلب الحدث كالأراضي الخالية ما ألقى فيها من شيء قبلته وإنما كان كذلك؛ لأن الصغير أفرغ قلباً، وأقل شغلاً، وأيسر تبذلاً، وأكثر تواضعاً".²

وقد تفتن أهل الباطل في إثارة الشهوات والشبهات وتزيينها للعباد، فهي تأتيهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم، فليحرص على تحصين الطفل وتقوية صلته بالله تفكيراً واعتراكاً بأن كل ما حولنا من خلق الله سبحانه سخره لنا؛ رحمة بنا وتكريماً لنا ولطفاً منه سبحانه، فحقوقه علينا أن نعبد ولا نشرك به شيئاً.

وهكذا انتهز النبي ﷺ فرصة إردافه لابن عمه ابن عباس رضي الله عنهما، وهو يومئذ غلام صغير، فعلمه جملة من القواعد العقدية، فحفظها عنه الغلام وبلغها للأمة؛ قال: «يَا غُلَامُ، إِنِّي مُعَلِّمُكَ كَلِمَاتٍ؛ أَحْفَظِ اللَّهَ يَحْفَظْكَ، أَحْفَظِ اللَّهَ يَجِدْهُ تُجَاهَكَ، وَإِذَا سَأَلْتَ فَاسْأَلِ اللَّهَ، وَإِذَا اسْتَعَنْتَ فَاسْتَعِنْ بِاللَّهِ، وَاعْلَمْ أَنَّ الْأُمَّةَ لَوِ اجْتَمَعُوا عَلَى أَنْ يَنْفَعُوكَ لَمْ يَنْفَعُوكَ إِلَّا بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَيْكَ، وَلَوْ اجْتَمَعُوا عَلَى أَنْ يَضُرُّوكَ لَمْ يَضُرُّوكَ إِلَّا بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَيْكَ، رُفِعَتِ الْأَقْلَامُ وَجَفَّتِ الصُّحُفُ».³

¹ ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، تحفة المودود بأحكام المولود، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، (دمشق: مكتبة دار البيان، ط1، 1391هـ/1971م)، ص231.

² الماوردي، علي بن محمد، أدب الدنيا والدين، (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1987)، ص50.

³ ابن حنبل، مسند ابن حنبل، مسند بني هاشم (مسند عبد الله بن العباس)، ج4، ص409، وصححه الألباني،

القاعدة الثانية: التربية على إقامة الصلاة؛ ﴿يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾ [لقمان: 17].

الصلاة هي الركن الثاني بعد الشهادتين، فرضها الله على عبادة في الحضر والسفر، والسلم والحرب، وهي العبادة الوحيدة التي فرضت في السماء، كل شرائع الدين نزل بها جبريل على نبينا محمد ﷺ، إلا الصلاة عُرج به إلى السماء السابعة، وفُرضت هناك، وشأنها في الإسلام عظيم، و«الْعَهْدُ الَّذِي بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمُ الصَّلَاةُ، فَمَنْ تَرَكَهَا فَقَدْ كَفَرَ»¹، وهي تكريم وتشريف من الله سبحانه لعباده بأن يقفوا بين يديه في اليوم خمس مرات ليناجوه ويعظموه ويثبثوا حاجاتهم ويقوموا صلتهم بخالقهم، فالصلاة "قرة عيون المحبين وسرور أرواحهم، ولذة قلوبهم، وبهجة نفوسهم"².

وإقامتها ذكر الله سبحانه؛ ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: 14]؛ "أي حافظ بعد التوحيد على الصلاة، وهذا تنبيه على عظم قدر الصلاة؛ إذ هي تضرع إلى الله تعالى، وقيام بين يديه، وعلى هذا فالصلاة هي الذكر"³.

وكان من دعاء إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ﴾ [إبراهيم: 40]، وقد أثنى ربنا على إسماعيل عليه السلام بتفقد أهله في أمر الصلاة، فقال: ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا﴾ [مرم: 55].

وقد قال تعالى موجهاً نبيه ﷺ وأُمَّته له تبع: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا لَّحْنُ نَزْرُوقِكَ وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَى﴾ [طه: 132]؛ أي "حث أهلك على الصلاة، وأزعجهم إليها من فرض ونفل، والأمر بالشيء أمر بجميع ما لا يتم إلا به، فيكون أمراً بتعليمهم ما يصلح الصلاة ويفسدها ويكملها، ﴿وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾؛ أي على الصلاة بإقامتها

صحيح الجامع الصغير، ج2، ص1317.

¹ ابن حنبل، مسند ابن حنبل، مسند الأنصار (حديث بريدة الأسلمي)، ج38، ص20، وصححه الألباني، صحيح الجامع الصغير، ج2، ص760.

² ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، طريق المهجرتين وباب السعادت، (القاهرة: الدار السلفية، ط2، 1394هـ)، ص307.

³ القرطبي، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج11، ص177.

بحدودها وأركانها وآدابها وخشوعها، فإن ذلك مشق على النفس، ولكن ينبغي إكراهها وجهادها على ذلك، والصبر معها دائماً، فإن العبد إذا أقام صلاته على الوجه المأمور به؛ كان لما سواها من دينه أحفظ وأقوم، وإذا ضيعها كان لما سواها أضيع، ثم ضمن تعالى لرسوله الرزق، وألا يشغله الاهتمام به عن إقامة دينه، فقال: ﴿نَحْنُ نَرْزُقُكَ﴾؛ أي رزقك علينا قد تكفلنا به كما تكفلنا بأرزاق الخلائق كلهم، فكيف بمن قام بأمرنا، واشتغل بذكرنا؟! ورزق الله عام للمتقي وغيره، فينبغي الاهتمام بما يجلب السعادة الأبدية، وهو التقوى".¹

وقد وجه النبي ﷺ إلى السنن التي يؤمر فيها الصبي بالصلاة، فقال: «مُرُوا صِبْيَانَكُمْ بِالصَّلَاةِ إِذَا بَلَغُوا سَبْعًا، وَاضْرِبُوهُمْ عَلَيْهَا إِذَا بَلَغُوا عَشْرًا»،² ولا تجب عليه حتى يبلغ، ولكن لتدريبه عليها، وليألفها ويعتادها، ويتربى على ذلك، حتى إذا كلف بها لا تثقل عليه، قال الشافعي: "على الآباء والأمهات أن يؤدبوا أولادهم، ويعلموهم الطهارة والصلاة، ويضربوهم على ذلك إذا عقلوا، فمن احتلم، أو حاض، أو استكمل خمس عشرة سنة؛ لزمه الفرض"،³ ومدة التدريب من السابعة حتى العاشرة كفيلة - بإذن الله - أن تؤصل الصلاة في نفسه، فسيصلي كل يوم خمسين، ولتضرب تلك الخمس بأيام السنة (354 يومًا)، ومن ثم في ثلاث سنين، فسيظهر لنا عدد كبير يبلغ (5310) صلوات، وذلك كافٍ في تدريب الطفل عليها، والطفل متى ما نشأ في بيئة محافظة على الصلاة فسيعتادها محاكاة لوالديه، فعليهما تشجيعه حتى يألفها ويحبها، قال إبراهيم النخعي: "كَانُوا يُعَلِّمُونَ الصَّبِيَّانَ الصَّلَاةَ إِذَا اتَّعَرُوا"،⁴ والائتعار سُقُوطُ سِنِّ الصَّبِيِّ وَنَبَاتُهَا، إِذَا سَقَطَ رَوَاضُ الصَّبِيِّ قِيلَ:

¹ السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ص 517.

² ابن حنبل، مسند ابن حنبل، مسند عبد الله بن عمرو، ج 11، ص 284، وحسنه الألباني، صحيح الجامع الصغير، ج 2، ص 1022.

³ البغوي، الحسين بن مسعود، شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد زهير الشاويش، (دمشق؛ بيروت: المكتب الإسلامي، ط 2، 1403 هـ/1983 م)، ج 2، ص 407.

⁴ ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، (الرياض: مكتبة الرشد، ط 1، 1409 هـ)، كتاب الصلاة، باب متى يؤمر الصبي بالصلاة؟ ج 1، ص 305.

تُغَرِّ... وَهُوَ مَا تَقَدَّمَ مِنَ الْأَسْنَانِ".¹

وعليهم تعاھده في شأن صلاته؛ قال ابن مسعود رضي الله عنه: "حافظوا على أبنائكم على الصلاة"،² أي تعاھدوهم بها، ولو صلى فرضاً في بداية أمره، وترك فرضاً فليتغافل عنه، حتى يألفها، وهي لم تحب عليه بعد، فيحبب بها، ويرغب بها، ويبين له الأجور المترتبة على أداء الصلاة، وليرى من والديه اهتماماً بوقتها، كأن يُراعى في مواعيد بعض النشاطات والمهام والذهاب والإياب؛ ألا تتعارض مع وقت الصلاة، ويبين ذلك لهم.

ويعلم تبعاً للصلاة الطهارة وستر العورة، فيعلم الذكر ما يخصه، والأنثى ما يخصها، وكذا يحفظ الفاتحة وبعض السور ليقراً بها في صلاته، قال ابن قدامة: "يجب على ولي الصبي أن يعلمه الطهارة والصلاة إذا بلغ سبع سنين ويأمره بها، ويلزمه أن يؤدبه عليها إذا بلغ عشر سنين"،³ فإنه إن فعل ذلك ترغيباً له، محبباً إياه لها، فسينشأ عليها ويألفها، وقلما رأينا من اتبع معه ذلك أنه تماون بها، ليفعل ذلك في جميع العبادات، حتى يعتاد الطفل عليها.

القاعدة الثالثة: التربية على بر الوالدين؛ ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [البقرة: 83].

يُطلق (بر الوالدين) "في الأغلب على الإحسان بالقول اللين اللطيف الدال على الرفق والمحبة، وتجنب غليظ القول الموجب للنفرة، واقتزان ذلك بالشفقة والعطف والتودد والإحسان بالمال".⁴

فبعد رابطة العقيدة والصلاة تأتي رابطة الأسرة، وعلى رأسها الوالدان، وبرهما قاعدة من القواعد العظام في ديننا، والبر شيمة الأوفياء، وخلق الأنبياء، ووصية رب الأرض

¹ ابن الأثير، المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، (بيروت: المكتبة العلمية، 1399هـ/1979م)، ج1، ص213.

² مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الصلاة، باب متى يؤمر الصبي بالصلاة؟ ج1، ص306.

³ ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، المغني شرح مختصر الخرقي، (القاهرة: مكتبة القاهرة، 1388هـ/1968م)، ج1، ص440.

⁴ الموسوعة الفقهية الكويتية، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية؛ القاهرة: دار السلاسل، ط1؛ مطابع دار الصفوة، ط2)، ج8، ص63.

والسماء، واعتراف لأهل الفضل بفضلهم، وسبب في إجابة الدعوة، وتفريج الكربة، والبركة في الرزق والعمر، وانسراح الصدر، وباب من أبواب الجنة، وحقه الوالدين في البر يلي حق الله سبحانه في العبادة، وبرهما مقدم على الجهاد في سبيل الله، فقد جاء رجلٌ إلى النَّبِيِّ ﷺ، فَاسْتَأْذَنَهُ فِي الْجِهَادِ فَقَالَ: «أَحْيِيْ وَالدَّكَ؟»، قَالَ: "نَعَمْ"، قَالَ: «فَفِيهِمَا فِجَاهِدٌ».¹

وهذا معاوية بن جاهمة السُّلَمِيُّ ﷺ يرغب في الجهاد مع سيد البشرية، فيحاوره لعله يأذن له، فيأتيه الجواب: قَالَ: «وَيُحْكُ! أَحْيِيَّةُ أَثْمُكَ؟»، فأجاب: "نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ"، قَالَ: «وَيُحْكُ! الزَّمْ رِجْلَهَا، فَتَمَّ الْجَنَّةُ».²

ووصى الرحمن الذرية بالوالدين في سبعة مواضع من كتابه،³ ولم يأمر بذلك الآباء، فإن الله سبحانه قد أودع قلب الوالدين الرحمة والعطف، ولولا تجدرها في قلبيهما لما صبرا على عناء التربية؛ إذ تمتص تربية الأبناء من الآباء كل جهد ونشاط وعافية، ويشيخان وهما على ذلك، ويقدمان ما يقدمان وهما في منتهى السعادة، لذا فهما لا يحتاجان إلى توصية، أما الولد فما أسرع ما ينسى، وبخاصة إذا غرق في دنياه وحياته وزوجه وأولاده، فتأتي التوصية بالوالدين من الله تعالى بأرق العبارات وأوجزها وأبلغها، ولعلنا نقف في سورة الإسراء مع بعض عبارات وصية الرحمن التي قضاها سبحانه وكتبها على الأبناء، ولا ينقضي العجب من بلاغتها وقد جمعت أنواع البر القولي والفعلية في حياتهما وبعد مماتهما، قال سبحانه: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ٢٣ وَاحْفَظْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ [الإسراء: 23-24]، فبعد أن قضى بتوحيده وعبادته؛ ثنى بقوله:

¹ البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب الجهاد بإذن الأبوين، رقم الحديث 5972، ج4، ص59.

² ابن ماجه، سنن ابن ماجه، أبواب الجهاد (باب الرجل يغزو وله أبوان)، ج2، ص929، وحسنه الألباني، صحيح الجامع الصغير، ج1، ص269.

³ هي على التوالي: [البقرة: 83]، و[النساء: 36]، و[الأنعام: 151]، و[الإسراء: 23]، و[العنكبوت: 8]، و[لقمان: 14]، و[الأحقاف: 15].

- ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾؛ "برًّا بهما، وعطفًا عليهما".¹
- ﴿إِنَّمَا يَبْتَلَنَّ عَنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا﴾، و"التوكيد في بلوغ الكبر، ذكر لخالهما الضعيفة التي تقتضي الرعاية والإكرام في القول والعمل، وقوله تعالى: ﴿عِنْدَكَ﴾؛ للدلالة على أنهما لجأ إليه لضعفهما ولشيخوختهما يعيشان في كنفه وظل قوته، ونعمته يرعاها، ولا ظل لهما غير ظله، وقد تكون هذه الحياة المستمرة، مع ضعف الشيخوخة، واستقدار بعض ما يكون منهما أو من أحدهما داعيًا لبعض الضجر، فتفتلت منه عبارة تضجر أو تأفف، فنهاه سبحانه وتعالى عن مثل هذا".²
- ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾؛ "هي كلمة كراهية... أصل التف والأف الوسخ على الأصابع إذا فتلتها".³ فلا يصدر منك ما يدل على الضيق والضجر، والتقدير وسوء الأدب، و"إنما المقصود النهي عن الأذى الذي أقله الأذى باللسان بأوجز كلمة، وبأنها غير دالة على أكثر من حصول الضجر لقائلها دون شتم أو ذم، فيفهم منه النهي عما هو أشد أذى بطريق فحوى الخطاب بالأولى"⁴
- ﴿وَلَا تَنْهَرُهُمَا﴾؛ "عطف عليه النهي عن نهرهما لئلا يحسب أن ذلك تأديب لصالحهما وليس بالأذى والنهر الزجر"،⁵ و"لا يصدر منك إليهما فعل قبيح، كما قال عطاء بن أبي رباح؛ أي لا تنفض يدك على والديك".⁶
- ﴿وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾، فارتقى به في مخاطبتهما، و"الكريم من كل شيء الرفيع في نوعه"،⁷ فأمره بالقول الحسن والفعل الحسن... لينًا طيبًا حسنًا بتأدب وتوقير

¹ البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، ج3، ص126.

² محمد أبو زهرة، زهرة التفسير، (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت)، ج8، ص4362.

³ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج3، ص127.

⁴ محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ط1، 1420هـ/2000م)، ج15، ص70.

⁵ السابق نفسه.

⁶ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج5، ص64.

⁷ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج15، ص70.

وتعظيم"،¹ و"بهذا الأمر انقطع العذر بحيث إذا رأى الولد أن ينصح لأحد أبويه أو أن يحذر مما قد يضر به، أدى إليه ذلك بقول لين حسن الوقع"،² "فإنهما قد بلغا سنًا علت بهما عن التأديب والنهي والنهر واللوم من أعمال التربية والتهديب، ولا يليق بهما ذلك، بل يوطئ كنفه في الفعل والقول، ويصح الاستعاضة في التنبيه بالإشارة عن العبارة، وألا يتكلم إلا بما يرضيهما، وإن الحياة واستمرارها في بيته قد توقعهما في شيء من ذلك، فلا بد أن يدَّرع بدرع يكون وقاية له من أن يقع في شيء من هذا، والدرع هو أن يملأ نفسه برحمتهم، وعين الرحمة عاطفة، ولا تكون لائمة أبدًا ولا تكون متأففة، ولا متضجرة أبدًا".³

- ﴿وَاحْفَظْ لَهُمَا جَنَاحَ الذِّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾؛ إنها الرحمة لوالديه يخفضها لهما حنايًا وشفقة، فيرتقي بالوصاية لهما، "إلى أمر الولد بالتواضع لهما تواضعا يبلغ حد الذل لهما لإزالة وحشة نفوسهما إن صارا في حاجة إلى معونة الولد؛ لأن الأبوين يبغيان أن يكونا هما النافعين لولدهما، والقصد من ذلك التخلق بشكره على إنعامهما السابقة عليه، وصيغ التعبير عن التواضع بتصويره في هيئة تذلل الطائر عند ما يعتريه خوف من طائر أشد منه إذ يخفض جناحه متذللاً".⁴

- ﴿وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾؛ أي "إنك لا تملك أن تصنع لهما ما صنعاه وأنت صغير، فقد حذبنا عليك في محبة يريدان بقاءك وأنت لا تملك هذا فتملك ما يقبله الله منك، وهو الكريم اللطيف الخبير، وهو الدعاء لهما بالرحمة مخلصًا طيب النفس راضيًا لعشرتهما مهما تكن حالهما من ضعف".⁵

¹ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 5، ص 64.

² ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 15، ص 70.

³ أبو زهرة، زهرة التفاسير، ج 8، ص 4362.

⁴ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 15، ص 70.

⁵ أبو زهرة، زهرة التفاسير، ج 8، ص 4363.

هذه النصوص وغيرها ترغب في بر الوالدين، وغرس تلك القاعدة والمبدأ العظيم في نفس الطفل من صغره، فيعود ويرى على ألا يخاطب والديه إلا باحترام، وألا يتقدم عليهما بمشي أو جلوس أو حديث أو شراب أو طعام، وألا يناديهما باسمهما، وقد أبصر أبو هريرة رضي الله عنه رجلين، فقال لأحدهما: "ما هذا منك؟"، فقال: "أبي"، فقال: "لا تُسمه باسمه، ولا تمش أمامه، ولا تجلس قبله".¹

وينبغي للوالدين أن يربيا ولدهما على جميل الفعال والخصال والتعامل مع والديه، ما دام عوده طرياً، فيسقى بذرة (بر الوالدين) في نفسه حتى تشتد وتستوي على سوقها، ويجني ثمرها بإذن الله، فلا يملا من التوجيه والنصح، فهذه شجرة تحتاج إلى العناية والسقيا الدائمة، وليستعينا على ذلك بالدعاء والتضرع إلى الله بصلاح الذرية، فآلسنة الأنبياء لم تفتّر من الدعاء بصلاح الذرية، فهذا إبراهيم عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام يدعو في كل موطن، وهو بيني البيت يقول: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ﴾ [البقرة: 128]، وقومه يهددونه بالإحراق، يقول: ﴿وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيَهْدِينِ رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [الصافات: 100]، ومن دعائه أيضاً: ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ﴾ [إبراهيم: 40].

وهذا زكريا عليه السلام يدعو أيضاً: ﴿رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾ [آل عمران: 38].

وللسلف مواقف مفيدة في البر، فقد ضربوا لنا أروع الأمثلة في برهم آبائهم، وهذا الحسن بن علي رضي الله عنهما لا يأكل مع أمه، وكان أبرّ الناس بها، فقيل له في ذلك، فقال: "أخاف أن أكل معها فتسبق عينها إلى شيء من الطعام، وأنا لا أعلم به فأكله، فأكون قد عققته".²

¹ البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح الأدب المفرد، حقق أحاديثه وعلق عليه: محمد ناصر الدين الألباني، (عمان: دار الصديق، ط4، 1418هـ/1997م)، ص46.

² ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، البر والصلة، تحقيق: عادل عبد الموجود، علي معوض، (بيروت: مؤسسة الكتب

وعن ابن سيرين، قال: "بلغت النخلة ألف درهم، فنقرت نخلة من جمارها، فقبل لي: عقرت نخلة تبلغ كذا، وجمارها بدرهمين؟ قلت: قد سألتني أمي، ولو سألتني أكثر من ذلك لفعلت".¹
وعن ابن عون أنه نادته أمه، فأجابها، فعلا صوته صوته، فأعتق رقبتين.²
وعن يعقوب العجلي، قال: "قلت لعتاء: تحبني أمي في الليلة المطيرة عن الصلاة في الجماعة"، فقال: "أطعها".³

وقال هشام بن حسان: "قلت للحسن: إني أتعلم القرآن، وإن أمي تنتظري بالعشاء"، قال الحسن: "تعش العشاء مع أمك تقر به عينها، أحب إلي من حجة تحجها تطوعاً".⁴
وقال محمد بن المنكدر: "بات عمر - يعني أخاه - يصلي، وبت أغمز رجل أمي، وما أحب أن ليلتي بليته".⁵

ومن الأمور المعينة أيضاً أن يكون الوالدان قدوة في البر بآبائهم، فيرى أبنائهم صنيعهم، فيتقصدوه، ويقلدوه، وبالجمل؛ فلينظر الآباء في خارطة البر للسلف، ويجتهدوا في ذلك، وليستعينوا ببعض الأفلام القصيرة التي تتضمن بر الوالدين، وتعرض على الأولاد من دون تعليق، فسيتجه الطفل إلى تقليدها مباشرة، ويصنع ذلك الفعل الجميل الذي رآه مع والديه. وإن غياب هذه القاعدة في التربية هو الذي أنتج العقوق بالوالدين، فقد يغفلان عن تنمية بر الوالدين في الولد مبالغاً في حبه، أو تلبية لرغباته، فينشأ أناني الطبع، لا يفكر إلا في نفسه، وإن أغضب والديه، فبدلاً من أن يرضيهما يبذلان الجهد لإرضائه، والخلل ناتج من تربيتهما إياه في الصغر.

الثقافية، ط1، 1413هـ/1993م)، ص86.

¹ المصدر نفسه، ص89.

² المصدر نفسه.

³ المروزي، الحسين بن الحسن، البر والصلة، تحقيق: محمد سعيد بخاري، (الرياض: دار الوطن، ط1، 1419هـ)، ص67.

⁴ الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق: محمود الطحان، (الرياض: مكتبة

المعارف، د.ت)، ج2، ص232.

⁵ ابن الجوزي، البر والصلة، ص89.

ومن نظائر تلك المواقف - وهو مما يؤسف له - أن بعض الآباء حينما يبدأ الطفل بالنطق قد يلتقط ممن حوله كلمة لا تليق أن تقال للوالدين ولا لغيرهما، فمن فرحتهما بنطقه يستظرفان نطقه إياها، فيدعوانه لتكرارها، فترسخ في ذهنه، ويعتادها، ويفقد التوجيه منذ الصغر تجاه هذا القبيح من القول.

وقُلْ مثل ذلك في بعض الفعال، كأن يتغافل الوالدان عن رفع صوت صغيرهما في وجهيهما، أو حدة نظره إليهما، أو صفقه بالباب دونهما، وما شابه ذلك، وهما من فرط حبهما له لا يوجهانه، فتنشأ تلك الطباع وتتأصل في الولد، وتكبر معه، وقد "كان عبد الملك بن مروان يحب ابنه الوليد، ولا يأمره بالأدب، فخرج لحائلاً، فقال: أضرب حنبا بالوليد".¹ والكلام في البر يطول، فالبر في كبرهما، وبعد موتهما، فليجتهد الوالدان في غرس تلك القيمة؛ ليجنيا الثمرة في حياتهما وبعد مماتهما.

القاعدة الرابعة: التربية على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ ﴿وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [لقمان: 17].

من القواعد المهمة في التربية، والحفاظ على صحة المجتمع، ونقائه من تلوث البيئة بما يغضب الله تعالى، وهي خطوة نحو حياة أفضل، وخيرية الأمة متعلقة بهذه القاعدة، قال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: 110].

و(المعروف) "اسم جامع لكل ما عرف من طاعة الله والتقرب إليه والإحسان إلى الناس، وكل ما ندب إليه الشرع ونهى عنه من المحسنات والمقبحات، وهو من الصفات الغالبة؛ أي أمر معروف بين الناس إذا رأوه لا ينكرونه"،² أما (المنكر) "فما ليس فيه رضا الله من قول أو فعل، والمعروف ضده".³

¹ ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، **مواسم العمر**، تحقيق: محمد بن ناصر العجمي، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط1، 1425هـ/2004م)، ص40.

² ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ج3، ص216.

³ الجرجاني، **التعريفات**، ص234.

وهذا يستلزم (العلم) بما يؤمر به وينهى عنه، ويستلزم (الرفق) فيما يؤمر به وينهى عنه، فيحتاج إلى جهد من الوالدين في الفقه في أمور الشرع، ودرجات إنكار المنكر، واصطحاب حسن الخلق في ذلك، ولا سيما الحلم والأناة والتثبت في ذلك، فالطفل سيأخذ عن والديه كثيراً من الأمور التي (يؤمر بها أو ينهى عنها)، وسيتأثر بطريقتهما في النصح والتوجيه، فإذا أمره بالصلاة فليرفقا به فهو عنهما آخذ، وإذا أمره بالستر والاحتشام فليرفقا وليحسن التوجيه، فسيسير على خطاهما حذو القذة بالقذة، فما زال صغار الصحابة يتذكرون أمر النبي ﷺ لهم بمعروف، أو نهيهم عن ضده، فهذا أنس يذكر مروره ﷺ وإلقاء السلام عليهم، فيبلغه للأمة، فعن أنس رضي الله عنه؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَرَّ عَلَى غِلْمَانٍ، فَسَلَّمَ عَلَيْهِمْ،¹ ويسمع ﷺ من عائشة رضي الله عنها ردًا لم يعجبه حينما سلم يهودي على النبي ﷺ، فيأمرها بالرفق فيقول: «مَهْلًا يَا عَائِشَةُ، عَلَيْكَ بِالرَّفْقِ، وَإِيَّاكَ وَالْعُنفَ وَالْفُحْشَ»،² ويعود ﷺ غلامًا يهوديًا ليدعوه للإسلام؛ قال أنس رضي الله عنه: "كَانَ غُلَامٌ يَهُودِيٌّ يَخْدُمُ النَّبِيَّ ﷺ، فَمَرَضَ، فَأَتَاهُ النَّبِيُّ ﷺ يُعَوِّدُهُ، فَقَعَدَ عِنْدَ رَأْسِهِ، فَقَالَ لَهُ: «أَسْلِمَ»، فَنَظَرَ إِلَى أَبِيهِ وَهُوَ عِنْدَهُ، فَقَالَ لَهُ: أَطِيعْ أَبَا الْقَاسِمِ ﷺ، فَأَسْلَمَ، فَخَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ وَهُوَ يَقُولُ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْقَذَهُ مِنَ النَّارِ»،³ وهذا عمر بن أبي سلمة يقول: "كُنْتُ غُلَامًا فِي حِجْرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَكَانَتْ يَدِي تَطِيشُ فِي الصَّحْفَةِ، فَقَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَا غُلَامُ، سَمَّ اللَّهُ، وَكُلَّ يَمِينِكَ، وَكُلَّ مِمَّا يَلِيكَ»، فَمَا زِلْتُ تِلْكَ طِعْمَتِي بَعْدُ".⁴

هؤلاء هم صغار الصحابة رضي الله عنهم، نقلوا لنا المعروف الذي أمروا به، والمنكر الذي نهوا عنه، وتأثرهم بذلك، فيعوّد الصغير حبّ الخير للناس، ويأمرهم به، ويكره المنكر، فينهاهم عنه، ولا ينفروهم، فتعتاد نفسه النصح وتقبله، وتعتاد بذله للناس بأفضل أسلوب.

¹ مسلم، صحيح مسلم، كتاب السلام، باب استحباب السلام على الصبيان، رقم الحديث 2168، ج 4، ص 1708.

² البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب لم يكن النبي ﷺ فاحشًا ولا متفحشًا، رقم الحديث 6030، ج 8، ص 12.

³ المصدر نفسه، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه؟ رقم الحديث 1356، ج 2، ص 94.

⁴ المصدر نفسه، كتاب الأطعمة، باب التسمية على الطعام والأكل باليمين، رقم الحديث 5375، ج 2، ص 68.

القاعدة الخامسة: التربية على الصبر؛ ﴿وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ﴾ [لقمان: 17].

الصبر قاعدة عظيمة، والصبر وقود الاستمرار على السير في هذه الحياة، فالله سبحانه أمرنا أن نستعين في أمورنا بالصبر والصلاة، فقال: ((وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ)) [البقرة: 45].

وقد وردت مادة (ص ب ر) في القرآن الكريم في أكثر من مئة موضع، و"الصبر حبس النفس عن التسخط بالمقدور، وحبس اللسان عن الشكوى، وحبس الجوارح عن المعصية كاللطم وشق الثياب وشف الشعر ونحوه"،¹ و"هو ثلاثة أنواع؛ صبر على فرائض الله، فلا يضيعها، وصبر عن محارمه، فلا يرتكبها، وصبر على أقضيته وأقداره، فلا يتسخطها".²

ويرى الطفل على الصبر من الصغر؛ بحسب عمره، فإن كان رضيعاً لا يعود أنه كلما فتح فاه بالبكاء ألجم طعاماً، بل تتفقد الأم رضيعها إن كان ليس في جسده وملابسه ما يؤذيه، ولن يضره قليل من بكاء، وإذا كبر قليلاً يعود الصبر ألا يلبي جميع ما يطلب على الفور، كأن يريد الحديث وأحد والديه يتكلم، فعليه أن يصبر حتى ينتهي المتحدث من حديثه، ولو أراد شراء لعبة فعليه أن يصبر حتى تتوفر نقودها، أو يناقش الوالدين في جدواها، فإذا كبر قليلاً أيضاً يعود الصبر على الطاعات، كالصلاة والصيام، فهذه الرُّبُوع رضي الله عنها تتحدث عن تدريب الأطفال على الصوم، تقول: "فَكُنَّا نَصُومُهُ بَعْدَ وَنُصُومِ صِبْيَانِنَا، وَنَجْعَلُ لَهُمُ اللَّعْبَةَ مِنَ الْعِهْنِ، فَإِذَا بَكَى أَحَدُهُمْ عَلَى الطَّعَامِ؛ أَعْطَيْنَاهُ ذَاكَ حَتَّى يَكُونَ عِنْدَ الْإِفْطَارِ"،³ فهذا من إعانتهم على الصبر على الطاعة، وهو الصوم، وعلى أقدار الله سبحانه، وهو الجوع والعطش، وهكذا.

وتعود الأنثى الصغيرة على الصبر عن المحرمات من الألبسة التي تخدش الحياء، وتبرز

¹ ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، الوابل الصيب من الكلم الطيب، تحقيق: سيد إبراهيم، (القاهرة: دار الحديث، ط3، 1999)، ص5.

² ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، زاد المعاد في هدي خير العباد، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط27، 1415هـ/1994م)، ج4، ص305.

³ البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب صوم الصبيان، رقم الحديث 1960، ج3، ص37.

المفاتن، ويبين لها أن هذا لا يرضاه الله سبحانه للنساء المسلمات، حتى لا تألفها إذا كبرت. ولا بد من أن يستعين الوالدان بالصبر حتى يعوداه أطفالهما، قال ﷺ: «وَمَنْ يَتَصَبَّرْ يُصَبِّرْهُ اللَّهُ»¹ فهو معانٍ، و"«من يتصبر»؛ أي وَمَنْ يَتَكَلَّفِ الصَّبْرَ يَصْبِرْهُ اللَّهُ... أي يرزقه الله الصَّبْرَ".²

والصبر كغيره من الأخلاق يحتاج إلى مجاهدة وتدريب، فلا يرى الطفل التضجر والضيق من الأم إذا تأخر الأب في إحضار بعض ما يحتاج إليه، بل فلتخبر أطفالها أنه يجب أن نصبر، فلعل والدكم مشغول أو نسي، وكذلك يفعل الوالد، فلا ينفذ صبره أمام أولاده، كما في الانتظار عند إشارة المرور؛ إذ قد تخرج منه عبارات يلتقطها الطفل، ويصعب أن ينساها، فهو يرصد من حوله ويسجل أفعالهم وأقوالهم ويطبقها.

وإذا قصر الأطفال في أمر فعلى الوالدين أن يتحليا بالصبر، وألا يكون الصراخ ورفع الصوت هو الحل، قال ﷺ: «مَا أُعْطِيَ أَحَدٌ عَطَاءً خَيْرًا وَأَوْسَعَ مِنَ الصَّبْرِ»³، فإذا رزقه الصبر كان أوسع من كل نعمة واسعة؛ لأنه يسهل بالصبر جميع الخيرات وترك المنكرات وتحمل المكروهات المقدرات والرزق المشار إليه رزق الدين والإيمان⁴، والنفس "لا تزال تتراض بذلك شيئًا فشيئًا حتى تصير لها هذه الصفات هيئات راسخة وملكات ثابتة"⁵، فالصبر في بدايته صعب شديد، ولكن نهايته حميدة، كما قيل:

وَالصَّبْرُ مِثْلُ اسْمِهِ فِي كُلِّ نَائِيَةٍ لَكِنْ عَوَاقِبُهُ أَحْلَى مِنَ الْعَسَلِ⁶

¹ المصدر نفسه، كتاب الزكاة، باب الاستعفاف عن المسألة، رقم الحديث 1469، ج2، ص122.

² العيني، محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ج23، ص68.

³ صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب الاستعفاف عن المسألة، رقم الحديث 1469، ج2، ص122.

⁴ المناوي، عبد الرؤوف بن علي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ط1، 1356هـ)، ج5، ص447.

⁵ ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، ج4، ص226.

⁶ كشاجم، محمود بن الحسين، ديوان كشاجم، تحقيق وشرح وتقديم: خيرية محمد محفوظ، (بغداد: وزارة الإعلام والثقافة؛ مطبعة دار الجمهورية، 1390هـ)، ص415.

و"الصبر منصور أبداً؛ فإن كان صاحبه محملاً كان منصوراً له العاقبة، وإن كان مبطلاً لم يكن له عاقبة".¹

خاتمة

تضمن البحث الأساس الذي يبنى عليه ما بعده، فعقيدة الطفل وإيمانه بالله سبحانه من لوازمها الإيمان بسائر أركان الإيمان، ولتربية الطفل على الصلاة لا بد من تربيته على سائر أركان الإسلام الخمسة، وكذلك بر الوالدين أساس في بناء صلة الأرحام والأقارب والجيران، والصبر أساس سائر الأخلاق التي لا يستطيع أن يروض نفسه عليها إلا إذا تحلى بالصبر، فالأبناء نعمة من الله ومنحة، وإذا أهملت قد تنقلب إلى نقمة ومحنة.

ومن أهم النتائج التي توصل إليها البحث ما يأتي:

1. تضمن القرآن الكريم قواعد تربوية عديدة تتناسب وإصلاح الذرية وتزكيتها.
 2. من نعيم الدنيا أن يكون للعبد ذرية، فليحسن شكرها بحسن تربيتهم فإن الله سائله عنهم.
 3. غرس القيم والمبادئ في الذرية من الصغر؛ يسهم في ثباتهم عليها في الكبر.
 4. من أراد ألا ينقطع عمله بعد موته فليحسن تربية ذريته.
 5. من أسباب النهوض بالأمة حسن تربية الذرية.
- ومن أبرز التوصيات ما يأتي:
1. ينبغي للمسلم اتخاذ القرآن الكريم منهجاً للتربية وجميع شؤون الحياة، فقد جعله الله سبحانه ﴿تَنْبِيْناً لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: 89].

¹ ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/1991م)، ج2، ص122.

2. ضرورة أن يحرص الوالدان على تربية ولدهما على العقيدة الصحيحة، وبخاصة في ظل الانفتاح على العالم الغربي، وذلك لئلا تذوب هويته الإسلامية.
3. ضرورة اهتمام الباحثين والمربين بالكتابة في مجال تربية الذرية.
4. تنظيم الدورات والندوات في المؤسسات المتخصصة لرفع مستوى الوعي في أساليب تربية الذرية.
5. إنشاء قنوات تربوية تعنى بتقديم المفيد للوالدين والمربين وكذلك الأبناء.

References:

المراجع:

- ‘Abdul Jawwād, Khalaf Muḥammad ‘Abdul Jawwād, *Madkhal ilā al-Tafsīr wa ‘Ulūm al-Quran*, (Cairo: Dār al-Bayān al-‘Arabi).
- Abū al-Sa’ūd, Muḥammad bin Muḥammad al-‘Amādī, *Irshād al-‘Aql al-Salīm ilā Mazāyā al-Qurān al-Karīm*, (Beirut: Dār Ihyā al-Turāth al-‘Arabi).
- Abū Zahrat, Muḥammad bin Aḥmad, *Zahrat al-Tafāsīr*, (Dār al-Fikr al-‘Arabi).
- Al-‘Aini, Muḥammad bin Aḥmad, *‘Umdat al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabi).
- Al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn, bin al-Ḥāj, *Silsilat al-Aḥādīth wa Shai min Fiḥuhā wa Fawāiduda*, (Riyadh: Maktabat al-Ma’ārif li Nashr wa al-Tawzi’, 1st edition).
- Al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn, *Ṣaḥīḥ al-Jāmi’ al-Ṣaghīr wa Ziyādātuhu*, (Damascus: al-Maktab al-Islāmī).
- Al-Azhari, Muḥammad bin Aḥmad, *Tahzīb al-Lughat*, ed: Muḥammad ‘Iwaḍ Mar’ab, (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabi, 1st edition, 2001).
- Al-Bayḍāwī, ‘Abdullah bin ‘Omar, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*, ed: Muḥammad ‘Abdul Raḥmān al-Mar’ashlī, (Beirut: Dar Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabi, 1st edition, 1418H).
- Al-Bughawī, al-Ḥussein bin Mas’ūd, *Ma’ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qurān (Tafsīr al-Bughawī)*, ed: ‘Abdul Razzāq al-Mahdī (Beirut, Dar al-Ihyā, 1st edition, 1420H).
- Al-Bughawī, al-Ḥussein bin Mas’ūd, *Sharḥ al-Sunnah*, ed: Shuaib al-Arnout Muḥammad Zuhair al-Shāwish, (Damascus, Beirut, al-Maktab al-Islāmī, 2nd edition, 1983).
- Al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā’il, *al-Jāmi’ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasullullah S.A.W. wa Sunanihi wa Ayyamihi*, *al-Masyhūr bi Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed: Muḥammad Zuhair bin Nāṣir al-Nāṣir, 1st edition, 1422H.
- Al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā’il, *Ṣaḥīḥ al-Adab al-Mufrad lil Imam al-Bukhārī*, ed: Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, Dār al-Ṣadiq li Nashr wa al-Tawzi’, 4th edition, 1997.
- Al-Jawharī, Ismā’il bin Ḥamād, *al-Ṣiḥāḥ Tāj al-Lughat wa Ṣiḥāḥ al-‘Arabiyyat*, ed: Ahmad ‘Abdul Ghaffur ‘Aṭār, (Beirut: Dār al-‘Ilm lil Malāyin, 4th edition, 1987).
- Al-Jurjānī, ‘Alī bin Muḥammad, *al-Ta’rīfāt*, ed: Jamāah min al-‘Ulamā’ bi Ishrāf, (Beirut,

- Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyat, 1st edition, 1983).
- Al-Khaṭīb al-Baghdādī, Aḥmad bin ‘Alī, *al-Jāmi’ li Akhlāq al-Rāwī wa Ādāb al-Sāmi’*, ed: Dr. Maḥmūd al-Ṭaḥān, (Riyadh, Maktabat al-Ma’ārif).
- Al-Manāwī, ‘Abdul Raūf bin Tāj al-‘Ārifīn, *Fayḍ al-Qadīr Sharḥ al-Jāmi’ al-Ṣaghīr*, (Egypt: al-Maktabat al-Tijāriyyat al-Kubrā, 1st edition, 1356H).
- AL-Marūzī, al-Ḥussein bin al-Ḥassan, *al-Birr wa al-Ṣilat (‘an Ibn al-Mubārak wa Ghairuh)*, ed: Dr. Muḥammad Sa’īd Bukhārī, (Riyadh: Dār al-Waṭan, 1st edition, 1419H).
- Al-Māwardī, ‘Alī bin Muḥammad, *Adab al-Dunyā wa al-Dīn*, (Dār Maktabat al-Ḥayāt, 1986).
- Al-Mawsū‘at al-Fiqhiyyat al-Kuwaitiyyah*, al-Kuwait, Ṣādirah ‘an: Wizārat al-Awqāf wa al-Shuūn al-Islāmiyyat, 2nd edition, Dār al-Salāsīl, 1st edition, Maṭābi’ Dār al-Ṣafwat, 2nd edition, Ṭab’ al-Wizārat).
- Al-Qurṭubī, Muḥammad bin Aḥmad, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Quran*, ed: Aḥmad al-Bardūnī wa Ibrāhīm Aṭfīsh, (Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyat, 2nd edition, 1964).
- Al-Rāghib al-Aṣfahānī, al-Ḥussein bin Muḥammad, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur’ān*, ed: Muḥammad Syed Kilānī, (Lubnan, Dar al-Ma’rifat).
- Al-Sa’dī, ‘Abdul Raḥmān bin Nāṣir, *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī Tafsīr Kalām al-Manān*, ed: ‘Abdul Raḥmām bin Ma’lā Lawhaq, (Muassasat al-Risālat, 1st edition, 1420H).
- Al-Ṭabarī, Muḥammad bin Jarīr, *Jāmi’ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān*, ed: Aḥmad Muḥammad Shākīr, (Muassasat al-Risālat, 1st edition, 2000).
- Al-Tirmizī, Muḥammad bin ‘Īsa, *Sunan al-Tirmizī*, ed: Bashār Awwād Ma’rūf, (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmi, 1998).
- Al-Zamakhsharī, Maḥmūd bin ‘Omar, *al-Kashāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, ed: ‘Abdul Al-Razzāq al-Mahdī (Beirut, Dar al-Ihyā al-Turath al-‘Arabī).
- Ibn ‘Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr al-Ma’rūf bi Tafsīr Ibn ‘Āshūr*, (Beirut: Muassasat al-Tārikh al-‘Arabī, 1st edition, 2000).
- Ibn Abī Shaibah, ‘Abdullah bin Muḥammad, *al-Muṣannaf fī al-Aḥādīth wa al-Āthar*, ed: Kamāl Yūsuf al-Ḥūt, (Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1st edition, 1409H).
- Ibn al-Athīr, al-Mubārak bin Muḥammad, *al-Nihāyat fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar*, ed: Ṭāhir Aḥmad al-Zāwī - Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī, (Beirut: al-Maktabat al-‘Ilmiyyat, 1979).
- Ibn al-Jawzī, ‘Abdul Raḥmān bin ‘Alī, *Mawāsim al-‘Umr*, ed: Muḥammad bin Nāṣir al-‘Ajmī, (Dar al-Bashāir al-Islāmiyyat, 1st edition, 2004).
- Ibn Fāris, Aḥmad bin Fāris, *Mu’jam Maqāyīs al-Lughat*, ed: ‘Abdul Salām Muḥammad Hārūn, (Dar al-Fikr, 1979).
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad bin Muḥammad, *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*, ed: Shuaib al-Arnout ‘Ādil Murshid wa Ākharun, Ishrāf: Dr. ‘Abdullah bin ‘Abdul Muhsin al-Turki, (Muassasat al-Risālat, 1st edition, 2001).
- Ibn Kathīr, Ismā’il bin ‘Omar, *Tafsīr al-Qur’an al-‘Azīm*, ed: Sāmī bin Muḥammad Salāmat, (Dar Ṭayyibat li Nashr wa Tawzī’, 2nd edition, 1999).
- Ibn Mājah, Muḥammad bin Yazīd, *Sunan Ibn Mājah*, ed: Muḥammad Fuād ‘Abdul Bāqī, (Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabīyyat- Faiṣal ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī).
- Ibn Mufliḥ, Muḥammad bin Mufliḥ, *al-Ādāb al-Shar’iyyat wa al-Manaḥ al-Mar’iyyat*,

(‘Ālim al-Kutub).

Ibn Qaayim al-Jawziyyat, Muḥammad bin Abī Bakr, *al-Wābil al-Ṣaib min al-Kalam al-Tayyib*, ed: Sayyid Ibrahim, (Cairo: Dār al-Ḥadīth, 3rd edition, 1999).

Ibn Qaayim al-Jawziyyat, Muḥammad bin Abī Bakr, *I’lām al-Muwaqī’in ‘an Rabb al-‘Ālamīn*, ed: Muḥammad ‘Abdul Salām Ibrāhīm, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyat, 1st edition, 1991).

Ibn Qaayim al-Jawziyyat, Muḥammad bin Abī Bakr, *Ṭarīq al-Hijratain wa Bāb al-Sa’ādatain*, (Cairo: Dār al- Salafiyyat, 2nd edition, 1394H).

Ibn Qaayim al-Jawziyyat, Muḥammad bin Abī Bakr, *Tuḥfat al-Mawdūd bi Ahkām al-Mawlūd*, ed: ‘Abdul Qādir al-Arnout, (Damascus, Maktabat Dār al-Bayān, 1st edition, 1971).

Ibn Qaayim al-Jawziyyat, Muḥammad bin Abī Bakr, *Zād al-Ma’ād fī Hudā Khair al-‘Ibād*, (Beirut: Muassasat al-Risālat, 27th edition, 1994).

Ibn Qarqūl, Ibrāhīm bin Yūsuf, *Maṭāli’ al-Anwār ‘alā Ṣiḥāḥ al-Āthar*, ed: Dār al-Falāḥ lil Bahth al-‘Ilmu wa Taḥqīq al-Turāth, (Qatar: Wizārat al-Awqāf wa Shuūn al-Islāmiyyat, 1st edition, 2012).

Ibn Qudāmat, ‘Abdullah bin Aḥmad, *al-Mughnī Sharḥ Mukhtaṣar al-Kharqī*, (Maktabat al-Kaherah, 1968)

Kashājim, Maḥmūd bin al-Ḥussein, *Dīwān Kashājim*, ed: Khairiyyat Muḥammad Maḥfūz, Wizārat al-‘Ilām wa al-Thaqāfat, Maṭba’at Dār al-Jumhūriyyat Baghdād, 1390H).

Muslim bin al-Ḥajjaj bin Muslim, *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ al-Musammā Ṣaḥīḥ Muslim*, ed: Muḥammad Fuād ‘Abdul Bāqī, (Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī).

مقاربات درامية في الهوية والعادات: دراسة وصفية وتحليلية لرواية "لعنة الليمون" للروائي بخيت ضحية

**Dramatical Approaches in Identity and Customs: A Descriptive
Analytical Study of the Novel: "La'nat al-Laymūn" by the Novelist
Bakhit Dahya**

**Pendekatan Dramatik dalam Identiti dan Adat: Kajian Analitik
Deskriptif Novel: "La'nat al-Laymūn" Karya Novelis Bakhit Dahya**

نصر الدين إبراهيم أحمد حسين* ، موسى سعيد طه إدريس**

ملخص البحث

"لعنة الليمون" رواية تتعدد فيها الأحداث والشخصيات النامية المتطورة في تنازع وتعقيد، وقد استطاع الكاتب باقتدار أن يصوّر لنا شخصياته تصويراً مدهشاً، وجعلها تسير في اتجاه معين تحبّك فيه الوقائع حبكاً فيّاً، وتتطور ليتجلى في النهاية الحل الذي تنبأ به، وقد عرضت الرواية اهتمام التوظيف الإبداعي للتراث والعادات المجتمعية مختلطة بالتراث الديني المباشر، وذلك لإسناد أفكاره في الرواية وتقويتها، ويقوم هذا البحث التحليلي على منهجية وصفية تحليلية موضوعية قوامها تحديد نوع الأسلوب الغالب في النص الأدبي، والغرض منه دراسة الألفاظ من حيث صعوبتها، وسهولتها، ووضوحها، ومدى تداولها واستخدامها، فقد اتّكأ الكاتب فيها على الغوص في أسرار مبهمات مجتمعه القروي، متعرضاً للتنوّع البيئي، ملماً بعادات مجتمعه وتقاليد، متشبعاً بقيمه وثقافته؛ فأنبأ بذلك عن مناحي الحياة

* أستاذ البلاغة والنقد الأدبي بقسم اللغة العربية وآدابها، كلية معارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية لجامعة الإسلامية

العالمية ماليزيا، البريد الإلكتروني: nasr@iium.edu.my

** أستاذ كلية الدراسات الإسلامية، جامعة حمد بن خليفة، دولة قطر، البريد الإلكتروني:

musat8901@gmail.com

المختلفة، مركّزًا على جوانبها الحضاريّة والاجتماعيّة، ولا سبيل إلى ذلك إلا لمن عاش في تلك البيئة، وتناول الكاتب فيها قصة جلب فاكهة الليمون إلى القرية الوداعة، فمثلت للقرية جائحةً ولعنةً من خلال نبوءة الكاتب، ويتناول البحث هذه الرواية في عتبات متعددة بتحليل الأحداث التي جرت وقائعها في هذا المكان، والمواقف والأحداث التي ترونها الرواية وتصورها، ومن ثم يسعى البحث إلى دراسة الخصائص الفنية للأديب، وتحليل الصورة الفنية للنص الأدبي في دقة وتفصيل، وذلك من خلال مقاربات درامية للهوية والعادات وخطوات أخرى من مثل التركيز على ناحية أسلوب الكاتب ولغته ومدى قوتها في التعبير عن الحدث، ودراسة العاطفة التي دفعت الكاتب إلى كتابة هذا النص الأدبي وإنتاجه، وتحليل مدى قوتها وصدقيتها وانطباقها على الواقع، وبيان مدى فاعلية الحوارات في الرواية، والتأكد من أن الحبكة بُنيت بناءً صحيحًا.

الكلمات الرئيسية: مقاربات، درامية، رواية، لعنة الليمون، الهوية، العادات.

Abstract

La'nat al-Laimūn (The Curse of the lemon) is a novel in which there are many events and developing personalities in conflict and complexity. The writer has competently managed to give us the picture for his characters in an astonishing manner, interwoven aesthetically with the plot to end up with the ending that he wished. The novel shows the importance of deploying creative heritage and societal customs mixed with the direct religious heritage, to support and strengthen its ideas in the novel. This analytical research is based on an objective analytical descriptive methodology based on determining the type of style predominant in the literary text. This is for the purpose of studying its complexity, simplicity, clarity, and use. In it, the writer relied on diving into the mysteries of the ambiguities of his village society which is exposed to the environmental diversity, familiar with the customs and traditions of his society which is imbued with its values and culture. There is no way to do that except for those who lived in that environment. The writer talks about the story of bringing lemon fruit to the quiet village which was later viewed a curse in the writer's prophecy. It is narrated and visualized by the novel. The research seeks to study the events of the story and analyse the artistic image using the dramatic approaches to discover the identity and customs of those people. This is in addition to other aspects such as focusing on the writer's style, language, its strength in expressing the events, as well as studying the emotion that is behind the motivation of the writer to produce this literary text. It would also indicate the effectiveness of the dialogues in the novel, and the extent that the plot was constructed in a correct manner.

Key words: approaches, drama, novel, curse of lemon, identity, habits.

Abstrak

La'nat al-Laimūn (Sumpahan buah lemon) adalah tajuk sebuah novel yang mengandungi banyak peristiwa dan watak-watak yang progresif yang terlibat di dalam konflik dan kerumitan. Penulis telah berjaya memberikan kita gambaran tentang watak-waktunya dengan cara yang mempesonakan, dijalin secara estetik dengan plot dengan kesudahan yang diingini. Novel ini menunjukkan peri pentingnya menyebarkan warisan kreatif dan adat masyarakat yang bergabung dengan warisan agama secara langsung. Ini adalah bagi tujuan menyokong dan mengukuhkan lagi idea dalam novel beliau. Kajian analitikal ini adalah berdasarkan metodologi deskriptif analitikal yang objektif berdasarkan jenis gaya yang digunakan dalam teks sastera. Ini bertujuan untuk mengkaji kerumitan, kesederhanaan, kejelasan dan penggunaan gaya tersebut. Di dalam novel tersebut, penulis cuba menyelami misteri kekaburan pandangan hidup masyarakat kampungnya yang terdedah kepada kepelbagaian alam sekitar, akrab dengan adat dan tradisi masyarakat mereka yang sentiasa disemai dengan nilai dan budayanya. Tidak ada cara untuk menyingkap semua ini kecuali oleh orang yang tinggal di persekitaran itu sendiri, dan penulis menangani kisah membawa buah limau ke kampung yang tenang, jadi ia mewakili kampung itu sebagai wabak dan kutukan melalui ramalan penulis. Ia diceritakan dan digambarkan oleh novel. Penyelidikan ini bertujuan untuk mengkaji ciri teknikal penulis, menganalisis imej artistik teks sastera dengan tepat dan terperinci, melalui pendekatan dramatik terhadap identiti dan adat serta aspek lain seperti memfokuskan kepada gaya dan bahasa penulis serta kekuatannya dalam mengekspresikan peristiwa itu, dan mengkaji emosi yang Ia mendorong penulis untuk menulis dan menghasilkan teks sastera ini, untuk menganalisis kekuatan, kredibiliti, dan kebolegunaannya pada realiti, untuk menunjukkan keberkesanan dialog dalam novel, dan untuk memastikan bahawa plot adalah dibina dengan cara yang betul.

Kata kunci: pendekatan, drama, novel, sumpahan limau, identiti, tabiat.

مقدمة

رواية "لعنة الليمون" للروائي السوداني الدكتور بخيت ضحية؛ ترفد القارئ بالأمشاج التعبيرية المتنوعة التي تشمل اللغة والأحداث والإيحاءات والتعبيرات، وصور الأداء الفني البياني، والسردية المفعمة بالخيال الخصب لدى الراوي في صورة درامية معبرة عن التراث الشعبي، فيها محاولة جادة من الراوي للإسهام في تغيير العادات السيئة، والإبقاء على العادات المقبولة اجتماعيًا؛ لتظل متساوقة مع الواقع السوداني المحلي، مصورة العلاقات الاجتماعية المتشابكة بين أفراد ومفردات البيئة المحيطة، وما بينهما من تلامس وأطر قواعدية للتعامل الإنساني اليومي.

وفي هذه المقاربة نجد الكاتب قد اتكأ على مفردات جاءت بملامح اللوحة الفنية المتكاملة المستمدة من واقعه، ورسمها الأديب الفنان بريشته الإبداعية، متناولاً مظاهره التي تجلّت في روايته "لعنة الليمون"، وقد امتلك ملكةً لغويّةً معبّرةً عن صدق أحاسيسه بالانتماء للوطن، فضلاً عن المعرفة والعمق الأكاديمي؛ مما يجعله في محيط ذلك بوصفه أديباً مواكباً عصره الذي ينتمي إليه، معبراً بخياله الفضفاض عن مجتمعه، محبّاً للبيئة التي ينتمي إليها. وقد جاءت الرواية منتزعة الوقائع والظواهر من البيئة الريفية المحلية السودانية الغنية بمظاهرها معبّرةً عن الهوية الثقافية المحلية، سعياً إلى التعريف بالثقافة المحلية السودانية، وتوطئتها في نفوس القراء ونشرها عالمياً.

وتتجلى أهمية هذا البحث في أنه يتناول بالتحليل الأدبي الموضوعي رواية "لعنة الليمون"، وهي رواية صادرة حديثاً، لما يتناولها أحد بالبحث بعد؛ حسب علمنا، وتهدف إلى إبراز هوية الثقافة المحلية السودانية في وضوح من خلال لغة السرد والمواقف والمظاهر الحياتية في ربوع الريف السوداني.

ثم إن في الاهتمام بدراسة الأعمال الأدبية الشابة والمعاصرة، إثراء لنهم القارئ المتعطش لدراسة الفن القصصي المعاصر، ولأن هذه الرواية تتناول لعنة الليمون والجائحة التي سببتها في المجتمع؛ كانت معاصرة جائحة (كوفيد-19) المصيبة المعاصرة التي يعاني منها العالم اليوم، وقد أحكم المؤلف حبكتها وربطها بالقيم الرمزية ورسم شخص الرواية.

أولاً: أحداث رواية لعنة الليمون

تدور أحداث الرواية - بأسلوب سردي ممزوج بفلسفة أدبية عميقة - في إحدى قرى السودان، وتتناول فاكهة الليمون التي يُعرف عنها أنّها مفيدة، وهي التي جلبها أحد المسافرين إلى قريته، فأصابها اللعنة، وحلّ بها ما حلّ من خرابٍ ودمارٍ، وكشفت أنّ الحياة في القرية ليست هادئة ساكنة كما يتصوّرها بعض الناس.

وفي هذه الرواية استشعر الكاتب الروائي أنه يقف من فاكهة الليمون موقفاً مغايراً تماماً ما تعودته الناس، وما عرفوه عن ثمرة الليمون من فوائد ومنافع، ثم أخضعها لنبوءة من بنات خياله، فليست التكليف الإلهي لمختار من البشر يبلغ رسالة للناس، وإنما هي من فرط تخيل الكاتب وتوقعه الذاتي الصادق الذي يلامس الواقع الخصب.

ونعتقد أن "لعنة الليمون" رواية تصبّ في مجال التنبؤ بالأحداث المستقبلية، وليست من باب العبث، وقد جاءت متنبئة بما حدث في العالم مؤخراً (كوفيد-19)، وأراد فيها الكاتب إخبارنا عن حدث قبل أوانه تخميناً، وهو تجارة الفيروسات لتعبّر عمّا أصاب العالم اليوم بأسره من انتشار الفيروس التاجي الذي ما زالت تبعاته تهدد العالم أجمع، فهذه الرواية نبوءة ليست كتنبؤات المنجمين، ولكنها تحمل لنا محفّزات لتعديل سلوكنا الاجتماعي في عصرنا الحالي، فما يحدث في الواقع يمكن استثماره في الحياة اليومية، والتعامل مع هذه الرواية والأحداث العامة الساخنة ما زال مستمراً، ولا يمكن تجاهل هذا الواقع المصطنع.

يصف الكاتب في الرواية الحياة الاجتماعية والبشرية التي تميز حياة أهالي القرى في السودان في زمن حرج من تاريخ قديم قبل الحياة الممتدة ذات النظام التقليدي، فهيكّل وجودها ينم عن تغيير عميق في الأحداث على حد سواء في المستويين الإقليمي والدولي بسبب ثمرة الليمون بوصفها ثمرة رمزية في الرواية، وما حملته من هواجس مرعبة، فكانت ذات طبيعة ثقافية ولعنة أحدثت تغييراً في القرية الوداعة الساكنة الهادئة، وما جاورها من نواحٍ وقرى، وحولتها إلى قرى متصارعة تعمّها المادية، وتتفاقم من خلالها المحظورات بالقوة التي ظهرت أقوى في حياتنا المعاصرة، وتغيرت معها مهام الإنسان ساكن القرية عبر الزمن البعيد حتى الزمن المعاصر.

ويعتقد أنها رواية مؤدجلة فكرياً لتصوير الواقع في صورة خيالية من خلال الخطاب الذي يدل على تصرّف الكاتب بموضوعيّة اتّكأ فيها على العطاء المتميز بطرح رؤية استشرافية عميقة تستقرئ الواقع وتستبصر مستقبل بطل القصة وشخصها، وتكون ذات ثقافة شعبية، وفيها فرصة لكيفية الخلاص من تداعيات العادات المفروضة والمرفوضة بعرض

التحولات والتصورات والنبؤات التي يمرّ بها العالم المعاصر، ولا سيما ما يتعلق بجائحة الليمون، ورسم طريقه الذي يموج بالسرعة والمتغيرات المقبولة وغير المقبولة، وعدم تغليب المصلحة الشخصية.

وتمدنا الرواية بالإحساس القوي نحو الارتباط بهذه البيئة الشعبية الاجتماعية وهويتها الثقافية، معبرة عن الانتماء العميق للقرية، ومحاولة رسم علاقة تقوم على العقلانية غير المندفعة ومتابعة للهموم التي لا تتوقف، لذا نحن في حاجة لإعادة فهمها عاداتنا وتاريخها، والتمسك بالعادات القوية التي تؤكد الهوية الجامعة لأهل القرية.

تضمنت الرواية عشرة فصول متسلسلة من دون عناوين تفصيلية جامعة، وفي أول الأقسام يعرض الكاتب في حديث نفسي داخلي؛ كلاماً لأحد شخوص الرواية وهو (كرّام)، حيث كان يهاتف نفسه بصفته بطل الرواية، وهو شاب في غاية الدهاء والحنكة؛ يروي قصته مع شخصية مهمة في القصة يشار إليها بأنه (جده)، ذاكراً وصيته وترشيحه له لخلافته في وراثة النبوة، ولعلّ الكاتب ربما يريد بقوله "وراثة النبوة" القيادة والزعامة، لا النبوة الرسالية السماوية المعروفة للناس عبر قرون الزمن، شارحاً لماذا اختار أهل القرية هذا الطريق، ووصف شخصيات الذين جاهدوا لتقديم سعيهم إلى ما تصوروا أنه سيقع من أحداث مستقبلاً.

لغة رواية "لعنة الليمون"

تمثّل اللغة في رواية "لعنة الليمون" صورة قلمية معبرة عن المجتمع المحلي الريفي في السودان بكل أبعادها، ولم تكن مفرداتها المعجمية البعيدة عن المعجم التقليدي الفصيح، لتعبر عن قصّة عشق تقليدي درج على الخوض فيه رواة كثيرون، أو قصة حبّ بين حبيبين لوعهما الحبّ وأشواقه وتبارجه، وحقيقتها اللغوية المعجمية، فاللغة في الرواية هذه جاءت بسيطة عفوية على نمط اللغة المحلية الخاصّة بأهل السودان؛ المتميزة برنائها وأنغامها، وتعبيراتها، وخصائصها؛ عباراتها تقريرية يسيطر الكاتب عليها بالشرح والتأويل الممزوجة بالعربية الفصحى أحياناً.

وقد استخدم الراوي لغة سرد خاصة معتمداً فيها على اللغة التي ينطق بها أشخاص الرواية وأبطالها أنفسهم في لغة سرد واقعية محكية بالدارجة المحلية؛ وذا شعر أنها لغة جاءت معبرة يطابق فيها الدال للمدلول مؤكدة الالتزام بعرض دراميات الموقف والأحداث القروية، مما يضفي صدقية قوية عليها تساعد في إقناع قراء رواية "لعنة الليمون" بالأحداث وحقيقتها - على الرغم من أنها أحداث من نسج خيال الراوي نفسه - وأنها رواية أحداث واقعية حقاً.

ويعتمد الراوي في سرده وحواراته على لسان أبطال روايته صيغ الأفعال المضارعة غالباً لتشي بالوقائع والأحداث والمظاهر المستمرة بلغة تواصل سائدة بين أهل الريف البسطاء، "وتهدف لغة السرد إلى تحويل المعلومة المباشرة أو الحدث البسيط إلى سلسلة من الأحداث المتوالية والمتراصة التي تُكوّن في النهاية قصة محبوكة ومقنعة، وتشمل في الوقت ذاته كل المعلومات التي يرغب الكاتب في توصيلها من خلال إطار فني ومزخرف وممتع"،¹ وهي لغة تتملك حساً يشبه الحس الأسطوري في الحكيم والخيال، وبخاصة عندما يتحدث عن النبي مختار الأول، مما يمكننا من قول إنها تمثل إسقاطات رمزية تعبر ببساطتها عن طبيعة المكان وسمات الزمان وتضم تعبيرات متخيلة تشي بالانتماء لأخلاق القرية وعاداتها وهويتها الثقافية، وهذا في الحقيقة ما يمكن تفسير لغة رواية "لعنة الليمون" بأنها حوار بين الشخصيات حول الثقافة والتراث والهوية بوصفها ظواهر إنسانية لا يمكن فصلها عن الواقع الاجتماعي.

والملاحظ أنها ليست لغة فيها درجة تعقيد، فهي موجهة إلى الجمهور من أجل المسارعة في إقناعهم بصدقية الحدث في الرواية والأمثلة واضحة على هذا التغير الاجتماعي بسبب جلب فاكهة الليمون والضغط الاجتماعي والاتجاهات والشائعات والقليل والقال والأمر بالعزل الاجتماعي، وهكذا نرى أن هناك تغيرات مرتقبة بعضها مرغوب وبعضها غير مرغوب فيه بالمرّة.

ومن الجدير بالذكر أن جميع سمات السرد اللغوي في رواية "لعنة الليمون" تعدّ واقعية

¹ يُنظر: موقع تسعة، "لغة السرد: كيف تختار لغة السرد المناسبة لكتابك؟"، الاطلاع في 14 أبريل 2021.

من دون مبالغات، وفحوى هذا القول في النهاية أن بوسعنا من الناحية الفنية القصصية أن نوّكد أن لغة السرد والقص في رواية "لعنة الليمون" على المستوى نفسه، وأنها كانت معقولة؛ لأنها وردت على ألسنة الشخصيات معبرةً عن حقيقتها ومماها النفسية والاجتماعية.

ثانياً: عتبات تحليلية للرواية

عتبة الوصف

يأتي وصف الرواية واستجلاء خطوطها العامة بعد التأمل فيها بدلاً من السرد، وسوف نشير إلى ما نظنه سمات عامة للمشهد العام للرواية، فهناك نواظم عامة انتظمتها هذه الرواية عبر الأحداث التي تقع في جنبات القرية والقرى المجاورة ومفهوم القابلية للحياة في القرية؛ لأنها تحتاج استعداداً لتفكيك عادات أهل القرية ومظاهرها.

وإذا نظرنا إلى هذه الرواية من منظور نقدي مختلف - ولسنا نغني بهذا أننا نقاد روائيين بمعنى الكلمة - وجدناها رواية فيها أحداث كثيرة ممتعة للقراء، وتحكي قصة شخصيات جمة يتفاعل بعضها مع بعض، ومضامين وقضايا مختلفة، وتطرق الكاتب عبر تحليل اللهجة العامية وأبداع فيها من حيث اللغة العامية السودانية المحلية الدارجة وجعلها أداة طيعة للتعبير عن ذاتها، ممتزجة بالفصحى المعاصرة المفهومة، وهي لغة حيوية ثرية، لكي تمدّ القارئ بالمتعة والفائدة، ولتحقق هذه الفائدة وضع البحث قالباً يساعد على الإلمام بكل العناصر التي وردت في الرواية، وهي على النحو الآتي:

1. بيانات الرواية ووصف الأماكن والشخصيات والأحداث

- العنوان: "لعنة الليمون"؛ نلمس منه أنه عنوان غير مألوف وغير تقليدي، وبناء غير نمطي يضم أحداثاً منطقية، والغرض تربوي تعليمي هادف، فالراوي في هذه الرواية يمثل وسيطاً بين القارئ والكاتب.

- التصنيف: رواية أدبية معاصرة متعددة تقنيات السرد والاسترجاع.
- اللغة: العربية الفصحى الممزوجة باللغة الدارجة الخاصة بأهل السودان، عبارتها تقريرية يسيطر الكاتب عليها بالشرح والتأويل.
- الكاتب: الدكتور نجيت ضحية؛ دبلوماسي وكاتب وروائي سوداني.¹
- الصفحات: 191 صفحة.
- القطع: الصغير، من اختيار الكاتب؛ ليسهل على القارئ حمل الرواية والتمتع بالقراءة في أي مكان وزمان.
- الطبعة: الأولى، وباكورة أعمال الكاتب، وستليها طبعات أخرى.
- السنة: 2020م.
- الغلاف: من تصميم الفنان والرسام التشكيلي عماد أبعاد.
- الناشر: دار التصحيح للأعمال الأكاديمية.
- المكان: كوالالمبور، ماليزيا.

2. شخصيات القصة

تنوعت شخصيات الرواية ما بين شخصيات أساس أبطال الرواية ذات مراكز قانونية مجتمعية، وشخصيات ثانوية عابرة، ومنها شخصيات زمنية لها سماتها الوجدانية والجسدية والفكرية التي جلاها الكاتب بالبيان، وبعضها بالطبع شخصيات ثانوية تظهر في أحداث قصيرة، وشخصيات أساس مستمرة وفاعلة في الأحداث ولها قيمة وتميز في الرواية.

¹ د. نجيت إسماعيل ضحية علي سيّاد، دبلوماسي وكاتب وروائي سوداني، مواليد مدينة الفاشر، وفيها درس كل مراحله التعليمية؛ روضة الجوهرة، والمدرسة الشرقية (ب) الابتدائية بنين، ومدرسة الجيل المتوسطة، ومدرسة دارفور الثانوية، حاز على درجة البكالوريوس 2004م، ودرجة الماجستير في الهجرة القسرية وحقوق الإنسان من المملكة المتحدة 2010م، ودرجة الدكتوراه في فلسفة العلوم السياسية والدراسات الإستراتيجية 2017م من السودان.

وقد تفاوتت أعمار الشخصيات وتباينت أدوارها، ومميزاتها، وعيوبها، وذلك لتحقيق التمثيل الحقيقي لمجتمعهم القروي، وضمت الجنسين البشريين؛ ذكراً، وإناً. وهي شخصيات متعددة ذات طبائع متنوعة، وبعضها شخصيات غير أنموذجية من مثل شخصية النبي مختار الأول، والنبي مختار الثاني. الشخصية الأولى: كرام؛ بصفته بطل الرواية، وهو شاب في غاية الدهاء والحنكة؛ يروي قصته مع شخصية مهمة في القصة يشار إليها بأنه (جده)، ذاكراً وصيته وترشيحه له لخلافته في وراثته النبوة.

بطل الرواية: خشم الموس، ومسعود. من أسماء الشخصيات التي ورد ذكرها: جابر الشر، المختار الأول، النبي مختار الثاني، حواية، كرام، خشم الموس، مسعود، سرّ الكون، ست الكل، نغال، صقر، أبو دهب، كندورة، أم دهب، بنجوس، بنت كرام، فطومة، سندس، وود مويه.

3. مواقع الأحداث وأماكنها

يشير النقاد إلى أن الأحداث في الرواية هي الأفعال التي تمارسها شخصياتها الرئيسة والثانوية، وكان الحدث الأول الذي استغرق الرواية كلها حدث جلب الليمون، ومن ثمّ صارت اللّعة التي حلت على القرية، وقد بُنيت أحداث الرواية المتصاعدة في اتجاه معين في عدّة أماكن، منها:

المكان الأول: القرية وما جاورها، ولا سيما الوادي المقدّس، وعدّة قرى متناثرة في الوادي وبطن الجبل.

المكان الثاني: عدة أماكن متفرقة في الوادي والقرى المتناثرة ذات العلاقة بالأحداث. وطبيعة المكان بعامة هي الهدوء والسكينة والبساطة مع تعايش الشخصيات مع طبيعة المكان وانسجامها الهرموني في توزيع متناغم.

4. عتبات عناصر الرواية

عتبة العنوان

يمثل العنوان العتبة النصية الأولى في العمل الروائي، ويمتاز العنوان في النص الروائي بقيمة أساس متدرجة بدءاً من تسمية النص وتعيين محتواه، واقتضاء صلته بالمكونات الحكائية، وانتهاءً بقدرته على كشف آليات اشتغال الروائي، وبراعته في تشكيل المنظومة السردية؛ فالعنوان يمثل بطاقة النص التعريفية وهويته.¹

و"لعنة الليمون" عنوان يوحي بقسوة الحدث ومرارته، وهذا يحتاج إلى مزيد من الصبر والعودة إلى أدب من نوع جديد، وهو الإعجاب بهذا الحدث واتخاذ الكاتب عنواناً جذاباً للأنظار مشوّقاً فيه غموض وألغاز يجب الوصول إليها، والكشف عن كنهها معبراً عن قدوم جائحة ما، "ولهذا فالعنوان يحيل منذ البداية على طبيعة الخطاب الذي تدرس علاماته، والبناء الذي تتشكّل منه بقية دلالات متن الخطاب"،² وتنعكس في التعامل مع الواقع في خبرات نعيشها مع أحداث عامة، وهذا هو الواقع الملموس والإشكال الأوّل.

ويمكن القول إنّ الإشكال العام لرواية "لعنة الليمون" يتمثل في محاكاتها جائحة (كوفيد-19) التي عمّت العالم كله، وامتلأ فيها العالم لإجراءات صارمة لم يمكن وقف تنفيذها.

عتبة الغلاف

غلاف تعبيري يصور البيئة الحقيقية، ويدل على حضور زاوٍ لمكان الأحداث، وهو البيئة القروية المحلية بطبيعتها العفوية، ونظامها التصويري من غير مبالغة، وأنها تشكل صورة ذهنية خاصة متعددة العناصر التي تدل على البساطة والشفافية.

¹ مرشد، أحمد، الحداثة السردية في روايات إبراهيم نصر الله، (عمّان: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010)، ص19.

² أوغيدني، هدى، "الإستراتيجيات الدلالية في الخطاب السردى الإماراتي"، ندوة الثقافة والعلوم، دبي، 2014، ص205.

وغلاف رواية "لعنة الليمون" صورة فيها تشكيل بصري يخطف انتباه القارئ، ويجذبه نحو القراءة؛ لأن الغلاف يحكي لوحة معبرة عن مضمون الرواية بأكملها بما فيه من تعبيرات ورموز وتشكيل، ومن الواضح أن الغلاف من اختيار الكاتب الروائي؛ للتعبير عما يريد توصيله لقارئ الرواية بكل دقة.

عتبة المقدمة

لا مقدمة في القصة عادةً، ولكن الكاتب صَدَّرَ الرواية بالتنويه والإهداء العميق والفضيلة، مما يجعلنا نتساءل عن لجوء الكاتب إلى إضافة هذه النكهات بوصفها نكهة امتاعٍ تمتع القارئ قبل الدخول في أحداث القصة العصبية المبنية على الفجوة التي تميز لنا تحول الوعي، وهذا كله بمنزلة التصدير لجذب القراء، ومن المفترض أن ينبغي للأديب افتتاح روايته بالصراع أو الحدث الذي يحدد فكرة الرواية منذ البداية، ولكنه بدأ بالإهداء، والفضيلة، والتنويه؛ قائلاً:

تنويه

أي شبه بين أبطال هذه الرواية،
وبين أي شخص آخر، حياً أو ميتاً،
أو أي تشابه بين أسماء القرى
والمدن والمناطق التي وردت في هذه
الرواية وبين أي قرية ومدينة ومنطقة
أخرى موجودة حالياً أو سابقاً،
فهو من قبيل المصادفة المحضة.

وفي صفحة الإهداء عبر قائلاً:

إليكم قرائي الأعزاء
إلى عبدة العادات
أنتم وهم أركي وأنبل وأشرف منزلة من

عبدة العادات، والدنانير، وسماسة السياسة،
وأقل ضرراً على المجتمع من تجار الدين
والهوس وسارقي قوت الغلابة، الذين
يؤلفون آلاف الروايات والقصص من أجل
تجريم الجميع وتبرئة ساحاتهم، أهديكم
وإياهم هذه الرواية، طالباً منكم ومنهم
الصفح والغفران ومعتذراً عن ظلمي لكم ولأهنتكم...



الناس، الأسوياء، الأصفياء، الأتقياء، الهداة، المختارون، يتقاسمون خصال الخير
والمحبة والإيثار ناثرين بذور الجمائل والمودة بين عموم الناس، سينتصرون ولو بعد حين...



فذلكة

عاشوا العادات ردحاً من الزمان،
فلحوا معها في بلوغ الخلاص
حلّت بغتة بالمكان لعنات عديدة
حسبوها واحدة، صبّوا غضبهم عليها
ففاكهة الليمون مثل غيرها بريئة
القرى في هذه النواحي
كالعُشْرِ والعَقَش، تموت في الصيف
ما تلبث أن تحيا وتزهر في كل مرة
من جديد مع نزول أول قطرة غيثٍ
اليوم غير البارحة وليس أحدٌ مسؤولاً عنها

مَن كان سببًا في طرد اللعنات في السابق
هو المتهم الرئيس، وبات ملعونًا يستعاذ منه،
مطرودًا من رحمة العادات كما لو أنه جني شرير...

عتبة بنية الحدث

يرى نقاد الأدب والروايات أن بنية الحدث والحبكة المشوّقة تتمثّل في إجادة تنظيم الأحداث والأفعال ومدى سبكها سبكًا مجوّدًا يضيف عليها واقعية حقيقية، وفي هذه الرواية نجد أن الحدث متشابك ذو بناء حدائثي قصصي متشعب متوسع في استعراض الأحداث اليومية التي تقع عادةً في القرية ومحيطها.

وكان من أهم الأحداث حادث جلب فاكهة الليمون باعتبارها ثمرة رمزية، وأثمرت في نهاية المطاف جائحةً ولعنةً صارخةً أصابت القرية، فغيرت عادات أهلها وأعادتهم إلى صوابهم، وفي نهاية الرواية يقول الكاتب الرواي: "في هذه المخططة أحس بأنني لم أعد أطيع شيئًا من أمسي ويومي، أكره العادات واللعنات والخلافة، وأحب الكتابة والرواية والسرد والحكي، كما أنني أغوص من خلالهم إلى مجتمعي الجديد..."¹ فهو يريد في ختام روايته أن يوضّح لنا ويقرر الخلاصة التي يرمي إليها، ومفادها أنه سيتحرر من العادات وينطلق في الكتابة والحكي.

عتبة الشخصيات وعوالمها

الشخصيات متنوعة تنوع التكوين القروي والأسري بما فيها من معطيات وظواهر متنوعة متداخلة، وهي تتفاعل الأحداث التي تدور وقائعها، والشخصيات إبداعية توجه الأحداث، وترجح كفة الأمور في رواية "لعنة الليمون".

وبمطالعة الرواية، وتأمل شخصيتها، والوقوف على معالمها؛ نتبين معالم تلك الشخصيات كما يأتي:

¹ ضحية، بخيت، لعنة الليمون، (كوالالمبور: دار التصحيح للأعمال الأكاديمية، ط1، 2020)، ص191.

- **خشم الموس:** شخصية أساس، محب للخير، ظاهر في كل الأحداث يستعمل اللغة المحلية السودانية، له دور في معالجة قضايا كثيرة متداخلة، ويتصرف في مقاطع الحياة، ولم يكن يستسهل الأمور مما يجعله يميل إلى استعمال التكهّنات والتصورات والازمات العقلية والمنطقية الواقعية، وهو يقوم في نظرنا بمعالجة الأزمات الإنسانية التي يواجهها أهل قرية سقوني.
- **كرّام:** شخصية أساس، البطل، الراوي، يتسم بالذكاء الاجتماعي، متطلع للمستقبل وخلافة جده في قيادة عشيرته وقرينته قيادة متمتجة بالحكمة والحنكة والتطلعات، مهذب، متخير للأصدقاء، له تدبّر، يتوقع له جده أن يكون ذا مستقبل رشيد، وكان جده ينصحه بنصائح ثمينة، منها أن الخليفة لا يظهر غضبه، يستمع أكثر مما يتكلم، يسعى لإيجاد الحلول للمشاكل التي تواجه الجميع، تكون كلماته مباركات تزيل اللعنات، وهو يستعمل لغة محلية سودانية ممزوجة بالفصحى محبوبة.
- **المختار الأوّل:** أحد الأولياء، شخصية أساس، تدور الأحداث المحورية حوله على الرغم من أن لا وجود فيزيائيًا حقيقيًا له في القرية، ولكنه حاضر في أذهان الجميع بوصفه شخصية حاضرة حضورًا كالتلبس في الأذهان القروية، ولا سيما خشم الموس وكرّام ومسعود وغيرهم.
- **سرّ الكون:** الفتاة التي يحبها كرام، ويتمنى الارتباط بها منذ الصغر، وهي تجسّد لشخصية الفتاة السودانية، وذات بصمة واضحة في حياة كرام.

عتبات أنماط السرد

جاء نمط السرد على لسان شخصيات رواية "لعنة الليمون" باللغة العربية الفصحى الممزوجة باللغة الدارجة المحلية؛ لإفادة للقارئ العادي، "والسرد خطاب من خطابات الروايات المترابطة، خطاب مرتبط بالسارد أولاً، وبموقعه ثانيًا، وبالرسالة التي يثبثها".¹

¹ جاويش، علاء الدين سعد، ملامح الرواية عند جرجي زيدان، (الإسكندرية: مؤسسة حورس الدولية، 2011)، ص 49.

والخطاب السردى يثبت الشاهد والحديث لكشف المواقف الداخلية، وأنه يجعل اللغة السردية تمثل الواقع الحياتي، وهي مرتبة بتوظيف المنهج المبني على الوعي الشعبي المحلي الذي لا يحتاج إلى تفكيك مفردات السرد والحكي، فهي لغة مفهومة جداً بينهم على نطاق واسع.

بنية الزمن: ممتد مما قبل النبوات والرسائل الكرام، مروراً بالحكايات الأسطورية، حتى العصر الحديث، فالزمن في مجمله مهم، وتغلب فيه الجزئيات المضئنة وتارة المظلمة منه. وقد عمد الكاتب في روايته هذه إلى توسيع الزمن، فجاءت الأحداث ووقعت في زمن بعيد قبل النبوءات والرسالات السماوية، وامتد أثرها حتى عصرنا العصر الحالي، عصر تفشي الفيروس التاجي ومسلسلاته.

ونبين أن الزمن في رواية "لعنة الليمون" كان زمنًا سرديًا غير حقيقي، شكّله الراوي كيفما شاء، وجعله لا يسير في خط نمطي مما يثري الحكمة، وهذا يدل على مهارة في عرض الأحداث وسردها.

بنية المكان: "توظيف المكان في البناء الروائي هو الجزء الذي يمكن أن يطلق عليه مصطلح Background؛ إذ إنّ الخلفية لا تقتصر على المكان ووصف الطبيعة، وهي ما تمثل لنا الصور الخلفية التي تدور على مسرحها أحداث الرواية، وهي بمثابة الستار الخلفي الذي يضيف على الرواية جواً من الواقعية والمصدقية؛ وتتكون أيضاً من البيئة كلّها التي تضمّ الريف، والوضع الزراعي أو الرعوي، والمناخ، والعادات، والمستويات الاقتصادية... وغيرها".¹

وللمكان عند الراوي خصوصية واضحة؛ إذ تدور الأحداث كلها في القرية السودانية وأعماق الريف للتعبير عن الهوية والانتماء والعادات، وتحديدًا في إحدى قرى السودان النائية؛ لتظهر الأحداث كأنها حقيقية، وهذا يشير إلى أن المكان السردى ذو طبيعة خلاصة ساحرة، وله من القدسية والراحة والطمأنينة ما ينعم به أهل القرية.

¹ جاويش، ملامح الرواية عند جرجي زيدان، ص 107.

وفي هذا من المؤكد أن الكاتب يحلم بها ويحمل الشوق والحنين والانتماء لعالم الريف السوداني، وتظهر رائحة المكان في الرواية من خلال الوصف اللغوي الذي يربط الأحداث بالشخصيات بمكانها الحقيقي أو الخيالي، مستخدماً لغة القرية الدارجة المحلية والبسيطة، وأكثر المؤلف منها مما سيثير النقاد عليه، ونرى أنه مزج بين اللغتين في السرد حيث عند الوصف، فاستعمل الفصحى، وفي حوارات الشخصيات استخدم الدارجة لأنها تحمل إشارات ما. ويمثل المكان مسرحاً لتحرك شخصيات الرواية في محيط المكان، ويمكن ضبط المكان ومشاهدته وتصوره، وفي الحقيقة؛ "من الطبيعي أن يكون الزمان والمكان هما العنصرين الرئيسيين للإطار المحيط بالأحداث؛ وذلك لأن متواليات الأحداث تحتاج دوماً إلى زمان محدد تجري فيه وحدود مكانية تحتوي شخوص الحدث وانتقالاتهم بينها، ومن ثمَّ يجب على السارد أن يراعي استخدام لغة تبرز فيها الفترات الزمنية بوضوح، فضلاً عن القدرة على الرسم بالكلمات تفاصيل الأماكن التي تجري فيها الأحداث بكل دقة حيث يستطيع القارئ معايشة الأحداث كأنه طرفٌ فيها، لذلك تُعد اللغة الوصفية من أهم السمات المميزة للنص السردى بشرط أن يبرع الكاتب في توظيفها جيداً".¹

البنية الاجتماعية والطبيعية والكائنات الحية

تمثل الصلات والروابط الأسرية وتصورها جيداً، وحياة الأجداد، والأحفاد، والأصدقاء والمحبين، والغرباء والجيران، والمكونات الاجتماعية المشتركة في القطر الواحد. لغة الخطاب والحوار السردى: تتميز بأنها خطاب واقعي فيه تخوف من الوقائع الموجودة أو المعدومة، وتتكاثر فيه الحواس الخمس ليقف بها القارئ إزاء المعلومات المحيطة بالبصر يدرك الألوان والصور الطبيعية والقوة الخيالية التي فاض بها الحس الشخصي للقارئ. ونلمح من خلال الخطاب السردى في رواية "لعنة الليمون" أن قارئ الرواية سيخرج ببعض الحكم والعبر التعليمية، وقد أتى السرد من أجل نقل الأحداث والإخبار عنها

¹ يُنظر: موقع تسعة، "لغة السرد: كيف تختار لغة السرد المناسبة لكتابك؟"، الاطلاع في 14 أبريل 2021.

باستخدام اللغة أو التصوير أو غير ذلك من الوسائل، ويدخل في ذلك نوع من أنواع النصوص المقتبسة من مثل الأشعار والحكم والعبارات الدينية.

ومن الضروري الإشارة إلى أن الراوي وبطل الرواية لجأ إلى استعمال صيغة الفعل المضارع ليشعر القارئ أنه في خضم الأحداث المتلاحقة، كما يتسم السرد بأنه قد يكون بسيطاً أو مركباً

واستخدم الراوي كثيراً من النعوت والأحوال في الوصف، كما استخدم الأساليب الانفعالية من مثل التعجب، والتأوه، والتمني، والمبالغة، وهكذا يمضي السرد لتظهر صورة الأحدث بوضوح في عبارات من مثل:

- "يتنفس مسعود بقوة قائلاً لنفسه: المقسوم يتم ليك الموعد يا مسعود.
- يلتفت، يجذني واجماً، يقول لي: ما لك ما غنيت وفرحت بالفرح السمح داك، يا كرام؟ العروس تشبه سرّ الكون؟ لكن ما بشبها زول.
- أرد عليه قائلاً: كل البنات بشبهن سرّ الكون.
- أنظر في عينه فأراه صادقاً فيما يقول.
- يسألني أنت يا كرام ما عاجباك بنية من بنات سقوني.
- أقول كيف يعجبني وهن شبه سرّ الكون حبّ مسعود أخوي!!! يفرح بقولي ويقر بخلافتي"¹.

ويقول الراوي بأسلوب ممتزج: "يذهب مسعود بعقله بعيداً ظاناً بأن أمراً جليلاً أو مصاباً عظيماً قد وقع في القرية، وربما مكروهاً ما قد أصاب سرّ الكون. يوشك أن يهرع نحو منزل عشيقته وأهلها لولا أنها وقعت في عينيه بينما كان ينظر متعجباً في المجتمعين. يريد أن يتقدم نحوها إلا أن العادات منعه من ذلك على الرغم من أن قلبه كاد أن ينفطر شوقاً لها، فيضيف مازحاً: يا جماعة الخير ما لكم، في شنو؟ درب دخل ليكم في ألمي ولا

¹ ضحية، لعنة الليمون، ص 102.

شنو؟ إلا أن الكل يتجاهل الرد على مزاحه ولهوه. بعد أن أعيته الحيلة ويفقد بوصلة التصرف وحكمته المعتادة، يعلم بجذبة الموقف، يصرخ بأعلى صوته كمن يريد أن يشق حنكه ويقول بصوت بات شبه محتقن مما يشاهده: يا ناس في شنو يا ناس؟ ماذا يجري؟ كلموني؟ يؤثرون الصمت ولم يجيبوه".¹

ثالثاً: عتبات نصية مختارة من الرواية

عين البحث بعض نصوص الرواية لدراستها وبيان مفاهيمها وتماهي فعاليتها وغناء المنطق واستلهاهم عبرها، ومن حيث الحوار نتناول بعض النصوص الإبداعية والمواطن المتميزة بهدف التحليل، وهي حسب التسلسل الترتيبي لها كما وردت في الرواية، ومنها ما يأتي:

1. "مع بزوغ فجر الصباح تتأوه القرية، تنهض في ثبات، تتحرر، ثم تنكشف للضوء، كما لو إنها كانت مقيدة بستائر الظلام، في هبة واحدة يخرج الجميع، يخرج منها نساءً يشتّم منهن عبق بخور التيمان، ويحملن على رؤوسهن قُفف السعف المزين بجريد النخيل، وقواني اللبن المقلن والمحروق والدلكة والخمرة والبخور وغيرها من أغراض النساء، كما يخرج منها رجالاً يشع من وجوههم انتصارات الليل، ويبدو على محياهم قسّمات العز والكرامة والبحث عن الرزق الحلال، ولا يضير برؤس بعضهم، كما لا تعرف الهزيمة طريقاً إلى نفوسهم".²

في هذا النص يصف الأديب الكاتب القرية وسكانها وأحوال أهلها النخبوية وعاداتهم.



2. "ها أنا اليوم قد عدتُ إليها مرفوع الرأس كأبطال الحروب غير المعلنة، لم أنتصر ولم أهرم في مشواري الطويل، عدتُ كالظافر بجائط المبكى، والمنتصر في حروب رعد بشرية، عدت بخطوات ثابتة وروح وثابة ومتطلعة ترنو إلى الغد... عدت إلى حيث كنت ألعب وأمرح

¹ ضحية، لعنة الليمون، ص 104.

² المرجع السابق، ص 30.

وأركض فرحاً حين التقيت بمن عشقتهم وعشقت سماع أصواتهم وحديثهم وأسمائهم وقصصهم وحكاويهم. ألعُبُ مع أصحابي الذين يملأُ بريق الأمل عيونهم اللامعة، سألعُبُ مجدداً تحت الشمس وفوق الأرض وبين الظلال، أطوفُ وأحلقُ في كل الفضاءات كالقماري، مرددين لحنها، صادحين، تصدر أصداً الطفولة ونشيد أنغام الصبا وقوتها وجرسها الملائكي التي تشجي مسامع الكبار والصغار".

من هذا الفقرة يسعنا كثيراً أن نلمح ما يطمح إليه بطل الرواية من انتصار مشواره الطويل عائداً بخطوات ثابتة وروح وثابة ترنو إلى الغد، وهذا كل ما يريده الإنسان العاقل السوي مهما غالبته الظروف.



3. "عدت لأسكن قريتي والكل إلى جوارِي في جَوِّ عائلي مفعم ومشحون بالعواطف والحنان والرقّة والاحترام، التي تعيش جَوّْاً تغطيه وتحفه سحائب السعادة والرفاه والحميمية، هكذا كان حالي وحال كل من سكن سقوني وحال الجميع، وحال كل من جاورنا في الأرض وتقاسم وتنسم معنا عبق الأرض وعبيرها والتحف صفاء سماءها وافترش أديم أرضها الأصفر والأخضر والرطب واليابس"¹.

يعبّر الكاتب عن شدة فرحته بالعودة إلى القرية وفي هذه العودة يتبنى الدعوى بالانتصار.



4. "توجهنا نحو الهدف المنشود، نحو الغرب، اتجاه الوادي المقدّس وتربيا والقرى المجاورة لها، اتجاهات تحتل مساحة واسعة من قلب مسعود ومزاجه. كلها قرى عزيزة إلى قلب مسعود وقريبه من مزاجه... سبق لي أن زرت بعض هذه القرى برفقة جدي فترة غياب مسعود، ولكن لم يتسنّ لنا زيارة عمي بنجوس ودرمان والوادي المقدّس ولم أحظ قط منذ سفره بفرصة واحدة كي استخرج فاكهة المقنوني أو غيرها من الثمار الموسمية التي يجود بها

¹ يُنظر: ضحية، لعنة الليمون، ص 27.

الوادي المقدّس الذي يتمتع بقدسيات غير متناهية، مقدّسة أشجاره، وماؤه، وترابه، يستعان بكل شيء يخرج منها في علاج مرض ما، فمن يمسه الشيطان يبخر بصمغ الطلح الطازج، ومن يصيبه الجرب يدهن جلده بماء الآبار المنقع بالجريد الذي يستخرج من نبات التيممو (الصهب) التي تنمو على جانبي الوادي المبارك".¹



5. "على الرغم من تطمينه لذاته ورهانه على العادات واللغات إلا أنه بقي في حيرة من أمره، يفعل كل شيء، يلقلق، يخلق، يورجق، يطفق، يلتق، يمتق، يدونق، يتاوق، يلايق، يساسق، يجابق، يرنق، يهنق، يشدق، يشنق، يشلق، يححق، يخلق، يسونق، يمرتق، يسردب، ييردب، يكترب، يفرب، يقوم، يقنب، يلبلب، يعشكب، يسندب، يكرب، يحسر، يمرمر، يطفر، يجعر، يحدر، يدودر، يودر، ييرير، يجوعر، يكوفر، يسوكر، يمدر، يكركر، يكاجر، يعافر، يطفر، يصنقر، يطفح، يلفح، ييوبح، يطوطح، يلوح، يصفح، يكتح، يلحاح، يسطح، ييحبح، يكادن، يكاشن، يكارن، يمارن، يكوجن، ييكن، ييكن، يصوفن، ييوجن، ييلخلخ، ييخبخ، يفسخ، يخمخ، يملخ، يفلخ، يمتخ، يكمسد، يمسد، وينقنق ويكسم، يلعن ويسب فاعلاً كل شيء محاولاً بكل السبل تخفيف توتره ونيل مبتغاه العظيم إلا أنّ الفشل كان حليفه في كل محاولاته. حاول بكل السبل تخفيف توتره ونيل مبتغاه العظيم إلا أنّ الفشل كان حليفه في كل محاولاته".²

يعبّر الأديب في ثروة لفظية مكثفة مستخدماً تعبيرات محلية، تدل على واقعية اللغة المحلية المستخدمة في القرية، وكلمات وتعابير، لها معجمها الخاص بها، ولعلها ليست ذات تأسيس معجمي في غالبها، جاءت بوصفها مبادرة ومظاهرة لفظية أكثرها بصيغة الفعل المضارع لتعبّر عن استمرارية الأحداث، ولعلّه يعدّها في قرارة نفسه مفردات مأثورة تتم عن فرح

¹ يُنظر: المرجع السابق، ص 78.

² يُنظر: المرجع السابق، ص 121.

وسعادة شخصية، وفي الوقت ذاته تعبر عن قلق آثار جائحة الليمون، والخطوات التي ستقرر مصير القرية، ولعلّ الكاتب سرد هذا الكم من الأفعال بصيغة المضارع لتدل على الاستمرارية والدوام، فقد جاءت في دفقة واحدة، ولكننا قد لا ندري بالضبط ما مدى استعمالية هذه الأفعال في اللغة المحلية السودانية على لسان الشخصيات الطبيعية، أم أنها خلجات نفسية يشعر بها الكاتب نقلها وصفاً لبطل الرواية بوصفها حكماً باتاً وأمرًا مع وقف التنفيذ، وفي هذا اختصاص نوعي في الوصف بهذا الكم من الأفعال.



6. "آه من هذا الذي يحدث أماننا دون أن نقوى على مواجهته. اللعنة على الليمون! اللعنة على الليمون! اللعنة على الليمون!... في الموعد المحدد لتقديم القرابين اجتمع كل خلائق القرية والقرى القريبة والبعيدة في وادي مانجوربا وذلك صباح يوم الأربعاء للسنة الثانية من عام الليمون، اجتمعوا كباراً وصغاراً ونساءً ورجالاً حاملين قليلاً من الأشياء الأخرى، وعلى غير العادة في جوٍّ يشوبه كثير من الحذر والحزن والريبة واليأس والقنوط والشك، ما بين مصدّق ومكذّب ومنكرٍ لما يشاهدونه، أو هكذا كنا وكانوا، والأمل يحدوهم من كل اتجاه في بزوغ فجر الخلاص، متمنين انقشاع ما حل بهم من بلاء وهم وآلام جزاء تناولهم تلك الفاكهة.. ذبحوا ونحروا كل ما تبقى لهم، التيوس، الأكباش، أهرقوا دماءً كثيرة، نطها الجميع ومسحوا بها الأشجار والأحجار المجاورة للوادي وطفقوا يصرخون بأعلى حسهم، يستجدون رضا الأرواح داعين لهم بالإتيان لخلاصهم من الورطة التي حلت بهم وبحياتهم وقراهم ومواسيهم، وعلى كل شيء".¹

هنا يصل الكاتب إلى لعنة الليمون التي بذل لها أصحاب القرية كل نفيس؛ إذ نحروا لها كل ما تبقى لهم من ماشية (تيوس، وأكباش)، ومسحوا بها الأشجار والأحجار المجاورة للوادي إرضاءً للأرواح لكي تخلصهم من هذه المصيبة التي حلت بهم.



¹ يُنظر: ضحية، لعنة الليمون، ص 150.

7. "صمتُ برههً، رددتُ: العادات، العادات يا قدورة. وأردفت قائلاً: تسقط اللعنات وتبقى العادات. واصلت شارحاً موقفني بصورة أكثر وضوحاً: الحل عندي في الوقوف إلى صف العادات وكُلُّ ما يسعد أهل سقوني، ويتفقوا معه، وما تميل إليه نفوس المختارين الهداة. قال: قدورة ضاحكاً: يا كرام؛ أنت أكثر الناس حباً للعادات وغراماً بها وكرهاً لللعنات؛ لأنها سلبت منك الخلافة، إلا أننا على النقيض منك تماماً".



8. "في هذه المحطة أحسستُ بأنني لم أعد أطق شيئاً من أمسي ويومي، كرهتُ العادات واللعنات والخلافة، وأحببتُ الكتابة والرواية والسرد والحكي، كما لو أنني أود أن أغوص من خلاهم إلى مجتمعٍ جديدٍ، ثم كففتُ الحديث عن كل شيء، مكتفياً بقولي: حتماً سألتقي ببعضكم وتلتقون بي سواءً مصادفةً على قارعة الطريق أو في ملوماتٍ أخرى، ونحتفل معاً بنصر العادات ودحر اللعنات".¹

من المفارقات المعبرة عن حالة الانتماء للقرية أن وصل كاتب الرواية على لسان بطل الرواية إلى أنه يحاول توحيد الرأي العام والفرعي، فهو يغوص إلى مجتمع جديد، وهذا بمنزلة إعلان قرار جديد بانتصار العادات؛ أي التمسك بالعادات وتوزيع الأدوار، وعدم إحداث ربكة في المجتمع، حيث يقرر قراراً تاريخياً مفاده أن المجتمع القروي مجتمع ملتحم متماسك مهما جرى من أحداث على أرض قريتهم، وأن الزمن الحاضر ليس للمعجزات والخوارق.

رابعاً: إبراز دور الوظيفة السردية وعناصر التحليل

سندرس التوجيه الدلالي للوظيفة السردية التي كشفت عن ميدان الرواية وأحداثها، وهي المنطقة المنتزعة من البيئة السودانية، وفي هذا رَجَّح البحث إبراز القضايا الاجتماعية التي تضمنتها الرواية، ومنها المقارنة وبيان البون الشاسع والمقاربة بين إحداث التغيير في الأوضاع الثقافية والاجتماعية، والتخفيف من هموم المواطن، بالكتابة القصصية التي يرى الباحث

¹ يُنظر: المرجع السابق، ص 188.

أنها تنويرية لإحداث الألفة بدلاً من الغرابة، وبيان ثقافة القرية من خلال النص الأدبي المكتوب في الوقت الحالي بصورة غير تقليدية ممتزجة ببعض أحداث منطقية وأحياناً غير منطقية، مما جعل القارئ يتمسك بالبيئة المحلية بدلاً من اعتبارها من البيئة الطاردة أتباعها بسبب الهلع والفرع الذي أحدثته ثمرة الليمون لمحاولة العودة إلى ثقافة القرية من زاوية أخرى، فتحاول أن تستوعب التغيرات والمعطيات الحديثة ضمن السياق المعاصر والمتابعة المستمرة لها، ومن ثم يأتي السرد في هذه الرواية دلالة على قدرة الكاتب على التعبير عن مشاعر شخصياته وإحساساتها.

المستوى اللغوي للرواية: نجد أن التشكيل اللغوي هو أساس الإبداع الفني؛ لأنه "المادة الحقيقية المشكّلة لفنّ الأدب؛ لهذا ينبغي بذل جهد كبير في التعرف على كيفية استخدام الأديب للغة"¹، وهو المستوى الذي يجمع بين الفصح والدارج الذي يتكافأ مع الحياة اليومية لأهل القرية وبيئة أحداث الرواية.

وجاء الأديب في مجال المستوى اللغوي على أنه مزيج من مميزات أخرى منها سعة الخيال وخصوبته، والإمكانات التعبيرية، وتماسك الحدث اللغوي، فضلاً عن عناصر الترابط اللغوي، وسعة الإمكانات التعبيرية، مما يجعله حضوراً دقيقاً ومتأنياً بوصفه مهتماً بالأدب العربي وتراثه، ويحظى بمقدرة على كتابة الجمل المتناسكة، وهذا بفضل توظيف إمكانياته من الخيال المبدع الذي يبعث على التمسك بالقيم وأخلاق أمة المجتمع القروي التي اندثرت وربما ثمرة الليمون ولعنتها المدهشة سوف توقظ مشاعر هذا المجتمع بوضوح لتصحيح أوضاع البشرية من كل الأجناس، والتخلص من العوائق التي يجب أن نجتهد للخروج منها بعيداً عن موجات التشدد، وانطلاقاً من الحداثة بدلاً من الانكماش والخوف من هذه الظواهر التي أحدثت تغييراً واضحاً في حياتنا بالاستجابة، والمجال متاح أمامنا لقيادة التطور والتغير المنضبط والأكثر عمقاً من دون تردد؛ للخروج للتغير الإيجابي والإنجازات العظيمة التي تمسّ

¹ طه وادي، جماليات القصيدة المعاصرة، (القاهرة: دار المعارف، ط2، 1989)، ص25.

قطاعات كثيرة، وضرورة مواكبة المرحلة، وربما تدفعنا "لعنة الليمون" دفعًا للتطور ومواكبة الأحداث المستجدة.

خامسًا: لمحة تحليلية لمعالم الرواية

الرؤية والأهداف: هذه الرواية بمنزلة سعي من الكاتب نفسه لنشر الأدب السوداني في المحفل الإقليمي والدولي عبر عكس القيم الثقافية النابعة من الهوية الميزة للمجتمع السوداني، والعادات، والأعراف السائدة، وذلك لعرضها في قالب ومنجز أدبي مهضوم، وهذا مما سيؤكد أن الرواية تفنن مبدع يثير فيه الكاتب قضايا مختلفة، ويبحث فيها، ويعالجها، مع محاولة منه للتغيير والإصلاح.

الأحداث: جاءت متداخلة وبيئاتها متنوعة متعددة مختلفة، ويعتمد الكاتب فيها أسلوب السرد المطول، وقد تكون أحداثها واقعية محضة، أو من صنع خيال صاحبها، أو الاثنين معًا، و"لعنة الليمون" تمثل فيها الأحداث بنوعيتها، وقد عرضت شخصيات ثانوية كان ظهورها في مشاهد، وتختفي في مشاهد أخرى؛ حسب تداعي الأحداث وتسلسلها، وهي مساندة الشخصيات الرئيسية.

الشخصيات: بطبيعة الحال متنوعة؛ منها شيوخ، ورجال، ونساء، وأطفال، وشباب، وفتيات، وغرباء، وتتصف شخوص الرواية هذه بمجموعة من الصفات التي تميزهم من غيرهم؛ شدة التفاعل، وسرعة الانفعال، والارتباك، والهيّاج عند تلقّيهم أخبارًا مزعجة، والاضطراب، وانعدام الطمأنينة والأمان جرّاء إصابتهم بالهلع والخوف، وبعضها شخصيات قلقة جدًّا، ويبدو ذلك من جوانب الحوار.

ونلمس من السرد الذي اعتمده الكاتب أن من أبرز سمات شخصية أبطال الرواية نجد الثقة بالنفس، ولا تكون مجرد حماس مؤقت، وإنما (ملكة) ثابتة وطبيعة فيهم مع القدرة على تنفيذ الفكرة الإبداعية، وحبّ التأمل والتفكير والاسترخاء والسكينة والتبسم الدائم وأحيانًا العبوس.

ومن خلال متابعة شخصيات القصة وشخصياتها؛ نجد أن الكاتب وصف تلك الشخصيات مركزاً على الجوانب الجسمية وملامحها المعهودة، وركز أيضاً على الجوانب النفسية مثل المزاج والتصرفات، وكذلك وصف الجوانب الاجتماعية للشخصيات في الرواية، ولا سيما الشخصيات الرئيسة فيها.

حبكة الرواية وعقدتها: التمسك الأعمى والتقيد بالعادات وأثر ذلك في ضياع حقوق أفراد المجتمع، وقد جاءت الأحداث محبوكة متصاعدة من البداية إلى النهاية، والأحداث ملتبسة بعضها ببعض في وحدة عضوية، ولكل حدث مكانته وهدفه في الدلالة والتوجيه، والروائي يريد أن يؤكد عليها.

نهاية الرواية والمشكلة والحل والهدف: تمثل "لعنة الليمون" الحدث الأهم في الرواية، ويحدد نهاية الرواية درامياً، وهي نهاية من نوع النهايات المفتوحة التي تطلق العنان لخيال القارئ في التفكير المنح الذي يتيح كل التأويلات من حيث إنها تصيب القرية، وهي الصدمة التي أعادت لأهل القرية صوابهم ووعيهم، وأنقذتهم من مشاكلهم، وخلصتهم من مضار العادات المتوارثة، مما سيحدث تغييراً جوهرياً في سلوكيات أهلها نحو الأفضل والأرقى والتحضر، وبهذا تكون النهاية قريبة من النهايات المنطقية على الرغم من وقوع كارثة ثمرة الليمون على شاكلتها.

الحوار: جاء الحوار متشابكاً بين مكونات عديدة لا تخلو من الحوار المباشر بين مكون أسري واحد يشكل نواة هذه الرواية، ويتصاعد الحوار ليتطور، وسوف تكشف فيه الشخصيات عن آرائها ومواقفها بأسلوب تشويقي ممتع ساحر، مستعملاً لغةً متمزجةً بين الفصيحة في بعض العبارات والدارجة المحلية المحكية في السودان باستمرار طيلة الرواية.

ويجدر التنبيه إلى أن الكاتب استخدم اللغة في ثلاثة مستويات؛ هي السرد، والوصف، والحوار، ولغة السرد التي كانت بالفصيحة على لسان الكاتب، ولغة وصف الأماكن والشخص، ثم يأتي الحوار على لسان الشخص، وهو حوار في طبيعته محكي باللغة المحلية

المتأثرة بعادات المجتمع وحسب هوية كل شخص التي تشكّل صفاته الطبعانية والنفسانية. المكان: في الجدول اللاحق توضيح للأماكن.

الموضوع: اللعنة التي جلبها خشم الموس ممثلةً في فاكهة الليمون، وذلك مغزى الرواية الذي يريد الكاتب الوصول إليه وتوصيله للناس، من خلال التسلسل الزمني للأحداث، أو يعالج ظاهرة (مشكلة العادات) التي تجعل من شخوص الرواية تدخل في صراع ينتهي أخيراً إلى حل ناجع قاطع، وهنا يثير الكاتب المشكلة، ثم ينتهي إلى الحل، وهو يريد الإصلاح المطلوب لعلّ هذه اللعنة تجعل سكان القرية يعودون إلى رشدهم ووعيهم وصوابهم، وأن يتركوا تقاليدهم القديمة وكانت الرواية على حسب ما ورد منظومة رمزية.

خاتمة

خلاصة القول أن الكاتب الروائي هنا يحمل في ذاته موهبةً ستفتح نافذة على عالم روائي مبدع وجديد، فالوظائف الدلالية للمفردات والحوارات والوظائف الصرفية في التوجيه الدلالي لمعاني القصة، وإبراز أهمية الوظائف الدلالية للتعبيرات العربية والعامية لمفردات السرد الحكائي في الرواية؛ تسهم في إبراز معناها، وتسهم في تعميق الفكرة التي تعمق الصراع ومكانتها في الحداثة القصصية في الموضوعات القصصية غير المعتادة. ومن حيث أحداث الرواية حُددت الأحداث الرئيسة منها، وأحداث كل شخصية على حدة، والأحداث التي تخص مجموعة من الشخصيات المشتركة بينهم، وبناء هذه الأحداث من بدايتها إلى النهاية، أو استردادياً عبر الزمن من الحاضر إلى الماضي، وبالعكس، ورُبطت خيوط أحداث الرواية، وصيغت حبكتها فعلاً درامياً، وجاءت الأفكار بسيطة واضحة في نهاية مرضية منطقية قدّمها الكاتب بأسلوب مشوق ولغة قوية قريبة من القارئ العادي، وطعم الشخصيات بالمهارات التي تمتاز بها الشخصية؛ لتكون قريبة من الواقع، ويستطيع القارئ تخيلها وفق نوع الرواية، وبطريقة منظمة حسب التسلسل الذي يريده الكاتب.

وقد تم التعامل مع هذه الرواية قراءةً وتحليلاً باعتبارها فناً من فنون القول الذي يُظهر تجليات الإبداع بالكلمة والعبارة ووحدة الموضوع وتعدد الأثر، وهي تشكّل عالماً للمؤلف يبدأ بالأحداث مباشرة بين الحقيقة والخيال، وقد تعاملنا مع هذه الرواية على أساس أنها رواية عالم خيالي محض من تصوير الكاتب للواقع، ولا ينبغي النظر إليها بغير هذه النظرة، فهي رواية تحمل رؤية تصويرية خيالية مرتبطة بالواقع.

وبعد تلك المقاربات التحليلية لرواية لعنة الليمون نستعرض هنا أبرز النتائج التي توصلنا إليها:

1. هذه الرواية بمنزلة سعي من الكاتب نفسه لنشر الأدب السوداني على المستويين الإقليمي والدولي عبر عكس القيم، والعادات، والأعراف السائدة في قالب ومنجز أدبي مهضوم، وهذا مما سيؤكد أن هذه الرواية فنٌ يثير فيه الكاتب قضايا مختلفة، ويبحث لمعالجتها مع محاولة التغيير والإصلاح.
2. جاءت بعض الأحداث مختزلة، مما أضفى عليها نسبة من التكثيف القصصي الذي يُؤدّي إلى صعوبة مقروئية الرواية، فيصعب على القارئ خارج المجتمع السوداني متابعة الأحداث وتبين سمات الشخصيات النفسية وخواطرها وهواجسها.
3. للأديب كاتب القصة مميزات أخرى منها سعة الخيال وخصوبته، والإمكانات التعبيرية، وتماسك الحدث اللغوي، فضلاً عن عناصر الترابط اللغوي، وسعة الإمكانات التعبيرية مما يمنح الحدث والبنية الأساس حضوراً دقيقاً ومتأنيئاً، وذلك بوصفه روائياً مهتماً بالأدب العربي وتراثه، ويحظى بمقدرة على كتابة الجمل المتناسكة.
4. بفضل توظيف إمكانيات كاتب الرواية للخيال المبدع الذي يبعث على التمسك بالقيم وأخلاق أمة المجتمع القروي التي اندثرت؛ تتجلى صفات المجتمع القروي المحلي والنظام السائد فيها.
5. كان تعامل الأديب في السرد ممتزجاً بين الموضوعية والذاتية، مع تغلب الجانب الذاتي للكاتب وتطرّقه للجانب المعتقدي بطريقة إحمائية، وهو جانب غالباً يثير بعض الإشكالات الفكرية والنقدية، واللوم.

6. يُستشف من هذه الرواية أنها تروي قصصاً اجتماعية مثيرة متعددة الجوانب، ممتدة حيّة المعالم فيها أحداث مثيرة متقاطعة بتتويج حبكة الدرامية بنبوءة المؤلف التي تزامن صدورها مع جائحة (كوفيد-19) العالمية. أما في التوصيات فيقترح البحث على الكاتب والجهات الثقافية المختصة والأدباء والمثقفين ما يأتي:

1. أن يركز الكاتب في الطبعات القادمة على توضيح الحلول بصور أشمل، ويعكس فيها زمانها ومكانها انطلاقاً من تناولها مختلف القضايا منها الأخلاقية والاجتماعية والسياسية التي تهم النخبة من أبناء المجتمع.
2. لا بد في حقيقة الأمر من المراجعة والتدقيق ومعالجة بعض القصور، وإعادة النظر في بعض العبارات، وبخاصة جانب الأحداث غير المعقولة لإعادة إنتاج الواقع المتخيل.
3. التعرض للواقعية الاجتماعية غير المحدودة والتوغل في الحدث الديمقراطي والانتخابات والحياة التقليدية والمشاهد والمزج بين البيئة الريفية والمدنية التي يُتيم بها كل مواطن في القطر، مع المكون الصوفي والاتباع ومريدي الصوفية وصدقيتهم في السودان وغيرها.
4. البيان الإعلامي للرواية لتحظى بالانتشار الشعبي المتسارع، لما تتسم به من روح المناقشة والتوضيح والتحليل، إضافة إلى أنها تقدّم جديداً على صعيد التشكل الفكري بأسلوب ممتع ومشوق حتى تصل إلى درجة التعقيد الذي لا يحسه القراء إلا بعد نهايتها وتكرار قراءتها.
5. عقد ندوة نقدية لتناقش فيها الرواية مناقشة تحليلية موضوعية، يشارك فيها كبار الأدباء والنقاد وبعض المهتمين بهذا الفن.
6. الدعوة إلى دراسة الرواية لتبين أهداف الكاتب، وجوانبه الإبداعية الأخرى من خلال سياقات الإبداع بالكلمة والتركيب والسرد.
7. دعوة الكاتب وتشجيعه على الكتابة الروائية وتأليف مجموعته قصصية أخرى فيها خيال عملي تذوب فيها أفكار المؤلف في الأحداث والفعاليات على سبيل الدراسة لبيان حواريات القصّ الجيّد.

8. المشاركة بها في معارض الكتاب الدولي مثل معرض القاهرة الدولي للكتاب السنوي، وعقد دورات تدريبية يكون المؤلف متحدثاً فيها، وشارحاً تجربته القصصية.
 9. ترجمة هذه الرواية إلى عدد من اللغات الحية ونشرها على نطاق واسع.
 10. تحويلها إلى عمل درامي إبداعي، والاستفادة منها في المراكز التربوية.
 11. أن ترشح هذه الرواية للجوائز الأدبية والتكريم الأدبي.
- وأخيراً نتمنى أن تنال هذه الرواية إعجاب كثير من القراء، حيث إنها تعدُّ باكورة أعمال الكاتب، وأن تتم ترجمتها لعدد من اللغات العالمية نشرًا للثقافات السودانية عالميًا.

References:

المراجع:

- ‘Abdul Muḥsin, Ṭāhā Badr, *Taṭawwur al-Riwāyat al-‘Arabiyyah al-Ḥadīthah*, (Cairo: Dār al-Mā’arif al-Qaḥerah, 3rd edition, 1976).
- Al-‘Asīlī, Thurayyā, , *Dirāsāt fī Adab ‘Abdul Raḥmān al-Sharqāwī*, (al-Haiat al-Misriyyah al-‘Āmat lil Kitāb, 1995).
- Al-Ṭayyib, ‘Abdullah, *Al-Murshid ilā Fahm Ash’ār al-‘Arab wa Ṣinā’ tuḥā*, (Cairo: Maṭba’at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalbi wa Awlādihi, V1, 1st edition, 1955).
- Dahyah, Bakhit, *La’nat al-Laymūn*, (Kuala Lumpur: Dār al-Taṣḥīḥ lil ‘Amā; al-‘Akādimiyyat, 1st edition, 2020)
- Hadārah, Muḥammad Muṣṭafā, *Dirāsāt fī Nathar al-‘Arabī al-Ḥadīth*, (Egypt: Hadārat, Jāmi’ah al-Iskandariyyah, 1992).
- Hilāl, Muḥammad Ghunaimī, *al-Naqd al-Adabī al-Ḥadīth*, (Beirut: Dār al-‘Audah, 1987).
- Ibrāhīm, Naṣr al-Dīn Ḥussein Aḥmad, *al-Adab al-Islāmī: Dirāsah Naẓariyyah wa Taṭbīqiyyah*, (Malaysia: Markaz al-Buḥūth al-Jāmi’ah al-Islāmiyyah al-‘Ālamiyyah Malaiziyya, 2008).
- Ibrāhīm, Naṣr al-Dīn Ḥussein Aḥmad, *Naẓariyyat al-Uslūb al-Adabī ‘inda al-Imām ‘Abdul Qāhir al-Jurjānī*, (Malaysia: Markaz al-Buḥūth al-Jāmi’ah al-Islāmiyyah al-‘Ālamiyyah Malaiziyya, 2008).
- Lughat al-Sard, Kayfa Takhtār Lughat al-Sard al-Munāsabat li Kitābātuka, <https://www.ts3a.com/?p=33906>.
- Wādī, Ṭāhā, *Dirāsāt fī Nadq al-Riwāyat*, (Cairo: Dār al-Ma’arif, al-Qaḥerah, 3rd edition, 1994).
- Wādī, Ṭāhā, *Madkhal Ilā Tārīkh al-Riwāyah al-Miṣriyyah*, (Dār al-Nashr lil Jāmi’āt, 2nd edition, 1997).

زكاة الثروة الصناعية وأثرها في حسم التكاليف الإنتاجية

Zakat on Industrial Wealth and its Impact on Deduction of Production Costs

Zakat Hasil Perindustrian dan Kesannya Terhadap Potongan Kos Pengeluaran

أيمن عبد الحميد البدارين*

ملخص البحث

تناول هذا البحث زكاة الثروة الصناعية وأثرها في حسم التكاليف الإنتاجية منها، ومدى تأثير هذه التكاليف في زكاتها، وبيان ما إن كانت ستقصر من الزكاة أو تلغيها، وإن كانت ستقصر منها فهل سيحسم من الناتج العام، ثم نزكي الباقي، أم يؤثر ذلك في نسبة الزكاة فقط؟ وقد عرّف الباحث الثروة الصناعية والتكاليف الإنتاجية، وبيّن آراء الفقهاء وأدلّتهم في حكم زكاة الثروة الصناعية، وفي كيفية احتساب التكاليف الإنتاجية من زكاة الثروة الصناعية ثم استنبط أربعة اتجاهات في كيفية احتساب التكاليف الإنتاجية من زكاة الثروة الصناعية وفق آراء الفقهاء في حكم زكاتها وكيفية حسابها، ومن خلال توسُّل المناهج الاستقرائي والوصفي والتحليل النقدي؛ توصّل البحث إلى نتائج من أهمها أنه لا تجب الزكاة في المصانع، ولا في آلاتها، وإنما تجب في الناتج إن حال عليه الحول وبلغ النصاب كسائر الأموال، فيزكى الناتج زكاة الأموال أو عروض التجارة، وتخريجاً على هذا الرأي تحسم جميع التكاليف الإنتاجية، ويزكى ما بقي في نهاية العام.

الكلمات المفتاحية: الزكاة، التكاليف الإنتاجية، الثروة، الصناعة.

* الأستاذ المشارك في الفقه وأصوله، رئيس قسم الفقه والتشريع، جامعة الخليل، فلسطين. البريد الإلكتروني:

aymanb@hebron.edu

Abstract

The present study aims to investigate zakat (a form of almsgiving) of industrial wealth in terms of its impact on deducting production costs, the extent to which production costs affect zakat on industrial wealth, and whether it should be reduced or cancelled. If production is less, would the threshold be reduced from the overall production and zakat is still to be paid for the remaining, or would it affect only the percentage of zakat? The study includes a definition of industrial wealth and production costs. It reviews the legal opinions of Muslim jurists and discusses their evidence on the provisions and payment of zakat on industrial wealth. Four perspectives on calculating the production costs from zakat on industrial wealth were deduced based on the opinions of the jurists regarding the ruling on zakat and its calculation method. The study found that zakat is not mandatory on business premises, machinery, or equipment, but rather on business output. It becomes due after the passage of one year and the output meets its threshold or nisab value, as it is the case with Muslim's total savings and wealth. Thus, if all zakat conditions are met, all output or stock in trade is liable for zakat after deducting all production costs.

Key words: Zakat, production costs, industrial wealth.

Abstrak

Kajian ini bertujuan untuk menyiasat zakat (suatu bentuk sedekah) hasil industri dari segi kesannya terhadap pemotongan kos pengeluaran. Ia juga bertujuan melihat sejauh mana kos pengeluaran mempengaruhi zakat ke atas hasil industri; samada ia perlu dikurangkan atau dibatalkan. Sekiranya pengeluaran kurang, adakah kadar yang dikenakan zakat itu perlu dikurangkan ia daripada keseluruhan hasil pengeluaran dan zakat hanya diambil daripada bakinya, atau peratusan zakat sahaja yang perlu dikurangkan? Kajian ini turut menyentuh definisi hasil industri dan kos pengeluaran. Ia turut menyorot pendapat sarjana undang-undang Islam dan membincangkan dalil mereka mengenai peruntukan dan pembayaran zakat hasil industri. Empat perspektif pengiraan kos pengeluaran zakat kekayaan industri telah disimpulkan berdasarkan pendapat fuqaha berhubung hukum zakat dan kaedah pengiraannya. Kajian ini mendapati zakat tidak diwajibkan ke atas premis perniagaan, mesin, atau peralatan, tetapi lebih kepada hasil perniagaan. Tempohnya ialah selepas berlalunya satu tahun dan keluaran memenuhi ambang atau nilai nisabnya, seperti hal pengiraan zakat jumlah simpanan dan harta umat Islam. Kerana itu, jika semua syarat zakat dipenuhi, semua pengeluaran atau stok dalam perdagangan akan dikenakan zakat selepas ditolak semua kos pengeluaran.

Kata kunci: Zakat, kos pengeluaran, kekayaan industri.

مُقَدِّمَة

شَجَّعَ الإسلام تنمية الثروة الصناعية؛ لأن الأمة الإسلامية أمة مستقلة تملك قرارها، فتأكل مما تزرع، وتلبس مما تصنع، فلا تعتمد على غيرها من الأمم؛ حتى يبقى قرارها في يدها،

والأمة التي تعتمد على غيرها في مأكليها أمة تابعة لا متبوعة، وفقيرة لا غنية، ومتخلفة لا متقدمة، وستبقى دائماً في ذيل القافلة.

وتشكل الصناعة واحداً من أهم موارد الأمة، وتغطي أهم احتياجاتها؛ إذ يشق على البشر اليوم العيش من دون صناعة، فهي الفصيل بين حياة التوحش والمدنية، كما أنها أساس ثروة الأمم ورمز قوتها وتقدمها المدني.

ويحاول هذا البحث سبر أغوار النصوص الشرعية وكتب الفقهاء لتحديد حكم زكاة الثروة الصناعية من حيث أصولها وناتجها، وكيف تزكى؟ وهل التكاليف الإنتاجية مؤثرة في زكاة الثروة الصناعية؟ فإن كانت مؤثرة فما طبيعة هذا التأثير؟ أهو تخفيف إنقاص أم إلغاء؟ وإذا كان تخفيف إنقاص فهل يحسم من الناتج العام ثم نزكي الباقي، أم يؤثر في مقدار المخرج فقط؟

أسئلة يلزم الإجابة عنها وفق محددات الشرع وأصوله ومقاصده؛ بسبر أغوار المسألة عند الفقهاء واتجاهاتهم في الحكم على هذه القضية المهمة التي لها آثار تنموية واقتصادية كبيرة على الأمة؛ إذ لا شك في أن الزكاة واجب ديني مهم يدفع أو يقمع التوجه نحو الثروة الصناعية، فكلما زاد مقدار الزكاة قلت أرباح الصناع؛ لذا يتوجه الاقتصاديون إلى جناح اقتصادي آخر يطير بأرباحهم نحو النماء والزيادة؛ لما فيه من زكاة أقل، وكلما قلت زاد التوجه إلى هذه الثروة الخطيرة.

أولاً: التعريف بموضوع البحث

أ. زكاة الثروة الصناعية في اللغة والاصطلاح

(الزكاة) لغة النماء والزيادة، يقال: زكا الزرع، إذا نما، ويقال: الطهارة زكاة المال، وقال بعضهم: "سميت بذلك لأنها مما يُرجى به زكاء المال، وهو زيادته ونماؤه"، وقال بعضهم: "سميت زكاة لأنها طهارة"، قالوا: وحجة ذلك قوله جل ثناؤه: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ [التوبة: 103]، والأصل في ذلك كله راجع إلى هذين المعنيين، وهما النماء والطهارة.¹

وأرى أن التعريف الاصطلاحي الجامع المانع للزكاة أنها إخراج مال بنية؛ من مال، أو

¹ ابن فارس، أحمد، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (بيروت: دار الفكر، د.ط، 1399هـ/1979م)،

عن شخص، يُصرف لطائفة مخصوصة بشروط.

والثروة لغة كثرة العدد، قال ابن السكيت: "يقال إنه لثروة، وذو ثراء؛ أي إنه لثروة عدد وكثرة مال، وأثرى الرجل، كثرت أمواله".¹

واصطلاحاً؛ لا تخرج الثروة عن معناها اللغوي، فقد عرفوها بأنها العدد والعزُّ بالعشيرة.²

والصناعة لغة حرفة الصانع وعمله،³ ولا يخرج المعنى الاصطلاحي عن المعنى اللغوي، فالمراد بالثروة الصناعية زكاة المصانع الإنتاجية التي تقوم بإنتاج السلع، كمصانع الحديد وغيرها من الصلب، والإسمنت ومواد البناء وأدواته، والصناعات الغذائية والتعليب، ومصانع الأدوية، ومصانع القرطاسية والمواد المكتبية، وغيرها من الصناعات، ومثلها كل ما يتوسل به للإنتاج والربح، كالعقارات التي تستخدم للتأجير، وكذلك شركات تأجير السيارات، وسيارات النقل العام بالأجرة، ومدن الملاهي التي تستعمل فيها الألعاب مقابل المال، ولا تباع أعيانها، وكل هذا ينطبق على ما يسميه القدماء "المستغلات"؛ أي تُستَعْلَى للربح والإنتاج، ولا تباع أعيانها، وإنما تبقى لتدّر ربحاً، ومثلوا لها بأنها: "إذا كان تصرفه في المنافع بأن كان يستأجر المستغلات ويؤجرها على قصد التجارة"،⁴ وفرقوا بينها وبين عروض التجارة بأن مال التجارة "كل ما قصد الاتجار فيه عند تملكه بمعاوضة محضة"،⁵

مادة (زكو).

¹ الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، (بيروت: المكتبة العصرية؛ صيدا: الدار النموذجية، ط5، 1420هـ/1999م)، مادة (ثرو).

² ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، غريب الحديث، تحقيق: عبد الله الجبوري، (بغداد: مطبعة العاني، ط1، 1397هـ)، ج3، ص760.

³ الرازي، مختار الصحاح، مادة (صنع).

⁴ النووي، يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، (بيروت؛ دمشق؛ عمان: المكتب الإسلامي، ط3، 1412هـ/1991م)، ج2، ص267؛ المجموع شرح المذهب، (القاهرة: طبع مطبعة المنيرية، د.ط، د.ت)، ج6، ص40؛ عبد الحميد الشرواني، حواشي الشرواني على تحفة المحتاج بشرح المنهاج (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، ج3، ص296،

⁵ النووي، المجموع، ج6، ص40.

فالمستغلات هي المنافع،¹ وزكاة المصانع يمكن أن تخرج عند القدماء على زكاة المستغلات، أما المعاصرون فقد نصّوا عليها صراحة.

ب. التكاليف الإنتاجية في اللغة والاصطلاح

(الكلفة) لغةً التعب، والكلف الولوج بالشيء، وصارت الكلفة في التعارف اسماً للمشقة، والتكاليف المشاق، وكلفت الأمر، حملته على مشقة، والتكلف اسم لما يفعل بمشقة أو تصنع أو تشيع.²

ولم تخرج الكلفة في اصطلاح الفقهاء عن المعنى اللغوي، فصارت الكلفة في العرف اسماً للمشقة،³ وأصبحت تُطلق في عصرنا على ما ينفق على الشيء لتحصيله من مال أو جهد.⁴ والإنتاجية من الإنتاج، فعلها (نتج)، والنتاج اسم يجمع وضع الغنم والبهاائم كلها، ثم سمي به المنتج،⁵ والمنتج وقت الإنتاج جمع (منتجات)، والمنتوجة الأشياء المستثمرة جمع (منتجات).⁶ أما في الاصطلاح فلا يخرج المعنى الاصطلاحي عن اللغوي، فهو الناتج عن الأمر من عمل أو غيره، فالإنتاج الصناعي "حاصل ناتج الصناعة"، ولم أجد فقهاء المذاهب استخدموا الإنتاج مصطلحاً خاصاً، وإنما يستخدمون اللفظ وفق أصل إطلاقه اللغوي القريب مما صغته من المعنى الاصطلاحي.

أما عند المعاصرين فثمة تعريفات عدة للتكاليف الإنتاجية أو النفقات الإنتاجية

¹ الهيثمي، أحمد بن محمد، تحفة المحتاج شرح المنهاج، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ج3، ص296.

² الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سيد كيلاني، (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ج1، ص439؛ الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، (بيروت: المكتبة العلمية، د.ت)، ج2، ص537.

³ عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف (القاهرة: عالم الكتب، د.ت)، ج1، ص608.

⁴ مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، (إسطنبول: دار الدعوة، د.ت)، مادة (كلف).

⁵ المطرزي، ناصر بن عبد السيد، المغرب في ترتيب المعرب، تحقيق: محمود فاخوري، عبد الحميد مختار، (حلب: مكتبة أسامة بن زيد، ط1، 1979م)، ج2، ص285.

⁶ المعجم الوسيط، مادة (نتج).

(Cost of Production) في نظر الاقتصاديين المعاصرين منها أنها "النفقات الناتجة عن تنظيم والقيام بعملية الإنتاج، وتتضمن هذه التكاليف نفقات عوامل الإنتاج والخدمات المستعملة في الإنتاج"¹.

وقيل إنها "مجموع ما ينفق على عمليات الإنتاج المختلفة"، كالثمن المدفوع لتحصيل عناصر الإنتاج الأعمال ورأس المال والأرض وغيرها، وتشمل إيجار موقع للعمل وأجور العمال تنفيذيين كانوا أم إداريين، فتشمل جميع النفقات اللازمة للإنتاج.²

والذي يتبين لي أن التعريف المختار للكلف الإنتاجية أنها النفقات اللازمة لإنتاج وحدة واحدة من المنتج، وهذا التعريف أقرب منه إلى الإنتاج الصناعي من الزراعي؛ لأننا في الصناعي في حاجة إلى أن نعرف كلفة الوحدة الواحدة من المنتج، فوحدة القياس العالمية للصناعة هي "الْقِطْعَة" المَصْنَعَة، أما في الإنتاج الزراعي فلسنا في حاجة إلى ذلك؛ لأن في أغلب الأحيان لا قيمة للوحدة الواحدة في الزراعة كحبة الأرز أو القمح أو حبة الخضار أو الفواكه، بل المنظور إليه في العرف الزراعي العالمي مقاييس مختلفة تضبط الناتج الزراعي بحسب ضخامة الناتج، ففي الغالب تكون وحدة القياس الكيلوغرام، أو الطن، أو الدونم، أو الهكتار، أو الفدان... إلخ، فيكون المراد بالكلف الإنتاجية تكلف النفقات اللازمة لإنتاج وحدة مقياس صناعية كالسيارة مثلاً، أي ما ينفق لإنتاج وحدة مصنوعة واحدة كالسيارة الواحدة من إنتاج مصنع السيارات.³

ثانياً: حكم زكاة الثروة الصناعية وكيفية تركيتها

للوصول إلى كيفية التعامل مع تكاليف الإنتاج من حيث حسمها من الإنتاج الصناعي في

¹ محمود علي سالم، إدارة المزارع، (فلسطين: منشورات جامعة القدس المفتوحة، ط1، د.ت)، ص68.

² حسن توفيق النجفي، القاموس الاقتصادي (بغداد: مطبعة الإدارة المحلية، د.ط، 1977م)، ص84.

³ يُنظر: أحمد صلاح عطية، محاسبة تكاليف النشاط ABC للاستخدامات الإدارية (الإسكندرية: الدار الجامعية، ط1، 2006م)، ص34-35؛ محمد تيسير عبد الحكيم الرجبي، مبادئ محاسبة التكاليف، (القاهرة: مؤسسة النبأ

مدخلاته ومخرجاته، وما توسط بينهما، أو عدم حسمها، أو التفصيل في ذلك؛ كان لا بُدَّ من بحث أصل زكاتها، ومقدار هذه الزكاة عند القائلين به.

أ. حكم أصل زكاة الثروة الصناعية

اختلف الفقهاء في حكم أصل وجوب الزكاة في الثروة الصناعية أو عدمه، وكان لهم اتجاهان رئيسان:

الاتجاه الأول: تجب الزكاة في قيمة أعيان المستغلات كالمصانع ونتائجها معاً

وهو رواية عن ابن مسعود وابن عباس ومعاوية رضي الله عنهم¹، وثقل عن مالك² وعليه عمل أهل المدينة، وأحمد، وابن عقيل³ وأبو زهرة، وحسين مخلوف، وعبد الوهاب خلاف، وعبد الرحمن حسن، ومصطفى الزرقا، ويوسف القرضاوي، ورفيق المصري، ومنذر قحف، وعبد الله ناصح علوان⁴، وإن اختلفوا في كيفية زكاتها كما سيأتي، واستدلوا على رأيهم بأدلة:

- النصوص العامة التي لم تفرق بين العوامل وغيرها، كقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ [التوبة: 103].

ويجاء عنه بأن الأحاديث والآثار التي أخرجت العوامل تخصص هذا العموم، فحكمة

للخدمات المطبعية، ط1، 1995م)، ص29-33.

¹ ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، المغني، (القاهرة: مكتبة القاهرة، 1388هـ/1968م)، ج2، ص430.

² ابن رشد، محمد بن أحمد، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، تحقيق: محمد حجي وآخرين (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2، 1408هـ/1988م)، ج2، ص405.

³ يُنظر: المرداوي، علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1998م)، ج3، ص16؛ ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، بدائع الفوائد، تحقيق: محمد منير عبده وآخرين (القاهرة: الطباعة المنيرية، د.ت)، ج3، ص143؛ ابن قدامة، المغني، ج2، ص430.

⁴ يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 2000م)، ج1، ص460؛ محمد عثمان شبير، "زكاة الأصول الاستثمارية الثابتة"، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، جامعة مؤتة، الأردن، 13(8) 1998م، ص22؛ عبد الله ناصح علوان، أحكام الزكاة على ضوء المذاهب الأربعة، (القاهرة: دار السلام، 1403هـ)، ص21؛ محمد وهبة، دراسة مقارنة من زكاة المال دراسة مقارنة من زكاة المال (جدة: مكتبات تامة، ط1، 1984م)، ص178.

التشريع ومقاصده تعارض إيجاب الزكاة في مالٍ غير نامٍ يتناقص بالاهتلاك السنوي الذي يقلل من قيمته.

- القياس على عروض التجارة بجامع أن كليهما مالٌ نامٍ، فعلةً زكاة عروض التجارة نماؤها، وهي متحققة في المستغلات والمصانع والآلات، فتجب فيها الزكاة.¹ ويناقش هذا الدليل بأنه لا يسلم أن النماء علة، وإنما هو شرط وجوب، فمال القنية كالأراضي والمنازل؛ يزداد سعرها وينمو مع الزمن ولا تجب الزكاة فيها، وكذلك الخيل والأسماك، وحلي المرأة وزينتها، والأنعام المملوكة؛ كلها أموال نامية، ولا تجب فيها الزكاة، كما أن عروض التجارة مدة للبيع والمستغلات بعامة، وليست معدة للبيع، وإنما لنتاجها، وهو فرق مؤثر يمنع القياس، ناهيك أن عروض التجارة تتقلب في الأسواق بيعاً وشراء مع ثبات أعيان المستغلات، كالمصانع والآلات، فتربح التجارة ما لا تربح المستغلات عادة. والأرجح هو الرأي الأول لعدم الدليل على وجوب الزكاة فيها، وقياسها على أي مال آخر قياس مع الفوارق، بل يدخل عدم زكاتها في عموم حديث: «لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ فِي عَبْدِهِ، وَلَا فَرَسِهِ صَدَقَةٌ».²

وقد بينَ صديق حسن خان أن هذه مسألة مستحدثة، وأن القول بإيجاب الزكاة في هذه المستغلات من الغرائب والأخطاء التي لم يُسمع بها في عصر السلف ومن بعدهم، ولا دليل عليها من كتاب أو سنة، وقد كان السلف والخلف يؤجرون دورهم وأراضيهم وحيواناتهم من دون أن يخطر ببالهم إخراج 2.5% من قيمة المؤجرات، وأن القول بإيجاب الزكاة فيها نشأ واستحدث في نهاية القرن الثالث الهجري من دون دليل سوى قياسها على التجارة،³ وقريب

¹ منذر فحف، "زكاة الأصول الاستثمارية الثابتة"، أبحاث وأعمال الندوة الخامسة لقضايا الزكاة المعاصرة، ذو القعدة 1415 هـ / أبريل 1995 م، بيروت، ص 390.

² مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، كتاب الزكاة، باب لا زكاة على المسلم في عبده وفرسه، الحديث 8، ج 2، ص 675.

³ صديق حسن خان، الروضة الندية، تحقيق: علي حسين الحلي، (القاهرة: دار ابن عفان، ط 1، 1999 م)، ج 1،

منه رأي الشوكاني الذي قال: "والمستغلات هذه مسألة لم تطن على أذن الزمن، ولا سمع بها أهل القرن الأول الذين هم خير القرون، ولا القرن الذي يليه، ثم الذي يليه، وإنما هي من الحوادث اليمينية، والمسائل التي لم يسمع بها أهل المذاهب الإسلامية على اختلاف أقوالهم وتباعد أقطارهم"، وعدَّ أخذ الزكاة منها أكلاً لأموال الناس بالباطل.¹

كما أن القول بعدم وجوب الزكاة فيه تشجيع للصناعات من باب المؤيدات الشرعية المشجعة لأصحاب رؤوس الأموال أن يوجهوا أموالهم إلى هذه الصناعات؛ لأن الدولة لن تفرض عليهم زكاة فيها، وإنما في أرباحهم وناتجهم فقط، وفي ذلك قضاء دائم على ظاهرة الفقر، فكلما زاد عدد المصانع وقرنا فرصاً أكثر للأيدي العاملة، وقضينا على ظاهرة الفقر، وهذه مصلحة أعظم من مصلحة وجوب الزكاة في المصانع، مع ما يستلزمه ذلك من زيادة العوائق أمام راس المال أن يستثمر في هذا المجال الذي عادة ما تكون أرباحه أصعب وأقل من التجارة.

الاتجاه الثاني: تجب الزكاة في الناتج إن بلغ النصاب وحال عليه الحول من دون الأصول المستغلة

زكاة الثروة الصناعية من المستجدات في الزكاة؛ إذ لم يبحث القدماء الثروة الصناعية، ولم يؤصلوا لها، وإنما بحثوا أختها؛ أي المستغلات التي تُعدُّ للإجارة، ووجه الشبه بينهما أن هذا المستغل العقار المؤجر ليس نامياً في ذاته، ولا مُعدداً للتجارة في نفيه، وإنما المقصود منه ناتجه من الأجرة المتحصلة من عملية تأجيره، ومثله تماماً المصانع والصناعات التي لا تقصد لذاتها، وإنما لإنتاجها وما يتولد عنها، فتخريج زكاة الثروة الصناعية قائم على زكاة المستغلات عند القدماء.

وهذه المستغلات التي تشمل ما يُعدُّ للتأجير كالمنازل والمحلات والفنادق وغيرها من العقارات المعدة للتأجير، ومثلها ما يُعدُّ للاستئجار من الآلات كالسيارات والسفن

والطائرات، ويخرج عليها اليوم جميع العقارات والآلات والأثاث والأدوات المكتبية والحقوق المعنوية التي تستخدم لنتاجها، لا لنماء ذاتها، كالمصانع في مختلف الصناعات، فلا تجب الزكاة في أصولها من الموجودات المعدّة للانتفاع، كوسائل النقل، وأثاث المصنع، وأجهزة الحاسوب، ولا في الموجودات المادية التي تدرّ دخلاً، كآلات، والمباني، ومثلها الحقوق المعنوية التي تدرّ دخلاً، كالاسم التجاري، كما لا تجب الزكاة في ناتجها، كالأجرة في المستغلات المعدّة للتأجير والأرباح؛ إلا إن بلغت الأجرة والناتج النصاب، وحال عليها الحول كسائر الأموال، فيزكى الناتج من سلع ومنتجات مصنعة زكاة الأموال.

وهو المعتمد في المذاهب الأربعة، وما عليه معظم القدماء،¹ واختاره مجمع الفقه الإسلامي،² والندوة الخامسة لقضايا الزكاة المعاصرة في بيروت عام 1995م، وقرار مجمع البحوث الإسلامية بمصر في مؤتمره الثاني عام 1965م، ومؤتمر الزكاة الأول بالكويت عام 1984م بأغلبية أعضائه.³

فعند الشافعية مثلاً يزكي الأجرة فقط إن أجرها حقاً، وبقيت هذه الأجرة بالغة النصاب، ويدل عليه قول الشافعي: "والعروض التي لم تشتّر للتجارة من الأموال ليس فيها زكاة بأنفسها، فمن كانت له دور أو حمامات لغلة أو غيرها، أو ثياب كثرت أو قلت، أو رقيق كثر أو قل؛ فلا زكاة فيها، وكذلك لا زكاة في غلاتها حتى يحول عليها الحول في يدي مالكها".⁴ وذهب الأذري وغيره إلى أن الحكم واحد أيضاً فيمن أجر نفسه أو ماله ناوياً للتجارة،⁵

¹ يُنظر: لجنة من علماء الهند، الفتاوى الهندية، (بيروت: دار الفكر، د.ت)، ج1، ص198؛ ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، (بيروت: دار الكتاب الإسلامي، د.ت)، ج2، ص360؛ المرداوي، الإنصاف، ج3، ص16؛ علي الصعدي العدوي، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، (بيروت: دار الفكر، د.ت)، ج1، ص488-489؛ النووي، المجموع، ج6، ص40؛ حواشي الشرواني، ج3، ص296؛ ابن قدامة، المغني، ج3، ص28.

² التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في دورته الثانية بجدة عام 1985م، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثاني، ج1، ص197.

³ مجموعة من المؤلفين، أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة، (عمّان: دار النفائس، ط1، 1998م)، ص895-896.

⁴ الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، 1410هـ/1990م)، ج2، ص50.

⁵ الأنصاري، زكريا بن محمد، الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، (القاهرة: المطبعة الميمنية، د.ت)، ج2، ص153. وقال الهيثمي: "إذا استأجر أرضاً ليؤجرها بقصد التجارة، فمضى حول، ولم يؤجرها؛ تلزمه زكاة التجارة، فيقومها بأجرة

ثم بيّن الشرواني أن لا زكاة ولا فرق بين ما مرّ عليه عام من دون أن يؤجر، وبين ما تم تأجيله حقاً، وتلفت أجرته قبل نهاية الحول أو بعده، وقبل التمكين من إخراج الزكاة؛ لأن ما لم يؤجر تلفت منفعته بمضي الزمان من دون مقابل.¹

ومن ذهب إلى عدم وجوب الزكاة في العوامل الحنفية،² والشافعية،³ والحنابلة،⁴ وبعض المالكية، خلافاً للمعتمد في المذهب المالكي،⁵ قال ابن قدامة: "والعوامل، فإنه لا زكاة فيها عند أكثر أهل العلم".⁶

وهذا الاتجاه هو الراجح عندي لسلامة غالب أدلته من المعارضة ولقوّتها، ومن هذه الأدلة: 1. أقوى أدلة هذا الفريق القياس على العوامل من البقر والإبل التي تستخدم للعمل عليها من حرث وسقي ونقل وغيرها من الأعمال، فلا زكاة فيها، وأحاديث نفي الزكاة عن العوامل كثيرة؛ منها ما روي عن عمرو بن شعيب مرفوعاً: «لَيْسَ فِي الْإِبِلِ الْعَوَامِلِ صَدَقَةٌ»،⁷ وحديث:

المثل حولاً، ويخرج زكاة تلك الأجرة، وإن لم تحصل له". واعترض الشرواني على قوله: "يجب تركية الأرباح وإن لم يؤجر الدار"، بأنه مشكل لا يسوغ القول به. يُنظر: حواشي الشرواني، ج3، ص296.

¹ حواشي الشرواني، ج3، ص296.

² يُنظر: السمرقندي، تحفة الفقهاء، ص134؛ أبو المعالي، المحيط البرهاني، ج2، ص397-398.

³ يُنظر: الشافعي، الأم، ج3، ص60.

⁴ يُنظر: ابن قدامة، المغني ج4، ص430.

⁵ قال مالك بن أنس: "العوامل وغير العوامل سواء"، المدونة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ/1994م)، ج1، ص357، ويُنظر: الكشناوي، أبو بكر بن حسن، أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في مذهب إمام الأئمة مالك، (بيروت: دار الفكر، ط2، د.ت)، ج1، ص391.

⁶ ابن قدامة، المغني، ج2، ص430.

⁷ البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الصغير، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، (كراتشي: جامعة الدراسات الإسلامية، ط1، 1410هـ/1989م)، كتاب الزكاة، باب صدقة النعم السائمة، الحديث 1181، ج2، ص49.

وقد ذكر ابن حجر العسقلاني عدداً من الأحاديث المرفوعة في منع زكاة العوامل، منها ما رواه أبو داود في سننه: «وليس على العوامل شيء»، وقد صحح ابن القطان إسناده، وحكم على كل من فيه بأنه ثقة معروف، وأما ما رفعه ابن عباس من حديث: «ليس في البقر العوامل صدقة»، فقد أعله ابن عدي بسوار، ونقل تضعيفه عن البخاري، والنسائي، وابن

«عَفَوْتُ لَكُمْ عَنْ صَدَقَةِ الْجَبْهَةِ وَالْكُسْعَةِ وَالنَّحَّةِ»¹، ومعنى الجبهة الخيل، والنخعة المربيات في

البيوت، والكسعة البغال والحمير، وفسر الكسائي وغيره النخعة بالبقر العوامل².
2. قوله ﷺ: «(فِي كُلِّ سَائِمَةٍ إِبِلٌ فِي أَرْبَعِينَ بَنْتُ لَبُونٍ)»³، حيث قيدها بالسائمة، فخرجت المعلوفة والعاملة؛ لأنها لا تسوم عادة.

3. لا دليل على وجوب الزكاة فيها، والأصل براءة الذمة من التكليف من زكاة وغيرها⁴، وهو دليل مدخول بأن القياس يكفي في التكليف بالزكاة دليلاً شرعياً معتبراً، لكننا لا نعمله هنا، لا لعدم النص، وإنما لتخلف العلة هنا.

4. كان تأجير الأراضي (المستغلات) منتشراً في عهده ﷺ، ولم يوجب عليه الصلاة والسلام الزكاة في هذه المستغلات، فتقاس عليها مثلها؛ أي المصانع والآلات، ومن ذلك أن ابن عمر رضي الله عنهما كَانَ يُكْرِي مَزَارِعَهُ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ، أَبِي بَكْرٍ، وَعُمَرُ، وَعُثْمَانُ، وَصَدْرًا مِنْ إِمَارَةِ مُعَاوِيَةَ⁵، وَمَعَاذُ بَنِ جَبَلٍ أَكْرَى الْأَرْضَ

معين، ووافقه، وقال: "عامّة ما يرويه غير محفوظ". يُنظر: ابن حجر العسقلاني، عبد الله بن يوسف، نصب الراية لأحاديث الهداية، قدم له: محمد يوسف البُنُوري، صححه ووضع حواشيه: عبد العزيز الديوبندي الفنجاني؛ محمد يوسف الكاملفوري، تحقيق: محمد عوامة، (بيروت: مؤسسة الريان؛ جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، ط1، 1418هـ/1997م)، ج2، ص360.

¹ البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الزكاة، باب لا صدقة في الخليل، ج4، ص199، وحكم البيهقي على سليمان بن أرقم بأنه متروك الحديث، ولا يحتاج به، وقد اختلف عليه في إسناده، فقيل: "هكذا"، وقيل: "عنه عن الحسن، عن عبد الرحمن بن سبرة"، وضعفه ابن حجر أيضاً في نصب الراية، ج2، ص360.

² البيهقي، السنن الكبرى، ج4، ص199.
³ يُنظر: أبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت؛ صيدا: المكتبة العصرية، د.ت)، كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة، الحديث 1575، ج2، ص101؛ الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله، المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/1990م)، ج1، ص545.

⁴ يُنظر: الشوكاني، السيل الجرار، ص237.

⁵ البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر (بيروت: دار طوق النجاة، ط1،

عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَأَبِي بَكْرٍ، وَعُمَرُ، وَعُثْمَانُ، عَلَى الثُّلُثِ وَالرُّبْعِ، فَهُوَ يُعْمَلُ بِهِ إِلَى يَوْمِكَ هَذَا.¹

5. استقرار رأي أكثر السلف عليه، فقد كان معاذ بن جبل لا يأخذ الزكاة من البقر العوامل، وعن علي وإبراهيم ومجاهد وعمر بن عبد العزيز؛ قالوا: "لَيْسَ فِي الْبَقَرِ الْعَوَامِلِ صَدَقَةٌ"، وقال الضحاك: "لَيْسَ عَلَى الْبَقَرِ الْعَوَامِلِ، وَلَا عَلَى الْإِبِلِ النَّوَاضِحِ الَّتِي يُسْتَقَى عَلَيْهَا وَيُعْزَى عَلَيْهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ صَدَقَةٌ"، ومثله عن سعيد بن جبير وطاوس والشعبي وجابر وعطاء.²

6. أنها إذا أصبحت عاملة فقد صارت بمنزلة الدواب المركوبة التي تحمل الأثقال من البغال والحمير، فأشبهت الأمتعة، ففارق حكمها حكم السائمة لهذا.

7. أنها إذا كانت تسقي وتحث، فإن الحب الذي تجب فيه الصدقة إنما يكون حرثه وسقيه ودياسه بها، فإذا زكيت هي والحب، صارت الزكاة مضاعفة،³ وهو معارض مقاصد الزكاة، ومنع التثنية فيها.

8. أن العوامل تُقْتَنَى للاستعمال لا النماء، كالملابس وأثاث المنزل،⁴ فهي مالٌ غير

1422هـ)، كتاب الزكاة، باب ما كان من أصحاب النبي ﷺ يواسي بعضهم بعضاً في الزراعة والثمرة، ج3، ص108.

¹ ابن ماجه، محمد بن يزيد، السنن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، (بيروت: دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ/2009م)، كتاب الرهون، باب الرخصة في المزارعة بالثلث والرابع، الحديث 2436، ج3، ص523، وصححه الألباني في صحيح سنن ابن ماجه (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية؛ فيصل عيسى البابي الحلبي، د.ت)، ج2، ص823.

² ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، (الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 1409هـ)، كتاب الزكاة، باب في البقر العوامل من قال: "ليس فيها صدقة"، الحديث 9960، ج2، ص365.

³ الدليل الثاني لابن شهاب وسعيد بن عبد العزيز، يُنظر: أبو عبيد، القاسم بن سلام، كتاب الأموال، تحقيق: خليل محمد هراس (بيروت: دار الفكر، د.ت)، ص472.

⁴ يُنظر: الحلبي، محمد بن أحمد، كنز الراغبين شرح منهاج الطالبين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 2003م)، ج2، ص24.

نام، ولا زكاة في المال غير النامي.

ب. كيفية تركية المصانع عند القائلين بوجوب تركيتها

اختلف أصحاب الاتجاه الثاني القائلين بوجوب تركية المصانع في كيفية زكاتها إلى رأيين:

الاتجاه الأول: يزكى الأصل والنتائج زكاة عروض التجارة (2.5%)

أي تجب الزكاة في الأصل والنتائج، أي قيمة الدور وأجرتها، وقيمة الآلات ونتاجها، فتشمل العمارة والسفينة والفندق والآلات مثلاً، ويضاف إليها ما بقي من إيراداتها، ويخرج عن ذلك كله 2.5% كسائر عروض التجارة، ونسب هذا الرأي إلى الإمام مالك، وقد نفى ابن رشد الجد وجوب الزكاة في قيمة سفينة اشتراها رجل ليؤجرها في نقل البضائع بين مصر والأندلس، فلا يجب عليه أن يقدر قيمتها كل عام، ويخرج زكاة هذه القيمة؛ لأنه اشتراها للتأجير لا للتجارة، أما لو اشتراها للتجارة لقومها، وزكى قيمتها كل عام، وذكر الخلاف في نقل قول مالك فيها في سماع أشهب.¹

وقد بين الشيخ زورق المالكي هذا الخلاف بقوله: "إن في المذهب خلافاً في حكم زكاة الأشياء التي تتخذ للانتفاع بغلتها، كالدور للكرء، والغنم للصوف، والبساتين للغلة، وهذا الخلاف في أمرين؛ الأول في ثمنها إذا بيعت. الثاني في غلتها إذا استفيدت، فالقول المشهور في الأول أن يستقبل بثمنها حولاً كعروض القنية إذا بيعت، والقول الآخر؛ ينظر إليها كعروض التاجر المحتكر، وحكمه عند المالكية معروف، وهو أن يزكى ما يبيعه فيها في الحال، إذا كان العرض قد بقي في ملكه حولاً أو أكثر، وهذان القولان يردان في غلة هذه الأشياء وفائدتها".² وهو مروي أيضاً عن الإمام أحمد، ورجحه ابن عقيل،³ وقد رجح هذا الرأي من

¹ ابن رشد، البيان والتحصيل، ج2، ص404-405.

² لم يتوفر لي الكتاب الأصلي للتأكد من النقل، فيُنظر: مندر فحف، زكاة الأصول الاستثمارية، ص37؛ القرضاوي، فقه الزكاة، ج1، ص475.

³ نقله عن ابن عقيل ابن القيم في بدائع الفوائد، ج3، ص143، ويُنظر: القرضاوي، فقه الزكاة، ج1، ص467-468.

المعاصرين رفيق المصري،¹ ومنذر قحف،² فيخرج 2.5% من المجموع. وهذا اتجاه ضعيف في النظر الفقهي إلى الاختلاف الجوهرى بين ما يُشترى ليُباع وهو عروض التجارة، وما يُشترى ليُنتج ما يُباع، فحقيقة عروض التجارة لغّةً وشرعاً أنّها ما يُشترى بقصد بيعه والاستكساب من فرق الشراء والبيع (الربح)، وهذا المعنى لا نجده في المصانع والآلات؛ لأنّها لا تُشترى لُتُباع، فيُستكسب من فرق بيعها، وإنما يُستكسب من ناتجها، فلا وجه لقياس الأصول الصناعية الاستثمارية المستغلة على عروض التجارة، والله تعالى أعلم.

الاتجاه الثاني: يزكى الناتج فقط زكاة المعدن (2.5%)

فلا تجب الزكاة في المستغلات من دور مُعدّة للأجرة، ولا في آلات المصانع، وإنما في الأجرة والإنتاج مباشرة عند القبض والإنتاج من دون حَوْلان الحول، كزكاة المعدن. وقد نُقل هذا القول عن أحمد، قال المرداوي: "وعنه [أي الامام أحمد]: لا حول لأجرة، فيزكيه في الحال كالمعدن، اختاره الشيخ تقي الدين، وهو من المفردات، وقيدها بعض الأصحاب بأجرة العقار، وهو من المفردات أيضاً؛ نظراً إلى كونها غلة أرض مملوكة له، وعنه أيضاً: لا حول لمستفاد"،³ ونقله قبله ابن مفلح،⁴ وهو ما يفهم من قول ابن قدامة في عدم وجوب الزكاة فيمن يؤجر داره، فيقبض أجرها حتى يحول عليه الحول، "وعن أحمد أنه يزكيه إذا استفاده".⁵

وهذا اتجاه أبعد من الذي قبله، ويفارقه بفارق جوهري مؤثر أن المعدن ليس ناتجاً عن صنع وتشكيل في هذه المصانع، وإنما تُستخرج أعيان هذه المعادن من الأرض، فالمعادن في الأرض خلقها الله فيها، وأودعه في باطنها، ونعمل على استخراجها وبيعها، أما المنتجات

¹ رفيق المصري، بحوث الزكاة، (دمشق: دار المكتبي، ط1، 1420هـ)، ص115.

² قحف، زكاة الأصول الاستثمارية الثابتة، ص386.

³ المرداوي، الإنصاف، ج3، ص19.

⁴ أخذ أصله المرداوي عنه، يُنظر: محمد بن مفلح، الفروع، (بيروت: عالم الكتب، د.ت)، ج3، ص452.

⁵ ابن قدامة، المغني، ج3، ص57.

الصناعية فيُشترى أصلها (المواد الخام)، وتُصنع، ثم تُباع، فشتان بين ما خلقه الله وما عملنا فيه سوى الاستخراج والفصل عن غيره، وبين ما يُشترى أصله ويشكل، فهذا قياس بعيد مع الفارق المؤثر، والله تعالى أعلم.

الاتجاه الثالث: يزكي الناتج فقط زكاة الزروع والثمار (5% أو 10%)

أي لا تجب الزكاة في الأصل، وإنما تجب في الناتج والغلة من الأجرة أو الأرباح زكاة الزرع بإخراج 5% أو 10%، فألحقوا المستغلات بالزروع والثمار التي لا تجب الزكاة في أصلها وهي الأرض، وإنما تجب في نتائجها عند حصاده مباشرة العُشْر أو نصف العُشْر.

وهو رواية عن ابن مسعود وابن عباس ومعاوية رضي الله عنهم¹ وبعض التابعين؛ تخريجاً على ما نسب إليهم بوجوب تزكية المال المستفاد عند قبضه.²

ونسب إلى بعض المالكية،³ واختاره أبو زهرة، وعبد الوهاب خلافاً، وعبد الرحمن حسن،⁴ واختاره - إضافة إلى قوله بتزكية أصلها - مصطفى الزرقا،⁵ وعلي القره داغي.⁶ فالسيارات والكراسي التي تنقل وتُجر؛ تحسب قيمتها، ويخرج زكاتها ربع العُشْر 2.5%، أما الثابتة التي لا تنتقل كالعماير وأدوات الصناعة الثابتة (الآلات)، فتؤخذ الزكاة من غلاتها لا من رأس المال، فإن عرفنا مقدار صافي الغلات بحسب التكاليف الإنتاجية؛ فإن الزكاة تؤخذ منها بمقدار العُشْر 10%؛ لأن النبي عليه السلام أخذ عشر الزرع الذي

¹ المصدر السابق، ج 2، ص 622.

² القرضاوي، فقه الزكاة، ج 1، ص 475.

³ نسبه القرضاوي رأياً للمالكية، ونقل عن الشيخ زروق ما يدل على نظره في ذلك، والحقيقة أنني لم أفهم ما فهمه القرضاوي من قوله، ولا وجدته في كتبهم، بل في "شرح الرسالة" أن الرأي الآخر عند المالكية أنها كعروض التاجر المحتكر. يُنظر: القرضاوي، فقه الزكاة ج 1، ص 474-475.

⁴ المصدر السابق، ج 1، ص 476، وقد نسب إليهم القرضاوي أهم قالوها في محاضرتهم عن الزكاة بدمشق سنة 1952م، حلقة الدراسات الاجتماعية للجامعة العربية، الدورة الثالثة، ص 241-242.

⁵ القرضاوي، فقه الزكاة، ج 1، ص 460؛ شبير، زكاة الأصول الاستثمارية، 22.

⁶ وأوجب فيها العُشْر.

سقي بالمطر والعيون، فكأنه أخذ من صافي الغلة، وإن لم تمكن معرفة الصافي على وجهه - كالعقائر المختلفة - فإن الزكاة تؤخذ من الغلة بمقدار نصف العُشر 5%، أما الأموال المنقولة من بضائع ونقود فنخرج زكاتها بمقدار ربع العُشر 2.5%.

ورجح القرضاوي هذا الاتجاه، ولكنه خالف في مقدار الزكاة، وأوجب العُشر أو ربع العُشر في الأموال الثابتة والمنقولة، أي في الثابتة كالآلات والعمارات، والمنقولة كالسيارات والأثاث الذي يؤجر في الاحتفالات، وعمم مفهوم المستغلات لتشمل مزارع الأبقار والدواجن ونحوها، وسيارات الأجرة وحافلات النقل والسفن والطائرات التجارية، والملحاحات التي تؤجر الأثاث في المناسبات، إضافة إلى آلات المصانع والعمارات.¹

وعنده أدلة هذا الاتجاه القياس على زكاة الزرع بجامع أن كلاً منهما مالٌ يقصد منه نتاجه وغلته؛ أي ثمرته، فطابق الزرع، فيجب فيه العُشر أو نصفه كزكاة الزروع.²

ويجاء عن استدلالهم بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ﴾ [البقرة: 267]، ووجهه أن الله تعالى عطف الأمر بالإنفاق من الخارج من الأرض على الأمر بالإنفاق من الخارج من طيبات الكسب، والعطف يقتضي المغايرة، مما يستبعد قياس أحدهما على الآخر.³

ويجاء عن استدلالهم بأن قياس المصانع على المزارع قياس مع الفارق من أوجه:

1. أن المصانع تتلف مع الزمن وتستهلك أعيانها، ولها عمر افتراضي، بخلاف الأراضي التي كانت وستبقى إلى أن يرث الله تعالى الأرض وما عليها.

2. أن ناتج المصانع يأتي من المواد الخام المكلفة التي تشتري وتحول لتباع، أما ناتج المزارع فمن الأرض نفسها، وعملية التركيب الضوئي، فالبعيلة منها كامل نتاجها من الله تعالى نتاجاً ذاتياً من الشجر ناتج عن تفاعل هذا الشجر بمحتوياته مع البيئة المحيطة، ولا

¹ القرضاوي، فقه الزكاة، ج 1، ص 479-480.

² يُنظر: السابق نفسه.

³ عبد الله بن منصور العقيلي، نوازل الزكاة، (الرياض: بنك البلاد؛ دار الميمان، ط 1، 2008م)، ص 134.

سيما الهواء والضوء والأمطار، ولا تشتري المواد الخام لتصنع كإنتاج المصانع.

3. تتعلق الزكاة بكل قطعة من الزرع، ﴿وَأَثُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: 141]، فقد تجب في المحاصيل المتنوعة في العام عدة مرات، فإن كانت الأرض تزرع عدة مرات في العام ففي كل زرة زكاة منفصلة، بخلاف زكاة غلة المصانع التي لا تجب اتفاقاً سوى مرة واحدة في العام، ولا يحسب الإنتاج اليومي، وإنما الإنتاج السنوي من حيث إنه وحدة واحدة.

وهذه - وغيرها - فروق مؤثرة، ناهيك عن أن أصل القياس ممنوع هنا؛ لأن شرطه أن لا دليل نصياً في المسألة مخالفاً للقياس، وقد كان أصل المصانع - أي المستغلات - موجوداً زمن النبي ﷺ، ولم يوجب الزكاة في أصلها، وإنما كان ناتجها تبعاً لمال المزكي يركبه في نهاية الحول إن بلغ النصاب، فلا قياس مع النص، والله تعالى أعلم.

الاتجاه الرابع: يزكى الناتج الصناعي فقط زكاة الأموال أو عروض التجارة (2.5%)

وهو الاتجاه المخرج على رأي المذاهب الأربعة، كما بينت سابقاً، وهو الاتجاه المرضي عندي وفق ما رجحته سابقاً، والراجح عندي إمكان تحقيق ضابط عروض التجارة أيضاً على المواد الخام والسلع المنتجة على أصل الجمهور؛ لأن المواد الخام تشتري لتباع بعد أن يعاد تشكيلها، فأشبهت عروض التجارة، ومثلها السلع المنتجة، فإن المواد الخام اشترت ل يتم إعادة تصنيعها وتشكيلها؛ لتنتج هذه السلع النهائية من هذه المصانع؛ ل يتم بيعها، فتأخذ حكم أصلها من المواد الخام، فتكون عروض تجارة تركي في نهاية العام، فهي عروض تجارة دخلتها الصنعة، ودخول الصنعة لا يخرجها عن أنها عرض تجاري، وإنما أضاف إليها قيمة مضافة، ووصفاً زائداً لم يغير وصفها الأصلي أنها عروض تجارة.

أما المواد المساعدة التي تدخل في عملية الإنتاج كالديزل والبنزين والغاز من وقود الآلات ومواد التشغيل والصيانة وزيت التشحيم للآلات... إلخ؛ فهذه الأموال اشترت لا لتباع، وإنما لتسهم في عملية التصنيع، فالأقرب والأظهر أن لا تعدّ عروض تجارة، فلا زكاة فيها.

ثالثاً: تخرج كيفية احتساب التكاليف الصناعية من الزكاة

تخرجاً على آراء الفقهاء في زكاة الثروة الصناعية، وكيفية حساب الزكاة فيها، يتبين لنا جلياً أن آراءهم مخرجة على أقوالهم في كيفية احتساب التكاليف الإنتاجية من الزكاة كما يأتي:

أ. تخرجاً على الرأي المعتمد في المذاهب الأربعة

أي القائلين بأنه لا تجب الزكاة في آلات المصانع، وإنما في الناتج إن حال عليه الحول وبلغ النصاب، وعلى هذا الرأي تحسم جميع التكاليف، ولا يكون لها أثر خلال العام؛ لأنها تُدفع مباشرة، فتتقص من المال، فلا يزكي في نهاية العام سوى ما بقي بعد حسم جميع التكاليف أيا كانت.

أما سائر المصنوعات الإنتاجية التي لما تُبع بعد، وبقيت في مخازن المصنع، فسواء كيفناها على أنها مال تجارة أو غير ذلك؛ فلا تؤثر فيها التكاليف الإنتاجية، فتحسم التكاليف؛ لأن العبرة في نهاية العام لا في أثنائه، ولو بقيت التكاليف أو جزء منها ديناً في ذمة المصنع الاعتبارية، فُتُحَرَّج على زكاة الدين.

مع التنبيه على أنني أرى عدم حسم مخصص الاهتلاك للأصول الثابتة؛ أي لا يُعدُّ نقص قيمة الموجودات الاستثمارية كالألات والمباني وغيرها مع مرور الزمن؛ تكلفة تحسم من الأرباح؛ لأن لا زكاة في هذه المستغلات أصلاً، والغنم بالغرم، فيما أن لا زكاة في أصلها؛ فلا نحسم قيمة نقص أثمانها واهتلاكها، فإن احتاج إلى شراء آلات جديدة أو إصلاحها، أو أثاث للمصنع، أو أجهزة حاسوب، أو غير ذلك؛ دفعها من غلة المصنع في أثناء الحول، ولا زكاة في هذا المال المنفق لخروجه من ملكه قبل حلول الحول عليه.

ب. تخرجاً على رأي القائلين إن المصانع تزكي زكاة عروض التجارة 2.5%

أي تجب الزكاة في الأصل والناتج؛ أي قيمة الآلات ونتاجها، ولا شك أن جميع

المصاريف - ومنها التكاليف التجارية - خلال العام لا تحسب في نهايته؛ لأن العبرة بنهاية الحول كأموال التجارة كلها، وعلى هذا الرأي تحسم جميع التكاليف والمصاريف أيًا كانت، كما يمكن أن ندخل في التكاليف التي تحسم اهتلاك الآلات؛ أي إن قيمة الآلات تقل كل عام، أي نحسب ثمنها كل عام بناء على مقدار استعمالها واهتلاكها، ومرد مقدار الاهتلاك إلى رأي الخبراء، فتضمن الآلات يوم الإخراج بناء على حالها مستعملة، ويضاف إليها ما بقي من إيرادها، ويخرج عن ذلك كله 2.5% كسائر عروض التجارة.

ج. تخريجًا على رأي القائلين بتزكية إنتاج المصانع فقط كزكاة المعدن 2.5% أي لا عبرة على هذا الرأي بالتكاليف الإنتاجية؛ لأن العبرة بالنتائج، فلا تحسم التكاليف الإنتاجية، ولا تجب الزكاة في آلات المصانع، وإنما في الإنتاج مباشرة عند القبض من دون حَوْلان الحول كزكاة المعدن.

د. تخريجًا على رأي القائلين إن المصانع تزكي كزكاة الزروع والثمار 5% أو 10% أي لا تجب الزكاة في الأصل، وإنما تجب في الناتج والغلة من الإنتاج والأرباح بإخراج 5% أو 10%، فيرجع التخريج فيها إلى كيفية حسم تكاليف الزرع. وبعد استفراغ الوسع في استقراء آراء الفقهاء في هذه المسألة نجد أنهم انقسموا في النظر فيها إلى اتجاهات عدة هي:

- لا تُخَفَّف التكاليف من زكاة الثروة الزراعية مطلقًا، وهو قول الإمام السرخسي الحنفي¹، وتخريجًا على هذا الرأي؛ لا اعتبار للتكاليف أصلًا في زكاة الثروة الصناعية، ولا تنقص من الواجب.

- تُخَفَّف التكاليف الإنتاجية من زكاة الثروة الزراعية، وهو ما رجَّحه جمهور أهل العلم

¹ يُنظر: السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ج3، ص4.

من الصحابة والتابعين، وهو المعتمد في المذاهب الأربعة من حنفية ومالكية شافعية وحنابلة.¹ وقد اتفق القائلون بتأثير التكاليف في زكاة الزرع؛ على أنها لا تلغي وجوب الزكاة فيه، وإنما تُخَفَّف منها.

أما كيفية التخفيف فقد اختلفوا فيه على اتجاهين:

الاتجاه الأول: التكاليف الإنتاجية تُنقص الواجب من العُشر (10%) إلى نصفه (5%)
أي المقدار الواجب إخراجَه من الزرع زكاة هو 5% بدلاً من 10% بسبب التكاليف الإنتاجية، وهو قول جمهور أهل العلم، وعلى رأسهم المذاهب الأربعة في المعتمد،² فالتكاليف مهما بلغت فلن تحسم من أصل المحصول، ولن يقل عن النصاب بأي حال، فيزكي دائماً، ولكن يجب فيه نصف العُشر (5%) بدل العُشر (10%).

وعلى هذا الاتجاه يخرج القول بوجوب الزكاة مطلقاً في الثروة الصناعية إن تحققت فيها سائر شروط وجوب إخراج الزكاة، ولكن نسبة المُخْرَج هي التي تختلف، وهو اتجاه بعيد غير مرضي عندنا؛ لمخالفته أصل تخفيف السقي في وجوب زكاة الزرع، والإعلاف في زكاة الأنعام.

الاتجاه الثاني: تُحسم التكاليف الإنتاجية من الناتج العام ونزكي الباقي

وذلك بأن تحسب جميع التكاليف، ثم تخرج من المحصول قبل تركيته، ثم بعد ذلك يزكي الباقي،

¹ يُنظر: الكاساني، أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ج2، ص62؛ المواق، محمد بن يوسف، التاج والإكليل لمختصر خليل، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ج3، ص124؛ الشيرازي، إبراهيم بن علي، المهذب، مطبوع مع المجموع للنووي، ج5، ص438؛ الخطيب الشربيني، محمد بن أحمد، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ج2، ص87؛ الرملي، محمد بن شهاب الدين، نهاية المحتاج شرح المنهاج، (بيروت: دار الفكر، د.ت)، ج3، ص75-76؛ ابن مفلح، الفروع، ج2، ص420؛ المرداوي، الإنصاف، ج3، ص99-100؛ أحمد الصاوي، حاشية على الشرح الصغير، (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، ج1، ص611-612؛ عlish، محمد بن أحمد، منح الجليل شرح مختصر خليل، (بيروت: دار الفكر، د.ت)، ج2، ص30؛ ابن قدامة، المغني، ج2، ص298؛ العبادي، أحمد بن قاسم، حاشية على تحفة المحتاج، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ج2، ص145؛ الأنصاري، زكريا بن محمد، أسنى المطالب شرح روض الطالب، (بيروت: دار الكتاب الإسلامي، د.ت)، ج1، ص371.

² يُنظر المصادر السابقة.

وإليه ذهب بعض الصحابة كابن عباس وعبد الله بن عمر، وعطاء من التابعين،¹ ونُسب إلى بعض السلف كطاوس ومكحول وطائفة من أهل العراق،² ورجَّحه بعض الحنفية، وهذا الرأي غير معتمد في المذهب،³ وصححه ابن العربي المالكي،⁴ وهو ما اعتمدته مؤتمر الزكاة المنعقد في السودان عام 1994م، ورجحه أبو زهرة،⁵ وسعد،⁶ والقرضاوي.⁷

فتخريجا على هذا الاتجاه؛ نحسم جميع التكاليف الإنتاجية، ثم نزكي الباقي بإخراج 10% من ناتج المصنع، أو قيمته على القول بجواز إخراج القيمة.

ولا مجال لبحث هذه الاتجاهات؛ لأنها خارجة عن صلب بحثنا وتضاعف حجمه، ولكن نرى رجحان القول إن التكاليف الإنتاجية تؤثر في التخفيف من زكاة الزرع إلى نصف العُشر، ولا تحسم هذه التكاليف من الأصل، ويزكى الباقي؛ جرياً مع نهج الشارع في التخفيف من زكاة الزرع المسقي بماء فيه كلفة كالنضح؛ إذ لم يسقط التكاليف ويزكي الباقي، وإنما اتجه إلى تحويل الواجب من العُشر إلى نصفه، فجميع التكاليف التي أنفقها على الزرع لا ينظر إليها، ولكن ينظر إلى مجموع المحصول الناتج بعد إكماله النصاب، فيكون الواجب حينئذ إخراج نصف العُشر؛ أي (5%) من المحصول المكلف فقط على سبيل الزكاة.

كما أن القول بحسم التكاليف يتعارض مع قوله ﷺ: «فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْعُيُونُ،

¹ قال ابن أبي شيبة: "عن ابن عمر وابن عباس في الرجل ينفق على ثمرته، فقال أحدهما: يزكيها، وقال الآخر: يرفع النفقة ويزكي ما بقي. وعن عطاء قال: ارفع البذر والنفقة، وزك ما بقي". المصنف، ج3، ص38-39.

² يُنظر: أبو عبيد، كتاب الأموال، ص611-612.

³ يُنظر: السرخسي، المبسوط، ج3، ص4.

⁴ ابن العربي، محمد بن عبد الله، عارضة الأحوذى، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ج3، ص144.

⁵ ذهب إلى أنه لا يُنظر إلى النصاب إلا بعد خصم النفقات، يُنظر: أبو زهرة، بحث الزكاة ص130.

⁶ أحمد سعد، "العلاقة بين النفقات ومقدار الزكاة في الزروع والثمار"، مجلة أبحاث اليرموك، الأردن، 12(4)، 1996م، ص242.

⁷ القرضاوي، فقه الزكاة، ج1، ص396.

أَوْ كَانَ عَتَرِيًّا؛ الْعُشْرُ، وَمَا سُقِيَ بِالنَّضْحِ؛ نِصْفُ الْعُشْرِ»¹ وذلك أن المصطفى ﷺ كان بإمكانه أن يأمر بإخراج التكاليف ثم تزكية الباقي، ولكن في عُدوله إلى التخفيف من الواجب من 10% إلى 5% من دون حسم التكاليف؛ دليل صارخ على منع ذلك التوجه والوقوف على هذا.

فالشريعة الإسلامية فلسفة خاصة تتعلق بزكاة الثروة الزراعية خلاصتها أن الشرع حرص على ألا يفلت ناتج زراعي بلغ النصاب من وجوب الزكاة فيه مباشرة من دون حولان الحول؛ لأهمية الغذاء في إطعام الأفواه الجائعة، وسد مشكلة الفقر الذي يمثل الغذاء أسسها وأهم عامل فيها، فإيجاب 5% من الناتج يسهم في حل جزء كبير من هذه المشكلة، وفي آنٍ معاً؛ لا يرهق المزارع لقلّة الواجب، فيبقى الإسلام وسطياً في النظرة من خلال تحقيق مصلحة الطرفين الفقير والغني المزكي، أما حسم التكاليف فقد يؤدي إلى أن تصل الكلفة الإنتاجية إلى حد ينقص الناتج عن النصاب، فلا تجب الزكاة حينئذ، أما على ما رجحناه فمهما كثرت التكاليف فإنها لا تحسم، فلا ينقص الناتج عن النصاب، وتجب الزكاة غالباً، فيستفيد الفقير، وفي آنٍ معاً ينذر أن يتضرر الغني لقلّة المخرج، والله تعالى أعلم.

فبناءً على ما رجّحناه في الزرع؛ لو قبلنا هذا القياس للمصانع على الزرع لكان الراجح وجوب دفع نصف العُشْر 5% من الناتج لا حسم التكاليف، وهذا اتجاه وقياس لا نرضاه أصلاً، ولكن كان لزاماً علينا تأصيله هنا، والله من وراء القصد، وهو حسبي ونعم الوكيل.

خاتمة

فيما يأتي أهم النتائج التي توصل إليها البحث:

1. التعريف المختار للتكاليف الإنتاجية أنها تلك النفقات اللازمة لإنتاج وحدة واحدة من المنتج.
2. المراد بالثروة الصناعية زكاة المصانع الإنتاجية التي تنتج السلع، وينطبق على ما يسميه

¹ صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب العشر فيما يسمى من ماء السماء، الحديث 1483، ج2، ص540.

القدماء "المستغلات".

3. لا تجب الزكاة في المصانع، ولا في آلاتها، وإنما تجب في الناتج إن حال عليه الحول، وبلغ النصاب كسائر أمواله، فيزكى الناتج زكاة الأموال، وهو المعتمد في المذاهب الأربعة، وما عليه معظم القدماء، واختاره مجمع الفقه الإسلامي، ورجحه الباحث.

4. ذهب جمع من المعاصرين - ونسب إلى بعض القدماء - إلى وجوب الزكاة في المصانع، واختلفوا في كيفية زكاتها إلى ثلاثة آراء؛ الأول أنها تزكى زكاة عروض التجارة 2.5%؛ أي تجب في الأصل والناتج، والثاني أن نزكي إنتاج زكاة المعدن 2.5%، والثالث أن تزكى زكاة الزروع والثمار 5% أو 10%.

5. ترجح للباحث تحقيق ضابط عروض التجارة على المواد الخام والسلع المنتجة على أصل الجمهور، أما المواد المساعدة التي تدخل في عملية الإنتاج كالديزل والبنزين والغاز من وقود الآلات ومواد التشغيل والصيانة وزيت التشحيم للآلات... إلخ؛ فلا زكاة فيها.

6. تخريجاً على آراء الفقهاء في زكاة الثروة الصناعية، وكيفية حسابها، يتبين لنا جلياً أن آراءهم مخرجة على أقوالهم في كيفية احتساب التكاليف الإنتاجية من الزكاة، وذلك وفق ما يأتي:

- تخريجاً على الرأي المعتمد في المذاهب الأربعة القائلين إنه لا تجب الزكاة في آلات المصانع، وإنما في الناتج إن حال عليه الحول، وبلغ النصاب؛ على هذا الرأي تحسم جميع التكاليف، فلا يزكى في نهاية العام سوى ما بقي بعد حسم جميع التكاليف أي كانت.

- تخريجاً على رأي القائلين إن المصانع تزكى زكاة عروض التجارة 2.5%؛ على هذا الرأي تحسم جميع التكاليف والمصاريف أي كانت، كما يمكن أن ندخل فيه التكاليف التي تحسم اهتلاك الآلات.

- تخريجاً على رأي القائلين بتزكية إنتاج المصانع فقط كزكاة المعدن 2.5%؛ لا عبرة

على هذا الرأي بالتكاليف الإنتاجية.

- تخريجاً على رأي القائلين إن المصانع تزكى كزكاة الزروع والثمار 5% أو 10%، فأقوى تخريج على الرأي المعتمد في المذاهب الأربعة هو نقصان الواجب من العُشر إلى نصفه.

References:

المراجع:

- Abū Dāwūd, Sulaimān bin al-Ash'ath bin Ishāq bin Bashīr bin Shaddād bin 'Amrū al-Azdi al-Sijistānī (275H), *Sunan Abī Dāwūd*, ed; Muḥammad Muḥyiddīn 'Abdul Ḥamīd, (Sida: al-Maktabat al-'Aṣriyyat).
- Al-'Abbādī Aḥmad bin Qāsim, *Hāshiat ibn Qāsim al-'Abbādī 'alā Tuhfat al-Muhtāj*, (Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabi, no date).
- Al-'Adawī, 'Alī al-Ṣa'idī, *Hāshiat al-'Adwī 'alā Sharḥ Kifāyat al-Ṭālib al-Rabbānī*, (Beirut: Dār al-Fikr. No date).
- Al-'Aqīlī, 'Abdullāh bin Maṣṣūr, *Nawāzil al-Zakāt, Bank al-Bilād*, (Riyadh: Dār al-Maimān, 1st edition, 2008).
- Al-Anṣārī Sheikh al-Islām Zakariyyā, *Zakariyyā bin Muḥammad bin Zakariyyā Asnā al-Maṭālib Sharḥ Rawḍ al-Ṭālib*, Ṭab' Dār al-Kitāb al-Islāmī.
- Al-Anṣārī, Zakariyyā bin Muḥammad bin Aḥmad bin Zakariyyā al-Anṣārī, *al-Ghurur al-Bahīyyat fī Sharḥ al-Bahjat al-Wardiyyah*, ed. Zainuddīn Abū Yahyā al-Sanīkī, (No place: al-Maṭba'at al-Maimanat, no date).
- Al-Bayhaqī, Aḥmad bin al-Ḥussein bin 'Alī bin Mūsā al-Khusrawjardī al-Khurāsānī, Abū Bakr al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Ṣughrā*, ed. 'Abdul Mu'ī Amīn Qalā'jī, (Karachi: Jāmi'at al-Dīrāsāt al-Islāmiyyat, 1st edition, 1989).
- Al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā'il Abū 'Abdullah al-Bukhārī al-Ja'fī, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasullillāh S.A.W. wa Sunanihi wa Ayyāmihi*, ed. Muḥammad Zuhair bin Nāṣir al-Nāṣir, (Beirut: Dār Ṭawq al-Najāt, 1st edition, 1422H).
- Al-Fayyūmī, Aḥmad bin Muḥammad bin 'Alī, *al-Miṣbāḥ al-Munīr*, (Beirut: al-Maktabat al-'Ilmiyyah. No date).
- Al-Ḥākim al-Naisābūrī, Abū 'Abdullah al-Ḥākim Muḥammad bin 'Abdullah bin Muḥammad bin Ḥamdawīh bin Nu'aim bin al-Ḥakam al-Ḍabī al-Tahmānī al-Naisābūrī al-Ma'rūf bi Ibn al-Bai', *al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn*, ed. Muṣṭafā 'Abdul Qādir 'Aṭā, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st edition, 1990).
- Al-Ḥaṣkafī 'Alā'uddīn, Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad al-Ḥiṣnī, *al-Durr al-Mukhtār Sharḥ Tanwīr al-Abṣār*, Maṭbū' fī Aṣl Ḥāshiat ibn 'Ābidīn (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. no date).
- Al-Kāsānī, Abū Bakr Maṣ'ūd bin Aḥmad, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, no date).
- Al-Khashnāwī, Abū Bakr bin Ḥassan bin 'Abdullāh al-Kashnāwī, *Ashal al-Madārik ((Sharḥ Irshād al-Sālik fī Mazhab Imām al-A'imma Mālik))*, (Beirut: Dār al-Fikr, 3rd

- edition, 1387).
- Al-Khaṭīb al-Sharbīnī, Shamsuddīn Muḥammad bin Aḥmad, *Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma'rifat Ma'ānī Alfāz al-Manhāj*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyat, no date).
- Al-Maḥallī, Jalāluddīn al-Maḥallī Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad bin Ibrāhīm bin Aḥmad, *Kanz al-Rāghibīn Sharḥ Minhāj al-Ṭālibīn*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2nd edition, 2003).
- Al-Mardāwī, 'Alāuddīn Abū al-Ḥassan 'Alī bin Sulaimān al-Dimahqī al-Ṣāliḥī al-Ḥanbalī, *al-Inṣāf fī Ma'rifat al-Rājiḥ min al-Khilāf*, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabi, 1st edition, 1998).
- Al-Maṭrazī, Abū al-Faṭḥ Nāṣiruddīn bin 'Abdul Sayyid bin 'Alī, *al-Mughrib fī Tartīb al-Mu'rib*, ed; Maḥmūd Fākhurī wa 'Abdul Ḥamīd Mukhtār, (Aleppo: Maktabat Usāmah bin Zayd, 1st edition, 1979).
- Al-Mawāq, Abū 'Abdullah Muḥammad bin Yūsuf al-'Abdarī, *al-Tāj wa Iklīl li Mukhtaṣar Khalīl*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, no date).
- Al-Miṣrī, Rafīq, *Buḥūth al-Zakāt*, (Damascus: Dār al-Maktabī, 1st edition, 1420H).
- Al-Munāwī, Zainuddīn Muḥammad al-Mad'ū bi 'Abdul Raūf bin Tāj al-'Ārifīn bin 'Alī bin Zainal 'Ābidīn al-Ḥadādī thumma al-Munāwī al-Qāhirī, *al-Tawqīf 'alā Muhimmāt al-Ta'arīf*, (Cairo: 'Alim al-Kutub, no date).
- Al-Najafī, Ḥassan Tawfīq al-Najafī, *al-Qāmūs al-Iqtisādī (English-Arabic)*, (Baghdad: Maṭba'at al-Idārat al-Mahalliyat, 1977).
- Al-Nawawī, Abū Zakariyyā Muḥyiddīn, Yahyā bin Sharf al-Nawawī, *Rawḍat al-Ṭālibīn wa 'Umdat al-Muṭtīn*, ed; Zuhair al-Shāwish, (Amman: al-Maktab al-Islāmī, 3rd edition, 1991).
- Al-Nawawī, Yahyā bin Sharf, *al-Majmū' Sharḥ al-Mahaddhab*, (Egypt: Ṭab'at Matba'at al-Muniriyyah, no date).
- Al-Qardāwī, Yusuf, *Fiqh al-Zakāt*, (Beirut: Muassasat al-Risālah, 24th edition, 2000).
- Al-Rāghib al-Aṣfahānī, Abū al-Qāsim al-Ḥussein bin Muḥammad, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*, ed. Muḥammad Syed Kailanī (Beirut: Dār al-Ma'rifah, no date).
- Al-Rajbī, Muḥammad Taysīr 'Abdul Ḥakīm, *Mabādī' Muḥāsabat al-Takālīf*, (Muassasat al-Nab lil Khidmāt al-Maṭba'iyyat, 1st edition, 1995).
- Al-Ramlī, Shamsuddīn Muḥammad bin Shihāb al-Dīn, *Nihāyat al-Muḥtāj Sharḥ al-Munhāj*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1004H).
- Al-Rāzī, Zainuddīn Abū 'Abdullah Muḥammad bin Abī Bakr bin 'Abdul Qādir al-Ḥanaḥī al-Rāzī, *Mukhtār al-Ṣiḥāḥ*, Yūsuf al-Sheikh Muḥammad, (Beirut: al-Maktabat al-'Aṣriyyat, Dār al-Namuzajjiyyat, 5th edition, 1999).
- Al-Sa'ad, *al-'Alāqat baina al-Nafaqāt wa Miqdār al-Zakāt fī al-Zurū' wa al-Thimār*, fī Majallat Abḥāth al-Yarmouk, Jordan, vol. 12, No.4, 1996.
- Al-Sarkhasī, Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Sahl, *al-Mabsūṭ*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, no date).
- Al-Ṣāwī, Abū al-'Abbās Aḥmad, *Bulghat al-Sālik ilā Aqrab al-Masālik al-Ma'rūfah bi Ḥāshiat al-Ṣāwī 'alā al-Sharḥ al-Ṣaghīr*, (Cairo: Ṭab' Dār al-Ma'arif, no date).
- Al-Shāfi'ī, Abū 'Abdullah Muḥammad bin Idrīs bin al-'Abbās bin 'Uthmān bin Shāfi' bin 'Abdul Muṭallib bin 'Abdul Manāf al-Muṭṭlibī al-Qurashī al-Makkī, *al-Umm*,

- (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1990).
- Al-Shairāzī, Abū Isāq, *al-Mahaddhab*, Maṭbū' ma'a Majmū' al-Nawawī Yaḥyā bin Sharf, *al-Majmū' Sharḥ al-Mahaddhab*, (no pale: Maṭba'at al-Muniriyyah, no date).
- Al-Shawkānī, Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad bin 'Abdullah al-Shawkānī al-Yamanī, *al-Sail al-Jarrār al-Mutadaffiq 'alā Ḥadā'iq al-Azhār*, (Jeddah: Dār Ibn Ḥazm, 1st edition).
- Al-Shirwānī, 'Abdul Ḥamīd, *Ḥawāshī al-Shirwānī 'alā Tuḥfat al-Muḥtāj bi Sharḥ al-Minhāj*, (Beirut: Dār al-Fikr, no date).
- Al-Zayla'ī, Jamāluddīn Abū Muḥammad 'Abdullāh bin Yūsuf bin Muḥammad, *Naṣb al-Rāyah li Ahādith al-Hidāyah ma' Ḥāshiyatihī bi Ghayyat al-Alma'ī fi Takhrīj al-Zil'ī*, Qaddama lil Kitāb: Muḥammad Yūsuf al-Banūrī, ed; 'Abdul 'Azīz al-Diwbandī al-Fanjānī, ilā Kitāb al-Ḥahj, thumma Akmalahā Muḥammad Yūsuf al-Kāmalfurī, ed; Muḥammad 'Awwāmāhh, (Beirut: Dār al-Qiblah lil Thaqāfah al-Islāmiyyah, Jeddah, 1st edition, 1997).
- Ibn Abī Shaibah, Abū Bakr bin Abī Shaibah, 'Abdullāh bin Muḥammad bin Ibrāhīm bin 'Uthmān bin Khawāsafī al-'Absī, *al-Kitāb al-Muṣannaf fi al-Aḥādith wa al-Āthār*, ed. Kamāl Yūsuf al-Ḥūt, (Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1st edition, 1409).
- Ibn al-'Arabī, Abū Bakr Muḥammad bin 'Abdullah bin Muḥammad, *Āriḍat al-Aḥwadhī*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 543H).
- Ibn al-Qayyim, Muḥammad bin Abī Bakr al-Dimashqī, *Badā'ī' al-Fawā'id*, ed; Muḥammad Munir 'Abduh wa Akharūn, (al-Ṭibā'at al-Muniriyyah).
- Ibn Fāris, Abī al-Ḥussein Aḥmad bin Fārus bin Zakariyyā al-Qazwīnī al-Rāzī (395H), *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, ed. 'Abdul Salām Muḥammad Hārūn, (Beirut: Dār al-Fikr, 1979).
- Ibn Ḥajar al-Haitamī, Aḥmad bin Muḥammad bin 'Alī, *Tuḥfat al-Muḥtāj Sharḥ al-Minhāj*, (Beirut: Tab' Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, no date)
- Ibn Ḥajar al-Haitamī, Aḥmad bin Muḥammad bin 'Alī, *Tuḥfat al-Muḥtāj Sharḥ al-Minhāj*, (Casiro: Al-Maktabat al-Tijāriyyat al-Kubrā bi Misr li Sāhibiha Muṣtafā Muḥammad, 1983).
- Ibn Mājah, Abū 'Abdullah Muḥammad bin Yazīd al-Qizwīnī, *Sunan Ibn Mājah*, ed; Shu'aib al-Arnout, 'Ādil Murshid Muḥammad Kāmal Qurrah Balālī- 'Abdul Laṭīf Ḥirz Allah, (Dār al-Risālat al-'Ilmiyyah, 1st edition, 2009).
- Ibn Mufliḥ, Muḥammad bin Mufliḥ bin Muḥammad al-Muqaddasī, *al-Furū'*, (Beirut: 'Ālam al-Kutub, no date)
- Ibn Mufliḥ, Muḥammad bin Mufliḥ bin Muḥammad bin Mufrij, Abū 'Abdullah, Shamsuddīn al-Muqaddasī al-Rāmīnī thumma al-Ṣāliḥī al-Ḥanbalī, *Kitāb al-Furū' wa ma'ahu Taṣḥīḥ al-Furū' li 'Alāuddīn 'Alī bin Sulaimān al-Mardāwī*, ed; 'Abdullah bin 'Abdul Muḥsin al-Turki, (Beirut: Muasassat al-Risālat, 1st edition, 2003).
- Ibn Nujaym, Zainuddīn bin Ibrāhīm, *Al-Baḥr al-Rā'iq Sharḥ Kanz al-Daqā'iq*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, no date).
- Ibn Qadāmāh, Abū Muḥammad Mawfaqddīn 'Abdullah bin Aḥmad bin Muḥammad bin Qudāmāh al-Jamā'īlī al-Maqdisī *al-Mughnī*, (Cairo: Maktabat al-Qahirah, 1968).
- Ibn Qutaybah, Abū Muḥammad 'Abdullāh bin Muslim bin Qutaybat al-Dainūrī, *Gharīb al-Ḥadīth*, ed. 'Abdullāh al-Jabbūrī, (Baghdad: Maṭba'at al-'Ānī, 1st edition, 1397H).
- Ibn Rushd al-Jadd, Abū al-Walīd Muḥammad bin Aḥmad bin Rushd al-Qurṭubī, *al-Bayān wa*

- al-Taḥṣīl wa al-Sharḥ wa al-Tawjīh wa al-Ta'līl li Masā'il al-Mustakhrajah*, ed. Muḥammad Ḥajjī wa Ākharun, (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmi, 2nd edition, 1988).
- Ibn Sallām, Abū 'Ubayd al-Qāsim, *Kitāb al-Amwāl*, ed; Khalīl Muḥammad Harrās, (Beirut: Dar al-Fikr, 1988).
- Khān, Ṣiddīq Ḥassan, *al-Rawḍat al-Nadiyyah*, ed; 'Alī Ḥussein al-Ḥalbī (Cairo: Dār Ibn 'Affān, 1st edition, 1999).
- Lajnat min al-'Ulamā' bi Rīāsāt Niẓām al-Dīn Balkhī, *al-Fatāwā al-Hindiyyah*, (Beirut: Dār al-Fikr, no date).
- Majmū'at min al-'Ulamā, *al-Mu'jam al-Wasīl*, (Turki: Ṭab' Dār al-Da'wat).
- Majmū'at min al-Muallifin, *Abḥāth Fiqhiyyat fī Qaḍāyā al-Zakāh al-Mu'āṣirat*, (Amman: Dār al-Nafāis, 1st edition, 1998).
- Mālik bin Anas, Mālik bin Anas bin Mālik bin 'Āmir al-Aṣḥabī al-Madanī, *al-Mudawwanah al-Kubrā* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyat, 1st edition, 1994).
- Muslim, Muslim bin al-Ḥajjāj Abū al-Ḥassan al-Qushairī al-Naisābūrī, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi Naql al-'Adl 'an al-'Adl ilā Rasūlullah S.A.W.*, ed; Fuād 'Abdul al-Bāqī, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabi).
- Pieter, Reinhart and Anne Dozy, *Takmilat al-Ma'ājim al-Arabiyyah*, Naqlat ilā al-'Arabiyyat wa 'Allaḥ 'alaihi, vol. 1-8, Muḥammad Salīm al-Nu'aimī, v1-9, Jamāl al-Khayyāt, (Iraq: Wizārat al-Thaqāfah wa al-I'lām, 1st edition, 1979-2000).
- Qaḥf, Munzir, *Zakāt al-Uṣūl al-Istithmāriyyah al-Thābithat*, Manshūr Ḍimn Abḥāth wa 'Amāl Bayt al-Zakāt fī al-Nadwat al-Khāmisat.
- Sālim, Maḥmūd 'Alī, *Idārat al-Mazāri'*, (Palestine: Manshūrāt Jāmi'at al-Quds al-Maftūḥat, 1st edition).
- 'Ulaysh, Muḥammad bin Aḥmad Muḥammad, *Minaḥ al-Jalīl Sharḥ Mukhtaṣar Khalīl*, (Beirut: Ṭab' Dār al-Fikr, 1882).
- 'Ulwān, 'Abdullāh bin Nāṣiḥ, *Aḥkām al-Zakāt 'alā Ḍaw al-Mazāhib al-'Arba'ah*, (Cairo: Dār al-Salām, 2nd edition, 1403H).
- Wahbah, Muḥammad, *Dirāsāt Muqāranat min Zakāt al-Māl*, (Riyadh: Maktabāt Tihāmah, 1st edition, 1984).
- Zakāt al-Uṣūl al-Istithmāriyyah al-Thābithat, *Majallat Mu'tah lil Buhūth wa al-Dirāsāt*, Jāmi'at Mu'tah, No.8, vol. 12, 1998.

مرجعيات البحث اللساني ومصادره في دراسات توشيهيكو إيزوتسو القرآنية

Linguistic Research References and Its Sources in Toshihiko
Izutsu's Qur'anic Studies

Rujukan Penyelidikan Bahasa dan Sumber-Sumbernya di dalam
Kajian al-Qur'an Toshihiko Izutsu

عبد الرحمن الحاج *

ملخص البحث

تشكل دراسات إيزوتسو في فهم القرآن علامة فارقة في تاريخ الدراسات الحديثة، بما حظي به من اهتمام الباحثين المسلمين، وتمثل هذه الدراسات واحدة من المحطات الرئيسية التي يمكن أن تشكل قاعدة للنقاش العلمي في إشكالية التعامل مع المناهج الحديثة التي أنتجت الحداثة الغربية، ومدى ملاءمتها التفسير وتحليل النصوص الدينية العربية وفهمها، ولا سيما القرآن الكريم، وقد تتبع هذا البحث تطور الدراسات والأعمال العلمية التي قام بها إيزوتسو خلال سني عمره المديد، وحاول فهم الدوافع التي قادت به إلى البحث في القرآن الكريم، وسبب اختياره أدوات ومصادر بعينها، والاستنتاجات التي وصل إليها، والأهداف التي كان يسعى للوصول إليها في هذه الدراسات، ومن الواضح أن أغراض الدراسة القرآنية فلسفية تتعلق بفهم الثقافة العربية والإسلامية والعقل العربي الذي كوّن هذه الثقافة وكوّنته؛ لذا ركزت أبحاث إيزوتسو في القرآن الكريم على "رؤية العالم"، و"المفاهيم الأخلاقية"، وهي موضوعات فلسفية صِرفٌ، وعلى الرغم من الاهتمام الذي حظيت به دراسات إيزوتسو للقرآن الكريم في

* أستاذ مساعد، جامعة أنقرة للعلوم الاجتماعية، البريد الإلكتروني: alhaaj@gmail.com

أوساط الاستشراق والدارسين المسلمين؛ نُظِرَ إليها بتشكُّك في جدواها ومدى ملائمة هذا النوع من الدراسة اللسانية للقرآن الكريم.

الكلمات الرئيسية: إيزوتسو، اللسانيات، القرآن، الاستشراق.

Abstract

Izutsu's studies in understanding the Qur'an constitute a milestone in the history of modern studies, with the interest they received from Muslim researchers. These studies represent one of the main platforms that can form a basis for academic discussion on the issue of dealing with western modern approaches and their suitability for interpretation and analysis of Arabic religious texts and their interpretations, and in particular the Holy Qur'an. This research traced the development of studies and academic works carried out by Izutsu during his lifetime. It tried to understand the motives that led him to research on the Holy Qur'an, the reason for choosing certain tools and sources, the conclusions he reached, and goals which he was seeking to achieve in these studies. It is apparent that the purposes of the Qur'anic study are philosophical. It is to understand the Arab and Islamic culture and the Arab psyche that created and formed this culture. Hence, Izutsu's research on the Holy Qur'an had focused on "worldview" and "moral concepts", which are purely philosophical topics. Nonetheless, the usefulness and the appropriateness of this type of linguistic study of the Holy Qur'an is still viewed with scepticism.

Key words: Izutsu, linguistics, the Qur'an, orientalism.

Abstrak

Kajian Izutsu dalam memahami Al-Quran merupakan satu pencapaian penting dalam sejarah pengajian moden, berdasarkan respon yang diterima daripada kumpulan penyelidik Muslim. Kajian-kajian tersebut merupakan salah satu platform utama yang merupakan asas untuk perbincangan akademik tentang pendekatan moden barat dan kesesuaiannya untuk tafsiran dan analisis teks Islamik dan pentafsirannya, khususnya Al-Quran. Penyelidikan ini menyorot perkembangan kajian dan karya akademik yang dihasilkan oleh Izutsu semasa hayatnya. Ia cuba memahami motif yang mendorong beliau untuk menyelidik Al-Quran, sebab memilih alat kajian tertentu dan rujukan yang digunakan oleh beliau, kesimpulan yang dirumuskan serta matlamat yang ingin dicapai dalam kajian tersebut. Kesimpulannya ialah, tujuan mengkaji al-Quran adalah berkaitan dengan falsafah. Ia adalah untuk memahami budaya Arab dan Islam serta minda Arab yang mendukung budaya ini. Oleh itu, penyelidikan Izutsu tentang Al-Quran adalah lebih tertumpu kepada 'pandangan sarwa' dan 'konsep moral', yang merupakan perbincangan falsafah semata-mata. Oleh itu, kegunaan dan kesesuaian jenis kajian linguistik Al-Quran seperti yang dirintis beliau masih lagi dilihat dengan ragu.

Kata Kunci: Izutsu, linguistik, Al-Quran, orientalisme.

مقدّمة

إذا كانت مقاربات المقارنة النصية لنصوص القرآن الكريم في المنهج الفيلولوجي الاستشراقي قد أثّرت في العالم الإسلامي - خمسينيات القرن المنصرم - منهج التفسير الموضوعي، فإن دراسات المنهج البياني لمدرسة الأمناء - أربعينيات القرن المنصرم - المتأثرة بالتأويلية الألمانية؛ قد فتح أفقاً جديداً لدراسات القرآن الكريم، وقد حظي كل من هذين النوعين من الدراسات باهتمام واسع من قبل المتخصصين، وهذا يعكس مدى أهمية ابتكار مناهج جديدة ودور المناهج الحديثة في الواقع خارج منظومة المعرفة الإسلامية التقليدية فيها.

ولكن؛ بقدر ما كانت المرجعية المنهجية الغربية ظاهرة، كانت تأثير الحساسية في بداية حقبة ما بعد الاستعمارية (الكولونيالية) التي كانت قد بدأت لتوها،¹ ومع مرور الوقت؛ بدأت جدواها تظهر، مما سمح لها لاحقاً بالتوطن في حقل الدراسات القرآنية العربية بخاصة.

وعلى العكس من الدراسات السابقة؛ تحظى دراسات داود رهبر،² وتوشيهيكو إيزوتسو،³ باهتمام متزايد، إلا أن أياً منهما لم يُكتشف في العالم الإسلامي حتى وقت

¹ عانت مدرسة الأمناء - التي أسست للمنهج البياني في دراسة القرآن الكريم - أيام مؤسسها أمين الخولي (ت 1966هـ)؛ كثيراً من الشكوك، وصلت إلى حد التكفير سنة 1947 في قضية أطروحة الدكتوراه "الفن القصصي في القرآن" لحمد أحمد خلف الله تلميذ الخولي.

² داود رهبر Daud Rahbar (1926-2013) عالم باكستاني متخصص في الدراسات الإسلامية، حصل على درجة الدكتوراه من جامعة كامبردج، وعمل أستاذاً جامعياً في جامعة أنقرة في تركيا، ولاحقاً في كندا، ومنذ 1968 في جامعة بوسطن حيث أصبح أستاذ علم الأديان المقارن إلى أن تقاعد عام 1991، وقد نشر العديد من المؤلفات، ولكن أهمها وأشهرها في الدراسات الإسلامية هو أطروحته للدكتوراه "رب العدالة: دراسة في التعاليم الأخلاقية في القرآن" (1960).

³ توشيهيكو إيزوتسو Toshihiko Izutsu (1914-1993)، عالم ياباني في اللغويات الشرقية، أستاذ بجامعة كيوتو، عمل أستاذاً زائراً في جامعة مكغيل الكندية (1969)، وأستاذاً في الأكاديمية الملكية في طهران (1974-1979)، عاد من إيران إلى طوكيو حيث أمضى سائر حياته في البحث والتأليف، وخلف عدداً كبيراً من المؤلفات، ومن أشهرها تلك المتخصصة بالدراسات القرآنية، وستكون محل هذا البحث.

متأخر؛¹ بتأثير الاهتمام الجديد في البحوث القرآنية بالمنهج اللسانية الحديثة، ولم تكن تخفي مرجعيتها الغربية الحديثة من الناحية المنهجية، وإنما كرست دراسات إيزوتسو - وفي إسهاب - فصولاً كاملة لشرح المنهج وأصوله النظرية، وبقدر ما بدت دراسات إيزوتسو حريصة على الأصول المنهجية؛ كانت دراسات استكشافية تستكشف قدرة تكيف النص مع المفاهيم المنهجية الحديثة، في حين أن الدراسات الحديثة التي حفزت اكتشاف دراسات مثل دراسات إيزوتسو اكتشافاً غير مباشر؛ كانت في الأعم الأغلب أيديولوجية تفتقر إلى الحد الأدنى من الحياد المنهجي والفلسفي.

وعلى الرغم من الاهتمام الذي حظيت بها دراسات إيزوتسو للقرآن الكريم في أوساط الاستشراق؛ نُظر إلى أعماله بتشكُّك في جدواها ومدى ملاءمة هذا النوع من الدراسة اللسانية للقرآن الكريم، كما نجد لدى مونتغمري واط،² ومدى قدرتها على أن تقدم جديداً عما تقدمه المنهجية الفيلولوجية التي تمثل المنهج التقليدي الأثير للاستشراق، كما نجد لدى جون برتون،³ ويرى بعض الباحثين أن إهمال إيزوتسو الخلفية الكتابية (اليهودية والمسيحية) للخطاب القرآني، واقتصاره على الخلفية العربية؛ ربما "قلل من أهمية الكتاب في نظرهم".⁴ وفي الواقع أن الاحتفاء المتأخر والكبير بأعمال إيزوتسو في العالم الإسلامي؛ يرجع

¹ لا يزيد عمر اكتشاف هذه الدراسات عن عقدين بالنسبة إلى معظم الباحثين العرب، وقد كان للعامل اللغوي دور مهم في تأخير اكتشافهما، فقد كُتبت الدراستان بالإنكليزية، ولم تترجما إلى العربية إلا في عامي 2007 و2008، وقد كان الفضل لدار الملتقى بحلب (سورية) في نشر الدراستين (بترجمة عيسى العاكوب)، فيما اكتفت المنظمة العربية للترجمة (بيروت) بترجمة دراسة "الله والإنسان" الذي تزامن صدوره مع صدور ترجمته في دار الملتقى، وقد ترجم الكتاب إلى التركية الفارسية قبل ذلك التاريخ بسنوات طويلة.

"الله والإنسان" بالتركية 1975، بالفارسية 1983، "المفاهيم الدينية الأخلاقية" بالتركية 1985، بالفارسية 1982، "مفهوم الإيمان في اللاهوت الإسلامي" بالعربية 2009، بالتركية 1982، بالفارسية 2000.

² يُنظر: سامر رشواني، "الدرس الأخلاقي في القرآن: دراسة في بعض المقاربات الحديثة"، *Journal of Islamic Ethics* العدد 1، 2017، ص177.

³ يُنظر: السابق نفسه.

⁴ يُنظر: السابق نفسه.

إلى تقديمه منهجية معاصرة في فهم القرآن قابلة للتطبيق من دون حمولة أيديولوجية واضحة من جهة، وملاءمة هذا النهج النبوي الذي اتبعه للنظرة الداخلية للقرآن الكريم التي تمثل حقاً المنظور العام للأعمال التفسيرية في التراث، وهذا أحد أبرز الانتقادات التي وُجّهت إليه؛ أي إهماله تأثير المعنى السياقي الخارجي في المعنى السياقي الداخلي،¹ بالإضافة إلى ذلك انتُقدت منهجيته التي اعتمدت تماماً على المفردات والمصطلحات، مما يوقعه في نظرة تجزئية تسمح بإسقاط مسبقات ذهنية على موضوعه، أو تحول دون تكوين رؤية شاملة فيه،² فضلاً عن ذلك انتُقدت فكرة ارتباط اللغة بالثقافة ورؤية العالم التي شكلت أحد الأسس الفلسفية لمنهجه.³

وتُبرز دراسةُ بحوث إيزوتسو إشكاليةً هي موضع نقاش واسع اليوم في قابلية المناهج الحديثة المنتجة في النسق الثقافي الغربي الحداثي - ولا سيما اللسانية منها - للتعامل مع النص القرآني والنصوص الدينية في اللغة العربية من دون أن تؤدي إلى نقض الأسس العقدية التي يقوم عليها النص، وأهمية إيزوتسو وتجربته الفريدة التي باتت مثيرة للاهتمام للباحثين في الدراسات القرآنية؛ يمكن أن تكون من المحطات الرئيسة لهذه القضية الإشكالية.

وانطلاقاً من ذلك، ورغبة في الإسهام في مناقشة هذه الإشكالية والتعمق فيها؛ يهدف هذا البحث إلى استكشاف المصادر والمرجعيات التي حفزت إيزوتسو للاهتمام بدراسة القرآن الكريم، وبيان المقدمات العلمية التي سمحت له بتقديم أنموذج منهجي لفهم القرآن الكريم لم يُسبق إليه، مستندين في ذلك إلى التبع التاريخي والمقارنة بين الدراسات وسياقها، وتحليل المحتوى للوصول إلى استنتاجات ملائمة.

¹ Bayrakdar, Mehmet, "Toşihiko İzütsu: Hayatı, Eserleri va Düşüncesi", *İSLAMİ ARAŞTIRMALAR DERGİSİ*, CİLT: 18, SAYI: 1, 2005, s.5.

² يُنظر: عبد الرحمن عبيد حسين، "القرآن الكريم والمفاهيم الأساسية: دراسة في تطبيقات إيزوتسو الكلامية"، مجلة الدراسات الإسلامية، 48(4)، 2013، ص 57.

³ يُنظر: رشواني، الدرس الأخلاقي في القرآن، ص 177.

أولاً: لماذا الدراسات القرآنية؟

تنقسم أعمال إيزوتسو وفق حقولها العلمية إلى قسمين؛ دراسات لغوية، ودراسات فلسفية، وفي إطار الدراسات الفلسفية يمكن تصنيف أعماله في أربعة موضوعات عامة أساس؛ هي: رؤية العالم، والقيم، والتصوف، واللاهوت أو علم الكلام في الإسلام والديانات الشرقية (أساساً الطاوية والبوذية) واليهودية.

وقد أَلَفَ إيزوتسو ستة عشر كتاباً عن العربية والإسلام والفكر الإسلامي، وتسعة وعشرين بحثاً ومقالاتاً، وعلى الرغم من اهتمامه في وقت مبكر بالإسلام؛¹ كان اهتمامه الأساس باللغة العربية ذاتها، وأول مقال له نشره (باليابانية) كان عن "التطور المعاصر في اللسانيات العربية" (طوكيو، 1939)،² وأول كتاب نُشر له كان "تاريخ الفكر العربي" (طوكيو، 1941، باليابانية)، وكتابه الثاني عكس اهتماماً جديداً بالفكر الإسلامي؛ إذ تناول "الفقه الإسلامي في شرق الهند" (طوكيو، 1942، باليابانية)، وقد ظل موضوع اللغة العربية محورياً في أعماله، فنشر كتاباً بعنوان "مقدمة إلى اللغة العربية" (طوكيو 1950، باليابانية)، ولكنه أظهر اهتماماً بالسيرة النبوية، فنشر كتاباً بعنوان "محمد" (طوكيو، 1952، باليابانية)، وهو ما يمثل توسيعاً في دائرة الاهتمام بالثقافة العربية والإسلامية.

وأظهر إيزوتسو أول اهتمام له بالقرآن الكريم بعد ما يقارب عقدين من نشر مقاله الأول عن العربية، وذلك في مقال بعنوان "محمد والقرآن" في مجلة بونكو (طوكيو، 1957، باليابانية)، وفي العام نفسه نشر أول أجزاء من ترجمته للقرآن الكريم في ثلاثة مجلدات بعنوان "القرآن: الترجمة اليابانية للقرآن" (طوكيو، 1957-1958)؛ أي إنه كان مهتماً بالقرآن الكريم من وقت ليس بقصير، وبعد عام فقط نشر كتابه "بنية المصطلحات الأخلاقية في القرآن: دراسة في علم الدلالة" (طوكيو، 1959)، وطوّره لاحقاً في أثناء وجوده في جامعة مكغيل (McGill) في كندا أستاذاً زائراً، ونشره بعنوان "المفاهيم الأخلاقية الدينية في القرآن"

¹ Bayrakdar, "Toşihiko İzütsu", p.4.

² المصدر نفسه، ص7.

(1966)، ونشر لاحقاً مقالاً يعكس اهتماماً بالبيئة الثقافية للعرب إبان نزول القرآن الكريم، وعنوانه "القرآن وليل العرب" (طوكيو، 1958، باليابانية)، ولكن أول دراسة في تحليل نصوص القرآن الكريم كانت في مقال نشره بعنوان "الوحي مفهومًا لغويًا في الإسلام" (طوكيو، 1962، بالإنكليزية).

ثم نشر كتابه الأهم "الله والإنسان: علم دلالة رؤية العالم القرآنية" (طوكيو، 1964، بالإنكليزية)، وبهذا الكتاب ختم إيزوتسو بحوثه في القرآن الكريم، ولكنه عمد إلى توسيع استخدام منهجه الدلالي إلى الفكر الإسلامي في عمله اللاحق بعنوان "مفهوم الإيمان في اللاهوت الإسلامي: تحليل دلالي للإيمان والإسلام" (طوكيو، 1965، بالإنكليزية)، حيث طبق منهجه على علم الكلام، وسنلاحظ بعد ذلك أن اهتماماته البحثية انصبّت على الفلسفة والتصوف والمقارنة بين الديانات والفلسفات الشرقية، وظل الإسلام من مشاغله الأساس بين هذه البحوث، فضلاً عنه الترجمات، فقد أصدر دراسات من مثل "تاريخ الفكر الإسلامي" (طوكيو، 1975، باليابانية)، و"مُلاً صدرا: مشاعر" (طوكيو، 1978، ترجمة إلى اليابانية)، و"ولادة الإسلام" (كيوتو، 1979، باليابانية)، و"المصادر الرئيسية للفلسفة الإسلامية" (طوكيو، 1980، باليابانية)، و"الغرض من الاتّباع: الله والإنسان في اليهودية والإسلام" (طوكيو، 1991، باليابانية) الذي كان من الكتب الأخيرة التي نشرها، بل إن آخر كتاب نُشر له بعد وفاته كان بعنوان "نظام الخلق والأشياء الخالدة: مقالات في الفلسفة الصوفية الإسلامية" (أوهايو، 1994، بالإنكليزية).

ومن الواضح حسب موضوعات المؤلفات والمقالات المنشورة لإيزوتسو أن اهتمامه اللغوي - وهو أستاذ اللغات الشرقية في جامعة كيوتو - تحول شيئاً فشيئاً إلى الدراسة الفلسفية انطلاقاً من اللغة، وهذا العبور نحو الفلسفة مرّ من الإناسة اللغوية (Linguistic Anthropology) أو (Anthropological Linguistics) أو ما يعرف بـ(اللسانيات العرقية) (Ethno-Linguistics)، وهي تدرس الآن جزءاً من الدراسات اللسانية الاجتماعية (Sociolinguistics)، ففي هذا الحقل العلمي يُنظر إلى اللغة مصدراً للثقافة؛ أي رامية لتفسير

العالم وموقع الجماعة اللغوية ذاتها فيه، من حيث إنها ممارسة ثقافية، مما يعني ارتباط اللغة بالثقافة وارتباطها بالتفكير،¹ وبسبب الوضع الاستثنائي للقرآن الكريم وعلاقته باللغة العربية؛ كان مفتاح فهم الثقافة العربية ورؤيتها للعالم هو القرآن الكريم الذي يمثل أيضاً مرجعاً للغة العربية ذاتها.

إن أغراض الدراسة القرآنية أغراض فلسفية تتعلق بفهم الثقافة العربية والإسلامية والعقل العربي الذي كَوّن هذه الثقافة وكَوّنته؛ لذا ركزت أبحاث إيزوتسو في القرآن على "رؤية العالم"، و"المفاهيم الأخلاقية"، وهي موضوعات فلسفية بحتة.

وثمة ملحوظة جديدة بالتنبيه إليها؛ أنه باستثناء دراسته الأخيرة عن المقارنة بين رؤية العالم بين اليهودية والإسلام تحت عنوان "الغرض من الاتّباع: الله والإنسان في اليهودية والإسلام"؛ من المثير أن نلاحظ استخدامه عبارة "الله والإنسان" مرة أخرى هنا، وهي العبارة التي استخدمها في أولى دراساته في القرآن، وليس عنه، وليس لإيزوتسو دراسات تتعلق بالمسيحية ولا اليهودية؛ على الرغم من الصلة الوثيقة والعميقة بين الديانات التوحيدية الثلاث، ولكن هذا الكتاب قد يكون نابغاً من تأثيره بدراسات ميرسيا إلياد (Mircea Eliade) عالم الإناسة الدينية المعروف، وربما كانت هذه الدراسة أيضاً مؤشراً إلى توجّه جديد لإيزوتسو في هذا المجال.

ثانياً: تشكيل المنهج

في كتابه الأول "بنية المفاهيم الأخلاقية في القرآن: دراسة في علم الدلالة" أو "بنية المصطلحات الأخلاقية الدينية في القرآن"؛ يفتح إيزوتسو ما يسميه "مبادئ التحليل الدلالي"، والمقصود تلك المبادئ التي استند إليها في صياغة منهجه البحثي؛ إذ يعتقد إيزوتسو أن القيمة الجوهرية في عمله في القرآن الكريم لا ترجع إلى نتائج الموضوعات التي

¹ يُنظر: مايكل ستوبس، "اللغة وتوسط التجربة: التمثيل اللغوي والتوجه المعرفي"، دليل السوسولوجيات (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2009)، ص759.

تناولها بالبحث، وإنما إلى "منهج التحليل اللغوي المطبق"¹ الذي يستند إلى مبدأين أساس؛ أحدهما العلاقة بين اللغة والثقافة والتفكير، وما يعنيه من العلاقة بين الكلمات والواقع، وهو يقتضي أن المعجم اللغوي يجسد "موقفًا عقليًا خاصًا مميزًا للجماعة التي تنتمي إليها اللغة"،² وأن كل واحدة من كلماتنا تمثل منظورًا خاصًا نرى فيه العالم، وما يسمى (مفهومًا) ليس سوى بلورة لمثل المنظور الذاتي؛ أي إنه شكل ثابت تقريبًا يفترضه المنظور، وهذا المنظور ليس ذاتيًا؛ أي فرديًا، وإنما اجتماعي؛ لأنه الملكية المشتركة لجماعة كاملة؛ هذه الملكية المنحدرة من الأعصر السابقة بفضل التقليد التاريخي، وعلى الرغم من ذلك هو ذاتي؛ أي يفرضي إلى شيء من الاهتمام البشري الإيجابي الذي يجعل تمثيلنا المفهومي للعالم نسخة غير دقيقة للواقع الموضوعي.

والمبدأ الثاني يكمن في رؤية العالم، وفي أن "القانون الأخلاقي هو جزء من الأيديولوجيا أو الثقافة"³؛ إذ يمكن من وجهة نظر دلالية القول إن "القانون الأخلاقي هو قطاع من هذا العالم المفسر على نحو مليء بالدلالة" التي هي جزء من رؤية العالم؛⁴ إذ "المعجم اللغوي في هذه الحال ليس بنية ذات طبقة واحدة، فهو يشتمل على عدد من المعجمات اللغوية الثانوية موجودًا بعضُها إلى جانب بعض مع مناطق تتخللها عادةً، والشبكة المفهومية التي تنشئها التعابير الأخلاقية واحدٌ من هذه المعجمات اللغوية الثانوية المستقلة نسبيًا، وهو مؤلفٌ من عدد من القطاعات المفهومية المستقلة نسبيًا، كلٌ منها مع نظرتها الخاصة إلى العالم"،⁵ وبذا ليس علم الدلالة (Semantics) إلا "دراسة تحليلية لمثل هذه المنظورات المتبلورة في كلمات".⁶

¹ Izutsu, Toshihiko, *Ethico-Religious: Concepts in the Qur'ān* (Montreal: McGill University, 4th Ed, 2002), p.3.

² المصدر نفسه، ص 9.

³ المصدر نفسه، ص 12.

⁴ المصدر نفسه.

⁵ المصدر نفسه.

⁶ المصدر نفسه.

ومن الواضح أن هذا المبدأ الثاني ليس إلا صدى وتطبيقاً للمبدأ الأول على المنظومة الأخلاقية والقيمية.

ويكتفي إيزوتسو في كتابه الأول بتوضيح المبادئ الأساس العامة لمنهجه التحليلي، في حين يُفصل في كتابه الثاني "الله والإنسان في القرآن" أدواته المنهجية تفصيلاً موسعاً، بل إنه يؤكد على أن توسُّعه في الجانب المنهجي مقصود "من أجل جعل المختصين في الإسلاميات يدركون فائدة وقيمة أن يمتلكوا وجهة نظر جديدة حول مشكلات قديمة".¹ ويطرح إيزوتسو مفهوم "علم دلالة القرآن" (Semantics of the Qur'an)² الذي يرى فيه شيئاً أكبر من أدوات منهجية لدراسة المعاني المعجمية؛ إذ يرى أن "دراسة للمعنى لا يمكن أن يكون إلا فلسفة من نوع جديد تقوم على تصور جديد كلية للكينونة والوجود، ويتسع ليشمل فروعاً عديدة ومختلفة ومتنوعة من العلم التقليدي"،³ ويعتقد أن هذا الفهم لعلم الدلالة خاص به، وأنه ينبغي له أن ينهض بمهمة "دراسة تحليلية للمصطلحات المفتاحية الخاصة بلغة ما تسعى في النهاية للوصول إلى إدراك مفهومي لرؤية العالم الخاصة بالناس الذين يستخدمون تلك اللغة كأداة ليس للكلام والتفكير فحسب، بل الأهم، كأداة لتحويل العالم الذي يحيط بهم إلى شيء قابل للفهم والتفسير"،⁴ وهذا نوع من "علم رؤية العالم".

إذن؛ لا تدخل دراستا إيزوتسو الداليتين في القرآن الكريم في إطار مسمى (مفهوم التفسير)، وإنما هما أقرب إلى ما يُطلق عليه اليوم "تحليل الخطاب" (Discourse Analysis)، نعم؛ تستندان إلى تفسير النصوص، ولكن التفسير ههنا وظيفي؛ أي إنه ليس مقصوداً لذاته، وإنما هو أداة للوصول إلى تحليل أعلى، فالمقصود كشف المفاهيم والتصورات الكبرى

¹ Izutsu, Toshihiko, *God & Man in the Qur'ān: Semantics of the Quranic Weltanschauung*, (Montreal: McGill University, 4th edition, 2002), p.2

² المصدر نفسه.

³ المصدر نفسه.

⁴ المصدر نفسه، ص4

"التي يبدو أنه كان لها دورًا حاسمًا في تشكيل الرؤية القرآنية للكون"،¹ فـ"علم الدلالة القرآني يعالج - بشكل أساسي - مسألة عالم الموجودات المكون، ومن وجهة نظر النص المقدس"² من خلال منظومة المفاهيم التي يؤسس لها ذلك النص.

ولتحقيق هذا الغرض؛ يتعرض إيزوتسو للمصطلحات القرآنية المفتاحية في التاريخ قبل الإسلام، فهذا الذي يعنيه بالقدر الذي له أثر على تشكيل المعاني الأساس للكلمات، والتطور التاريخي للمعاني فيما بعد التصور القرآني ليس موضع اهتمامه اهتمامًا مباشرًا،³ وذلك لأن إحداث أي تغيير دلالي أو إضافة أي مفردة ذات محتوى دلالي أساس في المنظومة الجاهلية؛ هو ما يجعل أي منظومة جديدة قادرة على إجراء تعديلات جوهرية في تصور للعالم.

وهكذا أصبحت المفردات بوصفها حاملة للمفاهيم؛ أساسًا للتحليل واكتشاف معالم الخطاب وأبعاده، مما يسهل اعتماد الدرس الدلالي اللساني الحديث في منهجية الأساس، فالمفردة يمكن النظر إليها من منطلقين منهجين مختلفين تمامًا في اللسانيات الحديثة، يدعى هذان المنطلقان (التطورية) Diachronic و(التزامنية) Synchronic.

التطورية - كما يفهم من علم أصول الكلمات (Etymology) - مظهر لغوي يشدد أساسًا على العناصر الزمنية في كل شيء لساني، ويمكننا القول إن تلك الكلمة في هذا المعنى الخاص [السكوني] للكلمات ليست شيئًا مناسبًا، وإنما هي حالة سكونية ناتجة آليًا عن توقيفنا مجرى تاريخ جميع كلمات لغة ما في زمن ما، وعند المقارنة بين شرائح زمنية درست تزامنًا - سواء جميع سطوح الزمن (التاريخ) أو مقاطع منه - «فإننا في هذه الحالة ندخل في عمق الدلالة التاريخية... لنرى كيف تغير معانيها في التاريخ».⁴

¹ المصدر نفسه، ص 18.

² المصدر نفسه.

³ المصدر نفسه، ص 32.

⁴ المصدر نفسه.

والحقيقة أنه يمكن تفهم كيف استخدم إيزوتسو المنهجين المتناقضين في البحث الدلالي (السكوني أو التطوري)، فقد وظَّفهما توظيفاً خلافاً عندما استعملهما لعمليتين دلالتين مختلفتين؛ السكونية لفهم الخطاب، والتطورية لكشف انقلابات الخطاب الجديد مقارنة بما سبق، وذلك لأن نوعية التحولات الدلالية وحجمها في المنظومة المفاهيمية؛ لا يمكن ملامستها من دون المقارنة.

ويتجاوز إيزوتسو التطرق طويلاً إلى مشكلة المعجم العربي (الذي يجمع من دون تمييز المفردات اللغوية قبل نزول القرآن الكريم وبعده حتى عام 150 للهجرة) في وقت كان منهجه أحوج ما يكون إليها، ملتفتاً بدلاً من ذلك إلى معطيات عملية في متناول اليد بين دفتي المعاجم والشعر العربي والنصوص المنقولة في تلك الحقبة بغض النظر عن التحقيق العلمي في مدى ثبوتها، وإن أشار إلى معرفته الجيدة بالمشكلات التي أثّرت حولها، وعلى هذا الأساس سيكون ثمة معنى كان قبل نزول القرآن الكريم هو "معنى جاهلي" للمفردات المفتاحية القرآنية، يجدها في المدونات والوثائق المنقولة والنصوص الشعرية التي تنسب إلى تلك الحقبة، وهنا يطرح إيزوتسو الإشكال الوارد في نسبة هذه النصوص والتوثيق منها.¹

ويستهدي إيزوتسو بالنظرية القائلة أن لا معنى للكلمات خارج سياق ما،² مما يضطره إلى القول بوجود ما يسميه "المعنى الأساس" (Essential Meaning) باعتباره مفهوماً منهجياً فحسب يستعيز به عن مفهوم المجاز عند الأصوليين واللغويين، والمعنى الأساس - وفق إيزوتسو - هو "المعنى الذي تحمله الكلمة معها في كل موضع كنواة مفهومية [دلالية]، والذي لا يتغير النظام الذي توضع فيه الكلمة ما دام يفهمها المجتمع على أنها كلمة واحدة"،³ فهو مفهوم أداتي افتراضي لا بد منه لجعل "فهمنا لمعنى الكلمة أكثر

¹ يطرح إيزوتسو الإشكال الوارد في نسبة هذه النصوص والتوثيق منها ولكنه يتجاوزه، يُنظر: المصدر نفسه، ص 33-34.

² المصدر نفسه، ص 23.

³ المصدر نفسه، ص 16.

انتظامًا وعلميةً ودقةً¹، وهذا المعنى الأساس صلة الوصل والأرضية المشتركة بين استعمالات الكلمة، وعندما تتطور الكلمة بناءً على تحول مفاهيمي - كما يحصل مع مفردات النص القرآني - فإنها تتحول طبقاً لنوعين من التأثيرات الدلالية تبعاً لمقتضيات السياق اللغوي النصي الجديد:

1. سياق النظام المفهومي الكلي للنص القرآني

تمثل كلمة (الله) ما يُطلق عليه "المفردة الصميمية" أو "المفردة المركز" في الحقل الدلالي القرآني، فالقرآن "محوره الوحيد الله الأحد، بوصفه مصدرًا لجميع أفعال الناس ولجميع أشكال الوجود والعدم، كل هذه الموجودات والقيم كانت بذلك خاضعة إلى إعادة هيكلة وتقسيم؛ فقد اقتلعت عناصر الكون جميعها دون استثناء وزرعت في تربة جديدة، وجعل لكل عنصر [لا بد أن يتمثل في لفظ واصطلاح] مكاناً جديداً، وأسست علاقات جديدة بين تلك العناصر... أثر التغيير الهيكلي الجديد على المعاني المركبة سيكون عند المفاهيم الفردية"²، على الرغم من أنها حافظت على المعنى الأساس نفسه.

2. العلاقات الدلالية فوق السياقية (المعنى العلائقي والشبكة المفهومية)

"بينما المعنى الأساسي للكلمة متأصل في الكلمة ذاتها، تحمله معها حيث انتقلت الكلمة، نجد المعنى العلائقي معنىً ضمنيًا بعض الشيء، يكون تابعاً ومضافاً إلى الأول [الأساسي] إذا ما أخذت الكلمة مكاناً معيناً ضمن حقل معين لها علاقات مختلفة مع كل كلمات مهمة في ذلك النظام"³؛ إنها باختصار تتشكّل بتأثير موقعها من شبكة المفاهيم الأساس أو "النظام المفهومي" للقرآن الكريم⁴، فالكلمات أو المفاهيم القرآنية

¹ المصدر نفسه.

² المصدر نفسه، ص 24.

³ المصدر نفسه، ص 11.

⁴ المصدر نفسه، ص 26.

"وحدة منظمة إلى أقصى حدود التنظيم، ومعقدة إلى أقصى حدود التعقيد من حيث مفاهيمها"¹، كل كلمة تشكل ارتباطات عديدة مع مجموعة مفردات أخرى، ومن ثم تشكل بنية جزئية صغيرة أو كبيرة (من دون تحديد)، ويتشكل بمجموعها بنية كلية تتطابق مع النظام المفاهيمي الكلي، أو تشكل جزءاً منه؛ ويمثل هنا البنية الكبرى²، فثمة علاقات بين البنيات الجزئية.

وبتعبير آخر؛ تشكل المفردات القرآنية كلها "نظاماً مفاهيمياً واسعاً يتألف من مجموعة أصغر من الأنظمة المفاهيمية [البنيات] المتداخلة التي نسميها في علم الدلالة (حقولاً دلالية)"³، وكل حقل دلالي بنية تتضمن مجموعة بنى أخرى جزئية، وتمثل كل

¹ المصدر نفسه، ص 28.

² البنية الكبرى ليست هنا بمعنى الاصطلاح الذي اقترحه فان ديك في دراسة النص الذي ظهر في منهج النقد الأدبي، ولكن وصف الكبرى هنا إجرائي لا مصطلحي، ويبقى مفهوم البنية هنا مفهوم سوسيريّاً صرفاً.

³ Izutsu, *God & Man*, p.20

والحقل الدلالي مجموعة من الكلمات في لغة معينة تغطي مجاًلاً مفهوماً محدداً، ويعود الفضل إلى الألماني جوست تريي (Jost Trier) في بلورة مفهوم الحقل الدلالي. يُنظر: كلود جرمان، ريمون لوبلان، علم الدلالة، ترجمة: نور الهدى لوشن (دمشق: دار الفاضل، ط1، 1994)، ص 54. ويعد مفهوم الحقل الدلالي لدى الباحثين اللسانيين "الثورة العظمى لعلم الدلالة الحديث". يُنظر: بيير غيرو، علم الدلالة، ترجمة: منذر عياشي، (دمشق: دار طلاس، ط1، 1992)، ص 138. وقد قامت الأعمال الأولى في وصف الحقل الدلالي (سواء تريي أم غيره مثل: إبسن (Ipsen) وبورزيغ (Porzig)) من منطلقات إنسانية وأعرافية، "ولم تكن الانشغالات اللغوية أساسية؛ فالأمر كان يتعلق بالأساس باستثمار المعطيات اللغوية من أجل التوصل إلى بناء الأشكال التصورية لمجتمع معين". ينظر: عبد القادر جحفة، مدخل إلى علم الدلالة، (الرباط: دار توبقال، ط1، د.ت)، ص 61. وعن مفهوم الحقل الدلالي انظر أيضاً:

Crystal, David, *A Dictionary of Linguistic*, Blackwell Publisher, Oxford, UK, Third Edition, 1992-1993, p.311.

ويستند الحقل الدلالي في علم الدلالة إلى مفهوم الفروق الدلالية التي تستمد عادة من تحليل المكونات أو السمات (Components Analysis)، ويقصد به تحليل الكلمات إلى أصغر عناصر دلالية تتألف منها، وتسمى "المميزات"، ويمكن عبرها تحديد اختلاف الكلمة عن غيرها في المعنى، بحيث "تعكس كل ما يحويه المعنى من تميز وتفرّد".

جرمان؛ لوبلان، علم الدلالة، ص 90، ويُنظر: جون لاينز، علم الدلالة، ترجمة: مجيد الماشطة وآخرين (البصرة: كلية الآداب، جامعة البصرة، ط1، 1980)، ص 115؛ بالمر، مدخل إلى علم الدلالة، ص 154.

مفردة من مفردات هذا الحقل مع ارتباطاتها الدلالية بمفردات قرآنية أخرى بنية جزئية، وبهذا يصبح الحقل الدلالي أداة رئيسة في تحليل الخطاب.

وفق هذه المنهجية المركبة التي هي في جزء منها تمثل ابتكاراً له؛ يغلق إيزوتسو منهجه العملية لتحليل الخطاب القرآني، ويمكن تحديدها في المفاهيم الآتية:

1. النظام الدلالي القرآني: مؤلف من شبكة مفهومية (Conceptual Network)، منظمة إلى أقصى حدود التنظيم، تعكس رؤيته محددة للعالم تشكل "بنية" (Structure) بالمعنى اللساني.
2. المفردات (Vocabularies): هي الوحدات الدلالية الحاملة للمفاهيم والمكونة لها.
3. المفاهيم المفتاحية (Key Concepts) للقرآن: تمثل كلمات ذات أهمية خاصة للنظام المفهومي.
4. "الكلمة - المركز" (Word-Focus): تمثل المركز الدلالي للشبكة المفهومية، أو محوراً للحقل الدلالي الذي يمثل شبكة مفهومية جزئية.
5. الدراسة التزامنية (Synchronic): لمفاهيم الخطاب وفي إطار النص القرآني؛ أي في إطار السياق الداخلي.
6. الدراسة التاريخية التعاقبية (Diachronic): للمقارنة بين دلالة العصر الجاهلي والدلالة القرآنية.
7. الأدوات الرئيسة لفهم القرآن: الحقل الدلالي، والمعنى الأساس، والمعنى العلائقي (الناتج عن العلاقات الدلالية في النص بمفهومه الجشطلتي).
8. النظام المفهومي الأصل والنظام المفهومي الفرع (المتولد أو المشتق من الأصل مع دخول مفاهيم جديدة تفعل فعلها في إحداث تحويلات دلالية للمنظومة المفهومية).

ثالثاً: الأصول والمرجعيات

قدمت دراسات إيزوتسو إسهامات منهجية مهمة في فهم الخطاب القرآني، ولكن توجه إيزوتسو - الذي ولد في طوكيو عام 1914 - نحو الدراسات القرآنية في مرحلة ما من

مراحل عمله العلمي؛ ترجع إلى مصادر عدة، وربما أولها الاتصال الشخصي المبكر (كان طالبًا في الثانوية) بالمدرسة الإسلامية التركية (أنشئت قبل عام 1920) وتضمنت مكتبة ضخمة (أنشئت عام 1927) في طوكيو كانت بجوار مدرسته، ثم كان تعلّمه العربية والعقائد الأساس للإسلام¹ عاملاً محفزاً يصعب إهماله، ولا سيما أن إيزوتسو لم يهتم بالدرجة نفسها بالمسيحية ولا اليهودية، ولكن هذا يبقى إطاراً شخصياً يصعب الجزم به والبناء عليه، إلا عنصرًا يجب أخذه بالحسبان، ويبقى الأهم؛ هو الدافع العلمي والمقدمات النظرية التي قادت إيزوتسو إلى البحث في القرآن الكريم، وبناء منهج خاص به.

والحقل الأساس الذي يمثل تخصّص إيزوتسو هو اللغة، فقد تخرج من قسم اللغة في كلية الآداب الإنكليزية، ولاحقًا تخصّص في اللغات الشرقية، وعُيّن خبيرًا في جامعة كيوتو، ثم رئيسًا للقسم، وألف إيزوتسو كتبًا بلغات عدة، ولكن أفكاره الخاصة في اللغة ضمّنها في كتابه "سحر اللغة" (1956)، أي قبل عام من نشر ترجمته القرآن، وثلاثة أعوام من نشر أول كتاب "المفاهيم الأخلاقية في القرآن" (1959).

في كتابه "سحر اللغة" يعكس إيزوتسو أولاً توجهًا فلسفيًا في النظر إلى اللغة وعلاقتها بالعالم الحقيقي،² متأثرًا في ذلك بخاصة بأفكار الفيلسوفين الألمانين إرنست كاسيرير (Ernst Cassirer) (1874-1945)،³ وليو يسجربر (Leo Weisgerber) (1899-1984)،⁴ كما يعكس ثانيًا تأثيرًا عميقًا بالبنوية التي كانت في ذلك الوقت في أوجها، ويعكس ثالثًا تأثيره باللسانيات الإناسية،⁵ وبالأعرافية (Ethnography)،⁶ وتمثل هذه العناصر

¹ Bayrakdar, "Tosihiko İzütsu", p. 7.

² Izutsu, Toshihiko, *Language Magic: Studies in the Magical Function of Speech* (Kuala Lumpur: TOP, 2012), p.129.

³ المصدر نفسه، ص5، 8، 50، 54، 137.

⁴ المصدر نفسه، ص134.

⁵ المصدر نفسه، ص17، 133-134.

⁶ المصدر نفسه، ص17، 129.

الثلاثة المرجعيات الرئيسة التي شكّلت من جهة دوافع إيزوتسو لدراسة القرآن الكريم بخاصة، ومن جهة ثانية حددت المصادر للنظريات العلمية التي استند إليها في تصميم منهجه البحثي في القرآن الكريم، وستقود هذه المرجعيات ذاتها إيزوتسو لاختيار موضوعاته في القرآن الكريم ومنهج بحثه.

والمفهوم المفتاحي في منهجه - كما يمكن نقرأه في دراستيه عن القرآن - هو "التصور اللغوي للعالم"، وهذا المفهوم يعود إلى الفيلسوف الألماني يسجبر الذي نقل نظرية ارتباط اللغة بالثقافة من حيز الدراسات الإنسانية إلى الدراسات اللغوية اللسانية، بعد أن تأثر بنظريات الأب المؤسس للسانيات الحديثة العالم النمساوي فريدياند دي سوسير، وخلاصة النظرية - حسب إيزوتسو - أن "كلّ واحدة من كلماتنا تمثل منظورًا خاصًا نرى فيه العالم، وما يسمّى (مفهومًا) ليس سوى بلورة لمثل المنظور الذاتي؛ أي إنّ شكلًا ثابت تقريبًا يفترضه المنظور، والمنظور المقصود هنا... اجتماعي؛ لأنّه المِلْكِيّة المشتركة لجماعة كاملة؛ هذه المِلْكِيّة المنحدرة من الأعصر السابقة بفضل التقليد التاريخي، وبرغم ذلك هو ذاتي بمعنى أنّه يفضي إلى شيء من الاهتمام البشريّ الإيجابي الذي يجعل تمثيلنا المفهوميّ للعالم ليس نسخة دقيقة للواقع الموضوعي، وعِلْم الدلالة هو دراسة تحليليّة لمثل هذه المنظورات المتبلورة في كلمات".¹

إذن؛ بأي معنى تمثل كلماتنا تصورنا عن العالم؟ يجب إيزوتسو بأن الواقع المباشر للوجود - أيًا يكن - لا يقدّم لتصورنا كما هو أصلاً وطبيعياً، وإنما من خلال موشور الرموز المسجّلة في معجمنا اللغويّ، وهذا الموشور ليس مجرد محاكاة، أو مجرد نسخة مطابقة للواقع الأصليّ، والرموز لا تنطبق تمامًا على أشكال الواقع، فهي على الحقيقة أشكالٌ تصوّرية، وبالقوة الفدّة لها يغدو كلّ شيء شيئًا حقيقيًا لإدراكنا العقليّ.

والجدير بالتنبيه إليه ههنا أن ليس لكلّ جماعة طريقتها الخاصة لعزل الأجزاء والوحدات التي تكون تبعًا لذلك طريقة خاصّة بها، بل إنّ هذه الأجزاء والوحدات تؤلّف

¹ Izutsu, *Ethico-Religious*, Ibid, p.9.

فيما بينها منظومة، ولا تكون من دون أي نظام، فهي على العكس من ذلك تؤلف كلاً معقداً جداً منظماً تنظيمياً عالياً، والطريقة التي تُدمج بها ويُربط فيها بعضها ببعض؛ ليست أقل تمييزاً للجماعة من طبيعة الأجزاء نفسها، وهذا الكل المنظّم المميّز لكل جماعة، هو الذي يسمّى (المعجم اللغوي)¹، وهنا تظهر النزعة البنيوية عند إيزوتسو في وضوح.

يشير إيزوتسو إلى أن لعلم التطورات الحاصلة في الإناسة الثقافية الفضل الأول في اكتشاف الترابط المفهومي اللغوي للعالم،² وانطلاقاً من يسجبر؛ يتجه إل تأصيل دراسته في إطار الحقل الإناسي، فنظرية المعنى - التي تشكّل الأساس للبنية الكلية لدراسات إيزوتسو - "ليست البتة إسهاماً أصيلاً" له على حد تعبيره،³ بل هي مبنية على نمط خاصّ لعلم الدلالة طوّره وأحكمه في ألمانية الغربية يسجبر الذي يسمّيه (التصوّر اللغوي للعالم) الذي تتفق نظريته في خلاصاتها الرئيسة مع ما هو معروف عادةً اليوم باللسانيات العرقية، وهي نظرية للعلاقات بين الأنماط اللغوية والأنماط الثقافية وضع أساسها إدوارد سابير Edward Sapir في سنيه الأخيرة في الولايات المتحدة".⁴

ويحيل إيزوتسو - في أثناء شرحه النظرية وتفصيلها - على عدد من علماء الإناسة، من مثل: بنيامين لي وُرف وإدوارد سابير (حالة اللغة بوصفها علماً: 1951)، وبول هانيل (اللغة والفكر والثقافة: 1958)، وروجر بروان (اللغة والتصنيف: 1956)، وعدد من الفلاسفة، من مثل: هنري برجسون (مصدرين للأخلاق والدين: 1932)، وجون لاد (بنية القانون الأخلاقي: 1957)، وريتشارد روبنسون (تعريف: 1950)، وكانتويل ويلفريد (معنى الدين ونهايته: 1963)، وأيضاً يحيل على اللسانيين البنيويين ليو يسبرجر (رؤية العالم في اللغة الألمانية: 1950)، وستيفن أولمان (مدخل إلى علم المعنى: 1962)؛ أي إنه يدور في فلك اللغة والفلسفة والثقافة والدين.

¹ المصدر نفسه، ص 11.

² المصدر نفسه، ص 4.

³ المصدر نفسه، ص 7.

⁴ المصدر نفسه.

وقد أمدّه البحث اللساني - ولا سيما الذي أضافه يسجربر إلى النظرية الإناسية اللغوية - بما يجعل تطبيق النظرية على النصوص فعّالاً بدلاً من اللغة الشفوية والأمثال والقصص والمرويات الأسطورية؛ إذ تعد المنهجية التزامنية فكرة لسانية بامتياز، فقد تأسس علم اللسانيات انطلاقاً منها بعد أن كانت الدراسات الفيلولوجية تنحو منحى تطورياً تاريخياً، ومؤكّد أن إيزوتسو استمد هذه الفكرة الرئيسة من يسجربر الذي عُرف بتأثره بسوسير أساساً، كما أن مفهوم "البنية" - الذي يشكل مفهوماً مفتاحياً لدراسات إيزوتسو - ينتمي اللسانيات، بالإضافة إلى ذلك تتضح المرجعية اللسانية في "المعنى الأساس" الذي اتخذ أداة لفهم كيف تجري التحولات الدلالية في إطار منظومة محددة.

وقد استفاد إيزوتسو من مفهوم الشبكة في السياق البنيوي للقرآن، أو النظام المفهومي، ومفهوم المعنى الأساس والمعنى الثانوي، والمفهوم المركز من داود رهبر،¹ ولكن ما من شك في أنه أحدث تطوراً كبيراً في منهج رهبر مع معطيات لسانية واسعة مستمدة من معارف مختلفة.

إن القرآن الكريم في مضمّر بحث إيزوتسو؛ منتج ثقافي للأمة العربية؛ لذا كان الهدف الكلي من دراسته في كتاب "الله والإنسان" أن "تستهدي بوسائل التحليل المنهجي للمفاهيم الثقافية التي أنتجتها الأمة لنفسها وتبلورت في المفاهيم المفتاحية للغة"،² وهذه النظرة تشكل تفسيراً لسؤال: لماذا انتقل إيزوتسو إلى دراسة القرآن بدلاً من دراسة المعجم العربي؛ لتطبيق نظرية العلاقة بين اللغة والثقافة والتفكير ورؤية العالم؟

يحاول إيزوتسو أن يكيّف عملياً هذا الرابط بين دراسة القرآن ودراسة المعجم العربي، فيذهب إلى فكرة "النظام الدلالي الأساس" و"النظام الدلالي الفرعي"؛ إذ يعدّ اللغة العربية

¹ Izutsu, *God & Man*, Ibid, p.71, p.97. Rahbar, Daud, *God of Justice: A Study in the Ethical Doctrine of the Qur'ān* (Leiden: Brill, 1960), p.25, p.39.

ويُنظر: محمد المعلم، "جهود حديثة بغير العربية في دراسة المصطلح القرآني"، المؤتمر العالمي الرابع للباحثين في القرآن الكريم وعلومه، (الرباط، 2016)، ص 1074.

² Izutsu, *God & Man*, p.3.

في العصر الجاهلي بمنزلة نظام أساس، واللغة كما هي مستخدمة في القرآن الكريم نظام فرعي مرتبط كليًا بالنظام الأول، وهو ما يدفعه إلى استخدام مبدأ الدراسة التعااقبية ذات الطبيعية التاريخية؛ لمقارنة الدلالات في النظامين بموازاة الدراسة الداخلية التزامنية للقرآن الكريم التي تقتصر مهمتها على الكشف عن النظام المفهومي الداخلي.¹

وفي الواقع؛ ترجع اختيارات إيزوتسو المنهجية إلى أصول فلسفية، فالأساس الذي دفعه إلى الدراسات القرآنية كان أساسًا فلسفيًا بالدرجة الأولى، وطبيعة الوعي الفلسفي هي النزوع الكلي للمفاهيم وعالم المعنى، فاهتمام إيزوتسو بهذا النوع من الدراسات انحصر كليًا في المجالين التصوريين العقدي والأخلاقي، وعلى العكس من المسار المنطقي للدراسات الفلسفية التي تنحدر من نطاق العلة الأولى وتداعياتها إلى الدرس الأخلاقي؛ يبدأ إيزوتسو رحلته من الدرس الأخلاقي القرآني إلى المجال التصوري العقدي الكلي الذي يشكل أساسًا للدرس الأخلاقي، فمن المعلوم أنه ألف أولاً "بنية المصطلحات الأخلاقية في القرآن" (1959)، ثم ألف كتابه "الله والإنسان" (1964)، باعتبار أنهما يمثلان معًا التصور الكلي للعالم في القرآن الكريم، وعلى أي حال؛ يفصح إيزوتسو عن اهتمامه الفلسفي في الدراستين في وضوح تام.

ومؤكد أن هذه العملية لم تكن آلية؛ إذ الانتقال من مجال إلى آخر كان عبر وسيط (يسبرجر) يجمع المرجعيات الثلاثة ذاتها (لا نعرف من خلال الدراستين كيف اكتشفه)، ولكن المهم الذي عمله إيزوتسو شيئان؛ أحدهما أن قام بتبني الأدوات المنهجية، وركبها لتقرأ النص القرآني بوصفها خطابًا ثقافيًا مغلقًا (تامًا)، مما ساعده على قراءة نصية كانت أدواتها قد بدأت بالظهور في أثناء تأليفه، إلا أنه لم يكتب له - على ما يبدو - الاطلاع عليها، والآخر أنه استطاع الحفاظ على النص ذاته بأقل قدر من التدخل لفرض مفاهيم مسبقة، وذلك على الرغم من أن نظرية ارتباط الفكر بالثقافة؛ تفضي إلى ما يسمى

¹ المصدر نفسه، ص 20.

(الحتمية اللغوية) (Linguistic Determinism)؛¹ أي الانحباس في إطار مفهومي ثقافي بسبب اللغة؛ إذ لا تفكير إلا من خلالها، وعلى الرغم من أن إيزوتسو لم يفرق في وضوح بين ارتباط اللغة بالثقافة، وارتباط اللغة بالفكر، ولم يشير إلى إمكانية أن تقوده النظرية الإناسية إلى الحتمية اللغوية؛ استطاع عبر الدراسة المقارنة واكتشاف آليات التحويل في المنظومات المفاهيمية الخروج من التداخليات العنصرية والأيدولوجية لنظرية يسجبر.

أثبتت نتائج دراسات إيزوتسو المدهشة حقاً أن استثمار العلوم الحديثة - ولا سيما اللسانية - يمكنه أن يطور الدراسات القرآنية جدّاً، وعلى العكس مما أرادت الدراسات الأيدولوجية الحديثة التي اعتمدت مناهج وأدوات بحث لسانية وإناسية معاصرة بهدف إثبات أن التصورات الدينية المعروفة أصبحت ماضياً، وأن الأدوات والمناهج العلمية الحديثة تفضي إلى تفكيك النصوص الدينية وتحليلها على الماضي البائد.

خاتمة

بينما كان إيزوتسو يضع لمسأته الأخيرة على دراساته القرآنية؛ كان علم اللغة النصي قد بدأ بالظهور بأدوات تحليلية أكثر تعقيداً، ولو أتيح لإيزوتسو أن يستفيد منها لكان لدراساته شأن آخر، ومع ذلك؛ تنسجم لسانيات النص وعلم الخطاب اليوم انسجماً بالغاً مع الطريقة التي اتبعها إيزوتسو في دراسة المنظومة المفهومية للقرآن الكريم.

غير أن إيزوتسو الذي دخل الدراسات القرآنية وظيفياً بدواعي فلسفية؛ عاد وخرج منها أيضاً للدواعي ذاتها؛ إذ جره اكتشاف المنظومة الأخلاقية الدينية والتصورات العقدية إلى مقارنتها بالمنظومات الفرعية المشتقة منها، ولا سيما علمي الكلام والتصوف، فاتجه إليهما مكملاً مسيرته الفلسفية، ورأى ضرورة "التعامل مع القرآن كنظام تزامني ونقارنه بالأنظمة الأخرى التي ظهرت لاحقاً في الإسلام"،² ويطلق عليها "الأنظمة ما بعد

¹ يُنظر: عبد الله حمد حامد، "فرضية الحتمية اللغوية واللغة العربية"، مجلة عالم الفكر، الكويت، 8(23)، يناير - مارس

2000، ص 9-24.

² Izutsu, *God & Man*, p.35.

القرآنية"؛¹ وذلك لأنه "في حالة ثقافة فتيّة نامية بنشاط كنتك الخاصة بالإسلام في بداية عهده، فإن التطور التاريخي يظهر نزوعاً واضحاً جداً نحو التعقيد والتوالد، وفي حالتنا الخاصة فإن انتصار الإسلام قد أسس سلطة القرآن التي لا يمكن زعزعتها بوصفه كتاباً مقدساً، والأثر اللغوي المباشر لذلك أن صار المعجم العربي كله خاضعاً لسلطة المعجم القرآني، وأصبحت اللغة العربية بكلّيتها متأثرة بعمق بتلك الحقيقة".²

وبعبارة أخرى؛ ولّد القرآن الكريم أنظمة تفكير عدة في المراحل اللاحقة لانتصار الإسلام، و"علم الدين والفقه والنظرية السياسية والفلسفة والتصوف من أهمها، وقد طور كل من هذه المنتجات الثقافية للإسلام نظامه المفهومي الخاص به"،³ وسيركز إيزوتسو لاحقاً أعماله عن الإسلام على تلك الأنظمة الفرعية بعدما انتهى من دراسة النظام القرآني.

References:

المراجع:

- ‘Abdul Qādir, Jaḥfat, *Madkhal ilā ‘Ilm al-Dilālah*, (Rabat: Dar Toubkal, 1st edition)
- ‘Abdul Raḥmān ‘Abīd Ḥussein, “Al-Quran al-Karīm wa al-Mafāhīm al-Asāsiyyah: Dirāsāt fī Taṭbīqāt Izutsu al- Kalāmiyyah”, *Majallat al-Dirāsāh al-Islāmiyyah*, (vol. 48, No. 4, 2013, pg 39-58)
- ‘Abdullah Ḥamid Ḥāmid, “Faraḍiyyat al-Hatmiyyah al-Lughawiyyah wa al-Lughah al-‘Arabiyyah”, *Majallat Ālam al-Fikr*, (Kuwait: vol. 8, No. 23, January, 2000.
- Bayrakdar, Mehmet, “Toṣihiko İzutsu: Hayatı, Eserleri va Düşüncesi”, *İSLÂMÎ ARAŞTIRMALAR DERGİSİ*, CİLT: 18, SAYI: 1, 2005.
- Crystal, David, *A Dictionary of Linguistic*, (Oxford: Blackwell Publisher, 3th edition, 1992-1993)
- Germain, Claude and Raymond Leblanc, *‘Ilm al-Dilālat*, translation: Nur al-Huda Lushin, (Damascus: Dar al-Fāḍil, 1st edition, 1994).
- Giraud, Pierre-Noël, *‘Ilm al-Dilālah*, Tar: Munzir ‘Ayāshi, (Damascus: Dār Ṭalās, 1st edition, 1992).
- Izutsu, Toshihiko, *Ethico-Religious: Concepts in the Qur’ān* (Montreal: McGill University, 3th Edition, 2002)

¹ المصدر نفسه، ص42.

² المصدر نفسه، ص35.

³ المصدر نفسه، ص42.

- Izutsu, Toshihiko, *God & Man in the Qur'ān: Semantics of the Quranic Weltanschauung*, (Montreal: McGill University, 4th Ed, 2002),
- Izutsu, Toshihiko, *Language Magic: Studies in the Magical Function of Speech* (Kuala Lumpur: TOP, 2012)
- Lamallam, Mohamed, “*Juhūd Ḥadīthah bi Ghair al-‘Arabiyyah fī Dirāsāt al-Muṣṭalaḥ al-Qur’ānī*”, *al-Mu’tamar al-‘Ālamī al-Rābi’* lil Bāḥithīn fī al-Qur’ān al-Karīm wa ‘Ulūmihi, (Casablanca: 2016, pg 1071-1126).
- Lines, John, *‘Ilm al-Dilālāt*, translation: Majīd al-Māshīṭat wa Ākharūn, (Basrah: Jāmi’at al-Basrah, 1st edition, 1980).
- Rahbar, Daud, *God of Justice: A Study in the Ethical Doctrine of the Qur’ān* (Leiden: Brill, 1960).
- Rashwānī, Sāmīr, “*al-Dars al-Akhlāqī fī al-Qur’an: Dirāsāt fī Ba’d al-Muqārabāt al-Ḥadīthāt*”, *Journal of ISLAMIC ETHICS* 2017.
- Stipe, Michael, “*al-Lughah wa Tawassuṭ al-Tajribah: al-Tamthīl al-Lughawī wa al-Tawajjuh al-Ma’rifī*”, “*Dalīl al- Alsosyūlisaniyāt*, (Beirut: al-Munazzamah al-‘Arabiyyah lil Tarjamah, 1st edition, 2009, pg 759-791).
- .

أثر الأدوات النحوية في التأويل:

أداة التعريف في لفظ "المشركين" من سورة التوبة أنموذجاً*

The Effect of the Grammatical Articles on Textual Interpretation:
The Case of the Definite Article of “*al-Mushrikīn*” in Sūrah al-
Tawbah as a Model

*Kesan Beberapa Materi Tatabahasa Arab terhadap Tafsiran Teks:
Kajian terhadap Kata Sandang Pasti pada Kata “al-Mushrikīn” di
dalam Sūrah al-Taubah sebagai Model*

عبد الرحمن حلي**

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى إبراز أثر الأدوات النحوية في التأويل من خلال دراسة لام التعريف (أل) التي يمكن أن تكون دلالة الاسم المعرف بها نسبية تاريخية (لام العهد)، أو مطلقة عامة (لام الجنس)، فتحديد نوع الأداة في الكلمة يؤثر في التأويل، وقد جرى استقراء تطوّر التنظير لمعاني أداة التعريف في المصادر اللغوية والنحوية والأصولية، ثم تتبّع مدى مراعاة المفسرين احتمالاتها في تفسير الألفاظ القرآنية، ولا سيما مدلول لفظ (المشركين) في سورة التوبة أنموذجاً.

الكلمات الرئيسية: الأدوات النحوية، أداة التعريف، لام العهد، لام الجنس، التأويل، المشركون.

* نُشر هذا البحث في سياق مشروع البحث العلمي LOEWE الممول من وزارة العلوم والفنون بولاية هيسن الألمانية، وذلك ضمن محور: "تحديد المواقع الدينية: الأنماط والجماعات في السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية"، في جامعة فرانكفورت.

"This article has been published within the framework of the Hessian Ministry for Science and Art funded LOEWE research hub “Religious Positioning: Modalities and Constellations in Jewish, Christian and Muslim Contexts” at the Goethe University Frankfurt".

** أستاذ مشارك في التفسير والدراسات القرآنية، قسم القرآن والسنة بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر،

دولة قطر، البريد الإلكتروني: a.helli@qu.edu.qa

Abstract

This study focuses on the effects of grammatical Articles on textual interpretation by studying the case of the definitive article (al), which could refer to a historical and relative meaning (lām al-‘ahd - the article of familiarity), or to an absolute and general meaning (lām al-jins the Generic article). The determination of its meaning would affect meaning and interpretation. The article sheds light on the development of the theories about the meaning of this definite article in Arabic linguistic, grammatical and sources related to the Islamic creed. It investigates into the possible meanings of this article as viewed by the interpreters of the holy Quran and in particular the meaning of the word ‘musyrikūn’ in the surah Al-Taubah.

Key words: Grammatical articles, Definite article, Article of familiarity, Generic article, Interpretation, al-mushrikūn.

Abstrak

Kajian ini menumpukan kepada kesan makna artikel definitif (al) dalam tatabahasa Arab terhadap tafsiran teks. Artikel ini boleh memberi makna sesuatu yang telah timbul dan diketahui dalam tempoh masa tertentu (lām al-‘ahd), atau kepada sesuatu makna mutlak dan umum (lām al-jins). Penentuan makna artikel ini akan mempengaruhi makna dan tafsiran sesuatu ayat. Kajian ini akan memberi penerangan tentang perkembangan teori-teori tentang maksud artikel definitif ini dalam sejarah linguistik Arab, tatabahasa dan sumber-sumber yang berkaitan dengan ‘aqidah Islam. Ia turut menyorot makna-makna mungkin bagi artikel definitif ini seperti yang dilihat oleh penterjemah al-Quran khususnya makna perkataan ‘musyrikūn’ dalam surah Al-Taubah.

Kata kunci: Artikel dalam tatabahasa, Artikel definitif, Artikel umum dan biasa, Artikel generik, Tafsiran, al-mushrikūn.

مقدمة

تُعَدُّ مراعاة قواعد اللغة العربية في فهم القرآن من أصول التفسير المتفق عليها؛ لذا خُصِّصَتْ للمسائل اللغوية مباحث مستقلة في كتب علوم القرآن وأصول الفقه وقواعد التفسير، ومن أبرز ما أُفرد فيها من مباحث اللغة دلالاتُ حروف المعاني؛ لما في مراعاتها من أثر في البيان، ومن هذه الحروف لام التعريف (أل) وما تحمله من معانٍ قد تُضَيِّقُ المعنى فيصبح خاصاً في بعض الحالات، وقد تَوَسَّعَ فيصبح عاماً مطلقاً في حالات أخرى.

وهذا الأثر لأداة التعريف في التأويل هو موضوع هذا البحث الذي يرصد تاريخياً ما كتبه اللغويون والنحويون، وتطوّر ضبطهم معانيها، ثم يرصد ما كتبه الأصوليون في أثر

معاني لام التعريف في فهم الخطاب، وما طبَّقه المفسرون من إعمال مدلول العهد من معانيها، مع تركيز خاص على دلالتها في تفسير المقصود بلفظ (المشركين) في تفسير سورة التوبة، وذلك من خلال أبرز المفسرين؛ بدءاً من تفسير مقاتل، وصولاً إلى تفسير ابن حيان؛ إذ المقصد هنا التمثيل لا الاستقصاء.

وقد اعتمد البحث على الاستقراء والوصف والتحليل والمقارنة للمعلومات ذات الصلة من المصادر المعتمدة، وذلك بهدف إعادة الاعتبار لجانب من معاني الأدوات النحوية التي لم تأخذ حقها في التأويل، وتحديدًا دلالة العهد في لام التعريف، وما تحمله من أثر في فهم الخطاب؛ إذ من شأن مراعاتها أن تقدم معاني لم تُلحظ من قبل، ومنها دلالات تتصل ببعض آيات الأحكام التي يدور حول فهمها جدلٌ واسع، كالمثال التطبيقي المتعلق بلفظ (المشركين) من سورة التوبة، ولأهمية الموضوع؛ اتجه البحث في معظمه إلى تأصيل تأثير دلالة العهد في لام التعريف في الفهم من المصادر النحوية والأصولية، ثم في نماذج من كتب المفسرين.

أما المقصود بالأدوات فعلى الرغم من استعمال مصطلح (الأداة) في أوائل الكتب اللغوية والنحوية؛ لا يعثر الباحث على معنى مستقر للأداة فيها، وأنها تعني الحرف الذي يؤدي معنى، ويرى مهدي المخزومي أن اصطلاح (الأدوات) كوفي يقابل اصطلاح (حروف المعاني) البصري،¹ ولكن ينفي ذلك ما نُسب إلى الفارابي (ت 339هـ) في شرحه كتاب أرسطوطاليس في شرح العبارة؛ أن الحروف قسمة كبرى من أقسام القول والألفاظ الدالة، وهي التي يسميها نحويو اليونان (الأدوات)، ونحويو العرب (حروف المعاني)، أو "الحروف التي وُضعت دالة على معان"،² وثمة اختلافات في طبيعتها بين من صنفوا كتبًا مستقلة في الأدوات، فلم يعتنوا برسم تحديد واضح لمفهوم الأداة،

¹ يُنظر: المخزومي، مهدي، مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو، (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي ط2، 1958)، ص242.

² يُنظر: مهدي، محسن، مقدمة تحقيق كتاب الحروف للفارابي، (بيروت: دار المشرق، ط2، 1990)، ص28.

والكتابان الوحيدان اللذان عرّفاهما؛ "الجنى الداني في حروف المعاني" للمرادي (ت 749هـ)، و"مغني اللبيب عن كتب الأعاريب" لابن هشام (ت 761هـ)؛ لم يسلمتا من الاختلاف في تحديد مفهومها.¹

ويمكن القول إن مفهوم الأداة قد تطور في تاريخ النحو العربي، فبدأ مرادفًا لحروف المعاني، ثم تطور ليشير إلى الحرف وما تضمن معناه من الاسم والفعل والظرف،² وهو ما انتهى إليه السيوطي (ت 911هـ) عندما تحدث عن "معرفة معاني الأدوات التي يحتاج إليها المُفسِّرُ"، فقال: "وأعني بالأدوات الحروف وما شاكلها من الأسماء والأفعال والظروف"، معللاً أهمية معرفة معانيها باختلاف الكلام والاستنباط بحسب مواقعها،³ وتابعه في تعريفه هذا طاش كبري زاده (ت 968هـ) حرفيًا،⁴ وأصبح التعريف يُنسب إليه.

أولاً: أداة التعريف في المصادر اللغوية والنحوية

1. أداة التعريف في المصادر المبكرة

تكلم النحاة مبكرًا على وظيفة الألف واللام، فقال سيبويه (ت 180هـ): "تَلْحَقُ الألف واللام الأسماء للمعرفة"،⁵ مؤكدًا أن التعريف شرط للتواصل؛ إذ "لا يستقيم أن تُخْبِرَ المخاطَبَ عن المنكور، وليس هذا بالذي يَنْزِلُ به المخاطَبُ منزلتك في المعرفة"،⁶ وإنما

¹ يُنظر: الصغير، محمود أحمد، الأدوات النحوية في كتب التفسير، (دمشق: دار الفكر، ط1، 2001)، ص38.

² يُنظر: تطور مصطلح (الأدوات) في: عامر فائل محمد بلحاف، الخلاف النحوي في الأدوات، (رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة اليرموك، 2009)، ص8-20.

³ يُنظر: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإِتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974)، ج2، ص166.

⁴ يُنظر: زاده، طاش كبري، ومصطفى بن خليل، مفتاح السعادة وسفير الإفادة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1985)، ج2، ص379.

⁵ سيبويه، عمرو بن عثمان، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط3، 1988)، ج1، ص14.

⁶ المصدر السابق، ج1، ص48.

صار ما دخلت عليه الألف واللام معرفة؛ لأنك "أردت بالألف واللام الشيء بعينه دون سائر أمتته؛ لأنك قلت: مررتُ برجلٍ، فإنك إنما زعمت أنك إنما مررت بواحدٍ ممن يقع عليه هذا الاسم، لا تريد رجلاً بعينه يعرفه المخاطب. وإذا أدخلت الألف واللام فإنما تُذكره رجلاً قد عرفه، فتقول: الرجل الذي من أمره كذا وكذا؛ ليتوهم الذي كان عهده ما تذكر من أمره".¹

وتوسّع المتقدمون في الحديث عن الألف واللام أداة؛ من حيث طريقة نطقها، وأنها زائدة أو أصلية، وكيفية معرفة ذلك، واعتبارها حرفاً واحداً.²

وتحظى الألف واللام أداةً باهتمام خاص في العربية، حتى نُسب إلى أبي عبيدة (ت 208هـ) قوله: "وقد انفردت العرب بالألف واللام اللتين للتعريف، كقولنا: الرجل، والفرس، فليس في شيء من لغات الأمم غير العرب"،³ كما أُفردت تصانيف مبكرة لها، فنُسب إلى المازني (ت 249هـ) كتاب بعنوان "الألف واللام"، وفَصَّل المبرد (ت 285هـ) في الفروق بين التعريف بالنداء والتعريف باللام، وأسلوب الخطاب في كلٍّ، بما يوضح بجلاء وعيهم بالعلاقة بين الخطاب والتعريف، وبنوع المعرف بين أن يكون معهوداً، أو نكرة، أو معرفاً للجنس.⁴

ويؤكد ابن السراج (ت 316هـ) العلاقة التواصلية للام التعريف، وصلتها بالمخاطب - التي أشار إليها سيبويه - فإنَّ الألف واللام يدخلان على الأسماء النكرات على ضربين؛

¹ المصدر السابق، ج 2، ص 5.

² يُنظر: الأخفش، سعيد بن مسعدة، معاني القرآن، تحقيق: هدى محمود قراعة، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط 1، 1990)، ج 1، ص 7؛ عثمان بن جني، سر صناعة الإعراب، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 2000)، ج 2، ص 33-34.

³ ابن فارس، أحمد، الصحاحي في فقه اللغة العربية ومساثلها وسنن العرب في كلامها، (بيروت: دار محمد علي بيضون، 1997)، ص 63.

⁴ يُنظر: المبرد، محمد بن يزيد، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، (بيروت: عالم الكتب، د. ط، د. ت)، ج 4، ص 206، 239.

إمّا إشارة إلى واحد معهود بعينه أو إشارة إلى الجنس، فأما الواحد المعهود فأن يُذكر شيء فتعود لذكره فتقول: الرجل وكذلك الدار... وما أشبهه، **للعهد الذي كان بينك وبين المخاطب من ذكره**، وأما دخولها للجنس فأن تقول: أهلك الناس الدينار والدرهم، لا تريد دينارًا بعينه ولا درهمًا بعينه، ولكن كقوله عز وجل: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ۖ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [العصر: 2-3]، يدلّك الاستثناء على أن الإنسان في معنى الناس.¹

فالجنس الاسم الدال على كل ما له ذلك الاسم، ويتساوى الجميع في المعنى، نحو: الرجل، والإنسان، والمرأة، والحسن، والقبح، وجميع ما أردت به العموم؛ لما يتفق في المعنى، فإذا قال: الإنسان، فالألف واللام لعهد الجنس، وليست لتعريف الإنسان بعينه، ومعنى قول النحويين: "الألف واللام لعهد الجنس"، أنك تشير بالألف واللام إلى ما في النفس من معرفة الجنس؛ لأنه شيء لا يدرك بالعيان والحس.²

ويتوسع أبو القاسم الزجاجي (ت 337هـ) في بيان هذا المعنى العهدي الذي يتركه التعريف فيما دخل عليه، فالألف واللام "تُعَرِّفُ الاسم على معنى العهد"، والمخاطب شرط في هذا النوع من التعريف باللام، "وإنما صار معرفة لإشارتك بهذه الألف واللام إلى العهد الذي بينك وبين مخاطبك فيما دخلت عليه هذه الألف واللام"، والنوع الثاني من التعريف باللام أن "تدخل على اسم واحد من جنس فتكون تعريفًا لجميعه لا لواحد بعينه"، ومثاله: كثر الدينار في أيدي الناس،³ وأضاف نوعًا ثالثًا من أنواع التعريف ودلالته؛ هو "أن تدخل على نعت مخصوص مقرون بمنعوت، ثم لا يطرد إدخالها على من كان بتلك الصفة مطلقًا إلا معلقًا بما يخرج عن العموم والأشكال"، ومثال ذلك:

¹ يُنظر: ابن السراج، محمد بن السري، **الأصول في النحو**، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط، د.ت)، ج1، ص150.

² يُنظر: ابن السراج، **الأصول في النحو**، ج2، ص111-112.

³ يُنظر: الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحق، **كتاب اللامات**، تحقيق: مازن المبارك، (دمشق: دار الفكر، ط2، 1985)، ص43.

المؤمن من التصديق، "ولا تقع هذه الصفة معرفة بالألف واللام إلا على المؤمنين بالله عز وجل والنبي عليه السلام وشرائعه، ولا تقول لمن صدّق بخبر من الأخبار أو بشيء من الأشياء وهو مخالف لهذه الشريعة: المؤمن؛ مطلقاً حتى تقول: مؤمن بكذا وكذا... أو موصولاً بما يميزه"،¹ و"من هذا النوع الطبيب والفقير والشاعر؛ لأنها إن كانت صفات مشتقات فلا تطلق معرفة بالألف واللام إلا مخصوصة لمن وضعت له اتفاقاً".²

ويزيد أبو علي الفارسي (ت 377هـ) معنى الإشارة والخطاب والتواصل، فيقول: "والتعريف الذي يحدث بها [لام المعرفة] على ضروب؛ منها أن يكون إشارة إلى معهود بينك وبين المخاطب، نحو: الرجل والغلام؛ إذا أردت بها رجلاً وغلاماً عرفتماه بعهد كان بينكما، والآخر أن يكون إشارة إلى ما في نفوس الناس من علمهم للجنس، فهذا الضرب وإن كان معرفة كالأول؛ فهو مخالف له من حيث كان الأول قد علمه حساً، وهذا لم يعلمه كذلك، إنما يعلمه معقولاً"،³ فالنوع الأول تعريف للواحد من الجنس، ونعني به واحداً بعينه مخصوصاً بعهد لنا به، والنوع الثاني إشارة إلى ما في عقول الناس وأفهامهم من معرفة الجنس، وليس على حد الإشارة إلى الواحد من الجنس الذي عرف حساً.⁴

فالعلاقة بين لام التعريف والإشارة وثيقة كما يؤكد ابن الوراق (ت 381هـ)؛ "الإشارة تطلب العهد من الألف واللام".⁵

¹ المصدر السابق، ص 44.

² المصدر السابق، ص 45.

³ الفارسي، الحسن بن عبد الغفار، الحجة للقراء السبعة، تحقيق: بدر الدين قهوجي؛ بشير جويجاني، (دمشق: دار المأمون للتراث، ط 2، 1993)، ج 3، ص 337.

⁴ يُنظر: الفارسي، الحسن بن عبد الغفار، المسائل الحلييات، تحقيق: حسن هندراوي، (دمشق: دار القلم، ط 1، 1987)، ص 289-290.

⁵ ابن الوراق، محمد بن عبد الله، علل النحو، تحقيق: محمود جاسم محمد الدرويش، (الرياض: مكتبة الرشد، ط 1، 1999)، ص 383.

وصنف ابن جني (ت 392هـ) مواقع الألف واللام من الكلام في أربعة مواضع؛ "هي تعريف الواحد بعهد [المذكور أو المعروف سابقاً]، وتعريف الواحد بغير عهد [الذي يعرف بالإشارة من دون أن يتقدمه ذكر أو عهد]، وتعريف الجنس [الذي يتعذر الإحاطة بجميع أفراد]، وزائدة [التي تدخل على الأسماء الموصولة ولفظ (الآن)]".¹

ويحدد ابن فارس (ت 395هـ) وظيفة تعريف العهد بأنها تنقل المنكور إلى المعرف، أما تعريف الجنس فعندما يقصد به جنس المسمى لا واحداً من أفراد.²

2. أداة التعريف في المصادر المتأخرة:

تطور النظر إلى تقسيم مدلولات لام التعريف، وأصبحت القسمة الأساس مع ابن مالك (ت 672هـ) ثنائية، "فإنَّ عَهْدَ مَذْلُولٍ مَصْحُوبِهَا بِحَضُورِ حِسِّيٍّ أَوْ عِلْمِيٍّ فَهِيَ عَهْدِيَّةٌ، وَإِلَّا فَجِنْسِيَّةٌ"،³ ومثال الحضور الحسي حضور ما ذُكِرَ، كقوله تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ۖ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾ [الزمل: 15-16]، وحضور ما أُبْصِرَ، ومثال الحضور العلمي قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: 3]، وقوله: ﴿إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ﴾ [التوبة: 40]، وقوله: ﴿إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ﴾ [النازعات: 16]، وقوله: ﴿إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ [الفتح: 18]، والجنسية للشمول وعموم الأفراد والخصائص، كقوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا﴾ [النساء: 28]،⁴ وجعل المالقي (ت 702هـ) معنى الحضور صنفاً مستقلاً عن العهد أو الجنس.⁵

¹ ابن جني، سر صناعة الإعراب، ج2، ص31-32.

² يُنظر: ابن فارس، الصاحي، ص63-64.

³ ابن مالك، محمد بن عبد الله، شرح تسهيل الفوائد، تحقيق: عبد الرحمن السيد؛ محمد بدوي المختون، (القاهرة: دار هجر، ط1، 1990)، ج1، ص257.

⁴ يُنظر: المصدر السابق، ج1، ص258.

⁵ يُنظر: المالقي، أحمد بن عبد النور، رصف المباني في شرح حروف المعاني، تحقيق: أحمد محمد الخراط، (دمشق: مجمع اللغة العربية، د.ط، د.ت)، ص77.

أما المرادي (ت 749هـ) فقسّم مدلولها إلى العهد والجنس وتعريف الحقيقة،¹ ويقال إنها لتعريف الماهية، نحو قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: 30]، مع الإشارة إلى الاختلاف في هذا النوع الثالث بين من قال إنه راجع إلى العهدية، أو راجع إلى الجنسية، أو هو قسم برأسه، وقد ضمّه ابن هشام (ت 761هـ)، إلى لام التعريف الجنسية،² وبتصنيفه سيستقر تقسيم لام التعريف بعده إلى نوعين؛ عهدية، وجنسية، وكل منهما ثلاثة أقسام:

النوع الأول: العهدية؛ يكون مصحوبها:

- معهودًا ذكرّيًا، نحو: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا﴾ * فعصى فِرْعَوْنَ الرَّسُولَ [المزمل: 15-16]

- معهودًا ذهنيًا، نحو: ﴿إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ﴾ [التوبة: 40].

- معهودًا حضوريًا، نحو: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: 3].

النوع الثاني: الجنسية؛ تكون:

- لاستغراق الأفراد، وتختلفها كل حقيقة، نحو: ﴿وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا﴾ [النساء: 28]، ونحو: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا [العصر: 2-3].

- لاستغراق خصائص الأفراد، ويختلفها كل مجاز، نحو: زيد الرجل علمًا؛ أي الكامل في هذه الصفة، ومنه قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾ [البقرة: 2].

¹ يُنظر: المرادي، الحسن بن قاسم، *الجنى الداني في حروف المعاني*، تحقيق: فخر الدين قباوة؛ محمد نديم فاضل، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1992)، ص193-203، وقد انتهى إلى أن الألف واللام في كلام العرب أربعة عشر قسمًا، ولكن معظمها يرجع إلى العهدية أو الجنسية، مع فروق جزئية في مدلولاتها.

² يُنظر: ابن هشام، عبد الله بن يوسف، *مغني اللبيب عن كتب الأعاريب*، تحقيق: عبد اللطيف محمد الخطيب، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط1، 2000)، ج1، ص314-321.

- لتعريف الماهية، ويخلفها كل ما لم يكن حقيقة أو مجازاً، نحو: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: 30]¹، وبعضهم يقول في هذه إنها لتعريف العهد، فإن الأجناس أمور معهودة في الأذهان، متميز بعضها من بعض، ويُقسم المعهود إلى شخص وجنس.¹

3. خلاصة ما ورد في المصادر اللغوية والنحوية:

أهم ما يمكن استخلاصه من تنظير اللغويين ببيانهم الدور الوظيفي التواصلية للام التعريف، وأنها عنصر التفاهم بين المتخاطبين، وتقديرهم دلالتها، وحقيقة الفرق بين أنواعها، فإن "العهدية يراد بمصحبها فرد معين، والجنسية يراد بمصحبها نفس الحقيقة، لا ما تصدق عليه من الأفراد"² أي إن مدلول العهدية ينطبق على ما هو معهود فقط، فهو لفظ دلالاته خاصة به لا تصلح للتعميم، أما مدلول الجنسية فهو العموم والشمول، وينطبق ما تعلق به على كل من انطوى في مضمونها، وهذا الجانب من الفرق بينهما هو الذي يعيننا في تلمس أثر أداة التعريف في التأويل، ولأهميته تطرقت إليه كتب أصول الفقه التي عنيت بقواعد التأويل.

ثانياً: أداة التعريف في المصادر الأصولية

احتلت المباحث اللغوية والنحوية المتصلة بالأدوات مكانة مهمة في علم أصول الفقه؛ لما

¹ أضافت شروح كتب النحو تفصيلات فرعية أخرى، ففي اللام العهدية فرقوا في العهد الذكري، فيما أن يكون صريحاً ويسمى (العهد الخارجي الحقيقي)، ومثاله (مصباح) و(زجاجة) من آية: ((مثل نوره كمشكاة...)) [النور: 35]، وإما أن يكون كناية ويسمى (العهد الخارجي التقديري)، ومثاله ((وليس الذكر كالأنثى)) [آل عمران: 36]، بعد قوله تعالى: ((إني نذرت لك ما في بطني محرراً))، وفي اللام الجنسية إذا أريد بها ذوات الأفراد جميعها سميت (الاستغرافية)، وإذا أريد بها خصائص كل أفراد الجنس سميت (أداة الحقيقة والماهية والطبيعة).

يُنظر: المتولي علي المتولي الأشرم، **الألف واللام في كلام العرب**، (المنصورة: مكتبة جزيرة الورد، 2001)، ص 78-79؛ علي توفيق الحمد؛ يوسف جميل الزعبي، **المعجم الوافي في أدوات النحو العربي**، (عمان: دار الأمل، ط 2، 1993)، ص 46-52.

² المرادي، **رصف المباني في شرح حروف المعاني**، ص 195.

لها من أثر في التأويل والاستنباط، وامتدَّ الاختلاف اللغوي في تقرير دلالة الأدوات إلى علم أصول الفقه، فدرسها الأصوليون في مباحث الألفاظ، أما ما يخص لام التعريف فقد ورد ذكرها مستقلاً في مباحث صيغ العموم حيث قرر الأصوليون الصيغ الدالة على تعميم مدلول الألفاظ، ومن أهمها الاسم المعرف باللام سواء أكان مفرداً أم جمعاً.

وثمة حالات حصل فيها اختلاف بين الأصوليين، منها ما نقله الباقلاني (ت 403هـ) من اختلاف في حالة "الجمع المعرف بالألف واللام، فقال الجمهور منهم إن القول (المشركون) و(السارقون) موضوع لاستغراق الجنس متى ورد عارياً من قرائن التخصيص، ولم يكن للعهد والتعريف، وقال بعضهم: بل يجب حمله على أقل الجمع، ولا يحمل على ما زاد عليه إلا بدليل".¹

ويرى أبو الحسين البصري المعتزلي (ت 436هـ) أن "اسم الجمع إذا دخله لام الجنس استغرق، فالواجب أن ننظر هل هناك عهد أم لا؟ فإن كان انصرف إليه؛ وإلا انصرف إلى الجنس؛ لأن انصرافه إلى العهد تخصيص، وليس أن تحمل اللفظة على الاستغراق إلا بعد أن يفحص فتفيد ما يدل على أن المراد بها الخصوص"،² وهذا لا يخص اسم الجمع، وإنما يشمل كل ما دخلت عليه الألف واللام، ف"لام الجنس تقتضي التعريف فوجب انصراف الاسم إلى ما الإنسان به أعرف، فإن كان هناك عهد انصرف إليه؛ لأن السامع به أعرف، ولم يكن هناك (مجازاً) إذا انصرف، وإن لم يكن بين المتكلم والسامع عهد انصرف إلى الجنس؛ لأنها به أعرف"،³ فإذا ثبت أن الألف واللام تفيد الاستغراق، فالأولى أن يقال إنهما ينصرفان إلى العهد بقرينة، وهو معرفة السامع بقصد المتكلم، ويجري

¹ الباقلاني، محمد بن الطيب، التقريب والإرشاد، تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1998)، ج3، ص19.

² البصري، محمد بن علي، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ)، ج1، ص227.

³ المصدر السابق، ج1، ص225.

ذلك مجرى جميع ألفاظ العموم التي تُعلم من قصد المتكلم أنه استعملها في الخصوص، ويكون مجازاً¹.

ومثّل لذلك السرخسي (ت 483هـ) بكلمتي (الزانية، الزاني) [النور: 2]، ف"لما اتّصل الألف واللام بنكرة لَيْسَ فِي جِنْسِهَا مَعْهُودٌ؛ أوجب العُموْمُ"، و"الألف واللام للمعهود وليس هنا معهود فيكون بمعنى الجنس مجازاً كالرجل يقول: فلان يحب الدينار، ومراده الجنس وفي الجنس معنى العموم"².

والعموم هنا من نوع الأسماء المفردة، ك"اسم الجنس الذي يُفصّيه من جنس آخر، كقولك: الحيوان، والإنسان، والدينار، والدرهم، والأكل، والصوت، وجميع ما أردت به العموم، والألف واللام يدخلان في هذا النوع لعهد الجنس لا التعريف"³.

ودلالة الألف واللام على العموم والخصوص تحتاج إلى قرينة كما يوضح المازري (ت 536هـ) في شرح كلام الجويني (ت 478هـ) دلالة التعريف بالألف واللام أن "الخصوص والعموم إنما يُتلقيان من القرائن... وأما وقوع الكلام عرياً عن إحدى قرنتي العموم والخصوص في حال أو مقال؛ فمحال"⁴.

وتبعاً لمشمول دلالة العموم يؤكد الغزالي (ت 505هـ) اختلاف الأصوليين في دلالتها بين أن تكون للاستغراق، أو لأقل الجمع⁵؛ بعد الاتفاق على أنه "إذا تقدم العهد كان التعريف عائداً إليه؛ لأنه أعرف من الجنس عند السامع، فإذا لم يتقدم العهد انصرف

¹ المصدر السابق، ج 1، ص 264.

² السرخسي، محمد بن أحمد، الأصول، (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ج 1، ص 161.

³ السمعاني، منصور بن محمد، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 1996)، ص 58؛ ص 268-269.

⁴ المازري، محمد بن علي، إيضاح الحصول من برهان الأصول، تحقيق: عمار الطالبي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط 1، 2000)، ص 274.

⁵ يُنظر: الغزالي، محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1993)، ص 225-226.

التعريف إلى الجنس جميعه؛ لأن ليس بعضه بذلك أولى من بعض".¹
وعلل الكلوذاني (ت 510هـ) ذلك بوظيفتها التواصلية في الخطاب، ف"لام التعريف وُضعت لتفيد ما السامع به أعرف، فإن كان بينه وبين المتكلم عهد فهو به أعرف، فانصرف الكلام إليه، وإن لم يكن بينهما عهد فليس يعرف إلا الجنس فانصرف إليه".²
وذكر الرازي (ت 606هـ) أن "لا خلاف في أن الجمع المعرف بلام الجنس ينصرف إلى المعهود لو كان هناك معهود، أما إذا لم يكن فهو للاستغراق"،³ واعتُبرت إرادة العهد بها من قبيل المجاز، إلا أنه لا يحمل عليه إلا بقرينة هي العهد بين المتخاطبين.⁴

وكما هو الشأن عند اللغويين؛ تطوّر النظر في وظيفة لام التعريف عند الأصوليين المتأخرين، واضطربت الآراء في أمور كثيرة من دلالتها، بعضها شكلي، وبعضها يؤثر في تأويل النص، وقد فصل الزركشي (ت 794هـ) أقوال من سبقه من الأصوليين في دلالة العموم المبني على دخول الألف واللام على الاسم المفرد أو الجمع، ويمكن تلخيص ما انتهى إليه فيما يأتي:⁵

- إن تقدم عهد (ذكرى أو ذهني)، ودلت قرينة على قصده؛ حمل عليه من غير خلاف، وكان ذلك قرينة التخصيص، ولا إشكال في عدم عمومه.
- إن لم يسبقها عهد؛ فهي للعموم عند معظم الأصوليين.

¹ الكلوذاني، محفوظ بن أحمد، التمهيد في أصول الفقه، تحقيق: مفيد محمد أبو عمشة، (مكة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، ط1، 1985)، ج2، ص48.

² الكلوذاني، التمهيد في أصول الفقه، ج2، ص140.

³ الرازي، محمد بن عمر، الحصول في علم الأصول، دراسة وتحقيق: طه جابر فياض العلواني، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1997)، ج2، ص356-357.

⁴ يُنظر: القرافي، أحمد بن إدريس، نفائس الأصول في شرح الحصول، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود؛ علي محمد معوض، (الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1، 1995)، ج4، ص1832.

⁵ يُنظر: الزركشي، محمد بن بشار، البحر المحیط في أصول الفقه، (عمان: دار الكتي، ط1، 1994)، ج4، ص117-139.

- إن أشكل الحال، واحتمل أنها للعهد أو الاستغراق أو الجنس (تعريف الماهية)؛ فهناك من قدم العهد، وظاهر كلام أكثر الأصوليين أنها تحمل على الاستغراق، وهناك من جعلها من الجمل، ويرجع اختلافهم إلى مسألة مرجعية هي: "هل الأصل فيها [الألف واللام] العموم حتى يقوم دليل على خلافه، أو الأصل أنها موضوعة للعهد، حتى يقوم دليل على عدم إرادته فيه؟ وكلام الأصوليين فيه مضطرب".¹
- ثمة أصناف من العموم لا تخضع لمعيار اللغة، ف"العموم في نحو (المؤمنين) و(المشركين) من المنقولات الشرعية التي تصرف الشارع فيها بالنقل، كما في الصلاة والحج والصوم ونحوها، فحيث جاء ذكر (المؤمنين) و(الكافرين) ونحوه في الكتاب والسنة؛ كان المراد به العموم تصرفاً من الشارع فيه، وإن لم يكن ذلك مقتضى العموم لغةً، ذكره الغزالي في (المنحول)، وحكاها المازري عن بعض من عاصره، ثم ضعفه بأنه لا دليل يدل على هذا التصرف، ولا ضرورة تدعو إليه"،² ولعل هذا النوع من العموم الذي حُكي عن بعض الأصوليين هو الغالب في تعامل الفقهاء مع هذه الحالات، والذي حال دون النظر في الاحتمالات اللغوية في دلالة لام التعريف - ولا سيما العهدية - على الرغم من أنها موضوع مختلف فيه.

ثالثاً: أداة التعريف عند المفسرين³

تحظى لام التعريف بحضور لافت لدى المفسرين، فيعلل بها الطبري (ت 310هـ) بيان بعض الأسماء المعرفة، فيفسر كثيراً من الألفاظ بمعنى ما تدل عليه لام العهد، وإن لم يسمها بهذا الاسم، وإنما يعلل تعريفها بأن معنى اللفظ الذي دخلت عليه الألف واللام؛

¹ المصدر السابق، ج4، ص120.

² المصدر السابق، ج4، ص122.

³ سأقتصر في هذا المحور من البحث على ثلاثة نماذج من المفسرين هم أوضح من صرح بوظيفة اللام العهدية، واستخدمها في التأويل؛ الطبري، والجصاص، والزخشي.

معين معروف عند المخاطبين، وقد صرح بذلك في تقريره قاعدة دخول الألف واللام، قال: "ولا تُدخلهما العرب إلا في معروف؛ إما في جنس، أو في واحد معهود معروف عند المتخاطبين".¹

ومن أمثلة تفسيره بعض الألفاظ بمعنى العهد لفظ (الناس) في قوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ﴾ [البقرة: 13]، وغيرها من الآيات، وكذلك لفظ (السفهاء) في الآية نفسها،² ولفظ (الكتاب) بمعنى التوراة في بعض الآيات،³ ولفظ (الدين) في بعض الآيات،⁴ وأسماء بعض الأماكن التي تشترك معها غيرها ك(الصفاء) و(المروة)،⁵ وكذلك لفظ (التابوت) في قوله تعالى: ﴿إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ﴾ [البقرة: 248]، يقول الطبري معللاً: "والألف واللام لا تدخلان في مثل هذا من الأسماء إلا في معروف عند المتخاطبين به، وقد عرفه المخبر والمخبر، فقد علم بذلك أن معنى الكلام أن آية ملكه

¹ الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (القاهرة: دار هجر، ط 1، 2001)، ج 9، ص 78، وقال أيضاً: "كلام العرب إدخال الألف واللام في خبر (ما)، والذي إذا كان الخبر عن معهود قد عرفه المخاطب والمخاطب، بل لا يجوز إذا كان ذلك كذلك إلا بالألف واللام، لأن الخبر حينئذ خبر عن شيء بعينه معروف عند الفريقين؛ وإنما يأتي ذلك بغير الألف إذا كان الخبر عن مجهول غير معهود ولا مقصود قصد شيئاً بعينه، فحينئذ لا تدخل الألف واللام في الخبر"، تفسير الطبري، ج 12، ص 243.

² قال الطبري: "وإنما أدخلت الألف واللام في (الناس) وهم بعض الناس لا جميعهم؛ لأنهم كانوا معروفين عند الذين خوطبوا بهذه الآية بأعيانهم... لأنه أشير بدخولها إلى ناس معروفين عند من خوطب بذلك"، تفسير الطبري، ج 1، ص 302.

³ قال الطبري: "وإنما أدخلت الألف واللام في (الكتاب) لأنه معرفة، وقد كان النبي ﷺ وأصحابه عرفوا أي الكتب عنى به". تفسير الطبري، ج 2، ص 486.

⁴ في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ﴾ [البقرة: 132]؛ قال الطبري: "وإنما أدخل الألف واللام في (الدين) لأن الذين خوطبوا من ولدهما وبنيهما بذلك كانوا قد عرفوه بوصيتهما إياهم به"، تفسير الطبري، ج 2، ص 584، وفي قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256]؛ قال أيضاً: "وإنما أدخلت الألف واللام في (الدين) تعريفاً للدين الذي عنى الله بقوله: لا إكراه فيه، وأنه هو الإسلام"، تفسير الطبري، ج 4، ص 555.

⁵ قال الطبري: "أدخل فيهما الألف واللام ليعلم عباده أنه عنى بذلك الجبلين المعروفين بهذين الاسمين دون سائر الأصفاء والمرو"، تفسير الطبري، ج 2، ص 710.

أن يأتيكم التابوت الذي قد عرفتموه"،¹ فيما فسر حالات أخرى بجنس ما دخلت عليه الألف واللام كلفظ (العذاب) [البقرة: 85]،² ولفظ (الأمور) [البقرة: 210]،³ وسنشير لاحقاً إلى أنموذج من آيات الأحكام.

وكذلك الجصاص (ت 370هـ) يصرح في بيان معنى لفظ (البيت) في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾ [البقرة: 125]؛ أنه المعهود، "فإنه يريد بيت الله الحرام واكتفى بذكر البيت مطلقاً لدخول الألف واللام عليه؛ إذ كانا يدخلان لتعريف المعهود أو الجنس، وقد علم المخاطبون أنه لم يرد الجنس، فانصرف إلى المعهود عندهم، وهو الكعبة"،⁴ وأشار في سياق ردّه على من فسر معنى (العذاب) في قوله: ﴿وَيَذَرُهَا الْعَذَابُ أَنَّ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ [النور: 8]؛ أن المراد هو العذاب المذكور في قوله: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: 2]، فبين أن من شرط إحالة اللام إلى العهد المذكور سابقاً أن يكون الموضوع والحكم واحداً؛ "إذ غير جائز أن يكون المراد معهوداً؛ لأن المعهود هو ما تقدم ذكره في الخطاب، فيرجع الكلام إليه؛ إذ كان معناه متقررًا عند المخاطبين، وأنه المراد عوده إليه، فلما لم يكن في ذكر قذف الزوج وإيجاب اللعان ما يوجب استحقاق الحد على المرأة؛ لم يجوز أن يكون هو المراد بالعذاب".⁵

¹ المصدر السابق، ج 4، ص 466.

² قال الطبري: "أدخل فيه الألف واللام لأنه عني به جنس العذاب كله دون نوع منه"، تفسير الطبري، ج 2، ص 216.

³ في قوله تعالى: ﴿وَالِلَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ [البقرة: 210]؛ قال الطبري: "وإنما أدخل جل وعز الألف واللام في (الأمور) لأنه جل ثناؤه عني بها جميع الأمور، ولم يعن بها بعضاً دون بعض... إنما يراد به العموم والجمع"، تفسير الطبري، ج 3، ص 615.

⁴ الجصاص، أحمد بن علي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد صادق القمحاوي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1405هـ)، ج 1، ص 89.

⁵ المصدر السابق، ج 5، ص 148، وهذه مسألة اتسع فيها الخلاف بين الأصوليين كما أشرنا.

أما الزمخشري (ت 538هـ) فيؤكد في تعريفه (الحمد) أنه "تعريف الجنس، ومعناه الإشارة إلى ما يعرفه كل أحد من أن الحمد ما هو"، ويقصد بالإشارة هنا المعهود عند المخاطبين، وهو بذلك ينحو منحى بعض اللغويين الذين ألحقوا تعريف الجنس بالمعهود العقلي، وأضاف أن تعريف الجنس هنا لا يقتضي "الاستغراق الذي يتوهمه كثير من الناس"،¹ وهو المقصود به تعريف الماهية،² وأشار في مواضع أخرى إلى احتمال العهد أو الجنس كما في لفظ (الحجر) في خطاب موسى: ﴿أَضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ﴾ [البقرة: 60]،³ وكذلك "اللام في (الْفَاسِقُونَ) للجنس، والأحسن أن تكون إشارة إلى أهل الكتاب"؛⁴ في قوله: ﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ﴾ [البقرة: 99]، ولفظ (المحسنين)⁵ من قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران: 134]، ولفظ (الكافرين)⁶ في قوله تعالى: ﴿فَلَعَنَهُ اللَّهُ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 89]، ولفظ (الحق)⁷ من قوله: ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُتَكِبِّينَ﴾ [البقرة: 147]، وكان في أكثر الحالات يستعمل تعبير (الإشارة) في الدلالة على معنى العهد، وقد يعلق العهد بمعهود من خارج النص ولو كان معروفاً بخبر غير صحيح، فقد قال في تفسير قوله تعالى: ﴿كَأَلَّا لَيْنٌ لَمْ يَنْتَهُ لَنْسَقْعَا بِالنَّاصِيَةِ﴾ [العلق:

¹ الزمخشري، محمود بن عمر، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1407هـ)، ج1، ص9.

² علق عليه ابن المنير بقوله: "عبر عنه بتعريف الجنس لعدم اعتناؤه باصطلاح أصول الفقه، وغير الزمخشري جعله للجنس، فقصى بإفادته؛ لاستغراق جميع أنواع الحمد وليس ببعيد"، ابن المنير، أحمد بن محمد، الانتصاف من الكشف، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1407هـ)، ج1، ص9.

³ يُنظر: الزمخشري، الكشف، ج1، ص144.

⁴ المصدر السابق، ج1، ص171.

⁵ يُنظر: المصدر السابق، ج1، ص416.

⁶ يُنظر: المصدر السابق، ج1، ص164-165.

⁷ يُنظر: المصدر السابق، ج1، ص204.

[15]: "ولما علم أنها ناصية المذكور [أي أبي جهل المذكور في رواية سبب النزول] اكتفى بلام العهد عن الإضافة".¹

يتضح من معظم الأمثلة التي أشار فيها المفسرون إلى أن الألف واللام تعرفان الاسم على معنى العهد في بعض الآيات؛ أنها نماذج لا تتصل بمعان يختلف فيها التأويل، ولا سيما أن معظمها ليس من آيات الأحكام، ولكن المهم من خلال ما استعرضناه تأكيدهم العلاقة الاتصالية في الخطاب القرآني؛ أي إن معاني الألفاظ القرآنية تتوقف على ما هو معهود لدى المخاطبين، سواء مما ورد في النص نفسه أو خارجه مما يعلمونه.

ولاستجلاء أثر اختلاف حالة لام التعريف في التأويل؛ سأستعرض أنموذج اسم الجمع (المشركون) من سورة التوبة من خلال نماذج من التفاسير، وذلك لما في هذه السورة من تداخل بين التاريخي والتشريعي فيما يتصل بالعلاقة مع المشركين.

رابعاً: أداة تعريف لفظ (المشركين) في سورة التوبة

تختص سورة التوبة بأنها تحيل بدءاً من مطلعها على أحداث تاريخية معروفة لدى المخاطبين في عصر النزول، كما تتضمن أحكاماً تتعلق بالمشركين الذين ذكروا في السورة، إلا أن الذي شاع في الفقه والتفسير؛ توسيع تلك الأحكام المتعلقة بالمشركين المخصوصين بالذكر في مطلع السورة؛ ليصبح الحكم عامّاً بدلالة عموم لفظ (المشركين)، والسؤال الذي يتبادر هنا: ما أثر لام التعريف في تأويل الأحكام الخاصة بالمشركين في هذه السورة؟ وكيف فهمها المفسرون جمعاً بين سياقها التاريخي الصريح وبين دلالتها التشريعية؟

للإجابة عن هذه التساؤلات؛ سأستعرض تاريخياً طريقة نظر المفسرين في السورة، فمقاتل بن سليمان (ت 150هـ) لم يشر في بيان المقصود بلفظ (المشركين) إلى لام

¹ المصدر السابق، ج4، ص778.

التعريف؛ أهي لخصوص من المشركين المعهودين أم لجنس المشركين فتتضمن العموم؟ ولكنه كان صريحاً في تحديد من هم المشركون المتحدث عنهم، قال: ﴿فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: 5]، يعني هؤلاء الذين لا عهد لهم إلا خمسين يوماً... يعني هؤلاء الكفار من أهل مكة، ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾ [التوبة: 6]¹، وكرر في غير مكان عند ذكرهم أن الآيات تعني "مشركي مكة"²، أو "مشركي العرب"³، أو "كفار مكة"⁴، ويشير سياق حديثه إلى أن الآيات تتحدث عن سياق خاص، ولم يصرح بما يفيد عموم الحكم المتعلق بالمشركين المذكورين في الآيات، ولم أعثر في تفسيره على بيان معاني الأسماء المعرفة؛ استناداً إلى لام التعريف سواء للعهد أم الجنس.

وعلى العكس من مقاتل كان الشافعي (ت 204هـ) صريحاً في تأكيد العموم في مدلول لفظ (المشركين) في قوله: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ...﴾ [التوبة: 5]⁵، ولكن ما يلفت النظر أنه ربط ما استنبطه من الآية بنص حديث: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم؛ إلا بحقها، وحسابهم على الله»، ثم استثنى من عموم الآية أهل الكتاب بمدلول آية الجزية [التوبة: 29].⁵ أما الطبري (ت 310هـ) فنجد أنه يعتمد السياق التاريخي الذي أشار إليه مقاتل، بل يتضح عنده أكثر ويزداد تفصيلاً، فالخطاب في مطلع السورة "إنما هو لأهل العهد الذين ظاهروا على رسول الله ﷺ، ونقضوا عهدهم قبل انقضاء مدته، فأما الذين لم ينقضوا عهدهم ولم يظاهروا عليه، فإن الله جل ثناؤه أمر نبيه ﷺ بإتمام العهد بينه

¹ مقاتل بن سليمان، التفسير الكبير، تحقيق: عبد الله محمود شحاته، (بيروت: دار إحياء التراث، ط1، 1423 هـ)، ج2، ص157.

² يُنظر: المصدر السابق، ج2، ص158، 162.

³ يُنظر: المصدر السابق، ج2، ص165.

⁴ يُنظر: المصدر السابق، ج2، ص169.

⁵ يُنظر: الشافعي، محمد بن إدريس، كتاب الأم، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، (المنصورة: دار الوفاء، ط1، 2001)، ج5، ص573.

وبينهم إلى مدته"،¹ وفي تفسير الآية الخامسة من السورة التي تأمر بقتال المشركين يقول: "ومعنى الكلام: فإذا انقضت الأشهر الحرم الثلاثة عن الذين لا عهد لهم، أو عن الذين كان لهم عهد، فنقضوا عهدهم بمظاهرتهم الأعداء على رسول الله وعلى أصحابه، أو كان عهدهم إلى أجل غير معلوم (فاقتلوا المشركين)"،² وحيث ورد ذكر (المشركين) لاحقاً نجده يحيل بشكل أو بآخر على المذكورين في أول السورة ممن كانت لهم مواقف تاريخية في عصر النزول من نقض العهد والصد عن سبيل الله،³ ويبدو صريحاً بهذه الإحالة في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ﴾ [التوبة: 12]؛ قال: "يقول تعالى ذكره: فإن نقض هؤلاء المشركون الذين عاهدقوهم من قريش عهدهم من بعد ما عاهدوكم"،⁴ وفي تفسير الآية التي تحض على القتال؛ يؤكد الإحالة على مشركين معهودين، قال: "ألا تقاتلون أيها المؤمنون هؤلاء المشركين الذين نقضوا العهد الذي بينكم وبينهم، وطعنوا في دينكم، وظاهروا عليكم أعداءكم، وهموا بإخراج الرسول من بين أظهرهم، فأخرجوه؟".⁵

والنظر فيما أورده الطبري عن المشركين في تفسير سورة التوبة يدل صريحاً على الإحالة على مشركين مخصوصين، ولعل صراحة إحالة الآيات إلى أفعال المشركين التي اقتضت الأمر بقتالهم؛ جعل الحاجة إلى بيان أنهم المعهودون بلام التعريف أمراً زائداً، فلم يشر إليه، على الرغم من اعتماده على لام التعريف في بيان مدلول الألفاظ المعرفة في مواطن أخرى من تفسيره كالتى أشرت إليها من قبل.

¹ تفسير الطبري، ج 11، ص 311.

² المصدر السابق، ج 11، ص 343.

³ يُنظر: المصدر السابق، ج 11، ص 344، 349-350، 354، 360.

⁴ المصدر السابق، ج 11، ص 362.

⁵ المصدر السابق، ج 11، ص 367-369.

وإذا انتقلنا إلى تفسير الجصاص (ت 370هـ) وجدنا التصريح بالعموم الذي أورده الشافعي؛ يتكرر في بيان المقصود بلفظ (المشركين) في الآية الخامسة من سورة التوبة، يقول: "عمومه يقتضي قتل سائر المشركين"، ولكنه يعود إلى هذا العموم، فيخصص منه أهل الكتاب وغير العرب، يقول: "وذلك عموم في سائر المشركين، فخصصنا منه من لم يكن من مشركي العرب بالآية، وصار قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: 5]؛ خاصاً في مشركي العرب دون غيرهم"¹، فيحصر مدلول (المشركين) في السورة بمشركي العرب، ولكن هذا الحصر لم يستند إلى لام العهد التي استخدمها في أماكن أخرى، وإنما يعتمد آلية التخصيص من العام، ويكرر التصريح بالعموم غير مرة، ولكنه يؤكد خصوصه بمشركي العرب،² "وذلك عام في سائر المشركين، وخصصنا منهم مشركي العرب بالآية وسيرة النبي ﷺ فيهم".³

أما الزمخشري (ت 538هـ) فلم يشر إلى لام التعريف، ولكنه يفسر مدلول اللفظ بالإحالة على وصف المشركين في مطلع السورة؛ ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: 5]؛ يعني الذين نقضوكم، وظاهروا عليكم".⁴

وبعد نجد ابن العربي (ت 543هـ) يفرق بين ثلاثة مستويات في لفظ (المشركين) في قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: 5]، فهو "وإن كان مختصاً بكل كافر بالله، عابد للوثن في العرف، ولكنه عام في الحقيقة لكل من كفر بالله، أما أنه بحكم قوة اللفظ يرجع تناوله إلى مشركي العرب الذين كان العهد لهم وفي جنسهم"،⁵ ففرق بين الدلالة

¹ الجصاص، أحكام القرآن، ج 4، ص 269-270.

² يُنظر: المصدر السابق، ج 4، ص 274، 284، وقال: "وهذا في عبدة الأوثان من العرب، ويدل على جواز أخذ الجزية من سائر المشركين سوى مشركي مكة"، ج 4، ص 285.

³ المصدر السابق، ج 4، ص 286.

⁴ الزمخشري، الكشاف، ج 2، ص 247.

⁵ ابن العربي، محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، علّق عليه: محمد عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 3، 2003)، ج 2، ص 456.

العرفية (عبادة الأوثان)، ودلالة العموم (كل من كفر)، وقوة اللفظ (مشركو العرب)، ولعل ما قصده بقوة اللفظ؛ دلالة لام التعريف من دون تصريح بها، ولكنه مع ذلك يقرر عموم الحكم بقتال المشركين بمن فيهم أهل الكتاب، ثم يخصص هذا العموم بأدلة أخرى، فيُخرج منه من لم يكن محاربًا.

ولا يختلف القرطبي (ت 671هـ) في تأكيده العموم وتخصيص أهل الكتاب منه؛ إلا أنه أشار إلى "أنه يجوز أن يكون لفظ المشركين لا يتناول أهل الكتاب"¹. حتى أبو حيان (ت 745هـ) - النحوي المعروف - يؤكد أن "لفظ (المشركين) عام في كل مشرك"²، وكأنه أمرٌ مسلمٌ به ومستقرٌّ من دون التفات إلى سياق السورة واحتمال اللفظ.

إن الاتجاه العام لدى المفسرين، ولا سيما الفقهاء منهم؛ هو تقرير العموم في لفظ (المشركين) بما يفيد الشمول والاستغراق، وبما يشمل أهل الكتاب، ومن ثم تخصيص هذا العموم بأدلة أخرى، ولا يخفي بعضهم أن الإحالة اللفظية ترجع إلى مشركي العرب من دون أن يأخذها في الحسبان، ولعل الحكم الذي استقر فقهيًا في الموقف من المشركين وربطه بالآية الخامسة من سورة التوبة؛ جعل هذا الاتجاه هو الغالب.

وعلى الرغم من أن بعض المفسرين حصروا مدلول (المشركين) في الآية بمشركي العرب؛ لم يستندوا بذلك إلى مدلول لام التعريف، وإنما إلى سياق السورة، أو إلى أدلة خارجية من السنة والسير، مع مراعاتهم دلالة لام العهد في غير آيات الأحكام، وهذا بخلاف متقدمي المفسرين (مقاتل، الطبري) الذين لم يصرحوا بالعموم، وكانت عباراتهم في تفسير الآيات صريحة بالإحالة إلى مشركي العرب الذين كانت لهم مواقف عداء ونقض للعهود.

¹ القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني؛ إبراهيم أطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2، 1964)، ج8، ص72.

² أبو حيان، محمد بن يوسف، البحر المحیط، تحقيق: صدقي محمد جمیل، (بيروت: دار الفكر، 1420هـ)، ج5، ص372.

خاتمة

تكشف المدونة التراثية عن اتفاق اللغويين والأصوليين والمفسرين على وظيفة لام التعريف (العهد أو الجنس) في العلاقة الاتصالية بين المتخاطبين، وأن وظيفتها في النص القرآني هي الإشارة إلى المعنى المتصور لدى المخاطبين، وهذا يقتضي البحث عن المعروف من معناها عند النزول، فقد تكون للعهد المذكور لفظاً، أو المحفوظ ذهنياً، أو المشار إليه حضوراً وحياناً، فيكون تأويل اللفظ في هذه الحال على أنه لفظ خاص لا يشمل غير المعهود المعين من معناه، فإن لم تتضح دلالة اللام على العهد فُسر على معنى الجنس أو الماهية، فتفيد العموم أو الاستغراق مما هو معهود من معناها عقلاً، ثم يُنظر في تأويل هذا العموم إن كان ثمة ما يخصه؛ هذا الأصل - الذي يبدو في كليته موضع اتفاق - لم يكن محل تطبيق في تأويل القرآن، فلم يراع أثر أداة التعريف الدالة على العهد إلا شكلياً في تفسير ألفاظ لا يختلف التأويل في مدلولها كثيراً - كالأمثلة التي أوردتها - فيما غابت دلالة العهد في تأويل ألفاظ كثيرة في آيات الأحكام كانت موضوع تخاطب صريح مع معاصري عصر النزول، وكان السياق فيها قرينة على المعنى العهدي.

وما يدعو إليه هذا البحث هو إعادة استثمار القواعد اللغوية والأصولية في التأويل والمقررة في التراث الإسلامي اللغوي والأصولي، ويدعي أن من شأن تفعيل هذه القواعد أن تُمكن من تقديم تأويلات جديدة في قضايا ما يزال بعضها محل إشكال في الفكر الإسلامي، أو يمكنها أن تقدم قراءات أكثر انسجاماً لما هو مستقر من تأويلات، وفي الحالات كلها تظل النتائج امتداداً وتحديداً لما هو متراكم من تأويلات مع الوفاء للنص ولغته، لا بالنظر التاريخاني إليه من خارجه.

ويمكن أن نحدد ثلاثة مداخل من شأن مراعاتها أن تجترح تأويلاً أو قراءة جديدة

من داخل النسق اللغوي الأصولي التفسيري:

- مراعاة البعد التخاطبي في النص القرآني، وأن معاني الألفاظ لا تنفصل عن معهود المخاطبين، وهو شرط صريح في أصول الفقه لاستنباط الأحكام (مراعاة معهود العرب في عصر التنزيل)، ولكن المطلوب هنا أخص من مراعاة المعهود اللغوي والعربي العام، وإنما يتجه بالتحديد إلى مراعاة المعهود لدى المخاطبين في ألفاظ محددة ضمن آيات بعينها، ويمكن أن نعبر عن هذا المدخل بمراعاة السياق التاريخي.
- مراعاة البعد النصي في القرآن، أي ترك الاكتفاء بمدلول الألفاظ في آيات بعينها؛ إنما مقارنة موارد ذكر تلك الألفاظ في النص القرآني كبنية واحدة، والنظر في مدى إمكان عدّ اللفظ نفسه معهوداً فيه، وتفسير بعضه ببعض، أو التمييز بين ما هو خاص في سياق وعام في سياق آخر، وهنا لا بد من إعطاء قرينة السياق مكانها في فهم النص وتحديد مدلول الألفاظ، ويمكن أن نعبر عن هذا المدخل بمراعاة السياق النصي.
- ضرورة التفريق بين فهم الخطاب القرآني في ضوء المعهود في عصر النزول والمعهود لدى المخاطبين، والذي تكون الدلالة فيه خاصة بالمخاطبين، وبين البعد التشريعي والهداية القرآنية المتجاوزة للتاريخ، وأن أحدهما لا ينفي الآخر، فالدلالة التشريعية والهداية القرآنية لا تتأتى بالضرورة من إطلاق دلالة الألفاظ والقول بعمومها، وهو الذي دعا - فيما يبدو - إلى فهم لام التعريف على أنها للجنس في آيات الأحكام؛ حذراً من تأويلها على أنها حكم تاريخي خاص، فثمة فرق بين دلالة الآية على حكم خاص في سياق نصي أو تاريخي محدد دلت عليه القرائن، وبين إمكان البناء على هذا الحكم نفسه أحكاماً عامة من خلال آليات الاستنباط الأصولية المعروفة التي أنتجت تراثاً متطوراً من التشريع لا يستند معظمه إلى نصوص مطلقة الدلالة.

إن تفعيل القواعد اللغوية المشتركة المتداخلة مع القواعد الأصولية وقواعد التفسير

في مساءلة كيفية بناء كثير من الأحكام التي تبدو ملتبسة؛ يُمكن من اكتشاف إجابات تزيل هذه الالتباسات وما يترتب عليها من أزمات في علاقة المسلم مع المستجدات أو الآخر، والأنموذج الذي استعرضناه في أثر أداة التعريف (لام العهد) في تفسير الحكم المتعلق بالمشركين في الآية الخامسة من سورة التوبة أنموذج لذلك، فهذه الآية بني على فهمها طبيعة العلاقة مع غير المسلم باعتباره "مشركا"، ثم استثنى منها أهل الكتاب، وبعض الحالات التي اختلف الفقهاء في تخصيصها من الآية، ولكن الحكم الذي ظل سائداً أن العلاقة مع من ليس من أهل الكتاب هي القتال؛ استناداً إلى عموم الأمر بقتال المشركين على أن لام التعريف في لفظ (المشركين) تفيد العموم في الزمان والمكان لكل مشرك، ولكن تفسير لفظ (المشركين) في الآية في ضوء سياق السورة ودلالة لام العهد (الذكري والذهني)؛ يجعل اللفظ خاصاً ببعض مشركي العرب في عصر النزول؛ لذا لا يمكن بناء الموقف من الآخر غير المسلم من غير أهل الكتاب بناء على هذه الآية؛ لأنها آية خاصة بمشركي العرب.

وإذا تم النظر إلى لفظ (المشركين) في الآيات الأخرى في غير سورة التوبة بدلالة العهد، وكان السياق النصي والتاريخي يوفر قرينة لذلك؛ فقد أمكن أن تُفهم من الآيات أحكام أخرى غير ما هو شائع من دلالاتها، وقد نبّه الشيخ عبد الله العلايلي (ت 1996) سابقاً في كتابه "أين الخطأ؟" إلى حالة قريبة من ذلك، وهي حكم الزواج من المشركات المبني على الآية (221) من سورة البقرة، ورأى أن "التعبير بكلمة (مشرك) يجعلها [الآية] خاصة المورد"¹، ولكن بقيت هذه الإشارة منه - على أهميتها - عابرة لم تحظ بالدرس، ونأمل أن تكون هذه الدراسة متابعة وتأصيلاً لما أشار إليه، ومحرّكاً للسواكن نحو تفعيل النظر اللغوي والأصولي في تأويل النصوص.

¹ عبد الله العلايلي، أين الخطأ؟ (بيروت: دار الجديد، 2، 1992)، ص 114.

References:

المراجع:

- Abū Ḥayyān, Athīruddīn al-Andalusī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr*, ed; Ṣidqī Muḥammad Jamīl, (Beirut: Dār al-Fikr, 1420H).
- Al-‘Alāilī, ‘Abdullāh, *Aina al-Khaṭa’?*, (Beirut: Dār al-Jadīd, 2nd edition, 1992)
- Al-Akhfash, Abū al-Ḥassan al-Balkhī, *Ma‘ānī al-Qur‘ān*, ed; Hudā Maḥmūd, (Cairo: Maktabat al-Khanjī, 1st edition, 1990).
- Al-Ashram, al-Mutawallī, *al-Alf wa al-Lām fī Kalām al-‘Arab*, (Mansoura: Maktabat Jazirat al-Ward, 2001).
- Al-Bāqillānī, Muḥammad bin al-Ṭayyib Abū Bakr, *al-Taqrīb wa al-Irshād*, ed; ‘Abdul Ḥamīd bin ‘Alī Abū Zanīd, (Beirut: Muassasat al-Risālah, 2nd edition, 1998).
- Al-Baṣrī, Muḥammad bin ‘Alī Abū al-Ḥussein al-Mu‘tazilī, *al-Mu‘tamīd fī Uṣūl al-Fiqh*, ed; Khalīl al-Mays, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st edition, 1403H).
- Al-Fārisī, Abū ‘Alī al-Ḥassan bin Aḥmad, *al-Hujjat lil Qurṛā’ al-Sab‘ah*, ed; Badruddīn Qahwājī, -Bashīr Juwāijābī, (Damascus: Dār al-Ma‘mun li Turāth, 2nd edition, 1993).
- Al-Fārisī, Abū ‘Alī al-Ḥassan bin Aḥmad, *al-Masā’il al-Ḥalabiyyah*, ed; Ḥassan Hundāwī, (Damascus: Dār al-Qalam li Tabā’at wa al-Nashr wa al-Tawzi’, 1st edition, 1987)
- Al-Ghazālī, Abū Ḥamīd, *al-Mustasfā*, ed; Muḥammad ‘Abdul Salām ‘Abdul Shāfi, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st edition, 1993).
- Al-Ḥamd, ‘Alī Tawfīq, wa Yūsuf Jamīl al-Zu‘bī, *al-Mu‘jam al-Wāfi fī Adawāt al-Naḥw al-‘Arabi*, (2nd edition).
- Al-Iskandarī, Ibn al-Munayyir, *al-Intiṣāf fīmā Taḍammanuhu al-Kashhāf*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabi, 3rd edition, 1407H).
- Al-Jaṣṣās, Aḥmad bin ‘Alī Abū Bakr al-Rāzī, *Aḥkām al-Qurān*, ed; Muḥammad Ṣādiq al-Qamḥāwī, (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabi, 1405H).
- Al-Kalūdhānī, Maḥfūz bin Aḥmad al-Ḥanbalī, *al-Tamhīd fī Uṣūl al-Fiqh*, ed; Mufīd Muḥammad Abū ‘Amshat, (Mekkah: Markaz al-Baḥth al-‘Ilmi wa Iḥyā’ al-Turāth al-Islāmi- Jāmi‘at Umm al-Qurā, 1st edition, 1985).
- Al-Makhzūmī, Maḥdī, *Madrāsāt al-Kūfah wa Manhajuhā fī Dirāsāt al-Lughar wa al-Naḥw*, (Cairo: Matba‘at al-Bābī al-Ḥalabī, 2nd edition, 1958).
- Al-Mālaqī, Aḥmad bin ‘Abdul Nūr, *Raṣf al-Mabānī fī Sharḥ Ḥurūf al-Ma‘ānī*, ed; Aḥmad Muḥammad al-Kharṛāt, (Damascus: Mujaṣṣa’ al-Lughāt al-‘Arabiyyat).
- Al-Murādī, Badruddīn Ḥassan bin Qāsim, *al-Janī al-Dānī fī Ḥurūf al-Ma‘ānī*, ed; Fakhruddīn Qabāwah and Muḥammad Nadīm Fāḍil, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st edition, 1992).
- Al-Māziri, Abū ‘Abdullāh Muḥammad bin ‘Alī, *Idāḥ al-Maḥṣūl min Burḥān al-Uṣūl*, ed; Umār al-Ṭalabī, (Tunisia: Dār al-Gharb al-Islāmi, 1st edition, 2000).
- Al-Mubarrīd, Muḥammad bin Yazīd al-Azdī, *al-Muqtaḍab*, ed; Muḥammad ‘Abdul Khāliq, (Beirut: ‘Ālim al-Kutub, no date).
- Al-Qarāfī Shihābuddīn, *Nafā’is al-Uṣūl fī Sharḥ al-Maḥṣūl*, ed; ‘Ādil Aḥmad ‘Abdul Mawjūd and ‘Alī Muḥammad Mu‘awwiḍ, (Riyadh: Maktabat Nazār Muṣṭafā al-Bāz, 1st edition, 1995).

- Al-Qurtubī, Abū ‘Abdullah Muḥammad bin Aḥmad, *al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’ān (Tafsīr al-Qurtubī)*, ed; Aḥmad al-Bardūnī wa Ibrāhīm Aṭfīsh, (Cairo: Dār al-Kutub al-Misriyyah, 2nd edition, 1964).
- Al-Rāzī, Fakhrudīn, *al-Maḥṣūl*, ed; Ṭahā Jābir Fayyād al-‘Alwānī, (Beirut: Muassasat al-Risālah, 3rd edition, 1997).
- Al-Ṣaghīr, Maḥmūd Aḥmad, *al-Adawāt al-Naḥwiyyah fī Kutub al-Tafsīr*, (Damascus: Dār al-Fikr, 1st edition, 2001).
- Al-Sam’ānī, Abū al-Muẓaffar, *Qawāṭi’ al-Adillah fī al-Uṣūl*, ed; Muḥammad Ḥassan Hītū, (Beirut: Muassasat al-Risālat 1st edition, 1996).
- Al-Sarakhsī, Shams al-Aimmat, *Uṣūl al-Sarakhsī*, (Beirut: Dār al-Ma’rifah, no date).
- Al-Shāfi’ī, Muḥammad bin Idrīs, *Kitāb al-Umm*, ed; Raf’at Fawzi ‘Abdul Muṭallib, (Mansoura: Dār al-Wafā’, 1st edition, 2001).
- Al-Suyūṭī, Jalāluddīn, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, (Cairo: al-Haiat al-Misriyyat al-‘Āmmat lil Kitāb, 1974).
- Al-Ṭabarī, Abū Ja’far Muḥammad ib Jarīr, *Jāmi’ al-Bayān ‘an Āy al-Qur’ān (Tafsīr al-Ṭabarī)*, ed; ‘Abdullah bin ‘Abdul Muḥsin al-Turki, (Cairo: Dār Hijr, 1st edition, 2001).
- Al-Zamakhsārī, Jārullah, *al-Kasshāf ‘an Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabi, 3rd edition, 1407H).
- Al-Zarkashi, Badruddīn, *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st edition, 1994).
- Al-Zajjāj, Abū al-Qāsim, *Kitāb al-Lāmāt*, ed; Māzin al-Mubārak, (Damascus: Dar al-Fikr, 2nd edition, 1985).
- Balhāf, ‘Āmir Fāil Muḥammad, *al-Khilāf Naḥw fī al-Adawāt*, (Atruhah li Istikmāl Mutaṭallibāt al-Dukturah fi al-Lughah wa al-Naḥw, Kulliyyat al-Ādāb, (Jāmi’at al-Yarmouk, 2009).
- Ibn al-‘Arabī, Abū Bakr, *Aḥkām al-Qur’ān*, ed; Muḥammad ‘Abdul Qādir ‘Aṭā, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyat, 3rd edition, 2003).
- Ibn al-Sirāj, Abū Bakr Muḥammad bin al-Sirī, *al-Uṣūl fī al-Naḥwi*, ed; ‘Abdul Ḥussein al-Fatī, (Beirut: Muassasat al-Risālah, no date).
- Ibn al-Warrāq, Muḥammad bin ‘Abdullāh, *Ilal al-Naḥw*, ed; Maḥmūd Jāsīm Muḥammad al-Darwīsh, (Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1st edition, 1999).
- Ibn Fāris, Abū al-Ḥussein Aḥmad, *al-Ṣāḥabī fī Fiqh al-Lughah al-‘Arabiyyah wa Masā’iluhā wa Sunan al-‘Arab fī Kalāmihā* (Beirut: Muḥammad ‘Alī Baiḍūn, 1st edition, 1997).
- Ibn Hishām, ‘Abdullah bin Yūsuf, *Mughnī al-Labīb ‘an Kutub al-‘Ārib*, ed; ‘Abdul Laṭīf Muḥammad al-Khaṭīb, (Kuwait: al-Majlis al-Waṭani li Thaqāfat wa al-Funūn wa al-Ādāb, 1st edition, 2000).
- Ibn Jinnī, Abū al-Faṭḥ Uthmān al-Mawṣulī, *Sirr Ṣinā’at al-‘Irāb*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyat, 1st edition, 2000).
- Ibn Mālik, Jamāluddīn, *Sharḥ Tashīl al-Fawā’id*, ed; ‘Abdul Raḥmān al-Sayyid, wa Muḥammad Badwī al-Makhtūn, (Cairo: Hijr li Tabā’at, 1st edition, 1990).
- Ibn Sulaimān, Maqātil, *al-Tafsīr al-Kabīr (Tafsīr Maqātil bin Sulaimān)*, ed; ‘Abdullāh Maḥmūd Shaḥātah, (Beirut: Dār Ihyā al-Turāth, 1st edition, 1423H).

Mahdī, Muḥsin, *Muqaddimat Taḥqīq Kitāb al-Ḥurūf lil Farābī*, ed; Muḥsin Mahdī, (Beirut: Dār al-Mushriq, 2nd edition, 1990).

Sībawayh, ‘Amrū bin ‘Uthmānn, *al-Kitāb*, ed. ‘Abdul Salām Muḥammad Hārūn, (Cairo: Maktabat al-Khānjī, 3rd edition, 1988).

Zādah, Ṭāsh Kubrī, Muṣṭafā bin Khalīl, *Miftāḥ al-Sa’ādah fī Mawḍū’at al-‘Ulūm*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st edition, 1985).

.

الملامح الإسلامية في شعر علي أحمد باكثير: دراسة تحليلية نقدية

**The Islamic Features in the Poems of Ali Ahmad Bakathir:
A Critical and Analytical Study**

**Ciri-Ciri Keislaman dalam Puisi Ali Ahmad Bakathir:
Satu Kajian Kritis dan Analitikal**

نصر الدين إبراهيم أحمد حسين* ، سفينة عبد الهادي**

ملخص البحث

تبرز أهمية هذا البحث في تقديمه دراسة تحليلية نقدية للملامح الإسلامية في شعر علي أحمد باكثير المتمثل في ديوانه "أزهار الربى في شعر الصبا"، وذلك بالاعتماد على ثلاث ركائز؛ هي سلامة العقيدة، وأثر النصوص القرآنية والأحاديث النبوية في شعر الأديب، وتصوير المرأة، وقد خلص البحث إلى أن شعر باكثير قائم على التصور الإسلامي للكون والإنسان والحياة، وذلك من خلال سلامة العقيدة وصحة الاقتباس والاستدلال بالقرآن الكريم والسنة المطهرة، إلا أنه يؤخذ على الشاعر مخالفته المنهج الإسلامي في تصويره المرأة.

الكلمات الرئيسية: الملامح، الإسلامية، شعر، علي أحمد باكثير، دراسة تحليلية.

* أستاذ البلاغة والنقد الأدبي بقسم اللغة العربية وآدابها، كلية معارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية لجامعة الإسلامية

العالمية ماليزيا، البريد الإلكتروني: nasr@iium.edu.my

** باحثة في مرحلة الدكتوراه في الأدب العربي، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية معارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية،

الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، البريد الإلكتروني: sapinah86@yahoo.com

Abstract

The research sought to critically analyse the Islamic features in Ali Ahmad Bakathir's poetry, represented in his anthology "*Azhār al-Rubā fī Shi'r al-Ṣabā*" (Flowers of the hills in the poetry of the teens). It focuses on three features: the soundness of the Islamic creed, the influences of the sacred texts of the holy Quran and the prophetic tradition on the poetry of the writer, and the poet's portrayal of the woman. The study concluded that poems of Bakathir were based on the Islamic perspective on the universe, man, and existence. These are manifested in the soundness of the concept of creed, the correctness in proving the arguments with the Quranic quotes. He was however criticised because of his unIslamic approach of portraying woman.

Key words: Features, Islamic, poetry, Ali Ahmad Bakathir, an analytical study.

Abstrak

Penyelidikan ini bertujuan untuk menganalisa secara kritis ciri-ciri Islam dalam puisi Ali Ahmad Bakathir, yang terdapat dalam antologinya "*Azhār al-Rubā fī Shi'r al-Ṣabā*" (Bunga bukit dalam puisi remaja). Ia memberi tumpuan kepada tiga aspek: kebenaran akidah Islam yang ditonjolkan, pengaruh teks suci Al-Quran dan hadis Nabi SAW, dan gambaran penyair tentang wanita. Kajian ini menyimpulkan bahawa puisi Bakathir adalah berdasarkan kepada perspektif Islam tentang alam semesta, manusia, dan kewujudan. Ini dimanifestasikan dalam konsep akidah yang benar yang dijadikan sandaran, kebenaran dalam menggunakan petikan al-Qur'an untuk sesuatu penghujahan. Dia bagaimanapun dikritik kerana pendekatannya yang tidak Islamik terhadap wanita.

Kata Kunci: Ciri, Islam, puisi, Ali Ahmad Bakathir, kajian analisis.

مُقَدِّمَة

للأدب الإسلامي خصائص تميزه من المذاهب الأدبية الأخرى، فهو أدب قائم على التصور الإسلامي للكون والإنسان والحياة، وهو مذهب يتجدد ويتطور ويخضع للنقد.

يقول محمد قطب في تعريف الأدب الإسلامي: "هو ذلك الفن الذي يرسم صورة الوجود من زاوية التصور الإسلامي لهذا الوجود، وهو التعبير الجميل عن الكون والحياة والإنسان من خلال تصور الإسلام للكون والحياة والإنسان".¹

ويختلف الشعر الإسلامي التطبيقي عن الأدب الإسلامي التنظيري، وذلك نتيجة

¹ محمد قطب، منهج الفن الإسلامي، (بيروت: دار الشروق، ط6، 1983)، ص119.

توجهات الشاعر الفكرية في مفهوم التصور الإسلامي للحلال والحرام والجائز والمحظور، فقد تكون البدع المستحدثة كالتنجيم والعرافة مقبولة عند بعض المسلمين، وينكروها آخرون، ويبقى الفيصل الحاسم في التصور الإسلامي ما وافق الكتاب والسنة وجماعة المسلمين والفطرة السليمة.

والتقاء الدين مع الفن ناتج عن اتفاقهما في الهدف، وتقاربهما في الوسيلة، مع اختلاف في الأشكال، وتناغم في المضامين، وقد استطاع الفن خلال حقبة كثيرة من التاريخ أن يقارب الدين، فأمكنه بذلك أن يحدث هزات عنيفة وتغييرات جذرية في مظاهر الحياة القديمة والحديثة.¹

وللكشف عن توجهات الشاعر علي أحمد باكثير الفكرية لا بد من تحليل الملامح الإسلامية التي من أبرزها سلامة عقيدة الشاعر بما يتفق مع المنهج الإسلامي، وأثر النصوص المقدسة على الشعر بسلامة الاقتباس وصحة الاستدلال، وتصوير المرأة بتجسيدها وتصوير العلاقة الحميمة.

ويعدّ علي أحمد باكثير من رواد الشعر الإسلامي² الذين جمعوا بين التنظير والتطبيق، وسيتناول البحث الملامح الإسلامية في شعره متمثلاً في ديوانه "أزهار الرى في شعر الصبا"³، وذلك للخلوص إلى توجهاته الفكرية.

¹ يُنظر: نجيب الكيلاني، *الإسلامية والمذاهب الأدبية*، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط4، 1985)، ص16-19.

² من النقاد الذين أشاروا إلى ريادة علي أحمد باكثير للتصور الإسلامي في الأدب: محمد أبو بكر حميد، وحلمي القاعود، وفاروق خورشيد.

يُنظر: محمد أبو بكر حميد. "علي أحمد باكثير رائد التصور الإسلامي في الرواية العربية التاريخية"، نحو منهج إسلامي للرواية: بحوث الملتقى الدولي الخامس للأدب الإسلامي، مراكش، 2007م، رابطة الأدب الإسلامي، مكتب البلاد العربية 37، (الرياض: مكتبة العبيكان، ط1، 2011م)، ص239.

³ يتألف ديوان "أزهار الرى في شعر الصبا" من سبعة أبواب هي: باب الأدب، وباب الوصف، وباب النسيب، وباب الرثاء، وباب الإخوانيات، وباب الاجتماعيات، وباب الاستحياء والتشطير؛ وترتيب القصائد في كل باب أبجدي،

أولاً: الملمح الإسلامي عند باكثير

الشعر الإسلامي هو المتصل بالإسلام اتصال الفرع بالأصل، وهو الشعر الذي يحمل فكرة إسلامية نيرة، أو عاطفة دينية سامية،¹ وكل شعر يدندن حول هذا المفهوم فهو شعر إسلامي. والملمح الإسلامية في الشعر متفقة عند الشعراء الإسلاميين، وتبقى المفارقة بينهم في تفسير الشاعر تلك الملامح بما يتفق مع خصائصه الفكرية، فالملمح مطروحة للجميع ممكن تداولها، ويبقى السؤال: كيف فسّر الشاعر علي أحمد باكثير الملمح الإسلامية في شعره؟

1. سلامة العقيدة:

من ملامح سلامة العقيدة في الشعر أفراد الله سبحانه وتعالى بتوحيد الألوهية، وأنه الواحد الأحد الصمد، المتصرف في الكون كيفما شاء، بيده سبحانه مفاتيح الغيب، مقسم الأرزاق، وهادي العباد، جلّ جلاله لا يضاهيه مخلوق، وفي الآيات الآتية أثبت باكثير هذه المعاني السامية الدالة على صحة عقيدته؛ قال:²

فتح المرء كل باب سوى باب غدٍ محكم الإغلاق
ذاك أمر بعلمه انفرد الله إلهي مقسم الأرزاق
جل ربي وأين قدرة مخلوق ضعيف من قدرة الخلاق

ومما يستشهد على سلامة معتقد الشاعر إقراره بتوحيد الأسماء والصفات، وبتوحيد الربوبية لله سبحانه، وأنه تعالى أحسن الخالقين، أبدع في الكون جمالاً وكل شيء عند الله

وأكثر القصائد في الديوان لا يُعرف تاريخها، وقد اهتم محقق الديوان ومقدمه بتعريف الأعلام وشرح الألفاظ والمواقع وتقديم التعليقات، وبحسب القصائد المؤرخة؛ كانت أقدم قصيدة في الديوان بتاريخ 1921.

¹ مفرح إدريس أحمد سيد، الاتجاه الإسلامي في شعر محمد بن علي السنوسي، (رسالة ماجستير في اللغة العربية وآدابها، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1995)، ص 13.

² يُنظر: علي أحمد باكثير، أزهار الربى في شعر الصبا، تحقيق وتقديم: محمد أبو بكر حميد (اليمن: الدار اليمنية، ط 1،

بقدر، وقد أثبت باكثير صفتي المهيمن والخالق لله سبحانه وتعالى، وأقرّ بأن كل شيء مبهر في الكون دليل على قدرة الله وكمال صنعه، يقول في تقرير هذا المعتقد عند وصفه حسناء من الحسنات:¹

لفتت ظبية ومالت قضيباً
جلّ صنع المهيمن الخلاق

ومن ملامح سلامة العقيدة في شعر باكثير إيمانه بالغيبيات، وإفراده العلم بها لله سبحانه، وأنه تعالى عالم الغيب والشهادة، وقد أثبت هذا المعتقد الإسلامي إثباتاً فنياً تضمن النفي والإثبات عندما قال:²

ليس عندي علم بمستقبل
الأشياء بل ذاك في يدي الخلاق

والإنسان بطبيعته البشرية خلق هلوغاً، إذا مسّه الخير منوعاً، وإذا مسّه الشرّ جزوعاً، فمن ملامح سلامة المعتقد في شعر باكثير إيمانه بقضاء الله خيره وشره، يقول في سياق المعنى ناصحاً:³

فلا تكن من قضاء
قضاء ربي هلوغا

ومن ملامح سلامة العقيدة عند باكثير دعوته إلى اتباع سنة الرسول ﷺ والتمسك بها، يقول:⁴

وتحلوا بخلال المصطفى
إنها الكنز النفيس الأفخر

فاتباع سنة الرسول ﷺ عبادة ورقي ومطلب شرعي، والدعوة إلى التمسك بالسنة المطهرة دلالة على سلامة معتقد الشاعر.

ولما كان غرض باكثير الترغيب إلى اتباع السنة النبوية شبه الشاعر سنة المصطفى

¹ يُنظر: المرجع نفسه، ص 59.

² يُنظر: المرجع نفسه، ص 60.

³ يُنظر: المرجع نفسه، ص 58.

⁴ يُنظر: المرجع نفسه، ص 57.

ﷺ بالكنز النفيس؛ لتأجيج النفوس ليتسابقوا إليها، ووصف الأعمال الصالحة بالكنز منهج نبوي، فقد جاء في الأثر من حديث عبد الله بن قيس رضي الله عنه، أن الرسول ﷺ قال له: «يا عبد الله بن قيس، قل: لا حول ولا قوة إلا بالله، فإنها كنز من كنوز الجنة»¹، وهذه صورة فنية تدلّ على سرعة بديهة الشاعر وحسن استخدامه المدلولات اللفظية وسعة اطلاعه على العلوم الشرعية.

ومن المآخذ على الشاعر في سلامة العقيدة استخدامه لألفاظ ومعانٍ لا تليق إلاّ مع الله سبحانه وتعالى، من ذلك قوله في قصيدة (نجوى عاشق):²

رأيتها	تتهادى	في حلة من حرير
فكدت أسجد لولا	بقية من شعوري	
يا نور عيني	صلي مغماً عفيف الضمير	
يا جنة الحسن رفقا	بعبدك المستجير	
والله والعلم والهدى	والكتاب البشير	
وكتب موسى وعيسى	وأحمد والزبور	
لأنت منية نفسي	من بين كل الدور	

ففي الأبيات السابقة يقول الشاعر: "فكدت أسجد لولا بقية من شعوري"، وتوظيف صورة الإرادة بالسجود لغير الله سبحانه مخالف العقيدة الإسلامية، وإن نفى الشاعر عن نفسه الفعل بقوله: "لولا بقية من شعوري"، فما زالت الصورة عالقة منكرة في ذهن المتلقي، ثم تأتي صورة أخرى من نفس القصيدة في قوله: "بعبدك المستجير"، فالصورة هنا تحمل معنيين؛ أولهما أن يقصد الشاعر بلفظة (العبد) أنه مملوك للحسناء، واستجارته بها من قبيل الطلب بما في يد المخلوق بأن تترفق الحسناء به، فلا تكشف نفسها له حتى لا يُعذب

¹ البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر (بيروت: دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ)، ج8، ص82.

² يُنظر: باكثير، أزهار الرى في شعر الصبا، ص122.

بجمالها، والمعنى الثاني المتبادر إلى الذهن؛ أنه يعبد الحسنة ويستجير ويستغيث بها من دون الله أن تحقق له وصلاً، وهي صورة مخالفة العقيدة الإسلامية، ومستبعدة عن شخصية الشاعر وثقافته الإسلامية؛ ثم تأتي صورة أخرى من القصيدة نفسها أيضاً لا تحمل معنى آخر غير القسم بغير الله سبحانه في قول باكثير: "والله والعلم والهدى والكتاب البشير والنجم والفجر والعصر والضحي والطور وكتب موسى وعيسى وأحمد والزبور؛" كلها معان تدل على القسم بغير الله، وما يؤيد هذا المعنى قول الشاعر في البيت التالي جواباً للقسم:

لأنت منية نفسي من بين كل البدور

وفي موضع آخر من الديوان يتكرر قسم الشاعر بغير الله تعالى، يقول:¹

فوالله والإسلام والعلم والحجى وبرد التقى والنجم والفجر والعصر

لشخصك مطبوع على صيب الندى كما أنا مطبوع على جيد الشعر

ومعلوم أن القسم بغير الله سبحانه شركٌ به ومعارضٌ العقيدة السليمة، فما سَوَّغ للشاعر الغلو في شعره؟

يرى البحث أن الشاعر في قسمه بغير الله تعالى قد ابتعد عن المنهج الإسلامي في الشعر، وانقاد وراء الصورة الفنية بدلاً من الثبات على العقيدة السليمة، ولا تتَّبَع هواك فتردى.

ثانياً: النصوص القرآنية والنبوية

أثر النصوص القرآنية والنبوية من الملامح الإسلامية في الشعر، وينجلي هذا الأثر في صورتين؛ بالاقتراس أو بالاستدلال، ومشروط فيهما الاتفاق مع المنهج الإسلامي في صحة الاستدلال والاقتراس، وقد انجلى الاقتباس من النصوص المقدسة في شعر علي أحمد باكثير حينما أنشد قائلاً:²

¹ يُنظر: المرجع نفسه، ص 191.

² يُنظر: باكثير، أزهار الربى في شعر الصبا، ص 61.

من وقاه الإله يأمن ومن لم يقينه فما له من واق

وهو اقتباس صحيح لم يغير الشاعر فيه المعنى القرآني لقوله تعالى: ﴿لَهُمْ عَذَابٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَقُّ وَمَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَاقٍ﴾ [الرعد: 34].
ومن الشواهد على صحة اقتباس الشاعر قوله:¹

كل شيء غير خلاق الورى لا شك هالك

جاء الاقتباس لبيان معنى الفناء للمخلوقات وإثبات البقاء لله وحده، وظهر الاقتباس في قول الشاعر: "كل شيء... هالك"، مع قوله تعالى: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [القصص: 88].

وفيما جاء من ملامح الاقتباس الصحيح بالنصوص المقدسة قول باكثير:²

وتعاونوا في البر والتقوى ولا تتعاونوا في الإثم والعدوان

يحث فيه الشاعر على التعاون في الخير لا في الشر، ويؤكد على المعنى باقتباسه آية قرآنية من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهَرِ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاؤُكُمْ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [المائدة: 12].

والاقتباسات السابقة من الشاعر اقتباس محمود³ إذ لم يغير معنى قرآنياً أو يشوه

¹ يُنظر: المرجع نفسه، ص 63.

² يُنظر: المرجع نفسه، ص 67.

³ الاقتباس المذموم هو تضمين آية في بيت فيه معنى هزلي، من ذلك قوله:

أرحى إلى عشاقه طرفه هيهات هيهات لما تواعدون
وردفه ينطق من خلفه لمثل هذا فليعمل العاملون

ويقرب من الاقتباس شيفان؛ أحدهما قراءة القرآن يراد بها الكلام، وهذا مكروه، والثاني التوجيه بالألفاظ القرآنية في الشعر وغيره، وهو جائز، ومنه قول الشريف الحسيني:

مجاز حقيقتها فاعبروا ولا تعمروا هونوها تحن
وما حسن بيت له زخرف تراه إذا زلزلت لم يكن

منزَّهاً، وقد جاءت اقتباسات الشاعر مبرهنة على سلامة معتقده، وموجهة توجيهًا سليماً لدعم توجهه الفكري.

أما الشواهد في شعر باكثير التي تدلّ على أثر النصوص المقدسة بالاستدلال لإقامة الحجة والبراهين في تقرير معنى؛ فمنها قول الشاعر:¹

واتقوا الله آله في أعمالكم والنوايا ترتقوا أعلى الرتب

وهو استدلال صحيح مستنبط من القرآن والسنة في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13]، ومستنبط من حديث أبي نضرة في خطبة النبي ﷺ أوسط أيام التشريق مبنى؛ أنه حدثه من سمع خطبة رسول الله ﷺ وسط أيام التشريق فقال: «يا أيُّها النَّاسُ، إِنَّ رَبَّكُمْ واحد، وَإِنَّ أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لعجمي على عربيٍّ، ولا لأحمر على أسود، ولا أسود على أحمر؛ إلا بالتَّقوى...»²، فالتفاضل في المفهوم الإسلامي ليس عرقياً ولا جاهاً ولا حظوةً، وإنما التفاضل بالتقوى.

ومن لطيف استدلال باكثير أن هذا الاستنباط جاء في سياق حديثه عن فضل العلم، فلما كان التفاضل بمفهومه العصري حاصلاً بالعلم أيضاً؛ أورد باكثير هذا البيت مذكِّراً به طلبة العلم والعلماء أن أعلى الناس رتبةً عند الله هو التقى، فحري بطالب العلم الجمع بين الحسنيين العلم والتقوى، ولم يقف من النص المقدس موقف المتلقي فحسب، وإنما تدبَّره، فاستخرج من المعاني أبعاداً أخرى ترجمها في شعره.

ومن الاستدلال الصحيح بالنصوص المقدسة عند باكثير قوله:³

¹ يُنظر: الأبياري، إبراهيم بن إسماعيل، الموسوعة القرآنية، (القاهرة: مؤسسة سجل العرب، د.ط، 1405هـ)، ج2، ص116.

² يُنظر: باكثير، أزهار الرِّي في شعر الصبا، ص51.

³ ابن الساعاتي، أحمد بن عبد الرحمن، الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني ومعه، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، د.ت)، ج12، ص226.

⁴ يُنظر: باكثير، أزهار الرِّي في شعر الصبا، ص52.

وأحبوا من أردتم حشركم معه فالمرء مع من قد أحب

وقد استدلل الشاعر على معنى أن المرء يحشر مع من أحب يوم القيامة بحديث أنس رضي الله عنه، أن رجلاً سأل النبي ﷺ عن الساعة، فقال: "متى الساعة؟" قال: «وماذا أعددت لها»، قال: "لا شيء، إلا أني أحب الله ورسوله ﷺ"، فقال: «أنت مع من أحببت»،¹ واستدلّ الشاعر به على مقولته: "فالمرء مع من قد أحب".

ومما يدل على سعة إدراك الشاعر للنصوص المقدسة في نفس الشاهد توظيفه للفظه (حشركم)؛ ليشير إلى أن المرء سوف يحشر يوم القيامة مع من أحب، فالحب الذي يعنيه الشاعر حب سرمدي أبدي، وكأن الشاعر يقول: "فأحسن أيها الكيس الفطن اختيار من تحب".

ثالثاً: تصوير المرأة

تبوّأت المرأة مكانةً مرموقةً في الأدب، فتكلم عنها الأدباء، ووصفها الشعراء، وتغنى بالحانها المغنون، والمرأة خزينة مشاعر وموقد عواطف، ثم جاء الإسلام فحفظها من الرذيلة، وصانها عن ألسنة السفهاء، ومن الملامح الإسلامية في الأدب تصوير المرأة، ويتمثل ذلك في تصوير جسد المرأة وتصوير العلاقة الحميمة، فصون اللسان عن المرأة، وإنزالها منزلة عفيفة من غير تجريد أو فسخٍ لكرامتها؛ منهج إسلامي.

ومن الشواهد على تصوير جسد المرأة عند علي أحمد باكثير قوله:²

قاتل الله أعيناً من فتاة أندونيسية تريك العجيبا

لبست حلة الجمال موشاةً لاثت ردا الشباب قشيبا

اكتفى الشاعر في وصفه للمرأة الإندونيسية بعينيها ولباسها من دون سائر الجسد، وما هو متعارف عليه في اللباس المحتشم في إندونيسيا؛ كشف المرأة وجهها وحلّتها، وفي

¹ صحيح البخاري، ج 5، ص 12.

² يُنظر: باكثير، أزهار الرّي في شعر الصبا، ص 113.

ذلك دلالة على أن الشاعر وقف من المرأة موقفًا إسلاميًا لم يتجاوزه.

وفي موضع آخر يصف باكثير جسد المرأة بما هو ظاهر منه فيقول:¹

نعم آه ما ذاك الذبول بجفنها إذا كلمتني ليت شعري أهامت بي
وما ذلك الصبغ الجميل الذي أرى على وجنتيها إذ تمر إلى قربي
وما قطرة حيرى تحول بجفنها تبينتها يوم ارتحالي مع الركب
مدوّرية عطل من الحلي جيدها كفتها ثناياها عن اللؤلؤ الرطب

فالعين وجفنها، ولون الخدّ وتقاسيمه، وتلك الدمعة الحائرة على جفنها حزناً لفراقها من تحب، وجيدها المعقود بحلة تزينه؛ كلها أوصاف خارجية يراها الرائي في ذلك الموقف. ومما يدلّ على عفة الشاعر وترفعه عن الرذيلة في وصف جسد المرأة الأبيات الآتية:²

عليها قميص أصفر اللون ضارب

فيا ليت شعري ما الذي صبغت به دماء جفون أم دماء قلوب

هكذا جاءت الأبيات في الديوان مقطوعة، فالشاعر في سياق وصف لباس المرأة التي بدت له بقميص أصفر ضارب تملكته بحسنها، ثم حذف الشطر الثاني لحاجة في نفسه غير معلومة، وهذا لا يخرج عن أن يكون وصفًا لا يريد الشاعر إظهاره مع كمال البيت بشطريه، ومن قبيل حسن الظن بالشاعر أن الحذف جاء تعفّفًا عن قول غير أخلاقي نزه الشاعر نفسه عن بثه، فصان لسانه، وهو موقف أخلاقي وملح إسلامي سام.

ومن تصوير العلاقة الحميمة عند باكثير قوله:³

¹ يُنظر: المرجع نفسه، ص 115.

² يُنظر: المرجع نفسه، ص 116.

³ يُنظر: المرجع نفسه، ص 113.

غازلتني بأعين تركت في القلب جرحًا وفي الفؤاد ندوبا
 همست بالهوى فصادف مني همسها بالهوى سميحًا مجيبا
 فسرت جاذبية الحب فينا فعدا الكل جاذبًا مجذوبا
 وكلام العيون أبلغ قول يعجز المصنع البليغ الخطيبا
 ربي اصهر قلبي بنار غرامي فانف عنه ذنوبه والحبوا

لم يأخذ باكثير من علاقته بالمرأة إلا خياله، فغزل العيون أوقعه في شراكها، وكلماتها الصامته وقعت في القلب موقعًا، فانجذبت إليه وبادلها الشاعر حبها، ولم يبلغا من الفحش موضعًا، ثم يرجع الشاعر عن غيه تائبًا، ويسأل الله العفو فيما حدثته به نفسه؛ إن تصوير الشاعر لوقفته بين يدي ربه تائبًا عن ذنب تخيلي تنزيه للنفس عن الرذيلة، وهو ملمح إسلامي رفيع.

ومن شواهد تصوير العلاقة الحميمة في شعر باكثير قوله:¹

أنا مني قرب ومنك نفور ليتني يوسف وأنت زليخا

هنا يصف الشاعر لوعته واشتياقه للوصال بمحبوبته، حيث طال البعاد وتعبت نفسه من ملاحقتها، فكلما تقرب إليها ابتعدت عنه شوطًا، فتمنى أن يكون كيوسف عليه السلام في الإعراض عن هوى النفس، وأن تكون محبوبته كامرأة العزيز شغوفةً بحبه، ومع جمال الاستدلال بالمعنى القرآني لم ينأ الشاعر بنفسه إلى أبعد من هذا المشهد المباح في تصوير العلاقة الحميمة.

وفي شواهد أخرى لتصوير العلاقة الحميمة في شعر باكثير ما يدعو إلى الدهشة والاستغراب، من ذلك قوله:²

أدنيتهما مني بلا حذر وضممتها صدرًا إلى صدر
 ورشفت مبسمها الشهي فلم أظفر بأحلى منه في عمري

تضمنت الأبيات السابقة إichاءات تثير الغريزة الجنسية، فتصوير الاتصال الجسدي

¹ يُنظر: باكثير، أزهار الربى في شعر الصبا، ص120.

² يُنظر: المرجع نفسه، ص124.

بالتصاق الصدور والقبالات الشهية إيجاءات جنسية يرفضها المنهج الإسلامي.
وفي موضع آخر من قصيدة "في غفلة الزمان"؛ يصور الشاعر العلاقة الحميمة تصويرًا
دقيقًا، فيقول:¹

وكم عانقت فيها من غوان	شبيهات المها خد ولعس
لهوت بهن والأيام سلم	وقتنا من حوادثها بترس
أقبل ذي وألثم ثغر هذي	وأشبع تيك من خمس ولمس
أضاجع ذي وألصق صدر هذي	إلى صدري على فرش الدمقس
ودارت بيننا كاسات خمر	بقت من عهد قحطان وعبس
شربنا ما شربنا فانتشيننا	وأذهبت المدامة كل حس
إلى أن نهتتنا للتلهي	وعود تعانق نغمات جرس
فعدنا للتعانق والتلاقي	وقرع الكأس من خمر بكأس
وضم الصدر مع رشف الثنايا	وخمش النهد فوق بساط أنس

جمع الشاعر في الأبيات السابقة بين صورتين؛ الأولى مجلس اللهو واللغو والمجون،
ودلت عليه الألفاظ (لهو، الخمر، المدامة،² قرع الكأس بالكأس)، والثانية العلاقة الحميمة
بتوظيفه ألفاظاً وتراكيب غير لائقة (غوان، أقبل ذي، ألثم ثغر هذي، أشبع تيك، خمس،
لمس، أضاجع ذي، ألصق صدر هذي، التعانق، رشف الثنايا، خمش النهد)، وهاتان
الصورتان مخالفتان المنهج الإسلامي في تصوير المرأة، فق جسّد الشاعر في ذهن المتلقي
مشاهد مثيرة للغريزة الجنسية.

وقد توصل البحث إلى أن ذلك الانفصام الفكري عند الشاعر في تصوير المرأة ما بين
الثبات على المنهج الإسلامي وإطلاق الخيال في وصف المرأة من دون ورع؛ إنما هو نابع عن

¹ يُنظر: المرجع نفسه، ص 127.

² المدامة: الخمر. يُنظر: الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد (بيروت: المكتبة
العصرية؛ الدار النموذجية، ط5، 1999)، ص 109.

توجه فكري خاص بالشاعر، فهو يرى جواز وصف جسد المرأة، وإظهار عورتها، ووصف العلاقة الحميمة إذا ما كان تصويرًا خياليًا، ومما يرجح هذا الرأي تسويغ الشاعر موقفه من تصوير المرأة في قصيدته المعنونة "إلى بنات عباد المسيح"، ويمكن تقسيم موضوع القصيدة إلى ثلاثة أقسام؛ القسم الأول في تنزيه الذات عن الوقوع في عرض المرأة، يقول باكثر: ¹

أبنات عباد المسيح ترفقًا بمتميم في حكن مغالي
متمسك بالدين لولا دينه لم يكثرث في حكن بغالي
يصبو لمراكن ثم يصده تقوى الإله فيثني في الحال

وفي القسم الثاني يتمادى في وصف المرأة وإبرازه مفاتها الجسدية، وتصوير العلاقة الحميمة معها، يقول: ²

من كل هيفاء القوام كأنها غصن الربى المياس تحت هلال
يسلبك منها ردفها ونهودها في حالي الإدبار والإقبال
حسرت سواعدها وزرت خصرها وبدت لتفتن كل قلب خالي
ويلي على تلك الشفاه لو أن ³ لي أن أرتوي من مائها السلسال
وعلى الصدور المثمرات فإن في ضمي وتقبيلي لها آمالي

وفي القسم الثالث يسوغ الشاعر موقفه من تصوير المرأة وتوجهه الفكري فيه، فيقول: ⁴

خذها إليك خاطراً من شاعر غصن الربى المياس تحت هلال
يهوى الجمال ولا يرى في وصفه بأساً برغم معاطس العذال
ويرى الجمال ووصفه عوناً له في هذه الدنيا على الأثقال
لولا الجمال مع الخيال يروقه عاف الحياة وسوء هذي الحال

¹ يُنظر: باكثر، أزهار الربى في شعر الصبا، ص133.

² يُنظر: المرجع نفسه، ص133.

³ حُففت الهمزة، فصارت همزة وصل.

⁴ يُنظر: المرجع نفسه، ص133.

فالعيش لولا الحسن ليس بسائغ والعيش لولا الشعر ليس بحالي
 عيش الحقيقة لا يسوغ مذاقها للمرء ما لم يمتزج بخيال
 فيما يرى بعض النقاد أن جرأة الشاعر في تصوير المرأة جاءت "فلتات قد قالها
 باكثير في بواكير عمره، ومن الطبيعي أن يتغزل شاب في ربيع العمر، وأن تصدر منه مثل
 هذه الألفاظ"،¹ بينما يرى البحث أن ميزان النقد الأدبي لا يوزن بالعمر، وإنما بالكلمة،
 كما أن "الشعر الرفيع لا يقاس بحسن الديباجة وبراعة المعنى فحسب، ولكن بشرف
 الغرض، وروح الفكر الإسلامي والأدب العربي تقوم على القول الكريم، دون الهجو، وعلى
 الإشارة العابرة إلى الأمور المبتذلة دون الكشف والإفاضة في التبذل والتهاك وتصور
 المحرمات الجنسية والميول المنحرفة، وذلك بالقدر الذي يدل عليها".²
 وعليه؛ يخالف فكر علي أحمد باكثير في تصوير المرأة؛ التوجه الإسلامي في الشعر،
 فالغزل الفاحش، وتصور مفاتن النساء بما يهيج الغريزة الجنسية؛ يتعارضان مع التصور
 الإسلامي، ولو كان ذلك من خيالات الشاعر، فالعلة في رفض الأدب الإسلامي الغزل
 الفاحش ليست في الحقيقة أو الخيال، وإنما في حفظ كرامة المرأة، ومنع إثارة الغريزة الجنسية،
 وفي الوقت ذاته "لا يغفل الإسلام عما يحدثه التجاذب الفطري بين الجنسين من مشاعر
 وخواطر وأفكار وسلوك، ولكنه يقيسها بمقياسه الدائم الذي يقيس به كل شيء، فما سار
 مع الناموس - ناموس الحياة والكون - فهو صالح وهو صواب، وما خالف هذا الناموس
 فهو خطأ، وهو عمل غير صالح".³

خاتمة

علي أحمد باكثير شاعر سحر قلمه في الدفاع عن الإسلام والمسلمين في زمن الانقسام

¹ يُنظر: أحمد عبد الله السوحي، "علي أحمد باكثير: حياته، شعره الوطني والإسلامي"، موقع علي أحمد باكثير،
 الاطلاع في 31 مايو 2021، ص158.

² أنور الجندي، الشبهات والأخطاء الشائعة في الفكر الإسلامي، (القاهرة: دار الاعتصام، د.ط، د.ت)، ص170.

³ قطب، منهج الفن الإسلامي، ص71.

المذهبي والطائفية وظهور البدع والخرافات، فاستطاع الشاعر بتوظيفه الشعر أن يناقش ويردّ على دعاة الهوى والضلالة بأسلوب شعري فريد، وقد ظهر الشاعر سليم العقيدة صحيح الاقتباس والاستدلال بالنصوص المقدسة، ومن خلال تحليل الملامح الإسلامية في شعر باكثير توصل البحث إلى النتائج الآتية:

1. تنطبق التعريفات النظرية المختلفة عن الشعر الإسلامي على شعر علي أحمد باكثير، فهو شاعر مسلم سليم العقيدة، وأدبه مائع يهيج العواطف، قائم على التصور الإسلامي للكون والإنسان والحياة.
2. فكر علي أحمد باكثير مستوفٍ لخصائص الفكر الإسلامي؛ إذ يتسم بالتصور الإسلامي للكون والإنسان والحياة مع إمكانية تنفيذه بنهج إسلامي بقبولية وديمومة.
3. يؤخذ على سلامة عقيدة باكثير في الشعر الإسلامي قسمه بغير الله سبحانه، واستخدامه ألفاظاً ومعاني لا تليق إلا بالله تعالى في وصف مخلوق، وهذا مُعارضٌ للعقيدة الإسلامية.
4. من المآخذ على فكر باكثير في الشعر الإسلامي اضطراب موقفه في تصوير المرأة بين العفة والفحش، وذلك ناتج عن توجه فكري لدى الشاعر، فهو يرى أن الخيال في التصوير يبيح وصف العورة وتصوير العلاقة الحميمة بما يثير الشهوة، وقد أخطأ الشاعر في ذلك، وابتعد عن المنهج الإسلامي الذي يدعو إلى ستر المرأة وكبح الشهوات.
5. يصنف شعر باكثير جملةً ضمن الأدب الإسلامي، وذلك لسلامة معتقد الشاعر، وتأثره بالنصوص المقدسة، مع صحة الاقتباس والاستدلال بما يتفق مع المنهج الإسلامي، ويُستثنى من هذا الأبيات القليلة التي خالفت العقيدة في القسم بغير الله سبحانه، واستخدامه ألفاظاً لا تليق إلا بالله تعالى في وصف مخلوق، وكذلك فكر الشاعر في تصوير المرأة.

References:

المراجع:

- ‘Abdul Dā’im, Šābir, *al-Adab al-Islāmi Baina al-Nazariyyat wa al-Taṭbīq*, (Cairo: Dār al-Shuruq, 1st edition, 1968).
- Al-Bāshā, ‘Abdul Raḥmān Ra’fat, *Naḥw Madhhab Islāmī fī al-Adab wa al-Naqd*, (No place: Dār al-Adab al-Islāmi li Nashr wa al-Tawzi’, 1998).
- Al-Farfūr, Muḥammad ‘Abdul Laṭīf Šālīḥ, *Khaṣā’iṣ al-Fikr al-Islāmi*, (Dār al-Imām al-Awzā’ī).
- Al-Ḥuṣayni, ‘Abdul Qawī Muḥammad Aḥmad, *Shi’r ‘Alī Aḥmad Bākthīr al-Ru’yat wa al-Fann*, (Yaman: Maṭābi’ al-Yaman al-Ḥadīth, 1st edition, 2010).
- Al-Jundī, Anwar, *Shubuhāt wa al-Akhṭā’ al-Shāi’at fī al-Fikr al-Islāmī*, (Dār al-‘Itiṣām).
- Al-Kailānī, Najīb, *Madkhal ilā al-Adab al-Islāmi*, (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2nd edition, 1992).
- Al-Mashdānī, Ismā’īl Ibrāhīm, *Ilm al-Adab al-Islāmi*, (Kuwait: Wīzārat al-Awqāf wa al-Shuūn al-Islāmiyyat, 1st edition, 2013).
- Al-Nuwairī, Aḥmad bin ‘Abdul Wahhāb bin Muḥammad bin ‘Abdul Dāim al-Qurshī al-Taymī al-Bakrī, Shihābuddīn, *Nihāyat al-Arab fī Funūn al-Adab*, (Cairo: Dār al-Kutub wa al-Wathāiq al-Qawmiyyat, 1st edition).
- Al-Qurashī, Abū Zayd Muḥammad bin Abī al-Khiṭāb, *Jamharat Ash’ār al-‘Arab*, ed; ‘Alī Muḥammad al-Bajādī, (Egypt: Nahḍat Miṣr li Ṭibā’at wa al-Nashr wa al-Tawzi’)
- Al-Sumḥī, Aḥmad ‘Abdullah, *‘Alī Aḥmad Bākthīr Hayātuhu, Shi’ruhu al-Waṭanī wa al-Islāmi*, Mawqī’ ‘Alī Aḥmad Bākthīr, www.bakatheer.com
- Al-Zubaidī, ‘Abdul Ḥakīm, ‘Alī Aḥmad Bākthīr bi Munāsabat Murūr Qarn ‘alā Mawlidhihi, *Kitāb al-Rāfid*, Ḥukūmat al-Shāriqah, Dāirat al-Thaqāfat wa al-‘Ilām, No 6.
- Badwī, ‘Abduh, ‘Alī Aḥmad Bākthīr Shā’ir Aghniyā’, *Ḥawliyyāt*, (Kulliyat al-Adāb, Jāmi’at al-Kuwait).
- Bākathīr, ‘Alī Aḥmad, *Azhār al-Ribā fī Shi’r al-Šabā*, ed; Muḥammad Abū Bakr Ḥamīd, (Yaman: al-Dār al-Yamaniyyat li Nashr wa al-Tawzi’. 1987).
- Ḥamīd, Muḥammad Abū Bakar, *Alī Aḥmad Bākthīr fī Mi’āt ‘Aṣrihi*, (Cairo: Dār Miṣr li Ṭabā’at).
- Ḥamīd, Muḥammad Abū Bakr, Ṣafḥāt Majhūlat, ‘Alī Aḥmad Bākthīr, al-Nash’at al-Adabiyyat fī Ḥaḍramawt, (*Majallat al-Adab al-Islāmī*, No 29, V8, 2001).
- Jaridat 14 October, 2011, No.15042, Monday, 3rd January.
- Maqtū’ Faḍl Nāṣir, *Riyādat Bākthīr wa Makānatuhu Baina Rawwād al-Shi’r al-‘Arabi al-Ḥadīth*, Majallat al-Tawāṣul, No. 26.
- Quṭb, Muḥammad, *Manhaj al-Fann al-Islāmī*, (Beirut: Dār al-Shuruq, 6th edition, 1983).
- Šubḥ, ‘Alī ‘Alī, Sharf, ‘Abdul ‘Azīz, Khaṭā’ijī, Muḥammad ‘Abdul Mun’im, *al-Adab al-Islāmī al-Maḥmūd wa al-Qaḍiyyat*, (Beirut: Dār al-Jīl, 1st edition, 1992).
- Umru al-Qays, bin Ḥajar bin al-Ḥārith al-Kindī, min Banī Ākal al-Marār, *Dīwān Umru al-Qays*, I’tanā bihi: ‘Abdul Raḥmān al-Muṣṭawī, (Beirut: Dār al-‘Ma’rifat, 2nd edition, 2004).
- Zakāriyā Būghdārat, ‘Alī Aḥmad Bākthīr al-Adīb al-Muslim, *al-Wa’yu al-Islāmī*, No. 371.

الرقابة على أعمال الإدارة بقطاع غزة في ضوء الشريعة الإسلامية للأعوام 2007-2020

**Monitoring the Administrative Operations in the Gaza Strip
According to the Islamic Shari'ah during the Period of 2007-2020
Pemantauan Operasi Pentadbiran di Semenanjung Gaza Mengikut
Syariah Islam dalam Tempoh 2007-2020**

محمد رفيق مؤمن الشوبكي*، محمد ليبيا**

ملخص البحث

تعمل الإدارة أساسًا من أجل تحقيق المصلحة العامة، ولكنها في بعض الأحيان تخرج عن هذه الغاية في تصرفاتها وأعمالها؛ لذلك لا بد من وجود رقابة فعالة تضمن التزام الإدارة بمهامها وفق المعايير الإدارية والضوابط القانونية، وبما يحقق المصلحة العامة، والرقابة بأشكالها وأنواعها من الصفات الفريدة التي يتميز بها الإسلام دينًا، وشريعة، ونظامًا، ومنهج حياة، وبطبيعة تفوق في فاعليتها الرقابة في الأنظمة الوضعية، ونظرًا إلى الواقع المرير الذي مرّت به فلسطين بعامة، وقطاع غزة بخاصة، في الأعوام 2007-2020، ويتمثل في حالة الانقسام الفلسطيني بين السلطات الحاكمة في قطاع غزة، والسلطات الحاكمة في الضفة الغربية؛ يتناول هذا البحث موضوع الرقابة على أعمال الإدارة في قطاع غزة في تلك الأعوام، وذلك باتباع المنهجين الاستقرائي والوصفي التحليلي، ليخلص البحث إلى ضعف الرقابة البرلمانية والإدارية والقضائية على أعمال الإدارة في قطاع غزة؛ نتيجة للانقسام الفلسطيني، وأن الشريعة الإسلامية وضعت الأسس

* أستاذ مساعد، كلية أحمد إبراهيم للحقوق، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، البريد الإلكتروني:

mshobake@iium.edu.my

** أستاذ مشارك، كلية أحمد إبراهيم للحقوق، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، laeba@iium.edu.my

التطبيقية للرقابة البرلمانية والإدارية والقضائية على أعمال الإدارة من خلال الأحكام الشرعية ونماذج من التاريخ الإسلامي، ومن ثم؛ يوصي البحث بضرورة العمل على إنهاء الانقسام الفلسطيني، وتفعيل المجلس التشريعي دستورياً، والترتيب لعقد الانتخابات التشريعية في سبيل تسوية الأوضاع الإدارية والقانونية في قطاع غزة، وإزالة جميع العراقيل؛ لتمارس الحكومة الفلسطينية دورها الطبيعي في إدارة الوزارات والمؤسسات الحكومية في قطاع غزة، وتطبيق قانون الفصل في المنازعات الإدارية في الضفة الغربية وقطاع غزة، والسعي نحو تطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية المتعلقة بموضوع الرقابة على أعمال الإدارة في قطاع غزة.

الكلمات الرئيسية: الرقابة، أعمال الإدارة، قطاع غزة، الشريعة الإسلامية.

Abstract

Administration is meant to safeguard the public interest, but sometimes the actions taken by those in charge disregard this noble objective. It is therefore incumbent on those responsible to ensure that an effective monitoring mechanism is in place to ensure that the administration is adherent to the administrative standards and legal regulations to secure the public interest. The existence of various mechanisms of monitoring are already part of the religious, legal, systematic, and methodological aspects of Islam. The comprehensiveness of these mechanisms surpasses that of man-made systems in their effectiveness. Due to the bitter circumstances that occurred in Palestine in general and the Gaza Strip during the years 2007-2020, that witnessed the conflict between the ruling authorities in the Gaza Strip and in the West Bank, this research will try to focus on the issue of monitoring the administrative operations in the Gaza Strip during the said period through the inductive and descriptive-analytical approaches. It concluded that there were weaknesses in monitoring the parliamentary, administrative, and judicial administrative operations in the Gaza Strip, due to the political division. It also concluded that the practical foundations for parliamentary, administrative, and judicial monitoring over the administrative activities are already mentioned and discussed in the Islamic Shari'a through various rulings and models. This research recommends the necessity of ending the Palestinian political division, activating the Legislative Council in a constitutional manner, and arranging for legislative elections to be held. This is to settle the administrative and legal conditions in the Gaza Strip and remove all obstacles for the Palestinian government to exercise its natural role in managing ministries and government institutions in the Gaza Strip, as well as to apply the law on adjudicating administrative disputes in the West Bank and Gaza Strip. In addition to that, a serious endeavour to implement the principles of Islamic Shari'ah in monitoring the administration operations in the Gaza Strip should be initiated.

Key words: Monitoring, Administration activities, Gaza Strip, Islamic Shari'ah.

Abstrak

Pentadbiran bertujuan untuk menjaga kepentingan awam, tetapi kadangkala tindakan yang diambil oleh pihak yang bertanggungjawab mengeneppikan objektif murni ini. Oleh itu adalah menjadi tanggungjawab mereka yang berkenaan untuk melaksanakan mekanisme pemantauan yang berkesan untuk memastikan pentadbiran mematuhi piawaian pentadbiran dan peraturan perundangan untuk menjamin kepentingan awam. Kewujudan pelbagai mekanisme pemantauan sudah menjadi sebahagian daripada aspek agama, perundangan, sistem, dan metodologi dalam agama Islam. Keseluruhan mekanisme ini lebih berkesan daripada sistem buatan manusia. Disebabkan peristiwa pahit yang berlaku di Palestin amnya dan Semenanjung Gaza khususnya sepanjang tahun 2007 sehingga 2020, yang menyaksikan konflik politik antara pihak berkuasa di Semenanjung Gaza dan di Tebing Barat, kajian ini akan cuba merungkai isu pemantauan operasi pentadbiran di Semenanjung Gaza dalam tempoh tersebut melalui pendekatan induktif dan analisa deskriptif. Ia merumuskan bahawa sememangnya terdapat kelemahan dalam pemantauan operasi pentadbiran parlimen, pengurusan dan kehakiman di Semenanjung Gaza, kesan daripada perpecahan politik yang berlaku. Ia juga merumuskan bahawa asas praktikal untuk pemantauan parlimen, pentadbiran, dan kehakiman ke atas aktiviti pentadbiran telah pun disebut dan dibincangkan dalam Syariah Islam melalui pelbagai hukum dan contoh. Kajian ini mencadangkan betapa perlunya untuk menamatkan perbalahan politik di Palestin, mengaktifkan Majlis Perundangan mengikut perlembagaan, dan mengatur supaya pilihan raya diadakan. Ini adalah untuk menyelesaikan kemelut pentadbiran dan undang-undang di Semenanjung Gaza, dan membuka ruang bagi kerajaan Palestin untuk menjalankan peranannya dalam menguruskan kementerian dan institusi kerajaan di Semenanjung Gaza, serta melaksanakan undang-undang dalam mengadili pertikaian di Tebing Barat dan Semenanjung Gaza. Di samping itu, usaha serius untuk menerapkan prinsip-prinsip Syari'ah Islam berkaitan isu pemantauan operasi pentadbiran di Semenanjung Gaza perlu disegerakan.

Kata kunci: Pemantauan, aktiviti pentadbiran, Semenanjung Gaza, Syariah Islam.

مقدمة

الضابط الأساس لقيام المجتمعات المعاصرة وتقدّمها؛ وجودُ قانون يحكمها، وينظم العلاقات فيها بين الدولة والأفراد من جهة، وبين الأفراد فيما بينهم من جهة أخرى، فالمجتمعات المعاصرة لا تقوم من دون قانون، وبذلك يتحقق مصطلح (الدولة القانونية) التي تقوم على رعاية الصالح العام، وحماية حقوق الأفراد وحرّياتهم.

والدولة القانونية هي التي يسود فيها مبدأ سيادة القانون الذي يتمثل في خضوع جميع سلطات الدولة للقانون، وتقيدها بالضوابط التي يقررها القانون في أعمالها وتصرفاتها،

فالدولة القانونية هي التي تتقيد في جميع نشاطاتها ووظائفها بقواعد قانونية تعلو عليها، وتكون ضابطاً لأعمالها وتصرفاتها.

وقيام الدولة القانونية لا يكون من خلال تنظيم السلطات الإدارية في الدولة وتحديد العلاقة فيما بينها وتقرير حقوق الأفراد وحرياتهم؛ فحسب، وإنما يجب أن يكون فيها من الضمانات ما يكفل تقييد هذه السلطات بالاختصاصات المحددة لها، ويتحقق ذلك من خلال الرقابة على أعمال الإدارة بصورها المختلفة المتمثلة في الرقابة السياسية التي يمارسها الشعب من خلال المجالس النيابية، أو الأحزاب السياسية، أو من خلال الرأي العام ووسائل الإعلام، والرقابة الإدارية الذاتية التي تمارسها الإدارة على نفسها سواء من خلال إدارتها المختلفة، أو من خلال جهاز إداري مستقل عنها، والرقابة القضائية التي تمارسها المحاكم على أعمال الإدارة إذا ما طُرح أي نزاع إداري عليها.

ومن الجدير بالذكر أنَّ الرقابة بأشكالها وأنواعها كلّها من الصفات الفريدة التي يتميز بها الإسلام ديناً، وشريعة، ونظاماً، ومنهج حياة، وهي ذات طابع تفوق به الرقابة في الأنظمة الوضعية في فاعليتها وتحقيقها الغرض منها؛ إذ تقوم في أساسها على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يبين أن لا أحد في النظام الإسلامي معفي من المسؤولية، فريئس الدولة وسائر العاملين فيها مسؤولون عن تصرفاتهم وأقوالهم أمام الله سبحانه وتعالى، علاوة عن مسؤوليتهم في الحياة الدنيا التي تختلف بحسب موقع الفرد في المجتمع.

وفي 16 يونيو 2007 حدث الانقسام السياسي الفلسطيني بين الضفة الغربية وقطاع غزة، مما أثر سلبياً على جميع المؤسسات والمجالات في فلسطين بعامة، وقطاع غزة بخاصة. ويهدف هذا البحث إلى توضيح حالة الرقابة على أعمال الإدارة في قطاع غزة خلال الانقسام السياسي الفلسطيني للأعوام 2007-2020، مع إلقاء نظرة على الأساس الشرعي للرقابة البرلمانية والإدارية والقضائية على أعمال الإدارة وفق الأحكام الشرعية العامة وبعض النماذج من التاريخ الإسلامي.

وتكمن إشكالية البحث في بيان مدى تطبيق الرقابة بأشكالها الرئيسة على أعمال

الإدارة في قطاع غزة خلال الانقسام السياسي الفلسطيني للأعوام 2007-2020، وسيجيب هذا البحث عن سؤال: ما مدى تطبيق كل من الرقابة البرلمانية، والرقابة الإدارية، والرقابة القضائية على أعمال الإدارة في قطاع غزة خلال الانقسام السياسي الفلسطيني للأعوام 2007-2020؟

وقد سبقت دراسات تحدثت عن بعض جوانب موضوع الرقابة على أعمال الإدارة في فلسطين، من أبرزها:

- "مبدأ المشروعية في القانون الإداري وضمانات تحقيقه"، للباحث فادي علاونة،¹ وقد تحدثت الدراسة عن موضوع الرقابة على أعمال الإدارة ضمن ضمانات تحقيق مبدأ المشروعية، غير أنها لم تبين مدى تطبيق الرقابة بأنواعها المختلفة في فلسطين بعامه، وقطاع غزة بخاصة خلال الانقسام السياسي الفلسطيني، وهذا ما سيضيفه هذا البحث.
- "الرقابة القضائية على أعمال الإدارة العامة في فلسطين"، للباحث توفيق حرز الله،² وقد تحدثت الدراسة عن موضوع الرقابة القضائية على أعمال الإدارة في فلسطين، إلا أنها ركزت على نشأة القضاء الإداري، وناقشت الحالة في الضفة الغربية، ولم تناقش بالتفصيل حالة الرقابة القضائية في قطاع غزة في ظل تطورات الانقسام الفلسطيني، كما أنها لم تتناول أنواع الرقابة الأخرى على أعمال الإدارة، وهذا ما سيضيفه هذا البحث.
- "الرقابة الإدارية والمالية على الهيئات المحلية في التشريع الفلسطيني: دراسة مقارنة في ضوء الشريعة الإسلامية"، للباحث براء عبدو،³ وقد تناولت الدراسة موضوع الرقابة الإدارية والمالية على عمل الهيئات المحلية (البلديات) وفق التشريع الفلسطيني، غير أنها

¹ فادي علاونة، مبدأ المشروعية في القانون الإداري وضمانات تحقيقه، (رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، 2011).

² توفيق حرز الله، الرقابة القضائية على أعمال الإدارة العامة في فلسطين، (رسالة دكتوراه، جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء، المملكة المغربية، 2011).

³ براء عبدو، الرقابة الإدارية والمالية على الهيئات المحلية في التشريع الفلسطيني: دراسة مقارنة في ضوء الشريعة الإسلامية، (رسالة ماجستير، كلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية بغزة، 2019).

لم تبين تأثير الانقسام الفلسطيني على حالة تلك الرقابة في قطاع غزة بخاصة، وكذا لم تبين الأساس الشرعي للرقابة الإدارية والمالية؛ على الرغم من أنها تتبع المنهج المقارن مع الشريعة الإسلامية، وهذا ما سيتم تناوله في هذا البحث في ضوء الأحكام الشرعية العامة ونماذج من التاريخ الإسلامي.

- "اختصاص القضاء الإداري الفلسطيني في الرقابة على أعمال رئيس دولة فلسطين"، للباحثين أحمد زيد، وأحمد الحاج،¹ وقد تناولت الدراسة دور القضاء الإداري في فلسطين في الرقابة على أعمال الرئيس فقط، ولم تبين هذا الدور لسائر السلطات الإدارية في فلسطين، كما أهملت القوانين ذات الصلة الصادرة عن المجلس التشريعي بغزة؛ نظرًا إلى أن لا سلطة من المحاكم الإدارية في غزة على أعمال رئيس دولة فلسطين بسبب الانقسام السياسي الفلسطيني، وسيركز هذا البحث على الحالة في قطاع غزة مع بيان حالة الرقابة على أعمال الإدارة بجميع أشكالها.

وسيتبع هذا البحث المنهجين الاستقرائي والوصفي التحليلي، من خلال استقراء النصوص القانونية والشرعية والبيانات والمعلومات وآراء الفقهاء القانونيين والشرعيين ذات الصلة بموضوع البحث، وتحليلها، مع وصف حالة الرقابة في قطاع غزة في أثناء الانقسام السياسي الفلسطيني، وتحليل مدى الالتزام بتطبيق الرقابة البرلمانية والإدارية والقضائية في قطاع غزة، مع تبين الأساس الشرعي لأنواع الرقابة المختلفة، ومدى تطبيقها في قطاع غزة في أثناء الانقسام السياسي الفلسطيني.

أولاً: تعريف الرقابة على أعمال الإدارة

الرقابة لغةً من الفعل (رَقَب) بمعنى حرس، والرَّقَبَةُ التحفظ والفرق، وراقب القوم: حارسهم، وهو الذي يشرف على مرقبة ليحرسهم، والرقابة: الرجل الوغد الذي يرقب

¹ أحمد زيد؛ أحمد الحاج، "اختصاص القضاء الإداري الفلسطيني في الرقابة على أعمال رئيس دولة فلسطين"، مجلة الاجتهاد القضائي، 13 (عدد خاص)، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، يناير 2021.

للقوم رحلهم، إذا غابوا، وفي الحديث: "ارقبوا محمدًا في أهل بيته"، أي احفظوه فيهم، ورتبه، وارتقه؛ انتظره ورصده، والترقب الانتظار، وكذلك الارتقاب. وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي﴾ [طه: ٩٤]؛ أي لم تنتظر قولي. والترقب تنظر شيء وتوقعه، والرقب المنتظر، وارتقب؛ أشرف وعلا، والمرب والمرقة الموضع المشرف يرتفع عليه الرقيب، وارتقب المكان؛ علا وأشرف.¹

وقد استعمل القرآن الكريم أحد مشتقات كلمة (الرقابة) بمعنى المحافظة والمراعاة، فقال تعالى: ﴿كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً﴾ [التوبة: 8]، وقال تعالى أيضًا: ﴿لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ﴾ [التوبة: 10]. ويتضح مما سبق أنَّ الرقابة لغة بمعنى المحافظة والمراعاة والحراسة والانتظار والرصد والإشراف والعلو.

وتعرف الرقابة اصطلاحًا بأنها "عملية التحقق من مدى تحقق الأهداف المرسومة بكفاية، والكشف عن معيقات تحقيقها، والعمل على تعديل الانحرافات في أقصر وقت ممكن"،² ويلحظ على هذا التعريف أنه لم يبين الجهات التي تتولى عملية الرقابة، ويغلب عليها الحديث عن الرقابة الإدارية من دون غيرها.

ويُعرفها بعضهم بأنها "متابعة تنفيذ العاملين بالمؤسسة للخطط الموضوعة وتقييم أعمالهم أولاً بأول؛ وذلك لضمان تحقيق الأهداف المرسومة للمؤسسة على أفضل وجه وفي أقصر وقت، وبأكبر قدر من الدقة وأقل قدر ممكن من الأخطاء"،³ وهذا التعريف جامع وظائف الرقابة من تقييم الأعمال وتوجيه النشاط بما يتفق مع الخطط الموضوعة،⁴ بيد أنه يركز على الحديث عن الرقابة الإدارية الداخلية.

¹ يُنظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 2003)، ج 6، ص 200.

² طارق المجذوب، الإدارة العامة (بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، 2005)، ص 525-526.

³ أحمد نجم، مبادئ علم الإدارة العامة (القاهرة: دار الفكر العربي، 1997)، ص 267.

⁴ ريمة بريش، الرقابة الإدارية على المرافق العامة، (رسالة ماجستير، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة العربي بن مهيدي، الجزائر، 2013)، ص 14.

ويعرفها آخرون بأنها "ذلك النشاط الإداري الذي يسعى إلى التحقق من كفاءة واستغلال موارد المنظمة وتحقيق أهدافها".¹

ويعرفها غيرهم بأنها "التأكد والتحقق من أن تنفيذ الأهداف المطلوب تحقيقها في العملية الإدارية تسير سيراً صحيحاً بحسب الخطة والتنظيم والتوجيه المرسوم لها".² وهذا التعريفان يصلحان لتعريف الرقابة الإدارية فقط، ويعاب عليهما أنها أهملتا دور الرقابة في متابعة وتقييم الأداء.³

وتُعرف الرقابة أيضاً بأنها "النشاط الذي تقوم به الإدارة أو هيئات أخرى لمتابعة العاملين في القيام بعملهم، والتأكد من أنَّ الأعمال التي تمت مطابقة للمعدلات الموضوعة لإمكان تنفيذ الأهداف المقررة في الخطة العامة للدولة بدرجة عالية من الكفاءة، وفي حدود القوانين واللوائح والتعليمات لإمكان اتخاذ الإجراءات اللازمة لمعالجة الانحراف سواء بالإصلاح أو بتوقيع الجزاء المناسب"،⁴ ويميز هذا التعريف أنه ذكر أن الرقابة قد تقع من الإدارة نفسها أو جهات أخرى، وبين كذلك كيفية أداء الرقابة والهدف منها، والآثار المترتبة عليها.

ويُعرف البحث الرقابة على أعمال الإدارة بأنها ملاحظة السلطات التشريعية أو الإدارية أو القضائية ومتابعتها الشاملة والدقيقة لجميع نشاطات الإدارة وأعمالها، وتقييمها وفق الخطط المعتمدة والمعايير الإدارية والضوابط القانونية.

أما في الشريعة الإسلامية فلم يُستعمل مصطلح (الرقابة)، وإنما استعملت مصطلحات

¹ عبد الكريم أبو مصطفى، الإدارة والتنظيم (الإسكندرية: مكتبة الإشعاع، 2001)، ص 245.

² عبد الرحمن الضحيان، الرقابة الإدارية: المنظور الإسلامي والمعاصر والتجربة السعودية (جدة، مطابع مؤسسة المدينة، 1994)، ص 21.

³ يُنظر: السعيد بلوم، أساليب الرقابة ودورها في تقييم أداء المؤسسة الاقتصادية، (رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2008)، ص 27.

⁴ محمد عبد العال، الرقابة السياسية والقضائية على أعمال الإدارة المحلية (المنصورة: دار الفكر والقانون، ط 1، د.ت)، ص 55.

أخرى مقابلة له، من مثل (الحسبة)، و(الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، و(النصح).¹ وقد عرّف بعض الباحثين الشرعيين الرقابة على أعمال الإدارة بأنها "الرقابة الشاملة سواء كانت علوية أم ذاتية أم إدارية (رئاسية) أم شعبية؛ تسعى إلى التأكد من أن الأهداف المرسومة والأعمال المراد تنفيذها قد تمت فعلاً وفقاً للمعايير والضوابط الشرعية الإسلامية"،² وهذا التعريف شامل من حيث صور الرقابة وأهدافها وكيفية تطبيقها، ويعبئه فقط إغفاله بيان معنى الرقابة، وينبغي أن يبدأ التعريف بقوله: الرقابة هي الملاحظة والمتابعة الشاملة الدقيقة، بدلاً من قوله: "الرقابة هي الرقابة الشاملة".³

وتعد الرقابة في المجتمع الإسلامي وظيفة اجتماعية حين تمارس بين أفراد الأمة بعضهم تجاه بعض، ووظيفة سياسية أو شعبية حين تقوم بها الأمة تجاه الحكام ومعاونيهم، ووظيفة إدارية عندما تقع على السلطات العامة تجاه الأمة وأفرادها.⁴ ويرى الباحث أن الرقابة تكون وظيفة قضائية أيضاً، وذلك حينما يمارسها القضاء تجاه أعمال وقرارات السلطة الإدارية.

ثانياً: الرقابة البرلمانية على أعمال الإدارة

الرقابة البرلمانية من أنواع الرقابة السياسية على أعمال الإدارة، يقوم بها الشعب بوساطة البرلمان (المجلس النيابي أو التشريعي)؛ بغرض التأكد من التزام السلطات التنفيذية (الإدارية) بالقوانين والأنظمة ومبادئ الإدارة القويمة والحوكمة الرشيدة، وتسمى أيضاً (رقابة المجالس النيابية)، أو (رقابة السلطة التشريعية) أو (رقابة المجلس التشريعي).

¹ يُنظر: عبد الله الكيلاني، القيود الواردة على سلطة الدولة (عمان: دار وائل، 2008)، ص 183.

² حزام المطيري، الإدارة الإسلامية المنهج والممارسة (الرياض: دار الندوة العالمية للشباب، ط1، 1417هـ)، ص 191.

³ براء عبدو، الرقابة الإدارية والمالية على الهيئات المحلية في التشريع الفلسطيني: دراسة مقارنة في ضوء الشريعة الإسلامية، (رسالة ماجستير، كلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية بغزة، 2019)، ص 53.

⁴ يُنظر: صالح مير؛ حمزة حمزة، "الرقابة الشعبية في ميزان الفقه الإسلامي"، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، (دمشق: كلية الشريعة، جامعة دمشق)، 28(2)، 2012، ص 650.

وتعرف الرقابة البرلمانية على أعمال الإدارة بأنها "تلك الرقابة المتخصصة التي تضطلع بها الهيئات البرلمانية المختصة دستورياً على أعمال السلطة التنفيذية حكومة وإدارة عامة، بواسطة الوسائل الرقابية المقدرة في الدستور، والمنظمة بموجب قوانين أساسية في حدود الشروط والإجراءات الدستورية والقانونية المقررة؛ وذلك لحماية المصالح العليا والحيوية للمجتمع والدولة وحقوق وحرّيات الإنسان والمواطن من كافة أسباب ومخاطر ومظاهر البيروقراطية والفساد السياسي والإداري".¹

وفيما يأتي الحديث عن حالة الرقابة البرلمانية على أعمال الإدارة في قطاع غزة، وأساسها في الشريعة الإسلامية:

1. الرقابة البرلمانية على أعمال الإدارة في قطاع غزة

هي تلك الرقابة التي يمارسها المجلس التشريعي الفلسطيني على أعمال الإدارة في قطاع غزة وفق القانون الأساسي الفلسطيني والنظام الداخلي للمجلس التشريعي، فينص القانون الأساسي الفلسطيني على أن " (1) المجلس التشريعي الفلسطيني هو السلطة التشريعية المنتخبة، (2) بما لا يتعارض مع أحكام هذا القانون؛ يتولى المجلس التشريعي مهامه التشريعية والرقابية على الوجه المبين في نظامه الداخلي".²

ونتيجة الانقسام السياسي الفلسطيني الذي حدث في يونيو 2007؛³ أصدر الرئيس

¹ عوايدي عمار، "دور الرقابة البرلمانية في ترقية حقوق المواطن والإنسان"، مجلة الفكر البرلماني، (الجزائر: مجلس الأمة)، العدد 1، ديسمبر 2002، ص52.

² السلطة الوطنية الفلسطينية، القانون الأساسي المعدل لسنة 2003، الجريدة الرسمية (الوقائع الفلسطينية)، عدد ممتاز، المادة (47).

³ عُقدت الانتخابات التشريعية الثانية في عهد السلطة الفلسطينية بداية عام 2006م، وفازت كتلة التغيير والإصلاح (التابعة لحركة حماس) بالأغلبية، وبعد أشهر معدودة بدأت حالة الاحتقان بين حركة فتح وأجهزة السلطة من جهة، وحركة حماس وجناحها العسكري والقوة التنفيذية التي أنشأتها من جهة أخرى، وانتهى الأمر إلى حدوث الانقسام الفلسطيني في 13 يونيو 2007، وبعدها أصبحت حركة حماس تسيطر على قطاع غزة، وتعقد كتلة التغيير والإصلاح جلسات للمجلس التشريعي، وتصدر تشريعات تطبق في قطاع غزة، والسلطة الفلسطينية لها السيادة على الضفة الغربية،

محمود عباس عدة مراسيم وقرارات عطل بموجبها بعض نصوص القانون الأساسي الفلسطيني؛ بهدف سحب سلطات المجلس التشريعي، ورفع الشرعية عن الحكومة القائمة في قطاع غزة، غير أنَّ كتلة التغيير والإصلاح عقدت جلسات باسم "المجلس التشريعي في قطاع غزة"، مستندة في إكمال النصاب القانوني اللازم لانعقاد هذه الجلسات على توكيلات من النواب المعتقلين لدى الاحتلال الإسرائيلي، وقد أثار استخدام هذه التوكيلات، وانعقاد المجلس في دورات عادية جديدة من دون دعوة الرئيس؛ جدلاً قانونياً.¹ وفي 25 يناير 2010 انتهت ولاية المجلس التشريعي المنتخب وفق أحكام القانون الأساسي الفلسطيني،² غير أنَّ الانقسام الفلسطيني حال دون إجراء انتخابات برلمانية، وبقي المجلس التشريعي يُسيّر أعماله، ويقوم بمهامه التشريعية والرقابية في قطاع غزة فقط. وفي 22 ديسمبر 2018 أعلن الرئيس الفلسطيني محمود عباس أنَّ المحكمة الدستورية الفلسطينية أقرت حلَّ المجلس التشريعي، ودعت إلى إجراء انتخابات عامة بعد ستة شهور، غير أنَّه لم تجر أيُّ انتخابات حتى تاريخ كتابة هذا البحث، وقد أثار قرار المحكمة الدستورية جدلاً كبيراً من الناحيتين السياسية والقانونية،³ إلا أن هذا القرار لم يؤثر على حالة المجلس

ويصدر الرئيس قرارات بقوانين تطبق في الضفة الغربية، وجدير بالذكر أنه أعلنت المصالحة الفلسطينية بين حركتي فتح وحماس في قطاع غزة في 23 أبريل 2014، وبعدها جرى تشكيل حكومة الوفاق الوطني، غير أن هذه الحكومة لم تمارس مهامها في قطاع غزة، ولم يتم تطبيق بنود المصالحة، ثم أعلن عن المصالحة الفلسطينية في القاهرة في 12 أكتوبر 2017 بهدف تمكين حكومة الوفاق الوطني من ممارسة مهامها والقيام بمسؤولياتها الكاملة في إدارة شؤون قطاع غزة كما هي الحال في الضفة الغربية، مع العمل على إزالة جميع المشاكل الناجمة عن الانقسام، غير أنَّه - وببالغ الأسف - لا يزال الانقسام الفلسطيني قائماً حتى الآن.

¹ يُنظر: وحدة تطوير الديمقراطية بالمركز الفلسطيني لحقوق الإنسان، العملية التشريعية والرقابة البرلمانية خلال فترة الانقسام السياسي الفلسطيني (غزة: المركز الفلسطيني لحقوق الإنسان، 2012)، ص 4.

² كانت انتخابات المجلس التشريعي الفلسطيني في 25 يناير 2006، ومدة ولاية المجلس التشريعي وفق أحكام القانون الأساسي الفلسطيني أربع سنوات؛ إذ تنص المادة (3/47) من القانون الأساسي الفلسطيني المعدل لسنة 2003 وتعديلاته على أن "مدة المجلس التشريعي أربع سنوات من تاريخ انتخابه وتجري الانتخابات مرة كل أربع سنوات بصورة دورية".

³ يُنظر: مركز رؤية للتنمية السياسية، "قرار حلَّ المجلس التشريعي: جدل السياسي والقانوني"، مركز رؤية للتنمية السياسية، الاطلاع في 15 فبراير 2021.

التشريعي الفلسطيني الذي لا يزال يقوم بمهامه المتاحة في قطاع غزة فقط. وقد اضطلع المجلس التشريعي في قطاع غزة بدوره الرقابي من خلال الوسائل الرقابية الآتية:

أ. منح الثقة للوزراء: أجرى المجلس التشريعي في قطاع غزة أكثر من تعديل وزاري، ومنح الثقة لنحو (25) وزيراً على الوزارات الفلسطينية في قطاع غزة للأعوام 2007-2014، علاوة عن المصادقة على تعيين رئيس ديوان الرقابة المالية والإدارية، ورئيس ديوان الموظفين العام،¹ غير أن المجلس التشريعي توقف عن منح الثقة للوزراء بعد تشكيل حكومة الوفاق الوطني بتاريخ 2 يونيو 2014،² ولكن هذه الحكومة لم يمنحها المجلس التشريعي الثقة وفق القانون الأساسي الفلسطيني؛ بحجة أن المجلس التشريعي معطل، ولما يُفَعَّل بعد.

ب. إصدار قوانين الموازنة العامة للسنوات المالية: أصدر المجلس التشريعي في قطاع غزة قوانين الموازنة المالية للأعوام 2009-2014 في مواعيده المعينة قانوناً بعد إحالتها إليه من مجلس الوزراء،³ بالإضافة إلى التقرير السنوي للجنة الموازنة والشؤون المالية في المجلس التشريعي الذي يتضمن توصيات إدارية ومالية واقتصادية؛ بهدف تحقيق الإصلاح والتطوير الإداري والمالي والاقتصادي، ثم توقف المجلس التشريعي عن إصدار قوانين الموازنة بعد تشكيل حكومة الوفاق الوطني عام 2014؛ إذ تحيل هذه الحكومة قوانين الموازنة العامة على الرئيس الذي يصدرها في شكل قرارات بقوانين من دون الرجوع إلى المجلس التشريعي؛ لأنه لا يعترف بانعقاده.

ج. الأعمال الرقابية للجان المجلس التشريعي: تمكنت لجان المجلس التشريعي المختلفة بين الأعوام 2014-2020 من عقد (854) جلسة استماع لمسؤولين حكوميين، وأجرت

¹ يُنظر: المجلس التشريعي الفلسطيني، قرارات المجلس التشريعي (غزة: المجلس التشريعي، 2007-2014).

² يُنظر: السلطة الوطنية الفلسطينية، مرسوم رقم (10) لسنة 2014 بشأن اعتماد تشكيل الحكومة السابعة عشر (حكومة الوفاق الوطني)، الجريدة الرسمية (الوقائع الفلسطينية)، العدد 108، المادة (1).

³ يُعرّف قانون الموازنة العامة وفق المادة (1) من قانون تنظيم الموازنة العامة والشؤون المالية رقم (7) لسنة 1998 بأنه "القانون الذي يتضمن برنامج مفصل لنفقات الحكومة وإيراداتها لسنة مالية معينة، ويشمل التقديرات السنوية للإيرادات والمنح والقروض والمتحصلات الأخرى لها والنفقات والمدفوعات المختلفة".

(565) زيارة ميدانية تفقدية ورقابة لمؤسسات رسمية، وقدمت (182) تقريراً بعضها ناقشتها وأقرته جلسات المجلس التشريعي، وعالجت (5299) شكوى تقدم بها المواطنون للجان المجلس التشريعي المختلفة.¹

د. توجيه السؤال والاستجواب وحجب الثقة: يتمثل توجيه السؤال البرلماني في طلب إرشادات وتفسيرات يطرحها أعضاء البرلمان سواءً أكانت كتابية أم شفوية؛ على الوزراء، للاستفسار عن أمر ما، أو بقصد لفت نظر الحكومة إلى أمر من الأمور، أو إيضاح نقطة معينة؛ بهدف الكشف عن حقيقة أمر معين،² وقد وجه المجلس التشريعي في قطاع غزة (42) سؤالاً في الأعوام 2007-2014؛ إلى بعض الوزراء والمسؤولين الحكوميين في قضايا محددة، أما في الأعوام 2014-2020 فلم يعد للمجلس التشريعي أي سلطة رقابية على حكومة الوفاق الوطني التي لم تعرض على المجلس التشريعي لنيل الثقة، ولم تمارس مهامها في قطاع غزة نظراً إلى الانقسام السياسي الفلسطيني.³

ويختلف الاستجواب عن توجيه السؤال بأنه أداة رقابية أكثر قوة يستعملها أعضاء المجلس التشريعي بهدف تحريك المسؤولية السياسية تجاه الحكومة، أو أي من وزرائها؛ بناء على واقعة محددة، وهو أداة خطيرة؛ لأنه قد ينجم عنها حجب الثقة عن الوزير المستجوب أو الحكومة كلها،⁴ ولم يمارس المجلس التشريعي في قطاع غزة هذه الصلاحية في الأعوام 2007-2020؛ إذ كانت آخر مرة مارسها فيها عام 2006 حين توجيه استجواب إلى وزير الداخلية والأمن الوطني آنذاك (اللواء نصر يوسف) عن عمل الأجهزة الأمنية الفلسطينية

¹ يُنظر: المجلس التشريعي الفلسطيني، أربع سنوات من العطاء رغم الحصار، (غزة: المجلس التشريعي، ج3، 2018)، ج3، ص17؛ "التقرير السنوي للمجلس التشريعي الفلسطيني لسنة 2019"، الاطلاع في 15 فبراير 2021؛ "التشريع يصدر تقريره السنوي لعام 2020"، الاطلاع في 15 فبراير 2021.

² يُنظر: آمال أبو خديجة، "تقرير حول السلطة التشريعية والحكم الرشيد"، وكالة الأنباء والمعلومات الفلسطينية (وفا)، الاطلاع في 11 فبراير 2021.

³ يُنظر: المجلس التشريعي الفلسطيني، أربع سنوات من العطاء رغم الحصار، ج3، ص17، 44.

⁴ يُنظر: إعاد القيسي، القضاء الإداري، (عمان: دار وائل، ط1، 1999)، ص63.

وأحداث اقتحام سجن أريحا.¹

ويعد حجب الثقة أقوى الوسائل الرقابية التي يملكها المجلس التشريعي في مواجهة الحكومة، فهو في جوهره عقوبة على سوء الأداء الحكومي، وهو بمنزلة إقالة الحكومة أو أحد وزرائها،² ولم يحجب المجلس التشريعي في قطاع غزة الثقة عن أي من الوزراء في الأعوام 2007-2020.

وبناءً على ما سبق يتضح أنَّ المجلس التشريعي في قطاع غزة مارس في الأعوام 2007-2014 بعض الأدوار الرقابية على الحكومة الفلسطينية بغزة، في حين أنه لم يتمكن من ممارسة أي أدوار رقابية على الحكومة الفلسطينية المشكلة في الضفة الغربية، أمَّا في مرحلة ما بعد يوليو 2014 - أي بعد تشكيل حكومة الوفاق الوطني - فقد كُلت يد المجلس التشريعي في قطاع غزة عن ممارسة أي أدوار رقابية فعلية على تلك الحكومة، فلم يمنح هذه الحكومة الثقة ابتداءً، وهو لا يملك توجيه أي سؤال، أو استجواب، أو لوم، أو حجب ثقة؛ لأي من وزراء هذه الحكومة، وذلك لأسباب سياسية حالت دون تفعيل المجلس التشريعي دستورياً وقانونياً، ومنعت ممارسة هذا المجلس لسلطاته ومهامه الرقابية.

2. أساس الرقابة البرلمانية على أعمال الإدارة في الشريعة الإسلامية:

تجد الرقابة البرلمانية على أعمال الإدارة أساسها في النظام الإسلامي في سلطة أهل الحل والعقد، بالإضافة إلى ولاية الحسبة شكلاً من أشكال الرقابة الشعبية على أعمال الإدارة، وبيان ذلك وفق ما يأتي:

أ. رقابة أهل الحل والعقد: السلطة التشريعية في الإسلام هي السلطة المؤلفة من علماء الشريعة المجتهدين، والمكلفة باستخلاص الأحكام الشرعية من مصادرها، والتعريف بها، ووضعها لدى الدولة موضع التنفيذ، والمنوط بها الإشراف على السلطات الأخرى فيما يتعلق بتنفيذ الشريعة الإسلامية وتنفيذ أحكامها، والمعهود إليها مع سائر أهل الشورى

¹ يُنظر: المجلس التشريعي الفلسطيني، أربع سنوات من العطاء رغم الحصار، ج3، ص17.

² يُنظر: المرجع السابق، ج3، ص14.

وأهل الحل والعقد؛ بالرقابة على الحكومة ومحاسبتها.¹

وأهل الحل والعقد هم الصفوة الذين تضع الأمة فيها ثقتها، وتنيط بهم أمرها، وتسلم لهم زمامها، من العلماء والصلحاء والأمراء والخبراء، وغيرهم من كبار المسلمين الذين يحظون بالهيبة بما لهم من منّة وشوكة، ويبتون في أمر الأمة بما لهم من ولاية وتقدم.²

وتنأط بأهل الحل والعقد مهمة اختيار الخليفة وعزله، ووظيفة الشورى، ووظيفة المتابعة والمراقبة لأعمال الخليفة وأجهزته الإدارية؛ بغرض الحفاظ على التزام السلطة الحاكمة بالشرع وعدم الخروج عنه،³ ويتضح مما سبق أن أهل الحل والعقد تقع على عاتقهم الرقابة على أعمال الإدارة في النظام الإسلامي.⁴

ويظهر للبحث مما سبق أن نظام رقابة أهل الحل والعقد مطبق في قطاع غزة من خلال سلطة المجلس التشريعي الذي يتولى مسؤولية الرقابة على أعمال الرئيس والحكومة والأجهزة الإدارية، غير أن الاختلاف الجوهرى بين نظام أهل الحل والعقد ورقابة المجلس التشريعي يكمن في أن رقابة أهل الحل والعقد تهدف أساساً إلى التأكد من التزام السلطة العامة بمبادئ الشرع الحكيم، أما رقابة المجلس التشريعي بغزة فتهدف إلى التأكد من التزام السلطات الحاكمة بمبادئ القانون الوضعي، كما أن الإشكالية الحقيقية تكمن في عدم فعالية الرقابة البرلمانية المطبقة في قطاع غزة نظرًا إلى ظروف الانقسام السياسي الفلسطيني كما سبق بيانه.

ب. الحسبة: أمرٌ بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهيٌ عن المنكر إذا أظهر فعله،⁵ ويتولاها المحتسب،

¹ يُنظر: عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية (القاهرة: دار اليسر، 2010)، ص 127-128.

² يُنظر: المرجع السابق، ص 114.

³ يُنظر: عطية عدلان، النظرية العامة لنظام الحكم في الإسلام (القاهرة: دار اليسر، 2011)، ص 338-339.

⁴ يُنظر: عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، 2001)، ص 110.

⁵ يُنظر: الماوردي، علي بن محمد، الأحكام السلطانية (القاهرة: دار الحديث، د.ت)، ص 349.

وفي الإسلام نوعان من المحتسبين؛¹ الأول المحتسب الرسمي الذي تعينه الدولة الإسلامية للقيام بالمهام الموكلة إليه، والثاني المحتسب المتطوع، وهو من يرى أن قول كلمة الحق والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب في غياب المحتسب الرسمي؛ انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 104]، وحديث تميم الداري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «الدِّينُ النَّصِيحَةُ» قُلْنَا: "لِمَنْ؟"، قَالَ: «لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأَيِّمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ»² وحديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه؛ قال: "سمعت رسول الله ﷺ يقول: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيَعِزَّهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ»³.

والحسبة نظام رقابي في الدولة الإسلامية يستهدف الحفاظ على الشرعية الإسلامية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ تقويماً لسلوك الأفراد، سواء أكانوا موظفين أم مواطنين عاديين، وهو ما يقابل دور المدعي العام في الدول الاشتراكية.⁴ وتكون الحسبة في المسائل التي ليس من اختصاص الولاية والقضاء وأهل الديوان ونحوهم،⁵ ولا تتوقف الحسبة على دعوى أو طلب من الخصوم.⁶ ودراسة مدى تطبيق نظام الحسبة في قطاع غزة؛ يوضح للبحث أن الحسبة الفردية

¹ يُنظر: المصدر السابق، ص 349-350؛ زينب الأشوح، الاقتصاد الإداري الإسلامي (القاهرة، المجموعة العربية للتدريب والنشر، ط1، 2019)، ص 432.

² مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1412هـ)، كتاب الإيمان، باب بيان أنَّ الدين النصيحة، الحديث 55، ج1، ص 75.

³ صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أنَّ النهي عن المنكر من الإيمان وأَنَّ الإيمان يزيد وينقص، الحديث 49، ج1، ص 69.

⁴ يُنظر: محمد الرضا الأغيش، مبادئ وأهداف التخطيط الإداري في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة، (دم: د.ن، ط1، 1988)، ص 453.

⁵ يُنظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الحسبة في الإسلام (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، ص 16.

⁶ يُنظر: وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته (دمشق: دار الفكر، ط4، د.ت)، ج8، ص 258.

الوعظية التي في معناها العام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ مطبقة من خلال الجهات الوعظية من دون أي إلزام، أما الحسبة النظامية التي يكلف بموجبها ولي الأمر من يراه أهلاً لهذه المهمة، وتكون له سلطات وصلاحيات؛ فهي غير مطبقة عملياً في قطاع غزة؛ نظراً إلى أن هذا الدور منوط بأجهزة الرقابة المختلفة، ولا سيما المجلس التشريعي كرقابة برلمانية، وديوان الرقابة المالية والإدارية في مجال الرقابة المالية والإدارية، ولا شيء يشبه ولاية الحسبة، فجميع المنازعات المتعلقة بأعمال الإدارة تعرض على المحاكم الإدارية المختصة، كما سيتم بيانه.

ثالثاً: الرقابة الإدارية على أعمال الإدارة

الرقابة الإدارية عملية مستمرة متجددة تتابع بمقتضاها النشاطات المختلفة، وتُضبط في المؤسسة أو المنشأة؛ بقصد التأكد من مدى تحقيق النشاط الإداري الأهداف المقررة؛ أي التحقق من أن ما يُنجز مطابق ما تقرر في الخطة الموضوعة، وذلك بقياس درجة نجاح الأداء الفعلي في تحقيق الأهداف والمعايير بغرض التقويم والتصحيح¹.

وتشكل رقابة الإدارة على نفسها وسيلة فعالة لتحقيق المصلحة العامة، وضمانة أساساً لتطبيق مبدأ سيادة القانون، وفيما يأتي مدى فعالية الرقابة الإدارية على أعمال الإدارة في قطاع غزة، وأساسها في الشريعة الإسلامية:

1. الرقابة الإدارية على أعمال الإدارة في قطاع غزة:

قد تكون الرقابة الإدارية داخلية (ذاتية) تمارسها الإدارة على نفسها مباشرة، وقد تكون خارجية من خلال جهاز إداري خاص يتولى عملية الرقابة، وبيان ذلك وفق ما يأتي:

أ. الرقابة الإدارية الداخلية (الذاتية): تمثل الصورة الأساس للرقابة الإدارية، فللرؤساء سلطة رقابية وإشرافية على مرؤوسيهم، وتسمى (ذاتية)؛ لأنَّ الإدارة تراقب نفسها بنفسها من دون أي تدخل من طرف خارجي².

¹ يُنظر: سعود النمر، الإدارة العامة: الأسس والوظائف (الرياض: مكتبة الشقري، 2016)، ص 259.

² يُنظر: حسين عثمان، قانون القضاء الإداري (الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة، 2003)، ص 67.

وبالإضافة إلى الرقابة المباشرة التي تكون من الوزراء، ووكلاء الوزارات، والمديرين، ورؤساء الأقسام، والشعب؛ على موظفيهم؛ تُسند الوزارات عادة مهمة الرقابة إلى وحدة أو دائرة خاصة أو إدارة عامة ضمن هيكليتها، ويكون ذلك بالتنسيق مع وحدة الرقابة والتدقيق في ديوان الموظفين العام.

وقد أكد ديوان الموظفين العام خلال ورشة عمل عقدها في مقره بغزة في 19 نوفمبر 2013، وكانت بعنوان "التحديات التي تواجه العمل الرقابي وسبل تطوير الأداء الرقابي في الوزارات الحكومية"؛ أكد أنَّ ما يقرب من ثلث الوزارات والهيئات الحكومية لا تملك وحدات رقابية داخلية، بل إن الوزارات والهيئات الحكومية التي تملك وحدات رقابية؛ لا تمارس دورها الرقابي وفق المطلوب.¹

وقد كشف رئيس ديوان الرقابة المالية والإدارية خلال الورشة نفسها عن أبرز المعوقات التي تواجه عملية الرقابة الداخلية، وهي:

- غياب المسمى الوظيفي عن العاملين في هذا المجال.
- النقص الحاد في عدد الموظفين العاملين في وحدات الرقابة.
- غياب دليل إجراءات الرقابة وخطط العمل الواضحة.
- ضعف التدريب والتطوير المختص في مجالات الرقابة وتخصصاتها المختلفة.

ومن ثم أوصت ورشة العمل المذكورة سالفًا بضرورة تطوير القوانين والأنظمة المتعلقة الرقابة الداخلية بالوزارات والمؤسسات الحكومية، وتفعيل جميع دوائر الرقابة الداخلية ووحداتها في الوزارات والمؤسسات الحكومية، وزيادة عدد موظفي الرقابة وتدريبهم وتأهيلهم وتحفيزهم.²

وعليه؛ تابع ديوان الموظفين العام موضوع تفعيل وحدات الرقابة الداخلية في الوزارات والمؤسسات الحكومية، غير أنَّ الرقابة الداخلية لم تُفعَّل تمامًا في الأعوام 2007-2020؛ نظراً

¹ يُنظر: وكالة فلسطين 24 الإخبارية، "ديوان الموظفين يؤكد على ضرورة تفعيل دور الرقابة في المؤسسات الحكومية"، وكالة فلسطين 24 الإخبارية، الاطلاع في 10 فبراير 2021.

² يُنظر: السابق نفسه.

إلى كثير من الإشكاليات والأزمات التي يمر بها قطاع غزة، فهناك إشكاليات سياسية متعلقة بالانقسام السياسي الفلسطيني الذي لم تطوِّ صفحته حتى الآن، وإشكاليات إدارية متعلقة بتسوية ملفات الموظفين الحكوميين في قطاع غزة، وإشكاليات اقتصادية ومالية متعلقة بدفع رواتب الموظفين بانتظام؛ مما أثر سلباً على أداء بعض الموظفين، وأضعف أداء دور وحدات الرقابة الداخلية.

ويرى البحث أن لا بدَّ من العمل على تفعيل الرقابة الإدارية الداخلية في جميع الوزارات والمؤسسات الحكومية، وإزالة العراقيل وحل الإشكاليات التي تؤثر سلباً على دور الجهات الرقابية، وزيادة عدد الموظفين العاملين في وحدات الرقابة وتدريبهم وتأهيلهم وتحفيزهم، ووضع دليل خاص لعملهم.

ب. الرقابة الإدارية الخارجية (رقابة ديوان الرقابة المالية والإدارية): تتم في فلسطين من خلال ديوان الرقابة المالية الإدارية الذي يعد أعلى جهاز إداري رقابي في فلسطين، ونظراً إلى أهمية هذا الجهاز الإداري؛ نصَّ على إنشائه القانون الأساسي الفلسطيني الذي يعد دستور فلسطين المؤقت، وجاء فيه: "(1) ينشأ بقانون ديوان للرقابة المالية والإدارية على أجهزة السلطة كافة، بما في ذلك مراقبة تحصيل الإيرادات العامة والإنفاق منها في حدود الموازنة، (2) ويقدم الديوان لكل من رئيس السلطة الوطنية والمجلس التشريعي تقريراً سنوياً أو عند الطلب؛ عن أعماله وملاحظاته، (3) يعين رئيس ديوان الرقابة المالية والإدارية بقرار من رئيس السلطة الوطنية الفلسطينية وبمصادقة المجلس التشريعي الفلسطيني".¹

واستناداً إلى المادة المذكورة أُصدر قانون ينظم عمل ديوان الرقابة المالية والإدارية عام 2004، وقد منح هذا القانون ديوان الرقابة المالية والإدارية شخصية اعتبارية مستقلة، وأهلية قانونية كاملة، وموازنة مالية خاصة لأداء مهامها؛ إذ ينص قانون ديوان الرقابة المالية والإدارية الفلسطيني على أنه "ينشأ بمقتضى أحكام هذا القانون ديوان عام يسمى (ديوان

¹ السلطة الوطنية الفلسطينية، القانون الأساسي المعدل لسنة 2003، المادة (96).

الرقابة المالية والإدارية) يكون له موازنة خاصة ضمن الموازنة العامة للسلطة الوطنية، ويتمتع بالشخصية الاعتبارية المستقلة، ويتمتع بالأهلية القانونية الكاملة لمباشرة كافة الأعمال والنشاطات التي تكفل تحقيق المهام التي قام من أجلها".¹

ويتمحور دور ديوان الرقابة المالية والإدارية في التفتيش المالي؛ لضمان حسن التصرف بالمال العام حسب الأصول القانونية والإدارية والمالية، والتفتيش الإداري؛ لضمان حسن استعمال السلطة وتحقيق الفعالية والكفاءة والشفافية والنزاهة؛ إذ ينص قانون ديوان الرقابة المالية والإدارية على أنه "يقصد بالرقابة الإجراءات والأعمال الرقابية التي تستهدف (1) ضمان سلامة النشاط المالي وحسن استخدام المال العام في الأغراض التي خصص من أجلها، (2) التفتيش الإداري لضمان كفاءة الأداء، وحسن استخدام السلطة والكشف عن الانحراف أينما وجد، (3) مدى انسجام ومطابقة النشاط المالي والإداري للقوانين والأنظمة واللوائح والقرارات النافذة، (4) ضمان الشفافية والنزاهة والوضوح في الأداء العام وتعزيز المصداقية والثقة بالسياسات المالية والإدارية والاقتصادية للسلطة الوطنية الفلسطينية".²

ومن الجدير بالذكر أنّ ديوان الرقابة المالية والإدارية في قطاع غزة تعطل نتيجة الانقسام السياسي الفلسطيني من يونيو 2007 حتى أبريل 2009؛ إذ فعّل مجلس الوزراء وقتئذٍ ديوان الرقابة المالية والإدارية، وعيّن له مديرًا عامًا، غير أنّ الديوان واجه كثيرًا من العراقيل الإدارية التي أثرت في فاعليته، منها عدم اعتماد الهيكلية الإدارية للديوان، وعدم التعامل بإيجابية مع موظفيه في بعض الأحيان، بالإضافة إلى عدم تعيين رئيس للديوان أو نائب له؛ مما أثر على اعتماد المجلس التشريعي أعماله.

وقد جرى تكليف مدير عام ديوان الرقابة المالية والإدارية بمهام نائب رئيس الديوان

¹ السلطة الوطنية الفلسطينية، قانون ديوان الرقابة المالية والإدارية رقم (15) لسنة 2004، الجريدة الرسمية (الوقائع الفلسطينية)، العدد 53، المادة (2).

² المرجع السابق، المادة (3).

في أبريل 2011، وتبع ذلك تعيين رئيس للديوان في سبتمبر 2012، بقرار من مجلس الوزراء، ومصادقة المجلس التشريعي على تعيينه.¹

ويفترض أن يُقدّم ديوان الرقابة المالية والإدارية تقاريره إلى رئيس السلطة الوطنية الفلسطينية والمجلس التشريعي ومجلس الوزراء وفق القانون؛ إذ ينص قانون ديوان الرقابة المالية والإدارية على أنه "يرفع رئيس الديوان تقارير ربع سنوية أو عند الطلب متضمنة نتيجة تحرياته ودراساته وأبحاثه ومقترحاته والمخالفات المرتكبة والمسؤولية المترتبة عليها والملاحظات والتوصيات بشأنها؛ إلى رئيس السلطة الوطنية والمجلس التشريعي ومجلس الوزراء؛ لاتخاذ ما يلزم بشأنها"،² ولكن نتيجة الانقسام الفلسطيني - الذي لا يزال واقعاً مريعاً حتى يومنا هذا - يقدم الديوان تقاريره إلى المجلس التشريعي ومجلس الوزراء في قطاع غزة، وقد انتظمت هذه التقارير في الأعوام 2010-2020، وتشمل عمل الوزارات، والهيئات الحكومية، والجهات القضائية، والنيابة العامة، والهيئات المحلية، والجامعات، والكليات، والجمعيات، والشركات.

ومن أبرز العراقيل التي يواجهها ديوان الرقابة المالية والإدارية أن رئيس السلطة الوطنية الفلسطينية وحكومة الوفاق الوطني الحالية لا يتعاملان معه، وذلك لأسباب سياسية، ولا تزال حكومة الوفاق الوطني لا تمارس مهامها فعلياً في قطاع غزة، ولا تتابع ما يصدر عن ديوان الرقابة المالية والإدارية في القطاع من تقارير.

2. أساس الرقابة الإدارية في الشريعة الإسلامية:

أساس الرقابة في الشريعة الإسلامية هو الرقابة الربانية من الله سبحانه وتعالى، فهو سبحانه رقيبٌ على جميع الخلق، يعلم ظاهريهم وباطنيهم، وما تُخفيه صدورهم وما يعلنون،³ قال تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا﴾ [الأحزاب: 52]، وقال سبحانه أيضاً: ﴿وَقُلْ اَعْمَلُوا

¹ يُنظر: مجلس الوزراء، القرارات الحكومية (غزة: الأمانة العامة لمجلس الوزراء، 2011-2012).

² السلطة الوطنية الفلسطينية، قانون ديوان الرقابة المالية والإدارية رقم (15) لسنة 2004، المادة (26).

³ يُنظر: عبد العزيز هنيدي، "الرقابة في الإدارة الإسلامية"، شبكة الألوكة، الاطلاع في 10 فبراير 2021.

فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالَمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿[التوبة: 105].

ويؤدي استشعار الرقابة الربانية إلى رقابة ذاتية من الموظف على نفسه، فيراجع تصرفاته، ويستشعر المسؤولية الشرعية قبل المسؤولية القانونية، فإذا ما وجدت هذه الرقابة؛ فإن رقابة الإدارة والمجتمع والقضاء تنقلص إلى أدنى حد؛ لعدم الحاجة إليها.¹ وتعد الرقابة الإدارية الذاتية خط الدفاع الأول في مواجهة الانحراف الإداري؛ إذ يعيد الموظف النظر في أعماله وتصرفاته، ويتحقق من موافقتها للشرعية الإسلامية والأنظمة الإدارية،² وقد جاء في الشريعة الإسلامية ما يؤصل للرقابة الإدارية الداخلية والخارجية، وبيان ذلك وفق ما يأتي:

أ. الرقابة الإدارية الداخلية في الشريعة الإسلامية: أقرت الشريعة الإسلامية الرقابة الإدارية الداخلية من خلال السلطة الرئاسية التي تتم وفق مبدأ التدرج في المسؤولية الإدارية؛ انطلاقاً من قوله ﷺ: «أَلَا كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَلِإِمَامٍ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ، وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ، وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ... أَلَا فَكُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ».³

وقد جاء في سيرة النبي ﷺ ما يؤكد تطبيق الرقابة الإدارية الداخلية، ويظهر ذلك جلياً في قصة ابن اللبينة الذي بعثه النبي ﷺ لجمع الزكوات، فعن أبي حميد الساعدي رضي الله عنه؛ قال: "استعمل رسول الله ﷺ رجلاً على صدقات بني سليم يُدعى (ابن اللَّبِينَةِ)، فلما جاء حاسبه، قال: هذا مالكم وهذا هدية، فقال رسول الله ﷺ: «فَهَلَّا جَلَسْتَ فِي بَيْتِ أَيْبِكَ

¹ يُنظر: محمود عساف، المنهج الإسلامي في إدارة الأعمال (القاهرة: مكتبة عين شمس، 1987)، ص 100.

² يُنظر: محمد طاهر عبد الوهاب، "الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي"، ندوة النظم الإسلامية، أبو ظبي، 13-11 نوفمبر 1984، ج 1، ص 245-246.

³ البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، (دمشق: دار ابن كثير، 1993)، كتاب الأحكام، باب قول الله تعالى: ((وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم))، الحديث 6719، ج 6، ص 2611.

وَأَمَّاكَ حَتَّى تَأْتِيكَ هَدِيَّتُكَ إِنْ كُنْتَ صَادِقًا»، ثم خطبنا، فحمد الله، وأثنى عليه، ثم قال: «أَمَّا بَعْدُ، فَإِنِّي أَسْتَعْمِلُ الرَّجُلَ مِنْكُمْ عَلَى الْعَمَلِ مِمَّا وَلَّيَ اللَّهُ، فَيَأْتِيَنِي فَيَقُولُ: هَذَا مَا لَكُمْ وَهَذَا هَدِيَّةٌ أَهْدَيْتُ لِي، أَفَلَا جَلَسَ فِي بَيْتِ أَبِيهِ وَأُمِّهِ حَتَّى تَأْتِيَهُ هَدِيَّتُهُ، وَاللَّهِ لَا يَأْخُذُ أَحَدٌ مِنْكُمْ شَيْئًا بَعِيرٍ حَقَّهُ إِلَّا لَقِيَ اللَّهَ يَحْمِلُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَلَا عَرَفَنَ أَحَدًا مِنْكُمْ لَقِيَ اللَّهَ يَحْمِلُ بَعِيرًا لَهُ رُعَاءٍ، أَوْ بَقَرَةً لَهَا حَوَازٍ، أَوْ شَاةً تَبْعُرُ»، ثم رفع يده حتى رُئي بياض إبطه، يقول: «اللَّهُمَّ هَلْ بَلَغْتُ؟»، بَصَرَ عَيْنِي وَسَمِعْتُ أُذُنِي.¹

وكان الخليفة أبو بكر الصديق رضي الله عنه يقوم بالرقابة الإدارية بنفسه، فقد ذهب إلى مكة بعد مبايعته في المدينة، وبعد أن طاف بالبيت قعد قريباً من دار الندوة، فقال: "هل من أحد يشتكي من ظلامة أو يطلب حقاً؟"، فما أتاه أحد، وبهذا اطمأن على الرعية، وأنهم بخير وراضون عن واليهم، ومن مواقفه رضي الله عنه محاسبته الصحابي الجليل معاذ بن جبل رضي الله عنه، عندما قدم من اليمن بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم؛ إذ قال: "ارفع حسابك"، فقال معاذ: "حسابان؛ حساب من الله، وحساب منك".²

وقد طوّر الخليفة عمر بن الخطاب الرقابة الإدارية الداخلية الرئاسية، ويتجلى أسلوبه الرقابي في محاسبته الولاة والعمال كما فعل مع أبي هريرة الذي واليه على البحرين، وأبي موسى الأشعري واليه على البصرة، وعمر بن العاص واليه على مصر، وسعد بن أبي وقاص واليه على الكوفة، بالإضافة إلى الزيارات التفقدية الرقابية، فقد زار الشام بعد طاعون عمواس؛ للاطلاع على أحوال الولاة وإدارتهم الأموال، واتبع رضي الله عنه أسلوب التفتيش وتقصي الحقائق فيما كان يُعرض عليه من شكاوى، ومن ذلك تعامله مع شكاوى أهل حمص على واليهم سعيد بن عامر الجمحي رضي الله عنه؛ إذ تولى أسلوب التحقيق الإداري حتى ثبت إخلاص الصحابي سعيد رضي الله عنه ونزاهته وبراءته من الاتهامات بتقصيره في إدارة شؤون

¹ صحيح البخاري، كتاب الحيل، باب احتيال العامل ليهدي له، الحديث 6578، ج6، ص2560.

² يُنظر: المطيري، الإدارة الإسلامية، ص204.

الرعية المكلف بها، وقد كان عمر عليه السلام يلتقي بولاته وعماله في موسم الحج بما يشبه المؤتمر السنوي؛ للاطلاع على أحوال الرعية ومدارسة أهم القضايا، ومحاسبة الولاة والعمال، وعلى النهج نفسه سار الخليفة عثمان بن عفان عليه السلام.¹

وقد أوصى الخليفة علي بن أبي طالب ولاته بتطبيق الرقابة الرئاسية، وذا ما يضح في وصيته للأشتر النخعي حينما ولاه مصر، فقد أوصاه قائلاً: "ثم انظر في أمور عمالك، فاستعملهم اختباراً، ولا تولهم أمورك محابة وأثرة... ثم أسبغ عليهم في الأرزاق، فإن ذلك قوة لهم على استصلاح أنفسهم، وغنى عن تناول ما تحت أيديهم، وحجة عليهم إن خالفوا أمرك أو ثلموا أمانتك، ثم تفقد إعمالهم، وابعث العيون عليهم من أهل الصدق والوفاء عليهم، فإن تعاهدك في السر لأموهم خدوة لهم على استعمال الأمانة والرفق بالرعية".²

وبمقابلة بعض المسؤولين الحكوميين في قطاع غزة؛ تبين للبحث أن الرقابة الإدارية الداخلية التي أرست الشريعة الإسلامية أساساتها مطبقة في قطاع غزة من خلال سلطة المتابعة والمراقبة والتعقيب والتوجيه من كل موظف مسؤول إلى من يتأسهم وفق سلم التدرج الهرمي في المسؤولية، وتتم الرقابة عملياً من خلال تقارير كفاية الأداء التي يتوجب على كل موظف مسؤول أن يقدمها للوزير ولديوان الموظفين العام سنوياً، وبموجبها تتم الرقابة على أعمال الموظف وسلوكياته والتأكد من التزامه بواجباته، غير أن الإشكالية تكمن في أن الانقسام السياسي الفلسطيني أثر سلبياً على فعالية هذه الرقابة كما تم بيانه سابقاً.³

ب. الرقابة الإدارية الخارجية في الشريعة الإسلامية: لما اتسعت رقعة الدولة الإسلامية، وتشعبت مسؤولياتها، وازداد موظفوها؛ أصبحت الحاجة ملحة لإنشاء أجهزة رقابة خارجية تتولى مسؤولية الرقابة على الإدارة وموظفيها، ومن هنا أنشئت

¹ يُنظر: المرجع السابق، ص 207-209؛ أحمد بن عيسى، المدخل إلى الإدارة الإسلامية الحديثة (عمان: دار البازوري، 2018)، ص 149-150.

² أحمد الهاشمي، جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب (بيروت: مؤسسة المعارف، 2009)، ج 1، ص 108.

³ يُنظر: أسامة سعد، رئيس ديوان الفتوى والتشريع في قطاع غزة، مقابلة عن بُعد، 11 سبتمبر 2021.

الدواوين من أجل الرقابة الإدارية والمالية في عهد الخليفة عمر بن الخطاب، وتطورت الدواوين في العهدين الأموي والعباسي، ومن أهم الدواوين في التاريخ الإسلامي ديوان بيت المال، وديوان النفقات، وديوان الخراج، وديوان الجيش أو الجند، وديوان الصدقات، وديوان البريد والرسائل، وديوان الحسبة، وديوان المظالم، وديوان الاستيفاء، وديوان الزمام، وغيرها.¹

و(الديوان) كلمة فارسية الأصل تعني السجل أو الدفتر، وتطلق مجازاً على مكان حفظهما،² وعرف الإمام الماوردي الديوان بأنه "موضوع لحفظ ما يتعلق بحقوق السلطنة من الأعمال والأموال، ومن يقوم عليها من الجيوش والعمال"،³ فهو يشبه إلى حد كبير في وقتنا المعاصر أعمال وزارة المالية المتمثلة في الإشراف على الموازنة العامة من حيث الإيرادات والنفقات، بالإضافة إلى دورها الرقابي على الأموال والأعمال.⁴

ومن أبرز الدواوين التي طبقت الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي؛ ديوان الحسبة الذي كان يراقب الأموال العامة والموظفين العموميين وتعاملهم مع الرعية، وكذلك ديوان المظالم الذي كان يتولى النظر في تعدي الولاة على الرعية وجور العمال فيما يجبونه من الأموال، بالإضافة إلى ديوان البريد والأخبار الذي كان ينقل إلى الخليفة المعلومات وأعمال الرقابة الدقيقة عن العمال وولاة الأقاليم.⁵

وقد أخذ القانون الفلسطيني بفكرة الدواوين الرقابية من خلال تشكيل ديوان الرقابة المالية والإدارية جهةً رقابيةً خارجيةً في فلسطين بعامة وقطاع غزة بخاصة، غير أن الانقسام السياسي الفلسطيني أضعف فعالية هذه الجهاز الرقابي؛ إذ لا يتعامل الرئيس ولا الوزراء مع

¹ يُنظر: عبد الحليم عويس، "الدواوين في الخلافة الإسلامية"، شبكة الألوكة، الاطلاع في 11 فبراير 2021.

² يُنظر: عبد الوهاب، الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي، ص245.

³ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص297.

⁴ يُنظر: فاضل حسب، الماوردي في نظرية الإدارة الإسلامية العامة (عمان: المنظمة العربية للعلوم الإدارية، 1984)، ص56-57.

⁵ يُنظر: محمد العامري، "الرقابة الإدارية في الإسلام"، مهارات النجاح، الاطلاع في 11 فبراير 2021.

ما يصدر من تقارير عن ديوان الرقابة المالية والإدارية بغزة، مما سلب هذا الديوان دوره المفترض جهازاً رقابياً على جميع السلطات والهيئات.¹

رابعاً: الرقابة القضائية على أعمال الإدارة

من أهم ضمانات تطبيق سيادة القانون؛ الرقابة التي تقوم بها السلطة القضائية على أعمال السلطة الإدارية، وتتميز من غيرها من صور الرقابة بأنها لا تكون تلقائياً، وإنما يمارسها القضاء بناء على دعوى إدارية يرفعها صاحب الصفة والمصلحة، وتهدف الرقابة القضائية على أعمال الإدارة إلى تقويم عمل الإدارة وإجبارها على تطبيق مبدأ المشروعية وسيادة القانون، وكذلك حماية حقوق الأفراد وحرياتهم من خلال إلغاء القرارات الإدارية المعيبة الماسة بهم، أو التعويض منها، أو الأمرين كليهما معاً،² وفيما يأتي بيان مدى تطبيق الرقابة القضائية على أعمال الإدارة في قطاع غزة وأساسها في الشريعة الإسلامية:

1. الرقابة القضائية على أعمال الإدارة في قطاع غزة:

الجهة التي كانت تمارس الرقابة القضائية في قطاع غزة حتى عام 2016 هي محكمة العدل العليا؛ نظراً إلى عدم تشكيل أي محاكم إدارية فلسطينية حتى ذلك الوقت، وينص القانون الأساسي الفلسطيني على أنه "تتولى المحكمة العليا مؤقتاً كل المهام المسندة للمحاكم الإدارية والمحكمة الدستورية العليا ما لم تكن داخله في اختصاص جهة قضائية أخرى وفقاً للقوانين النافذة"،³ وبناء على هذا النص؛ مارست محكمة العدل العليا دورها طبيعياً في الفصل في المنازعات والدعوى الإدارية حتى عام 2016، وقد سبق أن أصدرت كثيراً من الأحكام التي تشكل رقابة حقيقية على أعمال الإدارة، كسحب قرارات إدارية، وإلزام

¹ يحي أنصيو، مساعد قانوني بديوان الرقابة المالية والإدارية في قطاع غزة، مقابلة عن بُعد، 12 سبتمبر 2021.

² يُنظر: جهاد حرب، أجهزة الرقابة والمساءلة في القطاع العام الفلسطيني، (رام الله: مؤسسة الائتلاف من أجل النزاهة والمساءلة "أمان"، 2003)، ص 42.

³ السلطة الوطنية الفلسطينية، القانون الأساسي المعدل لسنة 2003، المادة 104.

الحكومة بصرف حقوق مالية لبعض الموظفين في قضايا محددة.

وفي 16 أبريل 2016 أصدر المجلس التشريعي في قطاع غزة؛ قانون الفصل في المنازعات الإدارية، ويعد نقلة نوعية بالنسبة إلى القضاء الإداري الفلسطيني، وأهم ما يميزه أنه طبق مبدأ التقاضي على درجتين في المنازعات الإدارية، فبعد أن كانت هذه المنازعات تنظرها محكمة العدل العليا على درجة واحدة، فتكون أحكامها قطعية غير قابلة للطعن؛ أصبح هناك درجتان للتقاضي في المنازعات الإدارية، فتعرض جميع المنازعات الإدارية على محكمة خاصة اسمها (المحكمة الإدارية) للنظر فيها، وتتألف المحكمة الإدارية من عدد من القضاة ينتدبهم المجلس الأعلى للقضاء من قضاة محاكم الاستئناف في القضاء النظامي، فإذا ما أصدرت المحكمة الإدارية حكمها الابتدائي؛ جاز الطعن فيه أمام محكمة العدل العليا التي تنظر فيه موضوعيًا وقانونيًا.¹

وتتمثل الاختصاصات الممنوحة للمحكمة الإدارية في النظر فيما يأتي:

- الطعون الانتخابية التي تجري وفق القوانين والأنظمة المعمول بها؛ ما لم يرد نص في قانون آخر على إعطاء هذا الاختصاص لمحكمة أخرى.
- الاستدعاءات التي يقدمها ذوو الشأن بإلغاء اللوائح أو الأنظمة أو القرارات الإدارية النهائية الماسة بالأشخاص أو الأموال الصادرة عن أشخاص القانون العام، بما في ذلك النقابات.
- الاستدعاءات التي هي من نوع المعارضة في الحبس التي يطلب فيها إصدار أوامر الإفراج عن الأشخاص الموقوفين من غير مشروعية.
- المنازعات المتعلقة بالوظائف العمومية من حيث التعيين، أو الترقية، أو العلاوات، أو المرتبات، أو النقل، أو الإحالة على المعاش، أو التأديب، أو الاستبعاد، أو الفصل، وسائر ما يتعلق بالأعمال الوظيفية.

¹ يُنظر: السلطة الوطنية الفلسطينية، قانون الفصل في المنازعات الإدارية رقم (3) لسنة 2016، الجريدة الرسمية (الوقائع الفلسطينية)، العدد 93، المادتين (2، 17).

- رفض الجهة الإدارية أو امتناعها عن اتخاذ أي قرار كان يجب اتخاذه وفق أحكام القوانين أو الأنظمة المعمول بها.
 - المسائل التي ليست قضايا أو محاكمات، وإنما هي مجرد عرائض أو استدعاءات خارجة عن صلاحية أي محكمة تستوجب الضرورة الفصل فيها تحقيقاً للعدالة.
 - منازعات العقود الإدارية.
 - منازعات الجنسية.
 - طلبات التعويض من الأضرار المتعلقة بالمنازعات الإدارية سواء رفعت بصورة تبعية أم أصلية.
 - أي منازعات إدارية لم يُنص عليها في هذه المادة، ما لم يرد نص خاص بخلاف ذلك.
 - أي أمور أخرى ترفع إليها بموجب أحكام القانون.¹
- أمّا عن الإشكاليات التي أثرت سلبياً على أداء الرقابة القضائية على أعمال الإدارة في قطاع غزة؛ ففي مقدمتها الانقسام الفلسطيني الذي أدى إلى توقف عدد كبير من القضاة عن العمل منذ العام 2007، مروراً بالآزمات الاقتصادية التي طالت حقوق القضاة من ناحية الرواتب وغيرها، انتهاءً بعدم عمومية قانون الفصل في المنازعات الإدارية الذي يطبق في قطاع غزة من دون الضفة الغربية.
- ومن الجدير بالذكر أنّ المحاكم الإدارية في قطاع غزة لم يكن لها أي سلطة على الحكومة الفلسطينية، ففي 2 يونيو 2014 تشكلت حكومة الوفاق الوطني التي من المفترض أن تمارس مهامها في الضفة الغربية وقطاع غزة، غير أنّها تمارس مهامها في الضفة الغربية من دون قطاع غزة؛ لأسباب سياسية، ومن ثم لا يجد أي قرار يصدر عن المحاكم الإدارية في غزة؛ قبولاً وتنفيذاً من الحكومة الحالية؛ مما يمكن معه القول إن الرقابة القضائية على أعمال الإدارة محدودة وغير فعالة على الوجه الأمثل.

¹ يُنظر: المرجع السابق، المادة (3).

2. أساس الرقابة القضائية على أعمال الإدارة في الشريعة الإسلامية

كانت رقابة القضاء في النظام الإسلامي من خلال فروع القضاء المختلفة، من مثل ولاية القضاء، وولاية المظالم، وولاية الحسبة، وولاية الشرطة، وغير ذلك، إلا أنه يمكن اعتبار (ولاية المظالم) أكثر أنواع القضاء اختصاصاً بالرقابة على أعمال الإدارة؛ لأنها تختص بالمسائل المتعلقة بأصحاب السلطة، فهذه الولاية تشبه (القضاء الإداري) الذي يختص بالمسائل التي تكون الإدارة طرفاً فيها.¹

وعرف الإمام الماوردي ولاية المظالم بقوله: "نظر المظالم هو قود المتظالمين إلى التناصف بالرهبة، وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة، فكان من شروط الناظر فيها أن يكون جليل القدر نافذ الأمر، عظيم الهيبة، ظاهر العفة، قليل الطمع، كثير الورع؛ لأنه يحتاج في نظره إلى سطوة الحماية، وثبت القضية، فيحتاج إلى الجمع بين صفات الفريقين، وأن يكون بجلالة القدر نافذ الأمر في الجهتين".²

وقد كان للقضاء دور في الرقابة على أعمال الإدارة منذ عهد النبي ﷺ والخلفاء الراشدين، فقد أنصف رسول الله ﷺ قبيلة جذيمة ممّا لحقها من عامله خالد بن الوليد عندما قاتلهم من دون تحقق، فلما بلغت شكائتهم إلى رسول الله ﷺ؛ رفع يديه إلى السماء، وقال: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَبْرَأُ إِلَيْكَ مِمَّا صَنَعَ خَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ مَرَّتَيْنِ»،³ ثم أمر علي بن أبي طالب أن يودي قتلهم على اعتبار أن القتل قد وقع خطأ، وهذا يُدعى تعويضاً من الخطأ الذي وقع من موظفي الإدارة من المال العام من أجل تلافي الضرر.⁴

¹ يُنظر: سعيد الحكيم، الرقابة على أعمال الإدارة في الشريعة الإسلامية والنظم المعاصرة، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1976)، ص482.

² الماوردي، الأحكام السلطانية، ص130.

³ صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب إذا قضى الحاكم بجور أو خلاف أهل العلم فهو رد، الحديث 6766، ج6، ص2628.

⁴ يُنظر: رحيل غرايبة، الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية (عمان: المعهد العالم للفكر الإسلامي، ط1، 2000)، ص446.

وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه شديد الوطأة على الولاة، ودائم التحذير لهم، فأمر بالاعتصاف من عمرو بن العاص؛ لأنه قال لأعرابي في المسجد: "يا منافق"، إلا أن يعفو الأعرابي، واقتص من ابن عمرو لإهانته مصرئاً قبطياً.¹

وعندما تجاهر الناس بالظلم في عهد الدولة الأموية؛ كان عبد الملك بن مروان أول من أفرد للمظالم يوماً يتصفح فيه قصص المتظلمين، ولما زاد جور الولاة وظلم العتاة، ولم يكفهم إلا أقوى الأيدي وأنفذ الأوامر؛ كان عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه أول من ندب نفسه للنظر في المظالم، فردها، وراعى السنن العادلة، ورد مظالم بني أمية على أهلها، فلما عوتب في شدته عليهم فيها؛ قال: "كل يوم أتقيه وأخافه دون يوم القيامة لا وقّيته".

ثم جلس لها من خلفاء بني العباس جماعة، أولهم المهدي، ثم الهادي، ثم الرشيد، ثم المأمون، وكان آخرهم المهدي، حتى عادت الأملاك إلى مستحقيها،² وهكذا نشأ نظام المظالم مستقلاً عن القضاء العادي.

ويتولى قاضي المظالم في الشريعة الإسلامية النظر في تعدي الولاة على الرعية، وجور العمال فيما يجوبونه من الأموال من دون حاجة إلى تظلم من أحد، وينظر كذلك في تظلم الموظفين، وما اغتصبه الولاة أو أقاربهم من أموال الغير، وينظر في ظلم الأقوياء وأصحاب النفوذ.³ ومن السلطات الممنوحة لقاضي المظالم في الشريعة الإسلامية؛ حسم المنازعات التي يعجز عنها القضاء، والحكم على الأمراء وأصحاب المراكز في الدولة، وإخضاعهم لأحكام الشرع، ومراقبة أعمال الموظفين ومتابعتهم، والرقابة على أموال الدولة.⁴

¹ يُنظر: الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج8، ص252.

² يُنظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص131-132.

³ يُنظر: سليمان الداود، ولاية المظالم في الإسلام، (رسالة دكتوراه، المعهد الأعلى للشريعة، جامعة الزيتونة، تونس، 1995)، ص231.

⁴ يُنظر: عبد القادر الشطلي، ولاية المظالم في الفقه الإسلامي، (رسالة ماجستير، كلية الشريعة، الجامعة الإسلامية بغزة، 2000)، ص86-87.

ويضح مما سبق أن الشريعة الإسلامية عرفت القضاء الإداري أداةً للرقابة على أعمال الإدارة منذ عهد النبي ﷺ والخلفاء الراشدين، وأن مهام ولاية المظالم تشبه مهام القضاء الإداري في قطاع غزة، حيث تولت دور الرقابة القضائية على أعمال الإدارة (ولاية المظالم) محكمة العدل العليا حتى عام 2016 الذي تشكلت فيه محاكم إدارية خاصة للنظر في المنازعات الإدارية، وهذا ما يتفق مع المبادئ الشرعية في هذا الموضوع، غير أن الإشكالية الأساس تكمن في عدم نفاذ سلطة المحاكم الإدارية في قطاع غزة على القرارات الصادرة عن الرئيس أو الوزراء، فأى قرار يصدر عن المحاكم الإدارية في غزة لا يجد قبولاً وتنفيذاً من الحكومة التي شكلتها السلطة الفلسطينية؛ نظراً إلى ظروف الانقسام السياسي الفلسطيني، مما جعل الرقابة القضائية في قطاع غزة محدودة وغير فعالة.

وقد كان هناك محاولة جادة لمجلس الوزراء في قطاع غزة لتشكيل ما يشبه ولاية المظالم، فقد تشكل ديوان المظالم في قطاع غزة عام 2011، ويتبع مجلس الوزراء مباشرة، ويتولى النظر في المظالم والشكاوى،¹ غير أن ما أعاق عمل هذا الديوان تعارض اختصاصاته مع أجهزة رقابية أخرى، فهو لا يملك النظر في المنازعات المعروضة أمام القضاء من جهة، كما أن هناك هيئات رقابية أخرى تتولى مسؤولية الرقابة على أعمال الإدارة من خلال تقديم شكاوى من المواطنين كما في اللجان المختصة في المجلس التشريعي في قطاع غزة، أو من تلقاء ذاتها في ضوء القوانين والأنظمة ذات العلاقة، كما هو عمل ديوان الرقابة المالية والإدارية في غزة.²

خاتمة

بعد دراسة موضوع الرقابة على أعمال الإدارة في قطاع غزة للأعوام 2007-2020 في ضوء الشريعة الإسلامية؛ يمكن إيجاز أهم النتائج والتوصيات فيما يأتي:

¹ يُنظر: السلطة الوطنية الفلسطينية، قرار مجلس الوزراء رقم (280) لسنة 2011م بشأن تنظيم عمل ديوان المظالم في رئاسة مجلس الوزراء، الجريدة الرسمية (الوقائع الفلسطينية)، العدد 81، المادتان (3، 7).

² يُنظر: أسامة سعد، رئيس ديوان الفتوى والتشريع في قطاع غزة، مقابلة عن بُعد، 11 سبتمبر 2021م.

أولاً: النتائج:

1. أقرت الشريعة الإسلامية الرقابة على أعمال الإدارة منذ أكثر من أربعة عشر قرناً من الزمان، فالرقابة بأشكالها وأنواعها كلّها من الصفات الفريدة التي يتميز بها الإسلام ديناً، وشريعة، ونظاماً، ومنهج حياة، وهي ذات طابع تفوق به الرقابة في الأنظمة الوضعية في فاعليتها؛ إذ تجد الرقابة البرلمانية أساسها الشرعي في رقابة أهل الحل والعقد ونظام الحسبة، أما الرقابة الإدارية الداخلية فتجد أساسها في الرقابة الرئاسية من الخلفاء والولاة، في حين أن الرقابة الإدارية الخارجية تجد أساسها الشرعي في نظام الدواوين، والرقابة القضائية كانت شرعاً من القضاة من خلال ولاية القضاء، وولاية المظالم، وولاية الحسبة، وغيرها.
2. مارس المجلس التشريعي الفلسطيني في الأعوام 2007-2020 بعض الأدوار الرقابية في قطاع غزة، غير أنه بعد تشكيل حكومة الوفاق الوطني في يوليو 2014، كُتِلَ يده عن ممارسة أي أدوار رقابية فعلية على تلك الحكومة، فلم يمنح هذه الحكومة الثقة ابتداءً، ولا يملك توجيه أي سؤال أو استجواب أو لوم أو حجب ثقة لأي من وزراء هذه الحكومة، وذلك لأسباب سياسية حالت دون تفعيل المجلس التشريعي دستورياً وقانونياً، ومنعت ممارسة هذا المجلس سلطاته ومهامه الرقابية.
3. لم تكن الرقابة الإدارية الداخلية فعالة كما ينبغي في الأعوام 2007-2020؛ نظراً إلى كثير من الإشكاليات والأزمات التي يمر بها قطاع غزة، فهناك إشكاليات سياسية متعلقة بالانقسام السياسي الفلسطيني الذي لم تطو صفحته حتى الآن، وإشكاليات إدارية متعلقة بتسوية ملفات الموظفين الحكوميين في قطاع غزة، وإشكاليات اقتصادية ومالية متعلقة بدفع رواتب الموظفين بانتظام؛ مما أثر سلباً على أداء بعض الموظفين، وأضعف أداء دور وحدات الرقابة الداخلية، بالإضافة إلى نقص الموظفين العاملين في وحدات الرقابة، وأن لا دليل واضحاً لعملهم، وعدم تدريبهم وتطويرهم في هذا المجال.
4. تعطل ديوان الرقابة المالية والإدارية في قطاع غزة نتيجة الانقسام الفلسطيني من يونيو

2007 حتى أبريل 2009، وبعدها تفعلّ ومارس دوره الرقابي المستمر حتى يومنا هذا، غير أنّه يعاني من عراقيل أبرزها أنه لا يتعامل معه رئيس السلطة الوطنية الفلسطينية وحكومة الوفاق الوطني؛ لأسباب سياسية، فحكومة الوفاق الوطني لا تزال لا تمارس مهامها فعلياً في قطاع غزة، ولا تتابع ما يصدر عن ديوان الرقابة المالية والإدارية في القطاع من تقارير.

5. مارست محكمة العدل العليا في قطاع غزة دورها طبيعياً في الفصل في المنازعات والدعاوى الإدارية حتى 16 أبريل 2016، ففي هذا التاريخ أصدر المجلس التشريعي في قطاع غزة قانون الفصل في المنازعات الإدارية، ويطبق مبدأ التقاضي على درجتين في المنازعات الإدارية، ومن ثم شكل محكمة خاصة تسمى (المحكمة الإدارية) تنظر في المنازعات الإدارية في الدرجة الأولى، في حين أن محكمة العدل العليا تنظر في الطعون على الأحكام الصادرة عن المحكمة الإدارية في الدرجة الثانية، غير أن هذا القانون يطبق في قطاع غزة من دون الضفة الغربية؛ نتيجة الانقسام الفلسطيني، وعليه؛ لا تملك المحاكم الإدارية في غزة سلطة على حكومة الوفاق الوطني؛ لأسباب سياسية، وهذا ما يحد من صلاحيات السلطة القضائية في ممارسة دورها الرقابي على أعمال الإدارة.

ثانياً: التوصيات

1. العمل على إنهاء الانقسام الفلسطيني فعلياً، وتفعيل المجلس التشريعي وفق القانون الأساسي والتشريعات ذات الصلة، والترتيب لعقد انتخابات تشريعية؛ لتسوية الأوضاع الإدارية والقانونية في قطاع غزة، وليمكن المجلس التشريعي من ممارسة دوره الرقابي بفاعلية وكفاءة.

2. تفعيل الرقابة الإدارية الداخلية في جميع الوزارات والمؤسسات الحكومية، وإزالة العراقيل وحل الإشكاليات التي تؤثر سلباً على دور الجهات الرقابية، وزيادة عدد الموظفين العاملين في وحدات الرقابة وتدريبهم وتأهيلهم وتحفيزهم، ووضع دليل خاص لعملهم.

3. متابعة ما يصدر عن ديوان الرقابة المالية والإدارية من تقارير، والتعامل معها بإيجابية، وحل جميع الإشكاليات التي تؤثر على دور الديوان، وتعاون جميع السلطات معه.
4. تطبيق قانون الفصل في المنازعات الإدارية في قطاع غزة والضفة الغربية على حدٍ سواء، وحل جميع الإشكاليات التي تكفل أداء السلطة القضائية دورها في الرقابة على أعمال الإدارة.
5. السعي نحو تطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية المتعلقة بموضوع الرقابة على أعمال الإدارة بجميع أشكالها وصورها في قطاع غزة.

References:

المراجع:

- Abdul Wahāb, Muḥammad Taher. "Arraqābah al-Idāriyah fi an-Niẓām al-Idāri al-Islāmī", *Nadwat al-Nuzum al-Islāmiyah*, Abu Dhabi, 11-13 November 1984.
- Abdul 'āl, Muḥammad. *Political and judicial control over the work of the local administration* (Al-Mansourah: Dar Al-Fikr wa Al-Qanun, 1st edition, n.d.).
- Abu Khadija, Amal. "A Report on Legislative Power and Good Governance". Retrieved February 11, 2021, from: <http://info.wafa.ps/atemplate.aspx?id=4866>
- Abu Mustafā, Abdul Karīm. *Al- 'idārah wa Al- Tanẓīm* (Alexandria: Maktabat Al- 'ish 'ā', 2001).
- Adlan, Attia. *Al-Ahkam Al-Shar 'iyah Linnawāzil Al-Siyāsiyyah* (Cairo: Dar Al-Yusr linnashr wa al-Tawzi', 2010).
- Adlan, Attia. *Al-Nāẓariyah Al-āmmah Lil Ḥukum fi al-Islām* (Cairo: Dar Al-Yusr linnashr wa al-Tawzi', 2011).
- Al Kilani, Abdullah. *Al-Quyūd Al-Wāridah 'ala Sulṭat Al-Dawlah* (Amman: Dar Wael li al-Nashr, 2008).
- Al-Aghbash, Mohammed Al-Reḍā. *Principles and objectives of administrative planning in the Islamic system and contemporary systems* (n.p., 1st ed., 1988).
- Al-Amiri, Muḥammad. "Arraqābah al-Idāriyah fi al-Islām". Retrieved: 11 February 2021, from: <https://sst5.com/Article/1271/showTrainers.aspx?type=2>
- Al-Ashwah, Zainab. *Al- 'iqṭiṣād al- 'idārī al-Islāmi* (Cairo: Arab Group for Training and Publishing, 1st edition, 2019).
- Al-Bukhārī, Muḥammad Bin Ismail. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Damascus: Dār Ibn Kathīr, 1993).
- Al-Dāwud, Sulimān. "Wilāyat al-Mazālīm fi al-Islām", (Ph.D Thesis, Higher Institute of Sharia, Zaytouna University, Tunisia, 1995).
- Al-Dhayan, Abdul-Raḥman. *Administrative Control: The Islamic and Contemporary Perspective and the Saudi Experience* (Jeddah, Al-Madinah Foundation for Printing and Publishing, 1994).
- Al-Hakim, Saīd, *Arraqabah 'ala 'A māl al- 'idārah fi al-Sharīah al- 'Islamiyah wa al-Nuzum al-Muṣāṣirah* (Cairo: Dar Al-Fikr Al- 'Arabī, 1976).
- Al-Hashīmi, Ahmad. *Jawāhir al-Adab fi adabiyat wa Inshā Lughat al-Arab* (Beirut: Al Ma'arif Foundation, 2009).
- Al-Majzoub, Tariq. *Al-Idārah Al- 'Āmmah* (Beirut: Manshūrāt Al-Ḥalabi Al-Ḥuqūqiyyah,

- 2005).
- Al-Māwardī, Ali bin Muḥammad. *Al-Aḥkām Al-Sulṭaniyyah* (Cairo: Dar Al-Hadīth, n. d.).
- Al-Mutairi, Hizam. *Al-ʿidārah al-Islamiyyah: al-Manhaj wa al-Mumārasah* (Riyadh: World Assembly of Muslim Youth, 1st Edition, 1417H).
- Al-Nimr, Saud. *Al-Idārah al-ʿĀmmah: al-Usus wa al-waṣāʾif* (Riyadh: Maktabat Al-Shukri lennashr wa al-tawziʿ, 2016).
- Al-Qaisi, ʿIʿād. *ʿAl-Qaḍāʾ Al-Idārī* (Amman: Dar Waʿil li al-Nashr, 1st ed., 1999).
- Al-Saʿīd, Ballum. "Control methods and their role in evaluating the performance of the economic institution", (Master's dissertation, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Mentouri Constantine, Algeria, 2008).
- Al-Shatli, ʿAbd al-Qādir. "Wilāyat al-Mazālīm fī al-Fikr al-Islāmī", (Master's dissertation, Faculty of Shariʿah and Law, Islamic University of Gaza, 2000).
- Al-Zuhailī, Wahbah, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh* (Damascus: Dar Al-Fikr, 4th ed., n.d.).
- Ammar, Awabdi, "The Role of Parliamentary Oversight in Promoting Citizen and Human Rights", *Journal of Parliamentary Thought* (Algeria: Majlis Al Ummah), No. 1, December 2002.
- Assaf, Mahmūd. *Al-Manhaj al-Islāmī fī ʿIdārat al-ʿAmāl* (Cairo: Maktabat ʿAin Shams, 1987).
- Bani Issa, Ahmad. *Al-Madkhal ilā al-Idārah al-Islāmiyyah al-Hadīthah* (Amman: Dar Al-Yazuri lennashr wa al-tawziʿ, 2018).
- Barāʾ, ʿAbdu. "Administrative and Financial Oversight of Local Bodies in Palestinian Legislation: A Comparative Study in Light of Islamic Law", (Master's dissertation, Faculty of Shariʿah and Law, Islamic University of Gaza, 2019).
- Council of Ministers. *Governmental Decisions* (Gaza: General Secretariat of the Council of Ministers, 2011-2012).
- Democracy Development Unit. *The legislative process and parliamentary oversight during the period of the Palestinian political division* (Gaza: Palestinian Centre for Human Rights, 2012).
- Gharaibeh, Raheel. *Al-Huqūq wa al-Huriyat al-Siyāsiyah fī al-Shariah al-Islāmiyyah* (Amman: The World Institute for Islamic Thought, Edition 1, 2000).
- Harb, Jihad. *Oversight and accountability bodies in the Palestinian public sector* (Ramallah: The Coalition for Integrity and Accountability Foundation "AMAN", 2003).
- Hasab, Fadel. *Al-Māwardī fī Naẓariyyat Al-Idārah Al-Islāmiyyah al-ʿĀmmah* (Amman: Arab Organization for Administrative Sciences, 1984).
- Henīdy, Abdulaziz. "Arraqabah fī al-Idārah al-Islāmiyyah". Retrieved: 10 February 2021, from: https://www.alukah.net/culture/0/26946/#_ftn14
- Ibn Taymiyyah, Ahmad Ibn Abd al-Halim, *Al-Ḥisbah fī al-Islām* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1990).
- Ibnu Manzūr, Jamaluddin Muhammed bin Mukrim Al-Miṣrī. *Lisān Al- Arab* (Beirut: Dar Ṣādir, 6th Edition, 2003).
- Insiou, Yehya, Legal Assistant at the Financial and Administrative Control Bureau in the Gaza Strip, Online interview, Sunday 12 September 2021.
- Mir, Saleh, and Hamza, Hamza, "Popular Censorship in the Balance of Islamic Jurisprudence", *Journal of Damascus University for Economic and Legal Sciences* (Damascus: College of Sharia at the University of Damascus), Volume 28, Issue 2, 2012.

- Muslim, Muslim Bin al-Hajjāj al-Qushayri. *Ṣaḥīḥ Muslim* (Cairo: Dār Iḥyā' Al-Kutub Al-'Arabīyah, 1412H).
- Najm, Ahmad. *Mabādi' 'Ilm Al-Idārah Al- 'Āmmah* (Cairo: Dār Al-Fikr Al-'Arabī, 1997).
- Othmān, Ḥussein. *Qānūn 'Al-Qaḍā' Al-Idārī* (Alexandria: Dār al-Jāmi'ah al-Jadidah, 2003).
- Owais, Abdul Halim. "Al-Dawāwīn fī al-Khilāfah al-Islāmiyah". Retrieved: February 11, 2021, from: https://www.alukah.net/culture/0/121018/#_ftn2
- Palestine 24 News Agency. "The Personnel Bureau stresses the need to activate the role of oversight in government institutions". Retrieved February 10, 2021, from: <https://www.pal24.net/news/16525.html>
- Palestinian Legislative Council, "Annual Report of the Palestinian Legislative Council for the year 2019". Retrieved: 15 February 2021, from: http://www.plc.gov.ps/ar/home/page_news/2324
- Palestinian Legislative Council, "The Palestinian Legislative Council issues its annual report for the year 2020". Retrieved: 15 February 2021, from: http://www.plc.ps/ar/home/page_news/2629
- Palestinian Legislative Council, *Four Years of Giving Despite the Blockade* (Gaza: Legislative Council, C3, 2018)
- Palestinian Legislative Council. *Legislative Council Resolutions* (Gaza: Legislative Council, 2007-2014).
- Palestinian National Authority, *Cabinet Resolution No. (280) for the year 2011 regulating the work of the Board of Grievances in the Presidency of the Council of Ministers*, the Official Gazette (Al-Waqi'a Palestinian), Issue 81, Articles 3 and 7.
- Palestinian National Authority. *Decree No. (10) of 2014 regarding the approval of the formation of the seventeenth government (the Government of National Accord)*, the Official Gazette (Al-Waqi'a Palestinian), Issue 108, Article (1).
- Palestinian National Authority. *Financial and Administrative Control Bureau Law No. (15) of 2004*, the Official Gazette (Al-Waqi'a Palestinian), Issue 53, Article (2).
- Palestinian National Authority. *Law of Settlement of Administrative Disputes No. (3) of 2016*, Official Gazette (Al-Waqi'a Palestinian), Issue 93, Articles 2 and 17.
- Palestinian National Authority. *The Amended Basic Law of 2003*, The Official Gazette (Al-Waqi'a Al-Palestinian), a special issue, Article (6)
- Reema, Burish. "Administrative control of public facilities", (Master's dissertation, Faculty of Law and Political Science, Arabi Ben Mhidi University, Algeria, 2013).
- Saad, Osama, Head of the Fatwa and Legislation Bureau in the Gaza Strip, Online interview, Saturday 11 September 2021.
- Sanhourī, Abdul Razzāq. *Fiqh Al-Khilāfah wa Taṭawwuraha Litushbiḥ 'Usbat Umam Ṣaghīyyah* (Beirut: The Resala Foundation Publishers, 2001).
- Vision Centre for Political Development, "A decision to dissolve the Legislative Council: A Political and Legal Debate". Retrieved: 15 February 2021, from: <https://vision-pd.org/archives/307776>

التناوب بين حروف الجر في الدلالة على معنى المجاوزة في القرآن الكريم

The Dynamic Function of the Arabic Prepositions for Changing
Their Meanings (*Tajāwuz*) in the Holy Qur'an
*Fungsi Dinamik Preposisi dalam Perubahan Makna (*Tajāwuz*) di
dalam al-Qur'an*

عائشة مرزوق حامد اللهبي *

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى الوقوف على قضية تناوب حروف الجر في الدلالة على معنى المجاوزة، وتطبيق التناوب على بعض ما ورد منها في القرآن الكريم؛ بغية الوصول إلى القيمة الدلالية والإعجازية لذلك التناوب، وقد توسّل البحث المنهج الوصفي في تتبع الظاهرة اللغوية موضوع البحث في القرآن الكريم، ثم وصفها وصفاً دقيقاً، وتصنيفها من خلال التحليل والمقارنة، ومن ثم التوصل إلى نتائج من أهمها أنّ ظاهرة التناوب بين حروف الجر ثابتة قد نقلها ونصّ عليها كثير من علماء اللغة والنحو والتفسير، وأيدته الآيات القرآنية الحكيمة، فلا يجوز إنكارها والعدول عنها، وبخاصة إذا كان هناك تكلف في التأويل أو التضمن، وأن حروف الجر في الآيات القرآنية لم تقتصر على معناها الأصلي فحسب، وإنما أكثر فيها وشاع تناوبها في المعنى، وأن لا ضابطاً محدداً لتناوب حروف الجر بعضها عن بعض، وإنما سببه تقارب المعنى والسّباق القرآني الذي كان له أثر بالغ في تناوبها.

الكلمات الرئيسية: التضمن، المعنى، المجاوزة، حروف الجر، القرآن الكريم.

* أستاذ مساعد، قسم اللغة والنحو والصرف، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية،

البريد الإلكتروني: amlhebe@uqu.edu.sa

Abstract

This study aims to investigate the topic of dynamic functions between Arabic prepositions to show the meaning of forsaking something and to show the examples thereof. The descriptive approach is used for investigating the research topic in the Holy Quran then carefully describing and classifying it through analysis and comparison. Among the most important conclusions of the study are: dynamic functions between prepositions is a constant linguistic feature. It was discussed by many grammarians, linguists and exegesis (Tafsir) scholars in addition to what is found in the verses of the holy Quran. Therefore, it should not be denied or neglected especially if it involves the interpretation of the Quran; prepositions in Quranic verses were not merely confined to their original meaning as the changing of meanings through synonymous relations were also commonly being used to refer to certain meanings; there is no specific rule for changing meanings between prepositions to take place. Synonymity and the change of meanings are sometimes attributable to dialects or the closeness between the meanings and the context.

Keywords: Implication, meaning, forsaking, preposition, the Holy Quran.

Abstrak

Kajian ini bertujuan untuk menyiasat topik fungsi dinamik preposisi bahasa Arab yang boleh berubah makna dengan menunjukkan contoh-contohnya yang berkenaan. Pendekatan deskriptif digunakan untuk menyiasat topik ini dalam dalam Al-Quran. Seterusnya, contoh-contoh yang berkenaan akan diteliti dan diterangkan dengan membahagikannya kepada beberapa kategori melalui analisis dan perbandingan. Antara kesimpulan terpenting kajian ini ialah: pertukaran makna preposisi adalah ciri linguistik yang telah sekian lama dibahas oleh sarjana bahasa. Ia telah dibincangkan oleh ramai sarjana nahu, linguistik dan tafsir di samping apa yang dapat dibuktikan daripada ayat-ayat al-Quran sendiri. Oleh itu, ia adalah aspek yang tidak boleh dinafikan atau diabaikan terutamanya jika ia melibatkan tafsiran al-Quran; preposisi dalam ayat al-Quran tidak hanya terhad kepada makna asalnya kerana pertukaran makna melalui hubungan sinonim juga biasa berlaku untuk merujuk kepada makna tertentu; tidak ada peraturan khusus untuk pertukaran makna dalam preposisi; sinonim dan pertukaran makna kadangkala dikaitkan juga dengan dialek atau keserupaan makna dan konteks.

Kata kunci: Implikasi, makna, meninggalkan, preposisi, al-Qur'an.

مُقَدِّمَة

حروف الجر من الروابط التي تربط أجزاء الكلام بعضه ببعض، فهي تؤدي وظيفة الربط بين الفعل والاسم من جهة، وبين الاسم والاسم من جهة أخرى، وتقترن بهذا الربط معانٍ ودلالات كثيرة؛ لذا قد نالت حروف الجر اهتمام العلماء قديماً وحديثاً، فقامت عليها

بحوث ودراسات علمية كثيرة متعددة الجوانب، ولكن لم يتطرق أحدٌ - في حدود اطلاع الباحثة - إلى موضوع ترتيب حروف الجر وفق المعنى؛ لذا أثرت البحث فيه، واقتصرت على معنى المجاوزة؛ لكثرت، ورغبةً في الاختصار، فهناك معاني أخرى كثيرة لحروف الجر، منها ابتداء الغاية، وانتهاءها، والمعية، والتشبيه، والتعدي، والمصاحبة، والتعليل.

ويرجع سبب تسميتها بهذا الاسم إلى أنها تجرُّ الاسم الذي بعدها، كما تسمى (حروف الإضافة)؛ لأنها تضيف معاني الأفعال إلى الأسماء، وتوصلها بعضها ببعض.

وكل ما سبق يجعل قضية التناوب من القضايا الثرية في الدرس العربي، وتستدعي بحثًا واهتمامًا وتنقيبًا عميقًا ومستمرًا فيها؛ إذ لم تحظ بدراسة سابقة شاملة وافية.

ومن المعلوم أنَّ البصريين يرون أنَّ لكل حرف من حروف الجر معنى أصيلاً لا يفارقه إلى غيره، فالحرف (في) للظرفية، والحرف (من) لابتداء الغاية، والحرف (إلى) لانتهاؤ الغاية، وهكذا سائر الحروف لكل منها معنى أصيل؛ لذا يرفض البصريون فكرة التناوب بين حروف الجر، وما ورد من ذلك يؤولونه؛ محاولة منهم لإرجاع الحرف إلى معناه الأصلي، أو التضمنين بالفعل لا الحرف؛ لأنهم يرون أنَّ التصرف في الأفعال أيسر من التصرف في الحروف؛ لأنَّ الأفعال هي الأقوى.

أما الكوفيون فقد أجازوا تناوب الحروف بعضها عن بعض من دون شنود أو تأويل، وحجتهم في ذلك أنَّ الحرف كلمة كسائر الكلمات؛ يؤدي معاني لغوية عدة، ومذهبهم في العادة متسق مع طبيعة وواقع اللغة؛ لذا كان مذهبهم هو الأسهل تناولاً، والأقل تكلفاً وتعقيداً.

وقد تبين من خلال استقراء الدراسات التي اهتمت بموضوع حروف الجر - وفي القرآن بخاصة - أن لا دراسة متخصصة في ترتيب حروف الجر وفق المعنى؛ ولكن هناك دراسات تطرقت إلى حروف الجر من وجهات مختلفة منها:

- "التناوب بين حروف المعاني في النص القرآني: الدلالات والمعنى"، للباحث صادق

فوزي العبادي،¹ وقد هدفت الدراسة إلى إثبات التناوب، ثم ذكر معاني الحروف بعامية، في حين يقتصر هذا البحث على دراسة تناوب حروف الجر في الدلالة على معنى المجاوزة.

- "إشكالية معاني حروف الجر عند النحاة"، للباحث حسين حبيب،² وقد هدفت الدراسة إلى تناول الخلاف الواقع بين النحاة في تحديد المعاني التي تدل عليها حروف الجر من حيث صحة ثبوتها أو عدمه، وتختلف عن هذا البحث الذي يبين معنى المجاوزة.
- "حروف الجر بين النيابة والتضمنين"، للباحث أحمد مطر العطية،³ وقد هدفت الدراسة إلى الوقوف على قضية تضمين حروف الجر، وقضية حمل الحرف على معنى حرف آخر، مع المقارنة بينهما من حيث الأفضلية، في حين يركز هذا البحث على دلالة المجاوزة في تناوب حروف الجر.

وقد توسّل البحث المنهج الوصفي في تتبّع ظاهرة تناوب حروف الجر، واقتصر على دلالة هذه الحروف إلى معنى المجاوزة من خلال آيات القرآن الكريم، ومن ثم وصفها وتصنيفها وتحليلها والمقارنة بينها؛ للتوصل إلى نتائج موضوعية دقيقة تخدم الغرض المرجو من البحث، وتصل به إلى أهدافه المبتغاة.

أولاً: معنى المجاوزة

المجاوزة لغةً من: جُزْتُ الموضوع أجوزُهُ جَوَازًا، إذا سلكته وسرت فيه، وأَجَزْتُهُ؛ خَلَفْتُهُ وقطعته،⁴ فمدار الجذر اللغوي (ج و ز) هو التعدي والانفصال والمتابعة.

¹ صادق فوزي العبادي، "التناوب بين حروف المعاني في النص القرآني: الدلالات والمعنى"، مجلة الكلية الإسلامية الجامعة، 9(30)، العراق، 2014.

² حسين حبيب، "إشكالية معاني حروف الجر عند النحاة"، مجلة جامعة تشرين، العدد (5)، سوريا، 2018.

³ أحمد مطر العطية، "حروف الجر بين النيابة والتضمنين"، مجلة التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب بدمشق، العدد (112)، سوريا، 2008.

⁴ الجوهري، إسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (بيروت: دار العلم للملايين،

والمجاوزة اصطلاحاً "بُعْدَ شيء عن المجرور بها بوساطة إيجاد مصدر الفعل المتعدي بها، نحو: رميت عن القوس، أي بُعِدَ السهم عن القوس بسبب الرمي"،¹ وهي دلالة الانفصال والتعدي التي أقرها المعنى اللغوي.

فالمجاوزة تفيد بُعْدَ شيء عن شيء، ويتم بوساطتها وصلُ معنى الفعل إلى الاسم،² ففي المثال السابق: رميت عن القوس؛ أفاد (عن) بُعْدَ السهم عن القوس، وأكسب معنى الفعل إلى الاسم بعدها، وهو معناه الأصلي، ولم يذكر له البصريون غيره،³ والمجاوزة في ذلك على ضربين؛ حقيقية كما في: رميت السهم عن القوس، ومجازية، نحو: أخذت العلم عن زيد.

وقال الخضري: "قوله: للمجاوزة؛ هي بُعْدُ شيء مذكور أو غيره عن مجرورها؛ بسبب الحدث قبلها، فالأول: رميت السهم عن القوس، أي جاوز السهم القوس بسبب الرمي، والثاني: رضي الله عنك، أي جاوزتك المؤاخذة بسبب الرضا، ثم المجاوزة؛ إما حقيقة كما ذكر، وإما مجازاً، كـ: أخذت العلم عن زيد، كأنه لما عرّفك المسألة جاوزته بسبب التعلم المعبر عنه بالأخذ".⁴

ط4، (1987)، مادة (جوز).

¹ الرضي الأستراباذي، محمد بن الحسن، شرح الرضي على الكافية، دراسة وتحقيق: يحيى بشير مصري (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1996)، ج2، ص341.

² يُنظر: ابن الحاجب، عثمان بن عمر، الإيضاح في شرح المفصل، تحقيق: موسى العليبي (بغداد: مطبعة العاني، وزارة الأوقاف، إحياء التراث الإسلامي، د.ط، 1982)، ج2، ص156.

³ يُنظر: سيبويه، بشر بن عمرو، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، (بيروت: دار الجيل، ط1، د.ت)، ج4، ص226؛ المالقي، أحمد عبد النور، رصف المباني في حروف المعاني، تحقيق: أحمد الخراط، (دمشق: مطبعة زيد بن ثابت، د.ط، 1975)، ص367، وقد عبر عنها بالزايبة؛ المرادي، الحسن بن قاسم، الجني الداني في حروف المعاني، تحقيق: فخر الدين قباوة؛ محمد نديم فاضل، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط2، 1983)، ص245؛ ابن هشام، عبد الله بن يوسف، معني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)، ج1، ص147.

⁴ محمد مصطفى الشافعي الخضري، حاشية الخضري على شرح ابن عقيل، (بيروت: دار الفكر، د.ط، 1978)، ج1، ص231-232.

ولدلالة (عن) على معنى المجاوزة عُدِّيَ به (مال، أعرض، رغب، صَدَّ) إذا كان القصد ترك المتعلق، نحو: رغبْتُ عن اللهو، وعدلت عنه، وملت عنه، وأضرب، وانحرف، ونهى، ونأى، ونحوها،¹ وكل ما يفيد الانفصال والابتعاد والعدول والإعراض... إلخ؛ من معاني المجاوزة.

ومن الشواهد القرآنية على ذلك:

- قوله تعالى: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ [الأنفال: 42].
فإن (عن) في من الموضعين يتعلق بالفعل الأول،² وهو (يهلك) في الموضع الأول، و(يحيا) في الموضع الثاني، فيكون لمعناه الأصلي، أي المجاوزة، قال الزمخشري: "وقوله: ((لِيَهْلِكَ))، بدل منه، واستعير الهلاك والحياة للكفر والإسلام؛ أي ليصدر كفر من كفر عن وضوح بينة، لا عن مخالطة شبهة، حتى لا تبقى له على الله حجة، ويصدر إسلام من أسلم أيضاً عن يقين وعلم بأنه دين الحق الذي يجب الدخول فيه والتمسك به، وذلك أن ما كان من وقعة بدر من الآيات الغر المحجلة التي من كفر بعدها كان مكابراً لنفسه مغالطاً لها".³

فالآية تتناول الحديث عن الكفر والإيمان والتبدل من حال إلى حال، فالهلاك هو الكفر، والحياة هي الإيمان، وقد اقتضى السياق القرآني أن يكون التعبير بالمجاوزة (عن)؛ لأنه أنسب الحروف للمعنى الذي تتطلبه الآية، وتختصه من دون سواه، وهو تأكيد أن الهلاك والحياة متحقق بمجاوزة البينة وبوضوح لا يخالجه شك، فالبينة ليست مجرد وسيلة هنا، وإنما لا بد من مجاوزتها.

¹ يُنظر: المرادي، الجني الداني، ص245؛ السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، همع الموامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: عبد الحميد هنداي، (مصر: المكتبة التوفيقية، د.ط، د.ت)، ج4، ص189-190، 254.

² يُنظر: أبو حيان، محمد بن يوسف، البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد؛ علي معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1993)، ج2، ص5.

³ يُنظر: الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1407هـ)، ج2، ص224.

- قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمَى عَنْ ضَلَالَتِهِمْ﴾ [النمل: ٨١].

(عن ضلالتهم) متعلق باسم الفاعل (هادي)؛ لأنَّ معناه (تصرف)، ويجوز أن يتعلق بالصفة (العمى)؛ أي إن العمى صدر عن ضلالتهم،¹ ف—(عن) على معناه الأصلي (المجاوزة)، والدلالة التي تختص بها الآية الكريمة هي الهداية التي تخرج هؤلاء عن الضلالة وتجاوزهم عنها إلى خلافها من الإيمان، وهذا ما يختص به (عن) من دون سواه، وهذا إعجاز القرآن الكريم، فلو قيل: "من ضلالتهم"؛ فإنها لا تعني رسوخهم ووجودهم الفعلي في حالة الضلال التام، وإنما توحى بأنهم ربما يعانون شيئاً من الضلالة في معتقد ما فقط، أما قوله: ((عن ضلالتهم))؛ فيؤكد وجودهم الفعلي الكامل في حالة الضلالة التي يُشار إليها على ذلك بالعمى، فالضلالة شديدة طامة كالعمى في فقدانه وفقدان البصيرة التي هي مقابلة للنور والهداية، ومن ثم يبرز إعجاز القرآن في اختيار أبسط حروفه لتدل على معنى صحيح عميق لا تحيد عنه إلى سواه، فالتعبير بـ(عن) أدق؛ لأن هذا الكفر مسبب عن الضلال، وكأنه مجاوز له، فتعدّاه إلى الكفر.

- قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصِّرَاطِ لَنَاجِبُونَ﴾ [المؤمنون: 74].

فشبه الجملة (عن الصراط) متعلق باسم الفاعل (ناكبون)،² و(عن) لمعنى المجاوزة، أي عن الصراط مجاوزون، قال ابن عاشور: "وإِطْلَاقُ الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ عَلَيْهِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مُوصِّلٌ إِلَى مَا يَتَطَلَّبُهُ كُلُّ عَاقِلٍ مِنَ النَّجَاةِ وَحُصُولِ الْخَيْرِ، فَكَمَا أَنَّ السَّائِرَ إِلَى طَلَبِهِ لَا يَبْلُغُهَا إِلَّا بِطَرِيقٍ، وَلَا يَكُونُ بُلُوغُهُ مَضْمُونًا مَيْسُورًا إِلَّا إِذَا كَانَ الطَّرِيقُ مُسْتَقِيمًا"،³ أي إن الصراط هو الطريق، فلما كان المقصود الحياذ أو السقوط؛ كان (عن) الحرف الأنسب الذي يدل على الابتعاد والمجاوزة لا غيره من الحروف، فلو قيل: "من الصراط"؛ فسيشير إلى دلالة الوقوف

¹ يُنظر: العكبري، عبد الله بن الحسين، التبيان في إعراب القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، (بيروت: دار الجليل، ط2، 1987)، ج2، ص91.

² يُنظر: العكبري، التبيان، ج2، ص79.

³ محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية، د.ط، 1984)، ج18، ص98.

والاستقرار فكأنه يسير عليه، ثم انكب عنه؛ لأنه تجاوزه من خلال خروجه عما يجعله يثبت عليه ويكمل طريقه نحو الثواب العظيم، وهنا تظهر بلاغة القرآن الكريم وبديع نظمته في اختياراته، فلا تبتعد الدلالة، ولا توهم إلى غيرها؛ بل تحمل دلالة ثابتة في معنى السياق الذي تأتي فيه، تشبعه وتثريه ولا تتجاوزه إلى غيره، وتكون أكثرها دقة ودلالة في مكانها.

- قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: 63].

(عن) فيه لمعناه الأصلي، أي المجاوزة، وذلك بتضمين (يخالفون) معنى (يتجاوزون)، أي يتجاوزون عن أمره،¹ فالتجاوز عن الأمر عدول عنه وعدم انسياق، ولا يقدر أي حرف من الحروف أن يعبر عن هذا المعنى إلا (عن)؛ لتضمين معنى المجاوزة فيه أصلاً.

- قوله تعالى: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ﴾ [النور: 63].

شبه الجملة (عنها) متعلق بالفعل (ينزفون)،² فدل ذلك على أن (عن) لمعنى المجاوزة، فالمراد أن هذه الخمرة لا تجعلهم يشتكون وجعاً ولا أذى، ولا تذهب بعقولهم مثل خمر الدنيا، وهي في هذه الحالة تقتضي المجاوزة لا الجوانية، فجاء التعبير بـ(عن) بدلاً من (من)، قال ابن عاشور: "أَيُّ هُوَ مُنْتَفٍ عَنْ خَمْرِ الْجَنَّةِ فَقَطُّ دُونَ مَا يُعْرِفُ مِنْ خَمْرِ الدُّنْيَا، فَهُوَ قَصْرُ قَلْبٍ، وَوُقُوعُ (غَوْلٌ) - وَهُوَ نَكِرَةٌ - بَعْدَ (لَا) النَّافِيَةِ؛ أَفَادَ انْتِفَاءَ هَذَا الْجِنْسِ مِنْ أَصْلِهِ..."³ أي إن (عن) هنا جاء ليؤكد الانتفاء عن الجنة من دون سواها، وتخصيصاً لها ورفعاً، وفي الوقت نفسه بيان عظم الأمر، ومن ثم يبرز بديع الاختيار القرآني لحروف الجر، وبيان دلالاتها في مكانها لتبين عن دلالات شديدة.

¹ يُنظر: شرح الرضي على الكافية، ج2، ص232.

² يُنظر: أبو حيان، البحر المحیط، ج2، ص107.

³ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج23، ص113-114.

- قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ [النجم: 3].
 قيل إن (عن) على معناه الأصلي، أي لا يصدر نطقه عن الهوى، وقيل إنه بمعنى الباء،¹ والأرجح دلالته على المجاوزة؛ لأنه أكثر تناسباً مع السياق من معنى الباء، فالحديث عن تلقي الوحي مجاوزة للوحي من جبريل وصولاً إليه، وليس المراد نص المنطوق به، أي ليكن المراد ما ينطق بالهوى، و(عن) تشير إلى عظم ما ينطق عنه، ولو جاء (من) هنا لدل في معناها المباشر وكأنه يقرأ من شيء وينقل عنه، أو قصر الهوى على شيء عام، والمقصود هنا غير ذلك؛ لذا حمل (عن) الدلالة التي تفيد مكانة الذي يوحى إليه وينقل عنه، والاستثناء الذي كرم به عمن سواه، وهنا تبرز عظمة القرآن الكريم في التعبير عن الأمور والأشياء في دقة تحمل المعنى العميق وفي الوقت نفسه تبرز عظم الله سبحانه وتعالى ومعجزاته.
- قوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ﴾ [التوبة: ٤٣].
- قوله تعالى: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ﴾ [المائدة: ١٣].
- قوله تعالى: ﴿نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾ [النساء: ٣١].
 (عن) في هذه الآيات لمعناه الأصلي (المجاوزة)، فالأول أي تجاوز الله عنك ما ارتكبته أو ما تقدم منك فأصفح عنك، فيكون التجاوز بالصفح، والثاني أي طلب التجاوز عنهم والسماح والصفح، فيحصل معنى التجاوز بالصفح، والثالث أي نتجاوز عنكم سيئاتكم وكفركم ونفصلكم عنها وندخلكم مدخلاً كريماً بعد هذا الفصل والتجاوز .
 ومن خلال هذا التوظيف لحرف الجر (عن) في الخطاب القرآني؛ يتبين أن استخدامه كان أكثر تناسباً مع مضمون الخطاب القرآني الذي يتحدى بإعجازه على مر الأزمان.
 وأما الأحرف التي وردت بمعنى (عن) في القرآن الكريم، فهي (من، الباء، اللام، على، في)، وقد اختلفت هذه الأحرف من جهة ورود الشواهد عليها كثرة وقلة، فكان أكثرها من جهة الشواهد (من، الباء)، وأقلها (اللام، على، في)، كما ناب (عن) عن هذه

¹ يُنظر: العكبري، التبيان، ج2، ص130.

الأحرف، وكان أكثرها نيابة من جهة ورود الشواهد (من، اللام)، وأقلها (الباء، على). ولم يتمكن البحث من إحصاء الآيات التي حدث فيها التناوب بين حروف الجر المذكورة وحرف الجر (عن) في الدلالة على معنى المجاوزة؛ لاختلاف التأويلات التي ذكرها النحاة والمفسرون لدلالات الحروف في الآيات بين التضمن والإبقاء على الأصل، فلا يكون الإحصاء دقيقاً، وفيما يأتي بيان ما سبق وتفصيله.

ثانياً: تناوب حروف الجر لمعنى المجاوزة

1. دلالة (من) على معنى المجاوزة والعكس:

(من) حرف جر للظاهر والمضمر، وهو ضربان؛ زائد، وغير زائد، ويأتي غير الزائد لمعانٍ كثيرة وصلت عند ابن هشام والمرادي إلى أربعة عشر معنى،¹ أما ابن مالك فذكر لها هذه المعاني في ألفيته:

بَعْضٌ وَيَبِيْنٌ وَابْتِدَئٌ فِي الْأَمْكِنَةِ — (مِنْ) وَقَدْ تَأْتِي لِيَدِ الْأُزْمَةِ
وَزَيْدٌ فِي نَفْيٍ وَشَبَّهَهُ فَجُرٌّ — نَكْرَةً — (مَا لِبَاغٍ مِنْ مَقَرٍّ)

ومعناه الأصلي المشهور ابتداء الغاية المكانية باتفاق جمهور النحاة، والغاية الزمانية عند الكوفيين،² ووافقهم المبرد،³ وابن درستويه،⁴ ورجحه ابن مالك، وصححه

¹ يُنظر: المرادي، الجني الداني، ص 308-315؛ ابن هشام، مغني اللبيب، ج 1، ص 318-322.

² يُنظر: ابن الأنباري، عبد الرحمن بن محمد، الإنصاف في مسائل الخلاف، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)، ج 1، ص 370-376؛ أبو حيان، محمد بن يوسف، ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق: رجب عثمان محمد، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط 1، 1998)، ج 4، ص 1718؛ عبد الله بن عقيل، المساعد على تسهيل الفوائد، تحقيق: محمد بركات (مكة: مركز البحوث العلمي وإحياء التراث، جامعة أم القرى، د.ط، 2001)، ج 2، ص 246؛ السيوطي، همع الهوامع، ج 2، ص 461.

³ يُنظر: المبرد، محمد بن يزيد، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، (القاهرة: مطابع الأهرام، ط 2، 1399هـ)، ج 4، ص 136.

⁴ يُنظر: أبو حيان، ارتشاف الضرب، ج 4، ص 1018؛ المرادي، الجني الداني، ص 309؛ السيوطي، همع الهوامع، ج 2، ص 461.

لكثرة شواهد¹.

و(من) من أكثر حروف الجر وروداً في القرآن الكريم، فقد ورد في (3221) موضعاً، وعمله الجر لا يخرج عنه لسواه؛ إذ يجر الظاهر والمضمر والمصدر المؤول.

أ. (من) بمعنى (عن):² أثبتته سيبويه، فقال: "وقد تقع (من) موقعها أيضاً، تقول: أطعمه من جوع، وكساه من عري، وسقاه من العيمة".³

وذكر له هذا المعنى الهروي، فقال: "تكون (من) مكان (عن)؛ كقولك: هيت من فلان، أي عنه، وحدثني فلان من فلان، أي عنه".⁴

ومثّل له ابن مالك بنحو: عدت منه، وأتيت منه، وشبعت منه، ورويت منه، ويرى أنّه صاحب (أفعل) التفضيل لدالاته على معنى المجاوزة، فمعنى قولنا: زيد أفضل من عمرو، أن زيدا جاوز عمراً في الفضل أو الانحطاط.⁵

وعليه أثبت النحاة أنّ (من) يقوم مقام (عن) من حيث الدلالة على معنى المجاوزة، وهو المعنى الأصلي ل(عن)، ومن الشواهد القرآنية:

- قوله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ بِمُزْحَرْجِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ﴾ [البقرة: 96].

¹ يُنظر: ابن مالك، محمد بن عبد الله، شرح تسهيل الفوائد، تحقيق: عبد الرحمن السيد؛ محمد بدوي المختون (السعودية: دار هجر، ط1، 1990)، ج3، ص131.

² يُنظر: سيبويه، الكتاب، ج4، ص227؛ الرماني، علي بن عيسى، معاني الحروف، تحقيق: عبد الفتاح إسماعيل شلي (جدة: دار الشروق، ط3، 1984)، ص98؛ الهروي، محمد بن محمد، الأزهية في علم الحروف، تحقيق: عبد المعين الملوحي، (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، ط2، 1981)؛ الحيدرة، علي بن سليمان، كشف المشكل في النحو، تحقيق: هادي عطية مطر، (بغداد: مطبعة الرشاد، ط1، 1984)، ج1، ص562؛ شرح الرضي على الكافية ج2، ص1139؛ المالقي، رصف الملباني، ص323؛ المرادي، الجني الداني، ص311-312؛ ابن هشام، مغني اللبيب، ج1، ص321.

³ سيبويه، الكتاب، ج4، ص227.

⁴ الهروي، الأزهية، ص282، 278، ويُنظر: ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، شرحه ونشره: أحمد صقر، (بيروت: المكتبة العلمية، د.ط، د.ت)، ج1، ص302.

⁵ يُنظر: المرادي، الجني الداني، ص311.

فيه (من) بمعنى (عن)،¹ أي ما هو بمزحزحه عن العذاب؛ وهو ما يتناسب وسياق الآية مع دلالة (زحج)، ومعناه الابتعاد والتنجي، وتكمن القيمة الدلالية في التعبير (من) نيابة عن (عن)؛ في إفادة الاستقرار التي يفيدها (من)، ويكون المعنى: وما هو بمنجيه من جوف العذاب...؛ إلا أنها مجاوزة للعذاب، فأخذ معناه، والتعبير (من) يفيد استقراره في العذاب كأنه داخل باطنه ومستقر فيه؛ لتعميق الدلالة.

ومما يرجح ذلك وروده في القرآن الكريم فعلاً متعدياً بـ(عن) في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ زُحْرِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ [آل عمران: 185].

- قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: 37].

فيه (من) بمعنى (عن)، أي تلقى آدم عن ربه كلمات؛ لأنه قبلها وأخذها عنه، بعد أن جاوزته إليه،² فالأصل أن تكون المجاوزة عن شيء إلى شيء آخر غالباً ما يكون خلافاً، فينزاح من النار إلى الجنة، ويتلقى آدم عن ربه كلمات، فيتوب عليه، فتحصل التوبة من بعد كفر ومعصية، وهكذا، كما أن التلقي يكون عن أحد أو عن شيء لا منه، وجاء التعبير بـ(من)؛ ليؤكد أن الكلام صادر من الله تعالى، وأنه مقصوده عز وجل، وهذا يبرز بديع القرآن الكريم وحسنه في التعبير عن المعنى بتوظيف حروف متنوعة تفيد معناها من خلال السياق لتحمل الآية أكثر من دلالة، إضافة إلى معنى المجاوزة الذي يظهر من السياق.

- قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [يونس: 36].

فيه (من) بمعنى (عن)، وشبه الجملة بدل أو حال من (شيئاً)،³ فعلى الأول يخرج (من) إلى معنى المجاوزة؛ إذ يكون الإغناء بشيء في مقابل شيء آخر، ولكن السياق القرآني عبر بـ(من) على الرغم من أن مقصوده يقتضي معنى المجاوزة؛ لأن الظن ينبع من الباطل،

¹ يُنظر: العجيلي، سليمان بن عمر، حاشية الجمل على شرح المنهج، (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، ج1، ص87.

² يُنظر: أبو عبيدة، معمر بن المثنى. مجاز القرآن، تحقيق: محمد فؤاد سركين، (القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ط، 1381هـ)، ج15، ص38.

³ يُنظر: العجيلي، حاشية الجمل، ج2، ص365.

والباطل لا يغني عن الحق، لذلك عبر بـ(من)؛ لأنه يفيد الجوانية والداخل.

- قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي إِدْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ﴾ [يوسف: 87].

قيل إنَّ (من) هنا بمعنى (عن)؛ لأنَّه يقال: تحسست عن فلان، ولا يقال: منه، وقيل إن (من) لمعنى التبعية على تقدير محذوف، أي تحسسوا خبراً من أخبار يوسف وأخيه،¹ وعلى القول الأول يتناوب (من) مع (عن) في الدلالة على معنى المجاوزة، أي اذهبوا فتحسسوا عن يوسف وأخيه، وهو أرجح من تكلف تقدير شيء محذوف، والمقام يقتضي التوسع في المعنى من دون الحذف، والقيمة الدلالية في التعبير بـ(من) تكمن في إفادة معنى الحال رغبةً في الوصول إلى أي نبأ عن حال يوسف، فكأنه أراد تمام اليقين ليكون التحقق من يوسف نفسه، وذلك أدعى إلى دقة التحري، ولو لم يكن ذلك مقصد الآية الكريمة؛ لكان استُخدم (عن) بدلاً من (من)، فتناوب الحروف من بديع نظم القرآن الكريم وإعجازه الذي يُراد به معانٍ أشد دلالة وأدق معنى.

- قوله تعالى: ﴿قَدْ نَبَأْنَا اللَّهُ مِنْ أَخْبَارِكُمْ﴾ [التوبة: 94].

فيه (من) بمعنى (عن) للمجاوزة،² أي قد نبأنا الله عن أخبارك، ولأن (من) يفيد الإشارة إلى الداخل وباطن الأمور؛ كان التحقق من الخبر من الذات وإلى القلب، ويتطلب الإقناع، والتعبير بـ(من) يفيد ذلك، وكلها أمور منطقية لم يغفل عنها القرآن الكريم، وأظهرها من خلال سياقه اللغوي، كما أن (من) قد يمنح الآية معنى آخر هو التبعية، فالله سبحانه لم يخبر عنهم كل شيء، وهو عليم بكل شيء، ولكنه أحاطهم علماً ببعض أخبارهم مما يريدهم أن يعلموه، وهنا تظهر الدلالة الإعجازية للقرآن على مستوى النظم والدلالة.

- قوله تعالى: ﴿قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ﴾ [الأنبياء: 97].

¹ يُنظر: الجوزي، عبد الرحمن بن علي، منتخب قرة العيون النواظر في الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، تحقيق: محمد السيد الطنطاوي؛ فؤاد عبد المنعم أحمد (الإسكندرية: منشأة المعارف، د.ط، د.ت)، ص225.

² يُنظر: العكبري، التبيان، ج2، ص655.

فيه (من) بمعنى (عن)، أي في غفلة عن هذا، وقيل إنه على بابه بتضمين (الغفلة) معنى (الريبة)،¹ فعلى القول الأول يكون (من) تناوب مع (عن) في دلالة على معنى المجاوزة، ويكون المراد أنهم في غفلة بسبب هذا؛ أي إن غفلتهم مسببة عن هذه الريبة، وهذا يتفق وقولهم: ((بل كنا ظالمين))، أي كانوا مجاوزين لذلك ومتغافلين عنه، وهذا ما كشف عنه السياق القرآني المعجز.

- قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الزمر: 22].

فيه (من) بمعنى (عن)، أي عن ذكر الله، أو تعليليه، أو هو على بابه بتضمين (قاسية) معنى (نافرة) أو (مشمئزة)،² وعلى القول الأول يكون (من) تناوب مع (عن) في الدلالة على معنى المجاوزة، فلا يتوقع أن يكون الويل والترهيب من ذكر الله سبحانه، أي من داخله أو بسببه، وإنما معنى (عن ذكر الله) يتفق تمامًا مع المقام ويقتضيه السياق، فكيف الويل مع ذكر الله؟! والفرق بين (من) و(عن) في معنى الآية؛ "أنك إذا قلت: قسا قلبه من ذكر الله، فالمعنى ما ذكرت أن القسوة من أجل الذكر وبسببه، وإذا قلت: عن ذكر الله، فالمعنى: غَلَطَ عن قبول الذكر وجفا عنه، ونظيره: سقاه من العيمة، أي من أجل عطشه، وسقاه عن العيمة؛ إذا أرواه حتى أبعدته عن العطش"،³ ومعنى المجاوزة هو الأبلغ، فالويل لمن قسى قلبه عن ذكر الله، فانصرف عنها قسوةً وغلظةً؛ إلا أن نيابة (من) عن (عن) يفيد التوسع في المعنى، وقد يكون المعنى: فويل للقساة من ترك ذكر الله، على تقدير الحذف؛ إلا أن

¹ يُنظر: الزركشي، محمد بن بشار، البرهان، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، (القاهرة: مكتبة دار التراث، ط1، 1957)، ج4، ص420؛ السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، معترك الأقران في إعجاز القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي (بيروت: دار الفكر العربي، ط1، 1988)، ج2، ص556؛ محمد نديم فاضل، التضمين النحوي في القرآن الكريم، (دار الزمان: المدينة المنورة، ط1، 2005)، ج2، ص121.

² يُنظر: الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (د.م: دار الهجرة، ط1، 2001)، ج20، ص190؛ المرادي، الجني الداني، ص311؛ ابن هشام، مغني اللبيب، ج1، ص321؛ الزركشي، البرهان في علوم القرآن ج4، ص420.

³ الزمخشري، الكشاف، ج4، ص122.

التضمين أولى من تكلف تقدير المحذوف، وهذا الاتساع الجميل في الدلالة هو من عظمة القرآن الكريم وبديع نظمه، وسر جمالياته، وسعة دلالاته وما يشير إليه من معانٍ تتسع بدلالاتها عن حدود معنى المجاوزة إلى معانٍ أخرى.

- قوله تعالى: ﴿وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدُ﴾ [ق: 19].

يُقال: حاد عن كذا، ولا يقال: حاد منه،¹ فأقيم (من) مقام (عن) لمعنى المجاوزة، فالحياد في اللغة يكون بالتنحي والمجاوزة والبعد، ولا يتحقق الحيد في حالة الولوج والجوانية، وإنما يكون وقتها خروجاً لا حيداً، ولكن يكون الحيد مع الجوار والمجاوزة، والتناوب هنا للمبالغة في هذا الحيد، وبيان القصدية من المخاطب، كما أن (من) قد يمنح الآية معنى آخر هو السببية، أي ما كنت تحيد بسببه، أي سكرة الموت، وهنا يكمن سر إعجاز القرآن في نظمه ودلالاته.

- قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [النجم: 28].

فيه (من) بمعنى (عن)،² أي إن الظن لا يغني عن الحق شيئاً، وهذا ما يرجحه السياق القرآني، ويرجحه أيضاً ورود الفعل (يغني) متعدياً بـ(عن) في القرآن الكريم أكثر من تعديته بـ(من)، كما أن (من) قد يمنح الآية معنى آخر هو التبعض، أي بعضاً من الحق لا كله، وفي ذلك تعظيم للحق، وهنا تبرز قمة الإعجاز الدلالي للقرآن الكريم في تناوب الحروف.

- قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ [قريش: 4].

فشبه الجملة (من جوع)، أي عن جوع، وقيل إنه للتعليل؛ أي لإزالة الجوع عنهم، وكذا (من خوف)،³ فيكون (من) على القول الأول في الموضعين تناوب مع (عن) في الدلالة على معنى المجاوزة، أي أطعمهم عن جوع وآمنهم عن خوف، وهو الأولى؛ لما في القول الثاني من التكلف في التقدير، كما أن نيابة (من) عن (عن) تؤدي إلى إفادة التشبع

¹ يُنظر: الجوهري، الصحاح، مادة (حيد).

² يُنظر: العجيلي، حاشية الحمل، ج 4، ص 241.

³ يُنظر: المالقي، رصف المبان، ص 323؛ المرادي، الجنى الداني، ص 311؛ الزركشي، البرهان، ج 4، ص 420.

والمكوث في الخوف والجوع التي أغنى الله تعالى عباده عنهما، وكذلك المقام يقتضي المقابلة والتبديل، وهذا يتناسب مع دلالة (عن) لا دلالة (من).

فالشواهد القرآنية المتقدمة كان فيها (من) بمعنى (عن)، ولو بوجه من الوجوه، وهذا ما شهدت به السِّياقات القرآنية المذكورة آنفًا، وما قام به بعض علماء التفسير من تأويل حتى يستقيم المعنى، وتحصل الفائدة، فيحمل (من) معنى (عن)، ويخرج عن معناه الأصلي (ابتداء الغاية) إلى معنى المجاوزة، وهذه الأمثلة تؤكد أن التناوب لا يحدث اعتبارًا، وإنما يحدث لدلالات لغوية وقصدية ربانية تعرب عن المقصود الإلهي في أدق صوره.

ب. (عن) بمعنى (من):¹ يقول العرب: أخذت هذا عنك، أي منك، وحدثني فلان عن فلان، أي منه، ومن شواهد ذلك في القرآن الكريم:

- قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾ [التوبة: 104].

يتعدى الفعل (يقبل) ب(من)، فيفيد معنى الأخذ بالشيء المقبول صادرًا من المأخوذ منه، ويتعدى أيضًا ب(عن)، فيفيد معنى مجاوزة الشيء المقبول، أو انفصاله عن معطيه وبأذله،² وقيل إن (عن) هنا بمعنى (من)، وقيل إنه على أصله للمجاوزة،³ والثاني هو الأرجح، وهو أشد مبالغة في معنى الفعل من تعديته ب(من)؛ لأن فيه كناية عن احتباس الشيء المبذول عند المبذول إليه، فلا يرد على بأذله،⁴ ويدل على تجاوز التوبة من عباده، فتتعداهم إلى الله تعالى، فيقبلها منهم، وكأن في هذه التعدية صدقية وإشهادًا وإرادة، فالتوبة خرجت من العباد بقصدية ونية صادقة وجاوزتهم إلى الله سبحانه من دون خشية أو وجل، وإنما برغبة علنية على الرغم من أنها أمر باطني، و(من) لا تقر هذه المعاني، وإنما تعرب عن خروج التوبة من القلب سرًا إلى الله

¹ يُنظر: الهروي، الأهمية، ص 278؛ ابن هشام، مغني اللبيب، ج 1، ص 148.

² يُنظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 25، ص 89.

³ يُنظر: ابن الشجري، هبة الله بن علي، الأمالي، تحقيق ودراسة: محمود محمد الطناحي، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط 1، 1992)، ج 2، ص 610؛ أبو حيان، البحر المحیط، ج 5، ص 96؛ فاضل، التضمنين النحوي، ج 2، ص 144.

⁴ يُنظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 25، ص 89.

- فحسب، فكان تبادل الحروف والمعاني يشير إلى دلالة أعمق وأكثر بياناً.
- قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ﴾ [الشورى: 25].
 - قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ نَتَقَبَّلُ عَنْهُمْ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَنَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ﴾ [الأحقاف: 16].

(عن) في الآيتين بمعنى (من)،¹ والقول فيهما ما قيل في الآية السابقة، وهذه الآيات تؤكد أن (عن) ينوب عن (من) في حالة قبول العبد عند ربه سبحانه، وأخذ توبته، ورفع عمله، وفي كل ذلك مجاوزة العمل منهم إلى الله تعالى، وهذه الأعمال تنبع من الداخل؛ لذا تضمن (عن) معنى (من)، فالله لم يتقبل من عباده التوبة فقط، وإنما تجاوز عنهم السيئات أيضاً، فكان القبول تاماً، وهذا من بلاغة القرآن الكريم وإعجازه البياني.

2. دلالة الباء على معنى المجاوزة والعكس:

الباء حرف يجر الظاهر والمضمر، وهو ضربان؛ زائد، وغير زائد، وقد ورد في القرآن الكريم في (2538) موضعاً، وتعددت معانيه باختلاف السياقات التي ورد فيها، ويأتي غير الزائد لمعانٍ كثيرة ذكر لها ابن هشام أربعة عشر معنى،² أما المرادي فذكر لها معاني نظمها في قوله:³

بِالْبَاءِ الصِّقُّ، وَاسْتَعْنِ، وَأَعَدَّ أَوْ أَقْسِمَ، وَبَعْضُ، أَوْ فَرَدَّ، أَوْ عَلَّلَ
وَأَتَتْ بِمَعْنَى مَعَ، وَفِي، وَعَلَى، وَعَنْ وَبِهَا فَعَوَّضَ إِنْ تَشَاءَ، أَوْ أَبْدَلَ

¹ يُنظر: الحيدرة، كشف المشكل، ج1، ص57؛ ابن هشام، مغني اللبيب، ج1، ص148؛ الزركشي، البرهان، ج4، ص287؛ السيوطي، معترك الأقران، ج2، ص672.

² يُنظر: ابن هشام، المغني، ج1، ص101.

³ يُنظر: المرادي، الجني الداني، ص56.

ومعناه الأصيل المشهور هو الإلصاق، ولم يُثبت لها سببويه غيره، وسماه (الإلحاق)،¹ وسماه المبرد،² وابن السراج،³ (الإلصاق)، وهو على ضربين؛ حقيقي، نحو: أمسكت الحبل بيدي، ومجازي، نحو: مررت بزيد.

أ. الباء بمعنى (عن): ورد الباء بمعنى (عن) كثيراً،⁴ ومن ذلك قول العرب: رميت بالقوس، أي عنها، ويكثر ذلك بعد السؤال، ونُقل عن الكوفيين،⁵ "وإنما جاز استعمال (الباء) مكان (عن) بعد السؤال؛ لأن السؤال عن الشيء يكون عن عناية به، فلما كان السؤال بمعنى العناية والاهتمام، عُدِّي بما يُعَدِّيَان به"،⁶ ومن شواهد ذلك في القرآن الكريم:

- قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا﴾ [الفرقان: 59].

الظاهر تعلق الجار والمجرور (به) الفعل (اسأل)، والباء على أصله، و(خبيراً) من صفات الله، ويكون المسؤول هو الله عز وجل، أي اسأل بالله تعالى الخبير به، ويجوز أن يكون الباء بمعنى (عن)، ولا يكون (خبيراً) من صفات الله تعالى، كأنه قيل: فاسأل عن الله تعالى الخبراء به، أي جبريل والعلماء،⁷

¹ يُنظر: سببويه، الكتاب، ج 4، ص 217؛ المالقي، رصف المباني، ص 143؛ المرادي، الجني الداني، ص 36؛ ابن هشام، مغني اللبيب، ج 1، ص 101.

² يُنظر: المبرد، المقتضب، ج 4، ص 142.

³ يُنظر: ابن السراج، محمد بن السري، الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتلي (بيروت: مؤسسة الرسالة، د. ط، د. ت)، ج 1، ص 412.

⁴ يُنظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ج 1، ص 299؛ عثمان بن جني، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، (بيروت: دار الهدى، ط 2، 1979)، ج 2، ص 309؛ الهروي، الأزهية، ص 279؛ شرح الرضي على الكافية، ج 2، ص 1165.

⁵ يُنظر: المرادي، الجني الداني، ص 42.

⁶ فاضل، التضمنين النحوي، ج 2، ص 12.

⁷ يُنظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ج 1، ص 298؛ الهروي، الأزهية، ص 284؛ أمالي ابن الشجري، ج 2، ص 614؛ ابن الجوزي، منتخب قرة العيون، ص 82؛ الحيدرة، كشف المشكل، ج 1، ص 567؛ العكبري، التبيان، ج 2، ص 989؛ أبو حيان، البحر المحیط، ج 6، ص 466؛ المرادي، الجني الداني، ص 41؛ الزركشي، البرهان، ج 4، ص 257؛ السيوطي، معترك الأقران، ج 1، ص 652.

فالمسؤول عن هذا القول غير الله تعالى،¹ وفي الآية إخبار عن رحمته عز وجل، وتأكيدها في توجيه الأمر بالسؤال، والسؤال يكون عنه لا به، ولكن التناوب في التعبير بالباء بدلاً من (عن) يفيد أن السؤال عنه يكون عند أهل العلم الخبراء الذين يصدقون القول؛ لأنهم يسألون عنه وبه، قال ابن عطية: "وقوله: ((فَاسْأَلْ بِهِ خَيْرًا))؛ فيه تأويلان؛ أحدهما فأسأل عنه، و(خبراً) على هذا منصوب إما بوقوع السؤال عليه، والمعنى: أسأل جبريل والعلماء وأهل الكتب المنزلة، والثاني أن يكون المعنى كما تقول: لو لقيت فلاناً لقيت به البحر كرمًا، أي لقيت منه، والمعنى: فأسأل الله عن كل أمر"،² وفي الحالتين تسمو الدلالة المقصودة، وتحمل معاني أكبر تبين عن إعجاز بياني كبير.

- قوله تعالى: ﴿سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ﴾ [المعارج: 1].

يتعدى الفعل (سأل) بنفسه، ويتعدى ب(إلى)، ويتعدى ب(عن)، وقد تعدى هنا بالباء، فقليل إن الباء بمعنى (عن)، أي عن عذاب،³ أو هو على أصلها بتضمين (سأل) معنى (دعا)، فعُدِّي تعديته، كأنه قيل: دعا داع بعذاب واقع، من قولك: دعا بكذا؛ إذا استدعاه وطلبه،⁴ ولكن الآية التي تليها: ((للكافرين ليس له دافع))، تقرر معنى (عن)، ويكون المراد أن السائل سأل عن عذاب وقع للكافرين، وهذا العذاب لا مرد ولا دافع له، فالدعاء يكون لدفع العذاب وإرادة صرفه، ولا يكون الدعاء بالعذاب ضمناً، فيكون السؤال استفهامياً عن وقوع العذاب من عدمه، وتكون الإجابة بتأكيد وقوعه وعدم رده.

¹ يُنظر: فاضل، التضمين النحوي، ج2، ص12.

² ابن عطية، عبد الحق بن غالب، الخمر الوجيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ)، ج4، ص216.

³ يُنظر: أحمد بن فارس، الصحاحي في فقه اللغة ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تحقيق: السيد أحمد صقر (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، دط، دت)، ص133؛ الهروي، الأزهية، ص284؛ أمالي ابن الشجري، ج2، ص614؛ شرح الرضي على الكافية، ج2، ص1165؛ المالقي، رصف المباني، ص144؛ المرادي، الجنى الداني، ص41؛ ابن هشام، مغني اللبيب، ج1، ص104؛ الزركشي، البرهان، ج4، ص257.

⁴ يُنظر: الزمخشري، الكشاف، ج4، ص608؛ فاضل، التضمين النحوي، ج2، ص14.

ففي الشواهد القرآنية السابقة أتى الباء مع السؤال لمعنى المجاوزة، أي بالمعنى الأصلي (عن)، "ومن بلاغة القرآن تعدية (سأل) بالباء؛ ليصلح الفعل لمعنى الاستفهام والدعاء والاستعجال"¹، وقد يرد الباء متضمنًا معنى المجاوزة نيابة عن (عن) من غير اقترانه بالسؤال، ومنه الشواهد القرآنية الآتية:

- قوله تعالى: ﴿وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ﴾ [البقرة: 166].

أي تقطعت عنهم الأسباب،² والأولى إبقاء الباء على أصله؛ لأنه لم يرد الفعل (تقطع) في القرآن متعديًا بحرف من حروف الجر إلا الباء، ومعنى المجاوزة يتناسب مع السياق اللغوي، فالمعنى الذي يتصور عقلاً: تقطعت عنهم الأسباب، أي جاوزتهم.

- قوله تعالى: ﴿ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: 1].

فالباء فيه يتعلق بالفعل (يعدلون)، أي يعدلون برهم غيره، ويكون الفعل متعديًا، ويجوز أن يكون الباء بمعنى (عن)، فلا يكون في الكلام مفعول محذوف، أي يعدلون عنه إلى غيره،³ ويكون الفعل لازماً، وهو يتناسب مع السياق، فالعدول مجاوزة وانفصال، وهو فعل متوقع من الكفار.

- قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَشْقُقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ﴾ [الفرقان: 25].

الباء في الآية للحال، أي متغيمة، أو باء السبب، أي بسبب طلوعه، وقيل إنه بمعنى (عن)، أي عن الغمام، وقيل إنه على أصله بتضمين (تشقق) معنى (تفطر)،⁴ وتظهر القيمة الدلالية للتناوب هنا في استعمال الباء و(عن) بالتناوب في مواضعهما من القرآن الكريم، فالأغراض في كل آية تختلف، وعلى أساسها تبرز دلالة الحرف، ففي

¹ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 29، ص 155.

² يُنظر: ابن الجوزي، منتخب قرة العيون، ص 82.

³ يُنظر: العكبري، التبيان، ج 1، ص 479؛ العجلي، حاشية الجمل، ج 2، ص 3.

⁴ يُنظر: أبو حيان، البحر المحیط، ج 6، ص 453؛ المرادي، الجنى الداني، ص 42؛ ابن هشام، مغني اللبيب، ج 1، ص 104؛ الزركشي، البرهان، ج 4، ص 257؛ السيوطي، معترك الأقران، ج 1، ص 652؛ فاضل، التضمين النحوي، ج 2، ص 57.

الآية يحقق باء المصاحبة مقصودها، فيكشف عن هول من أهوال القيامة يوم تفتق السماء عن الغمام الذي يفتحها، فتبدل عما كانت عليه، وتصبح السماء غير السماء، فالغمام الذي هو السبب الرئيس في ذلك الانقشاع عن السماء؛ يحتاج دلالة الباء التي تفيد الإلصاق؛ للتعبير عن القدرة، وذلك بخلاف قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَشَقُّ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا﴾ [ك: 44]، فالآية تكشف عن قدرة الله تعالى، والمصارعة في انقشاع الأرض، وإحياء الموتى، فمجاوزة القبور وسرعة الحشر تقتضي حرف المجاوزة لتنفيذ ذلك، لدلالة (عن) على سرعة الانفصال، والباء في (بالغمام) للدلالة على المصاحبة بتضمين المجاوزة، وعن السماء للمجاوزة الصريحة.

ففي الآيات السابقة كلها يظهر الإعجاز البياني في القرآن الكريم ودلالته المهمة التي تبرز في السياق، وتعكس على الآيات الكريمة معاني مختلفة عظيمة كلها تمنح الآيات معاني أكبر مع تناوب الحروف، فالباء قدم معاني متنوعة للآيات السابقة أبرزت أهميتها، بالإضافة إلى معنى الحرف الأصلي الذي يفيد السياق، ومن ذلك أيضاً:

- قوله تعالى: ﴿أَفَعِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ﴾ [ك: 15].

فيه الباء للسببية، أي أفعيننا بسبب الخلق الأول، أو بمعنى (عن) للمجاوزة،¹ أي أفعيننا عن الخلق الأول.

- قوله تعالى: ﴿يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾ [الحديد: 12].

فيه الباء بمعنى (عن)،² وقيل إنه على بابها لتضمين (يسعى) معنى (يضىء) و(يشع)، أي نورهم يضيء بين أيديهم كما يضيء بإيمانهم،³ وبالتناوب بين الباء و(عن) يكون المعنى: يشع هذا النور ويضيء بين أيديهم مجاوزاً لها وليس مفارقاً منبثقاً عن إيمانهم، وهو

¹ يُنظر: العجيلي، حاشية الجمل، ج 4، ص 199.

² يُنظر: المرادي، الجني الداني، ص 40؛ ابن هشام، مغني اللبيب، ج 1، ص 104؛ الزركشي، البرهان، ج 4، ص 257.

³ يُنظر: فاضل، التضمين النحوي، ج 2، ص 34.

ما أكدته قوله تعالى: ﴿تُورِثُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾ [التحرّم: 8]، أي يسعى بين أيديهم وعن أيماهم،¹ فالباء في الآيتين دل على معنى المجاوزة نيابة عن (عن).

- قوله تعالى: ﴿وَعَزَّكُم بِاللَّهِ الْعَزُّورُ﴾ [الحديد: 14].

أي خدعكم الشيطان وصرفكم عن الله سبحانه والإيمان به والطاعة له.²

- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا عَزَّكَ رَبُّكَ الْكَرِيمُ﴾ [الانفطار: 6].

أي ما خدعك وصرفك عن ربك الكريم والإيمان به.³

ففي الشواهد القرآنية السابقة أتى الباء بمعنى (عن)، ولو بوجه من الوجوه، وهذا ما شهدت به السياقات القرآنية المذكورة، وما قام به بعض علماء التفسير من تأويل حتى يستقيم المعنى وتحصل الفائدة، فيحمل الباء معنى (عن)، ويخرج عن معناه الأصلي (الإلصاق) إلى المعنى الأصلي ل(عن)، أي المجاوزة، وذلك من باب النياية في المعنى بين الحروف، ولم يقف ذلك عند هذا الحد، وإنما انعكس تناوباً في لغة العرب، فجاءت (عن) بمعنى الباء، وهذا ما أقرته الشواهد القرآنية الآتية.

ب. (عن) بمعنى الباء: ورد (عن) بمعنى الباء في الاستعمال اللغوي كثيراً،⁴ ومن ذلك قول

العرب: قمت عن أصحابي، أي بأصحابي،⁵ ومن شواهد القرآنية:

- قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ خَفِيٌّ عَنْهَا﴾ [الأعراف: 187].

يتعدى (خفي) بالباء، فقليل إن الجار والمجرور (عنها) متعلق بالفعل

¹ يُنظر: الأخفش، سعيد بن مسعدة، معاني القرآن، تحقيق: هدى محمود قراءة (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط1، 1990)، ج2، ص535؛ المرادي، الجني الداني، ص42؛ السيوطي، معترك الأقران، ج1، ص625.

² يُنظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط1، 2010)، مادة (غر).

³ السابق نفسه.

⁴ يُنظر: الهروي، الأزهية، ص279؛ الحيدرة، كشف المشكل، ج1، ص570؛ المالقي، رصف المباني، ص369-370؛ المرادي، الجني الداني، ص249؛ ابن هشام، مغني اللبيب، ص148.

⁵ يُنظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ج1، ص299؛ الهروي، الأزهية، ص279.

(يسألون)، ومتعلق (حفي) محذوف تقديره (بها)، أو أن يكون متعلقاً بـ(حفي) على تضمينه معنى (كاشف) أو (عالم)، أو يكون (عن) بمعنى الباء،¹ ومما يرجح القول الثالث ورود التناوب كثيراً في الدلالة بين (عن) والباء، وقد يرجحه أيضاً قراءة ابن مسعود:² ﴿كَأَنَّكَ حَفِيًّا بِهَا﴾، أي عالم بليغ في العلم بها، كما أن العلم يكون بالأشياء أبلغ عن العلم عنها، فالباء يفيد الإلصاق أكثر بالعلم، فمعنى الباء أرجح ويناسب السياق أكثر، ولا سيما أن السؤال عن الساعة هنا يقصد ميعادها تحديداً، فيتطلب ذلك علم السائل بجميع أحوالها، وهذا ما يفيد الباء، ولا ينفي ذلك معرفته عن الساعة بعض الأمور، وقد أشار إليها في أحاديثه ﷺ، ومن ثم جاءت الآية استنكارية، أي يسألونك يا محمد عن الساعة وكأنك عالم بجميع أحوالها، وهذا على سبيل الإعجاز البياني الذي تفيض به آيات الكتاب العزيز.

- قوله تعالى: ﴿وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ﴾ [هود: 53].

فيه (عن) بمعنى الباء، أي بقولك،³ وقد أفاد معنى السببية، أي ما نحن بتاركي آلِهتنا بسبب قولك، وهو المعنى الذي يتناسب مع السياق، وقد جاء التعبير بـ(عن) ليفيد أن المعاندين يشككون في قوله، وأنه ليس كافياً ليكون سبباً في مجاوزتهم معتقداتهم القديمة، ومعنى (من) يفيد الجوانية؛ ليشيروا إلى أن الترك لا يحدث من مجرد قوله.

- قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾ [النجم: 3].

¹ يُنظر: أبو عبيدة، مجاز القرآن، ج1، ص235؛ العكبري، التبيان، ج1، ص606؛ أبو حيان، البحر المحیط، ج4، ص435.

² يُنظر: أبو حيان، البحر المحیط، ج4، ص435.

³ يُنظر: ابن الجوزي، منتخب قرة العيون، ص176.

فيه (عن) لمعنى المجاوزة، أي لا يصدر عن الهوى، وقيل إنه بمعنى الباء، أي بالهوى،¹ والأرجح حمله على الأصل؛ لأنَّ معنى المجاوزة يتناسب مع السياق، وفيه تأكيدٌ بليغٌ على أنه ﷺ لا يقول على الله سبحانه شيئاً؛ إلاّ وحياً منه عز وجل، وجعل لمعنى المجاوزة يعني اعتبار الوحي وسيلة، أي إنه لا ينطق عن هوى منه، وإنما من وحي إلهي، بخلاف ما إذا كان بمعنى الباء، فيفيد أن ما ينطق به هو الحق، ولا سيما أن فكرة الوحي الإلهي وضاحتها تنتمى الآية.

3. دلالة اللام على معنى المجاوزة والعكس:

اللام على ثلاثة أقسام؛ للجر، وللجزم، وغير عامل؛ فأما العامل الجر فيختص بالاسم، فيجر الظاهر والمضمر، وله معان كثيرة جمعها المرادي في ثلاثين،² ونظمها في قوله:

أَتَاكَ لِإِلَامِ الْجَرِّ مِمَّا جَمَعْتُهُ ثَلَاثُونَ قِسْمًا فِي كَلَامٍ مُنْظَمٍ
فَأَوَّلُهَا التَّخْصِصُ وَهُوَ أَعْمُهَا وَيَتْلُوهُ اسْتِحْقَاقُ يَا صَاحٍ
وَمِثْلُكَ، وَمِثْلِيكَ، وَشَبَهَهُمَا مَعًا وَعَلَّلَ بِهَا، وَانْسَبَ، وَبَيَّنَّ،
وَعَدَّ، وَزَدَ صَيْرُورَةً وَتَعَجُّبًا وَجَاءَتْ لِتَبْلِيغِ الْمُخَاطَبِ،

وباختلاف أحوال اللام بين تخصيص وتعميم واستحقاق وملك وتملك... إلخ؛ نجد أنها وردت في ثلاثة (3838) موضعاً من القرآن الكريم؛ أغلبها في موضع الجر، فهي من الحروف الشائعة في الكلام بعامه، وكثرة ورودها في القرآن أسهم على التأثير في المعنى القرآني.

أ. اللام بمعنى (عن): خصّه بعض اللغويين بعد القول، وقيل إن اللام يجزئ اسم من غاب حقيقةً أو حكماً عن قول قائل متعلق به،³ ومن شواهد ذلك في القرآن الكريم:

¹ يُنظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ج1، ص299؛ أمالي ابن الشجري، ج2، ص611؛ ابن الجوزي، منتخب قرة العيون، ص176؛ الحيدرة، كشف المشكل، ج1، ص570؛ العكبري، التبيان، ج2، ص130؛ ابن هشام، مغني اللبيب، ج1، ص130؛ فاضل، التضمين النحوي، ج2، ص257-258.

² يُنظر: المرادي، الجني الداني، ص95-108.

³ يُنظر: المصدر السابق، ص99.

- قوله تعالى: ﴿قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ فِي النَّارِ كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا حَتَّى إِذَا ادَّارَكُوا فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أُخْرَاهُمْ لِأَوْلَاهُمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَصْلَلْنَا فَأَنَّهُمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِنَ النَّارِ قَالَ لِكُلِّ ضِعْفٌ وَلَكِنْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: 38].

فاللام في (أولاهم) للتعليل، أي لأجلهم ولإضلالهم إياهم،¹ وقيل إنه بمعنى (عن)،² أي عن أولاهم، وعليه يكون اللام لمعنى المجاوزة، وهذا يتناسب وسياق الآية؛ لأنَّ الطائفة الأخيرة تخاطب ربها عز وجل معتذرة ملقية باللوم على الطائفة الأولى؛ لأنها سبب ضلالها وغوايتها، ومن غير المقبول أن يكون اللام في (أولاهم) واصلة للقول، أي أن تقول الطائفة المتأخرة للطائفة الأولى التي سبقتها؛ لأن (هؤلاء) تعود إليهم، ولكن يتفق تضمين اللام معنى (عن) مع سياق الآية وتأويلها، فقد فصلوا القول عنهم، ونسبوه إلى الطائفة الأولى، والخطاب لله عز وجل، فيكون حديث الطائفة الثانية (أخراهم) بمنزلة رد وتعليل ودفاع عن أنفسهم، وتوجيه التهم إلى الطائفة الأولى (أولاهم)، فقالوا عنهم ما يسوغ موقفهم، ففي سياق التركيب كان اللام يفيد التواصل ما بين الطائفتين، أما في سياق دلالاته فقد أبان عن معنى (عن) من دون أن يخل بالنظم، وهذا من بديع القرآن وإعجازه في الاختيار والتناوب.

- قوله تعالى: ﴿وَلَا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ﴾ [هود: 31].

فاللام في (للذين) بمعنى (عن)،³ أي عن الذين، وقيل إنه على بابه للتعليل، أي لأجل الذين،⁴ والسَّيِّاق يرجح الأول؛ إذ الخطاب موجه من نوح عليه السلام إلى قومه الفئة الكافرة

¹ يُنظر: الرازي، محمد بن عمر، **مفاتيح الغيب**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1420هـ)، ج14، ص238؛ السمين الحلبي، أحمد بن يوسف، **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون**، تحقيق: أحمد محمد الخراط، (دمشق: دار القلم، د.ط، د.ت)، ج5، ص315.

² يُنظر: ابن هشام، **مغني اللبيب**، ج1، ص213.

³ يُنظر: السابق نفسه.

⁴ يُنظر: السمين الحلبي، **الدر المصون**، ج6، ص318.

الذين سخروا منه، فكان في حديثه هذا إجابةً وردُّ عليهم، ودفاعٌ عن هؤلاء الذين ازدروهم، فالسِّيَاق للدِّفاع عنهم، وهم الفئة المؤمنة المستضعفة، فالأولى به معنى المجاوزة لا التعليل.

- قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا لَوْ كَانَ خَيْرًا مَّا سَبَقُونَا إِلَيْهِ﴾ [الأحقاف: 11].

فيه اللام بمعنى (عن)، أي عن الذين،¹ وليس المعنى خطابهم بذلك، وإلا قيل: سبقتُمونا،² وقيل إنه بمعنى: لأجلهم، والسِّيَاق يرجح أن اللام بمعنى (عن) للمجاوزة، فالخطاب من الذين كفروا عن الذين آمنوا باعتبارهم غائبين، وليسوا في دائرة الخطاب، وهذا يقر معنى (عن)، أي قال الذين كفروا عن الذين آمنوا... إلخ، أي إن المؤمنين هم المقصودون بهذا القول، ويعنيهم.

ومنهم من أطلق ورود اللام بمعنى (عن)، ولم يخصه بالقول، ومثّل له بقول العرب: لقيته كفة لكفة، أي عن كفة؛ لأنهم قالوا: لقيته كفة عن كفة، والمعنى واحد،³ ومن الشواهد القرآنية على ذلك:

- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾ [النساء: 105].

أي لأجل الخائنين، وقيل إن اللام بمعنى (عن)،⁴ وهذا يتناسب مع السِّيَاق؛ لأن المراد النهي عن خصام الخائنين وليست لهم، ويقصد بالخصام المنتصر والمدافع، والخطاب موجه إلى الرسول ﷺ، ويُقصد به الأمة الإسلامية؛ لأنَّ الخصام عن الخائنين لا يمكن أن يصدر عن الرسول الكريم،⁵ فإذا كان الخطاب للأمة واللام للتعليل،

¹ يُنظر: شرح الرضي على الكافية، ج2، ص1172؛ ابن هشام، مغني اللبيب، ج1، ص213؛ السيوطي، معترك الأقران، ج2، ص240.

² يُنظر: الزركشي، البرهان، ج4، ص342.

³ يُنظر: المرادي، الجني الداني، ص100.

⁴ يُنظر: العكبري، التبيان، ج1، ص387.

⁵ يُنظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج5، ص193.

فمعناه: لا تختصم لأجل الخائنين، وهو مذموم، وإذا كان اللام بمعنى (عن) فالخطاب يتضمن معنى المجاوزة، فيكون النهي عن الاختصاص عن الخائنين، وهم لا يستحقوه، وليس لهم.

ب. (عن) بمعنى اللام: أثبت الكوفيون أن التعليل من المعاني التي يرد عليها (عن)،¹ ووافقهم ابن السراج، ومن شواهد ذلك في القرآن الكريم:

- قوله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾ [البقرة: 36].

إن كان الضمير في (عنها) للشجرة، فالمعنى: حملهما على الزلة بسببها، وإن كان للجنة، فالمعنى: نحاها عنها،² فعلى القول الأول يكون (عن) بمعنى اللام للتعليل، وعلى القول الثاني يكون (عن) على بابه للمجاوزة، وهو الأرجح؛ لتقدم ذكر الجنة، أي أذهبهما عنها وأبعدهما، كما أن سياق القصة يقر التنحي والانفصال والعدول، وهو ما كان من الشيطان لآدم عليه السلام وزوجه حين أزلهما عن الجنة، ويؤيده قراءة حمزة: ﴿فَأَزَلَّهُمَا﴾،³ إلا أن ذلك لا ينفي دلالة على معنى التعليل؛ لأن التنحي كان بسبب الشجرة.

- قوله تعالى: ﴿وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ﴾ [هود: 53].

شبه الجملة (عن قولك) متعلق بمحذوف حال من ضمير (تاركي)، و(عن) لمعنى المجاوزة، أي ما نترك آلِهتنا صادرين عن قولك، وقيل إنه للتعليل كما اللام، فيتعلق باسم الفاعل (تاركي)، فكأنهم قالوا: لقولك، أي لأجلك،⁴ والسياق يرجح أن

¹ يُنظر: المالقي، *رصف المباني*، ص 369؛ المرادي، *الجنى الداني*، ص 247؛ ابن هشام، *مغني اللبيب*، ج 1، ص 148.

² يُنظر: ابن هشام، *مغني اللبيب*، ج 1، ص 148.

³ يُنظر: البيضاوي، *عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي (بيروت: دار إحياء التراث العرب، ط 1، 1418هـ)، ج 1، ص 72.

⁴ يُنظر: أبو حيان، *البحر المحيط*، ج 5، ص 233؛ المرادي، *الجنى الداني*، ص 247؛ ابن هشام، *مغني اللبيب*، ج 1، ص 148؛ الزركشي، *البرهان*، ج 4، ص 287؛ السيوطي، *معتك الأقران*، ج 2، ص 672.

(عن) على بابه، ولم يذكر الزمخشري غيره،¹ أي ما نحن بتاركي آهتنا بسبب قولك، أو بناءً على قولك، وهو أبلغ.

- قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ﴾ [التوبة: 114].

فيه (عن) بمعنى اللام للتعليل، أي لأجل موعدة،² أو بناءً على موعدة وعدها، ومن ثم جاء التعبير بالمجازة، فقد جاوزت هذه الموعدة إبراهيم، ولأجلها كان استغفاره، قال ابن عطية: "اختلف في ذلك، فقليل: عن موعدة من إبراهيم في أن يستغفر لأبيه، وذلك قوله: ﴿سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا﴾ [مريم: 47]، وقيل: عن موعدة من أبيه له في أنه سيؤمن، فكان إبراهيم قد قوي طمعه في إيمانه، فحمّله على الاستغفار له، حتى هُي عنه"،³ وهذا بيان عن إعجاز القرآن، وسر تناوب الحروف في إبانة هذا الوجه من الإعجاز؛ إذ يكشف عن جمالية بديعة في توظيف الحروف وتناوبها في معانيها؛ لتزخر بدلالات أكبر.

4. دلالة (على) على معنى المجازة والعكس:

يكون (على) اسماً، وفعلًا، وحرَفًا، والأخير عمله جر الظاهر والمضمر، وقد ذكر له ابن هشام تسعة معانٍ،⁴ أما ابن مالك فذكر له ثمانية معانٍ نظمها في قوله:

(على) للاستِعْلَاءِ وَمَعْنَى (فِي) بَعْنُ تَجَاوَزًا عَنِّي مَن قَدْ فَطَنُ

وَقَدْ تَجَيَّ مَوْضِعَ (بَعْدُ) وَ(عَلَى) كَمَا (عَلَى) مَوْضِعَ (عَنْ) قَدْ

والاستعلاء هو المعنى الأصلي لحرف الجر (على)، ولم يُثبت له أكثر البصريين

¹ يُنظر: الزمخشري، الكشاف، ج2، ص403؛ السمين الحلبي، الدر المنصون، ج6، ص342.

² يُنظر: المرادي، الجني الداني، ص247؛ ابن هشام، مغني اللبيب، ج1، ص148؛ الزركشي، البرهان، ج4، ص287؛ السيوطي، معترك الأقران، ج2، ص672.

³ ابن عطية، المحرر الوجيز، ج3، ص91.

⁴ يُنظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ج1، ص143.

غيره،¹ وهو على ضربين؛ حقيقي، نحو: هذا على ظهر الجبل، ومجازي، نحو: مررت عليه، وقد ورد في القرآن الكريم بكثرة، فأحصى له (1439) موضعاً.

أ. (على) بمعنى (عن): حكاها الأخفش عن يونس بن حبيب؛ سماعاً عن العرب، قال: رضيت عليه، أي عنه،² ومن شواهد في القرآن الكريم:

- قوله تعالى: ﴿قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَآتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: 26].

قيل إن (عليهم) للمجاوزة بمعنى (عن)، أي خرّ عن كفرهم بالله، وقيل إنه للتعليل بمعنى اللام، أي فخر لهم،³ والأرجح الأول، أي خر سقف البنيان عن مكرهم، فالبنيان انقشع وتكشف بسبب كفرهم وضلالهم؛ ليكشف عن ذلك، فكما كشف الله سبحانه عما في قلوبهم من كفر ومكر؛ كشف ما يواريه من بنيان.

ب. (عن) بمعنى (على):⁴ أكدته الشواهد اللغوية والقرآنية، وأقره متقدمو اللغويين، فقد حكي عن الرماني،⁵ فيكون (عن) قد خرج عن معناه الأصلي (المجاوزة) إلى معنى الاستعلاء المثبت لـ(على)، ومثّل له ابن مالك بقولهم: بخل عنه، أي عليه؛ "لأن الذي يسأل فيبخل يحمل السائل ثقل الخيبة، مضاعفاً إلى ثقل الحاجة، ففي (بخل) معنى (ثقل)، فكان جديراً بأن يشاركه في التعديّة بـ(على)"،⁶ ومن شواهد ذلك من القرآن الكريم:

- قوله تعالى: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي﴾ [الكهف: 82].

¹ يُنظر: سيبويه، الكتاب، ج 4، ص 230-231؛ المالقي، رصف المباني، ص 327؛ المرادي، الجنى الداني، ص 476؛ ابن هشام، مغني اللبيب، ج 1، ص 143.

² الأخفش، معاني القرآن، ج 1، ص 51؛ المبرد، المقتضب، ج 2، ص 318؛ ابن جني، الخصائص، ج 2، ص 314.

³ يُنظر: الزركشي، البرهان، ج 2، ص 442-443.

⁴ يُنظر: الهروي، الأزهية، ص 279؛ المالقي، رصف المباني، ص 368-369؛ المرادي، الجنى الداني، ص 246؛ ابن هشام، مغني اللبيب، ج 1، ص 147.

⁵ يُنظر: الرماني، معاني الحروف، ص 95.

⁶ ابن مالك، شرح التسهيل، ج 3، ص 159.

فيه (عن) للاستعلاء بمعنى (على)،¹ أي ما فعلته على أمري، ومعنى المجاوزة يتناسب مع السياق، فالفعل ليس خارجاً عن إرادته، لذلك نفاه عن أمره، ونسبه إلى أمر ربه، أي من تلقاء أمري، والتعبير بـ(عن) لأنه أريد إفادة أن الأمر لم يتجاوز من داخله إلى الفعل، وإنما هو صادر عن الله سبحانه لا عنه.

- قوله تعالى: ﴿فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾ [ص: 32].

فيه (عن) بمعنى (على)، أي آثرت حب الخير على ذكر ربي، وقيل: "هي على أصلها ومتعلقة بحال محذوفة، أي منصرفاً عن ذكر ربي، أو هي على تضمين (أحببت) معنى (أنبت)، أي أنبت حب الخير عن ذكر ربي، ويكون المعنى: جعلت حب الخير منيياً عن ذكر ربي"،² والدالان كلتاها تتناسبان مع السياق، فتضمن (على) يكون المعنى أنه أعلى حب الخير على ذكر الله سبحانه، فكانت له الأفضلية والاستعلاء عنده، ويتضمن (عن) يكون المعنى مجاوزته ذكر ربه وعدوله عنه إلى عمل آخر هو حب الخير، والمجاوزة هنا أبلغ وأرجح، وإعجاز القرآن يتأتى من خلال هذا الأداء، وتناوب الحروف مع إثرائها للدلالة، لا لخفوتها أو مغايرتها السياق.

- قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْخُلْ فَإِنَّمَا يَبْخُلْ عَنْ نَفْسِهِ﴾ [محمد: 38].

جاء (عن) للاستعلاء، أي على نفسه،³ والمعنى: ومن يبخل عن بذل الصدقات وأداء ما فرضه الله عليه من الزكاة، فإنما ضرر بخله يكون على نفسه، لا يتعداه لغيره، وقيل إنه

¹ يُنظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ج 1، ص 130.

² يُنظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ج 1، ص 147؛ الزركشي، البرهان، ج 4، ص 286؛ الزجاج، إبراهيم بن السري، إعراب القرآن، تحقيق: إبراهيم الأبياري، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع المصرية، د. ط، 1963)، ج 1، ص 261؛ فاضل، التضمن النحوي، ج 1، ص 276-277.

³ يُنظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ج 1، ص 147؛ الزركشي، البرهان، ج 4، ص 286؛ أمالي ابن السجري، ج 2، ص 611.

على أصله بتضمين (بخل) معنى (أمسك)، أي أمسكت عنه بالبخل،¹ فعلى القول الأول يكون (عن) تناوب مع (على) في الدلالة على معنى الاستعلاء، وهو الأرجح؛ لأن البخل يتعدى بـ(على)، والمعنى يستقيم بذلك، فمن يبخل يؤثر البخل على الجود، فتكون نتيجة هذا الإيثار بخله على نفسه، وإفادة المجاوزة متناسبة مع السياق؛ لإفادتها العدول عن الجود والانصراف إلى البخل.

ففي الآيات السابقة نجد شيئاً من المقابلة بين أمرين فُضِّلَ أحدهما عن الآخر؛ إما تعليلاً له، وإما استعلاء عليه، وغير ذلك من العلاقات، وتأني المجاوزة في سياقها؛ لتبرهن على أن لا شيء إلا مجاوزة إحدى العلاقتين غيرها.

5. دلالة (في) على معنى المجاوزة:

(في) حرف جر أصلي يجر الاسم الظاهر والمضمر، وقد ذكر له المرادي تسعة معانٍ،² ووصلت عند ابن هشام إلى عشرة،³ أما معناه الأصلي فهو الظرفية، وهذا ما قرره البصريون، ولم يثبتوا له غيره،⁴ وتأني الظرفية على ضربين؛ زمانية، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: 54]، ومكانية، كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُلْفَىٰ إِلَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ لَهُمْ جِزَاءُ الضَّعْفِ بِمَا عَمِلُوا وَهُمْ فِي الْغُرَفَاتِ آمِنُونَ﴾ [سبأ: 37]، وكذا تكون الظرفية حقيقية ومجازية، فالحقيقية نحو: جعلت المتاع في الوعاء، والمجازية نحو: دخلت في الأمر، وتكلمت في الشأن، وقد

¹ يُنظر: الزمخشري، الكشاف، ج4، ص331؛ أبو حيان، البحر المحیط ج9، ص478؛ فاضل، التضمين النحوي، ج1، ص235-236.

² يُنظر: المرادي، الجني الداني، ص250-253.

³ يُنظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ج1، ص168-170.

⁴ يُنظر: سيبويه، الكتاب، ج4، ص226؛ المبرد، المقتضب، ج4، ص139؛ شرح الرضي على الكافية، ج2، ص1160؛ المالقي، رصف المباني، ص388، وعبر عنها بالوعاء وذكر أنه أصل معانيها، وسائر ما ذكر من معاني ترجع إليه؛ المرادي، الجني الداني، ص250؛ ابن هشام، مغني اللبيب، ج1، ص168.

ورد هذا الحرف في القرآن الكريم في (1692) موضعاً لها معانٍ كثيرة يحددها السياق القرآني، ومن شواهد ذلك:

- قوله تعالى: ﴿أَتَجَادِلُونِي فِي أَسْمَاءٍ سَمِيتُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ﴾ [الأعراف: 71].

أي أتجادلونني عن أسماء¹ وقد ورد تعدي فعل الجدل بحرف الجر (في) في أكثر من موضع من القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ﴾ [المجادلة: 1]، وقد يُستخدم (في) على بابِه بعد فعل القول وما شابهه من الجدل وخلافه، وهذا هو الأرجح، فالجدال واقع عن الأسماء التي سميت، لا عن جوهر المعبود؛ لأن القضية كلها تخص عبادة تلك الأسماء، وكلها باطلة، وليس المهم الجدل عن الأسماء؛ لأن القضية أعمق، ولكن جاء التعبير بـ(في) لأن الجدل وقع متضمناً تلك الأسماء حتى جعلوها محور المناقشة.

- قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: 72].

أي أعمى عن الآخرة وعن محاسنها² والمراد بالعمى عمى القلب لا عمى العين، وفي الآية توضيح لعل شقاء الإنسان في الآخرة، وهي "فقدانه النظر السليم، وإيثاره الغي على الرشد، والباطل على الحق"³، فتناوب (في) مع (عن) في الدلالة على معنى المجاوزة، وهذا هو الأرجح والأبلغ، فالعمى يكون عن الشيء، فيجازه عن النظر إلى العمى عن البصر، وهو عدول وانصراف، إلا أن السياق لا يمنع أيضاً إفادة (في) الظرفية؛ إذ العمى في الدنيا يجره إلى عمى في الآخرة، والحرفان متناسبان مع السياق القرآني الذي أفاد من الداليتين معاً، أي الظرفية والمجاوزة، فكان المعنى لدلالة الظرفية التي تفيد المجاوزة، وعلى ذلك تظهر دقة الحروف في تناوبها الذي يحتاج إلى فطنة،

¹ يُنظر: ابن الجوزي، منتخب قرة العيون، ص 192.

² يُنظر: الحيدرة، كشف المشكل، ج 1، ص 566؛ السيوطي، معترك الأقران، ج 3، ص 171.

³ محمد سيد الطنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، (القاهرة: دار نضرة مصر، ط 1، 1997)، ج 8، ص 402.

وحكمة، وسليقة كبيرة، ورؤية جيدة، فلا يكون عبثاً، ولا تتشكل هذه الدلالة اعتباراً، ففي كل مرة منحت الحروف بعضها بعضاً دلالات مختلفة، مما يؤكد أن تناوب الحروف ما هو إلا سر من أسرار إعجاز القرآن الكريم، وجمالية من جماليات نظمه وبيانه الفريدين.

ومن ثم دلت الشواهد القرآنية الكثيرة على التناوب بين حروف الجر (من، الباء، اللام، في، على) مع حرف الجر (عن)؛ على اختلاف فيما بينها كثرة وقلة، وبهذه النيابة تدل على معنى المجاوزة الأصلي في (عن)، كما دلّ (عن) على المعاني الأصلية لهذه الحروف، سواء أكانت هذه الدلالة واضحة لا خلاف فيها، أم كانت دلالة محتملة بحسب السياقات الواردة لكل شاهد من الشواهد المذكورة، وهذا يدل على أصالة قضية التناوب الدلالي بين حروف الجر في لغة العرب.

كما يتضح مما سبق أن خلافاً بين النحاة وقع في تناوب حرف الجر، فمنهم من ذهب إليه وأقرّه، ومنهم من لم يثبت إلا معنى أصيلاً وحداً لكل حرف منها، ومنهم من ذهب إلى تضمين الفعل معنى فعل آخر، وترى الباحثة أن السياق هو الذي يحدد المعنى، وإن احتاج المعنى إلى التأويل، فالتأويل في الحرف هو الأسهل؛ لأن الحروف لا تدل على معنى إلا في غيرها، بخلاف الأسماء والأفعال التي تدل بذاتها مستقلة عن غيرها.

ولا شك في أن لهذا التناوب الحادث بين حروف الجر دلالة على مرونة لغة العرب واتساعها، وهو ما لم تحظ به لغة أخرى من اللغات وفق هذا المستوى الإعجازي، ولهذا التناوب أيضاً دلالاته القوية على الإعجاز القرآني، فوجود كل حرف في سياقه اللغوي يدل على صلاحية الدلالة بهذا المعنى على بابه، وبالنيابة يدل على معنى آخر، وهو ما يثبت صلاحية النص القرآني لكل زمان ومكان بتعدد دلالاته ومرونتها.

خاتمة

توصّل البحث في ختامه إلى جملة من النتائج؛ هي:

1. أثبتت الشواهد أن لكل حرف جر معنى أصيلاً، بدليل ورود شواهد كثيرة عليه لا تقارن بالحروف المرادفة إياه في المعنى.
2. ظاهرة تناوب حروف الجر ثابتة قد نقلها ونص عليها كثير من علماء اللغة والنحو والتفسير، وأيدتها الآيات القرآنية الحكيمة، فلا يجوز إنكارها والعدول عنها، وبخاصة إذا كان هناك تكلف في التأويل أو التضمين.
3. لم تقتصر حروف الجر في الآيات القرآنية على معناها الأصلي فحسب، وإنما كثر فيها وشاع تناوبها في المعنى والدلالة.
4. لا ضابط محددًا لتناوب حروف الجر، فالتناوب سببه تقارب المعنى والسّياق القرآني الذي كان له أثر بالغ في ذلك.
5. أكثر ما ورد من شواهد تناوب حروف الجر؛ يحتمل الحرف فيها أكثر من معنى، فهذا يرجح المذهب الوسطي الذي نادى به بعض العلماء، وهو عدم إطلاق التناوب أو منعه، وإنما يبقى الحرف على معناه الأصلي من دون تكلف في التأويل أو التضمين، فإذا كان هناك تعسف فالأولى الأخذ بالتناوب عند اقتضاء سياق الكلام ذلك؛ لأن الأصل مطابقة المعنى للفظ، والأصل في الكلام الحقيقة لا المجاز.
6. التناوب في الحروف من وسائل اكتساب الحروف المرونة، وإثراء اللغة بالألفاظ والمعاني.
7. التناوب دليل من الأدلة الكثيرة التي أثبتت القيمة الإعجازية للقرآن الكريم، مما يثبت بلاغته وفصاحته ومرونته

References:

المراجع:

- Abū 'Uбайдah, Ma'mar bin al-Muthannā, *Majāz al-Qurān*, ed; Muḥammad Fuād Sazkin, (Cairo: Maktabat al-Khānǧi, 1382H).
- Abū Ḥayyān, Muḥammad bin Yusuf, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, ed; 'Ādil Aḥmad, 'Alī Mu'awwaḍ, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyat, 1st edition, 1993).
- Abū Ḥayyān, Muḥammad bin Yusuf, *Irtishāf al-Ḍarb min Lisān al-'Arab*, ed; Rejab 'Uthmān Muḥammad, (Cairo: Maktabat al-Khānǧi, 1st edition, 1998).
- Aḥmad bin Fāris, *al-Ṣāḥibī fī Fiqh al-Lughat wa Masā'iluhā wa Sunan al-'Arab fī Kalāmuhā*, ed; al-Sayyid Aḥmad Ṣaqr, (Cairo: Matba'at 'Isā al-Bābī al-Halbi wa Sharakāhu).
- Aḥmad Maṭar al-'Aṭiyyat, *Ḥurūf al-Jar Baina al-Niyābat wa al-Taḍmī*, (Majallat al-Turāth al-'Arabī, Ittiḥād al-Kitāb al-'Arab bi Damsyiq, No. 112, Syria, 2008).
- Al-'Ajīlī, Sulaimān, bin 'Omar, *Ḥāshiat al-Jumal 'alā Sharḥ al-Manhaj*, (Beirut: Dār al-Fikr).
- Al-'Akbarī, 'Abdullah bin al-Ḥussein, *al-Tibyān fī 'Irāb al-Qurān*, ed; 'Alī Muḥammad al-Bajāwī, (Beirut: Dār al-Jīl, 2nd edition, 1987).
- Al-Akhfash, Sa'īd bin Mas'adat, *Ma'āni al-Qurān*, ed; Hudā Maḥmūd Qarā'at, (Cairo: Maktabat al-Khānǧi, 1st edition, 1990).
- Al-Bayḍāwī, 'Abdullah bin 'Omar, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, ed; Muḥammad 'Abdul Raḥmān al-Mar'ashlī, (Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arab, 1st edition, 1418H).
- Al-Ḥīdarat, 'Alī bin Sulaimān, *Kashf al-Mushkil fī al-Naḥw*, ed; Hādī 'Aṭiyyat Maṭar, (Baghdad: Matba'at al-Rashād, 1st edition, 1984).
- Al-Hirwī, Muḥammad bin Muḥammad, *al-Azhiyyat fī 'Ilm al-Ḥurūf*, ed; 'Abdul Mu'īn al-Malūḥī, (Damascus: Maṭbū'at Majma' al-Lughat al-'Arabiyyat, 2nd edition, 1981).
- Al-Jawharī, Ismā'il bin Ḥamād, *Tāj al-Lughat wa Ṣiḥāḥ al-'Arabiyyat*, ed; Aḥmad 'Abdul Ghafūr 'Aṭār, (Beirut: Dār al-'Ilm lil Malāyīn, 4th edition, 1987).
- Al-Jawzī, 'Abdul Raḥmān bin 'Alī, *Muntakhab Qurrat al-'Uyūn al-Nawāzīr fī al-Wujūh wa al-Nazāir fī al-Quran al-Karīm*, ed; Muḥammad al-Sayyid al-Ṭanṭāwī, Fuād 'Abdul Mun'im Aḥmad, (Iskandariah: Manshat al- Ma'ārif).
- Al-Mālqī, Aḥmad 'Abdul Nūr, *Raṣf al-Mabānī fī Ḥurūf al-Ma'ānī*, ed; Aḥmad al-Kharṭā, (Damascus: Maṭba'at Zaid bin Thābit, 1975).
- Al-Mubarrid, Muḥammad bin Yazīd, *Muqtaḍab*, ed; Muḥammad 'Abdul Khāliq Aḍiyyat, (Cairo: Maṭābi' al-Ahrām, 2nd edition, 1399H).
- Al-Murādī, *al-Ḥassan al-Dānī fī Ḥurf al-Ma'ānī*, ed; Fakhrudīn Qabāwat, Muḥammad Nādīm Fāḍil, (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdat, 2nd edition, 1983).
- Al-Rāzī, Muḥammad bin 'Omar, *Mafātiḥ al-Ghaib*, (Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, 3rd edition, 1420H).
- Al-Riḍā al-Astrābāzī, Muḥammad bin al-Ḥassan, *Sharḥ al-Riḍā 'alā al-Kāfiyat*, ed; Yaḥyā Bashīr Miṣri, (Riyadh: Jāmi'at al-Imām Muḥammad bin Sa'ūd al-Islāmiyyat, 1st edition, 1996).

- Al-Rumānī, 'Alī bin 'Isā, *Ma 'ānī al-Hurūf*, ed; 'Abdul Fattāh Ismāīl Shalabī, (Jeddah: Dār al-Shuruq, 3rd edition, 1984).
- Al-Samīn al-Halbī, Aḥmad bin Yūsuf, *al-Dar al-Maṣūn fī 'Ulūm al-Kitāb al-Maknūn*, ed; Aḥmad Muḥammad al-Kharāt, (Damascus: Dār al-Qalam).
- Al-Suyūṭī, 'Abdul Raḥmān bin Abī Bakr, *Hama' al-Hawāmi' fī Sharḥ Jama' al-Jawāmi'*, ed; 'Abdul Ḥamīd Handāwī, (Egypt: al-Maktabat al-Tawfiqiyyat).
- Al-Suyūṭī, 'Abdul Raḥmān bin Abī Bakr, *Mu'tarak al-Aqrān fī I'jāz al-Qurān*, ed; 'Alī Muḥammad al-Bajāwī, (Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1st edition, 1988).
- Al-Ṭabarī, Muḥammad bin Jarīr, *Jāmi' al-Bayān an Ta'wīl Ay al-Quran*, ed; 'Abdullāh bin 'Abdul Muḥsin al-Turkī, (Dār al-Hijrah, 1st edition, 2001).
- Al-Zamakhshari, Maḥmūd bin 'Omar, *al-Kashāf 'an Haqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 3rd edition, 1407H).
- Al-Zarkashī, Muḥammad bin Bahādir, *al-Burhān*, ed; Muḥammad Abī al-Faḍl Ibrāhīm, (Cairo: Maktabat Dār al-Turāth, 1st edition, 1957).
- Al-Zujāj, Ibrāhīm bin al-Sirrī, *Irāb al-Qurān*, ed; Ibrāhīm al-Abyārī, (Cairo: al-Haiat al-'āmat li Shuūn al-Maṭābi' al-Misriyyat, 1963).
- Ḥussein, Ḥabīb, Ishkāliyyat Ma'ānī Hurūf al-Jarr 'inda al-Nuḥāt, *Majallat Jāmi'ay Tishrin*, No.5, 2018.
- Ibn 'Aqīl, 'Abdullah, *al-Musā'id 'alā Tashīl al-Fawā'id*, ed; Muḥammad Barakāt, (Mekkah: Markaz al-Buḥūth al-'Ilmī wa Iḥyā' al-Turāth, Jāmi'at Ummul Qurā, 2001)
- Ibn 'Aṭayyat, 'Abdul Ḥaq bin Ghālīb, *al-Muḥarrar al-Wajīz*, ed; 'Abdul Salām 'Abdul Shāfi Muḥammad, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyat, 1st edition, 1422H).
- Ibn al-Anbārī, 'Abdul Raḥmān bin Muḥammad, *al-Inṣāf fī Masā'il al-Khilāf*, ed; Muḥammad Muḥyiddin 'Abdul Ḥamīd, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī).
- Ibn al-Ḥājib, 'Uthmān bin 'Omar, *al-Idāh fī Sharḥ al-Mufaṣṣal*, ed; Mūsā al-'Alīlī, (Baghdād: Matba'at al-'Ānī, Wizārat al-Awqāf, Iḥyā' al-Turāth al-Islāmi, 1982).
- Ibn al-Shajarī, Hibatullah bin 'Alī, *al-Amālī*, ed; Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāhī, (Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1st edition, 1992).
- Ibn al-Sirāj, Muḥammad bin al-Sirrī, *al-Uṣūl fī al-Naḥw*, ed; 'Abdul Ḥussein al-Fatli, (Beirut: Muassasat al-Risālat).
- Ibn Hishām, 'Abdullah bin Yusuf, *Mughnī al-Labīb 'an Kutub al-A'arīb*, ed; Muḥammad Muḥyiddīn, 'Abdul Ḥamīd, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī).
- Ibn Jinnī, 'Uthmān, *al-Khaṣā'is*, ed; Muḥammad 'Alī al-Najjār, (Beirut: Dār al-Hudā, 2nd edition, 1979).
- Ibn Mālik, Muḥammad bin 'Abdullah, *Sharḥ Tashīl al-Fawā'id*, ed; 'Abdul Raḥmān al-Sayyid, Muḥammad Badwī al-Makhtun, (Saudi: Dār Hijr, 1st edition, 1990).
- Ibn Manzūr, Muḥammad bin Mukrim, *Lisān al-'Arab*, (Beirut: Dār Ṣādir, 1st edition, 2010).
- Ibn Qutaybat, 'Abdullah bin Muslim, *Ta'wīl Mushkil al-Qurān*, Sharḥ wa Nashr: Aḥmad Ṣaqr, (Beirut: al-Maktabat al-'Ilmiyyat).
- Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, (Tunisia: al-Dār al-Tunīsiyyat, 1984).
- Muḥammad Muṣṭafā al-Shāfi' al-Khudrī, *Hāshiat al-Khudrī 'alā Sharḥ ibn 'Aqīl*, (Beirut:

Dār al-Fikr, 1978).

Muḥammad Nadīm Fāḍil, *al-Taḍmīn al-Naḥw fī al-Qurān al-Karīm*, (Dār al-Zamān: al-Madinat al-Munawwarat, 1st edition, 2005).

Muḥammad Sayyid al-Taṭṭawī, *al-Tafsīr al-Wasīl lil Quran al-Karīm*, (Cairo: Dār Nahḍat Mesr, 1st edition, 1997).

Ṣādiq Fawzī al-Ibādī, al-Tanāwub Baina Ḥurūf al-Maʿānī fī al-Naṣ al-Qurānī, al-Dilālāt wa al-Maʿnā, *Majallat al-Kulliyat al-Islāmiyyat al-Jāmiʿat*, (30)9, Iraq, 2014.

Siwabaih: Bashār bin ʿAmrū, *al-Kitāb*, ed; ʿAbdul Salām Hārūn, (Beirut: Dār al-Jīl).

فقه الأولويات وأثره على أهم الإجراءات العبادية والصحية لمواجهة جائحة كوفيد-19: دراسة فقهية

**The Jurisprudence of Priorities (*al-Awlawiyyāt*) and Its Impact on
the Most Important Devotional and Health Procedures to Confront
the COVID-19 Pandemic: An Islamic Jurisprudence Study**

***Fiqh Keutamaan (*al-Awlawiyyāt*) dan Pengaruhnya terhadap Tata
Cara Ibadah dan Urusan Kesehatan untuk Menghadapi Pandemi
COVID-19: Satu Kajian Fiqah***

سلمان دعيج بوسعيد *

ملخص البحث

تبرز أهمية هذا البحث في بيان علاقة فقه الأولويات الذي جاءت به الشريعة الإسلامية على مستجدات الإجراءات المتخذة لمواجهة الفيروس التاجي المستجد (كوفيد 19)، وبخاصة مع استمرار تأثير الجائحة على العالم حتى ساعات تسليم البحث، وقد تركزت مشكلة البحث في تأصيل العلاقة بين فقه الأولويات وأهم الإجراءات العبادية والصحية المتخذة لمواجهة الجائحة؛ بهدف بيان مفهوم فقه الأولويات ومشروعيتها، وأثره على أهم الإجراءات المتخذة لمواجهة تداعيات الجائحة، وأبرزها ما يتعلق بتعليق الصلاة في المساجد، وتحديد أعداد الحجاج، والحجر والعزل الصحيين، والتطعيم المضاد وقضاياه، واشتراط الفحص الطبي قبل السفر، بالإضافة إلى الفتاوى العالمية المعاصرة ذات الصلة بالجانبين العبادي والصحي، وقد توّسل البحث المنهجين الاستقرائي والوصفي التحليلي؛ ليتوصّل إلى جواز تعليق صلاة الجماعة والجمعة، وتحديد أعداد الحجاج، وتعليق العمرة في حالة

* أستاذ مساعد، قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية بكلية الآداب، جامعة البحرين، البريد الإلكتروني:

sbusaeed@uob.edu.bh

الحاجة إلى منع تفشي الجائحة بين الناس؛ استناداً إلى مبدأ مراعاة المصالح والمفاسد في الشريعة الإسلامية، وجواز عزل المصابين ومخالطتهم بحسب ما تقرره الجهات الصحية في كل دولة، وجواز الإجبار غير المباشر للتطعيم بقصر دخول المتعطين إلى بعض الأماكن؛ اعتماداً على مبدأ سلطة ولي الأمر في تقييد المباح، وجواز ترتيب أولوي لفئات المجتمع المستهدفة بالتطعيم المضاد.

الكلمات الرئيسية: الفقه، الإجراءات، الجائحة، كورونا، كوفيد.

Abstract

The study tries to explain the relation of the Islamic jurisprudence of priorities (*fiqh al-Awlawiyyāt*) with the measures taken to deal with emerging corona virus (Covid 19), especially with the continued impact of the pandemic on the world until the time of submission of this article. The research problem focused on explaining the influence of the jurisprudence of priorities on the most important rituals (*Ibādah*) and health measures taken to confront the Corona pandemic, most notably with regard to suspending prayer in mosques, limiting the number of pilgrims, quarantine and health isolation, the vaccination against it and the requirement for a medical examination before travelling. All of these are as sanctioned by the contemporary global fatwas related to the religious and health aspects in the era of this pandemic. For this purpose, the research used the inductive and analytical descriptive approach. Among the conclusions of the study are: the permissibility of suspending congregational and Friday prayers, determining the number of pilgrims, and suspending Umrah to prevent the spread of the pandemic among people are based on the Shari'a principle of considering the public interests and preventing evils in the Islamic law. It is also concluded that it is permissible to isolate those infected with the Coronavirus, the indirect compulsion to vaccinate by restricting the entry of pilgrims to some places is also in accordance with the principle of allowing the authority to implement restrictions to what is originally permissible. In the same vein, it is also permissible to prioritize certain target groups in the society to be given vaccination with the new anti-Coronavirus vaccine.

Keywords: Islamic jurisprudence, procedures, pandemic, Covid-19, effects.

Abstrak

Kajian ini cuba menjelaskan kaitan antara fiqh keutamaan dengan langkah-langkah yang diambil untuk menangani virus korona (Covid 19), terutamanya dengan kesan pandemik yang berterusan terhadap dunia sehingga waktu penyerahan artikel ini dibuat. Masalah kajian tertumpu kepada menjelaskan pengaruh fiqh keutamaan terhadap amalan ibadah utama dan langkah-langkah kesihatan yang diambil untuk menghadapi pandemik tersebut. Ini adalah berkaitan dengan perintah menangguhkan solat di masjid, mengehadkan bilangan jemaah haji, arahan kuarantin dan amalan kesihatan seperti pengasingan, vaksinasi dan keperluan untuk pemeriksaan perubatan sebelum melakukan perjalanan. Semua ini juga adalah selari dengan fatwa

antarabangsa semasa yang berkaitan dengan beberapa amalan agama dan kesihatan dalam era pandemik ini. Untuk tujuan ini, pendekatan deskriptif induktif dan analitikal akan digunakan. Antara kesimpulan terpenting kajian ialah: keharusan hukum menanggukkan solat berjemaah dan solat Jumaat, penentuan bilangan jemaah, dan menanggukkan umrah untuk mencegah penularan wabak di kalangan manusia adalah berdasarkan prinsip Syariah dengan mengambil kira kaedah menjaga kepentingan umum dan mencegah keburukan dalam syariat Islam. Turut disimpulkan juga ialah bahawa mengasingkan mereka yang dijangkiti virus Corona adalah diharuskan, paksaan tidak langsung untuk memberi vaksin dengan menyekat kemasukan jemaah haji ke beberapa tempat juga adalah mengikut prinsip Shari'ah yang membenarkan pihak berkuasa melaksanakan sekatan terhadap apa yang sebelum itu dibenarkan. Kaedah yang sama juga membenarkan agar diutamakan kumpulan sasaran tertentu dalam masyarakat untuk diberikan vaksinasi sebelum anggota masyarakat yang lain.

Kata Kunci: Fiqah, prosedur, pandemik, Covid-19, kesan.

مُقَدِّمَة

اجتاح العالم جائحة الفيروس التاجي المستجد (كوفيد-19) نهاية العام 2019، ولا تزال خطورتها قائمة، ولم تخلُ دولة في العالم إلا دخلها هذا الوباء الخطير المعروف بسرعة الانتشار، وقد شمل تأثيره جوانب الحياة المتعددة، الاجتماعي، والاقتصادي، والديني، والتعليمي، والصحي... إلخ، وكان الجانب الصحي الأكثر تأثراً بالوباء لأن القضية في أساسها صحية، ومن ثم يكون علاجها صحياً أيضاً.

ويواجه العالم - ولا سيما العاملين في القطاع الصحي - بعض التحديات تجاه المصاب بالفيروس التاجي المستجد؛ لذا نجد أنفسنا في حاجة إلى الحكم الشرعي تجاه الإجراءات التي اتخذت وما زالت تتخذ في مواجهة الجائحة .

وقد جاءت الشريعة الإسلامية السمحة لتغطي جميع جوانب الحياة، وهو ما يتمثل في أن الشريعة الإسلامية لم تترك شاردة وواردة إلا غطتها من ناحية حكمها الشرعي، وجاءت المصادر الشرعية الأصلية؛ القرآن الكريم، والسنة النبوية - علاوة عن الأدلة التبعية المتنوعة المعتبرة - لتكون أحكام الشريعة الإسلامية صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، ونشأت من الأدلة الفقهية الأصلية والتبعية نظريات وقواعد تعد الأسس التي يعتمد عليها

المجتهدون في إصدار الفتاوى في النوازل المعاصرة.

ويعد فقه الأولويات من المبادئ الشرعية المهمة في فهم بعض القضايا المعاصرة وعلاجها، وعليه يمكن إصدار الحكم الشرعي المناسب لأي قضية معاصرة في حاجة إلى نوع من تقدير الأولويات.

وتتضح مشكلة البحث في أن الجائحة قضية معاصرة تتجدد مشاكلها وآثارها متعددة الأبعاد في استمرار غير مسبوق، وهذه المشاكل والآثار تختلف من بلد إلى آخر، وتتغير من وقت إلى آخر، ومن ثم تأتي صعوبة إيجاد الحلول المناسبة، وبخاصة للقضايا حديث الساعة، كالبحر الصحي، والتطعيم وقضاياه، وهناك حاجة ماسة إلى معرفة الأحكام الشرعية سريعاً؛ لاتخاذ اللازم في الوقت المناسب، فالأعداد تتزايد من وقت إلى آخر، مع اعتبار القدرات الصحية للدول لمواجهة هذا الوباء ومدى اختلافها من مكان إلى آخر. وعليه؛ نحن في حاجة إلى معرفة العلاقة بين فقه الأولويات باعتباره مبدأً شرعياً ضرورياً مهماً مع قضايا العصر الملحة مع أهمية بيان أثر فقه الأولويات على الإجراءات المتخذة لمواجهة هذه الجائحة؛ لذا لا بد من تحليل مفهوم فقه الأولويات، وبيان الأدلة على مشروعيته، وبيان أثره على أهم الإجراءات في الجانبين العبادي والصحي لمواجهة الفيروس التاجي المستجد.

فمن بداية ظهور الفيروس، وانتشاره، وتحوله إلى وباء، ثم جائحة؛ اهتم الفقهاء بتصدير الفتاوى المناسبة إياه، وبدأت بعض الجامعات والكليات الشرعية وهيئات الفتاوى والمجاميع الفقهية؛ التأصيل والبحث عن الفتاوى المناسبة؛ استناداً إلى دراسات سابقة متعلقة بالأوبئة، بالإضافة إلى ندوات علمية استمدت من مصادر التشريع وكتب التراث الإسلامي مادة أساساً في تصدير الفتاوى المناسبة، ومن تلك الدراسات السابقة عدد من الأوراق العلمية التي قدمت في مؤتمر معالجة الشريعة الإسلامية لآثار الجائحة؛ في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت، في 29-30 يونيو 2020، فقد تطرقت الأوراق البحثية إلى مسائل معالجة القضايا المستجدة حينها، ومناقشة المشكلات المعاصرة، والعمل لإيجاد حلول عملية وفق ضوابط

الشريعة الإسلامية، وقد نُشرت تلك الأوراق في عدد خاص لمجلة الشريعة والدراسات الإسلامية الصادرة عن مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت.

ويتميز هذا البحث عن الأوراق البحثية المقدمة إلى تلك الندوة - وغيرها من الدراسات السابقة المنشورة حسب اطلاع الباحث - في النقاط الآتية:

- تطرقه إلى العلاقة بين فقه الأولويات وأهم الإجراءات العبادية والصحية المتخذة لمواجهة الفيروس التاجي المستجد، ويعدُّ هذا التطرق "العلمي" سيراً علمياً نادراً في الجمع بين فقه الأولويات مبدأً شرعياً وعلاقته التفصيلية بمثل تلك الإجراءات.
- تناوله بعض القضايا المعاصرة التي طرأت نهاية العام 2020 وبداية العام 2021، كالتطعيم وقضاياه، من مثل الإجماع عليه، وحكم تطعيم فئات أولاً من دون غيرها، بالإضافة إلى قضايا تتعلق بالفحص الطبي قبل السفر، وكلها لم تكن في أثناء صدور تلك الأوراق؛ لذا حاول البحث أن يواكب الإجراءات الحديثة قدر المستطاع، ويبين حكمها الشرعي، وأثر فقه الأولويات فيها.
- إضافته أبرز الفتاوى العالمية الصادرة من الهيئات العلمية الشرعية العالمية المعتمدة في قضايا الجائحة في الجانبين العبادي والصحي.

مفهوم فقه الأولويات ومشروعيته

يعدُّ فقه الأولويات من المبادئ الشرعية المهمة؛ لأنه يهتم بالنظر في القضايا من حيث الواقع والمصالح والمفاسد المترتبة عليها، ويؤكد عملية التدرج التي جاء بها الإسلام الحنيف في تشريعه الأحكام، ومع انتشار الاختلال في الموازنة بين المصالح والمفاسد الشرعية في العصر الحديث؛ برزت الحاجة إلى إعادة أحياء فقه الأولويات - وهو في الأساس من المبادئ المعاصرة - مع مراعاة متغيرات الواقع والعصر.

1. تعريف فقه الأولويات:

يتكون مصطلح (فقه الأولويات) من لفظي (الفقه) و(الأولويات)، وعلى هذا الأساس لا

بدءً من تعريف كل لفظ على حدة.

يُطلق لفظ (الفقه) لغةً على "العلم بالشيء، والفهم له، والفطنة"،¹ أما اصطلاحاً فقد استقر المعنى عند علماء الفقه بأنه "العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية"،² ومن ثم يختص الفقه بالأحكام الشرعية العملية من عموم الأحكام الشرعية التي تتعدى الأحكام ذات البعد العملي إلى الأحكام ذات البعدين العقدي والأخلاقي.

وبالتعمق في التعريفين اللغوي والاصطلاحي؛ نجد أنهما يشتركان في العلم بالشيء، فيتضمن الفقه في اصطلاح الفقهاء العلم بالأحكام الشرعية العملية، ويمكن اكتسابها بالفهم من أدلتها التفصيلية، ومن ثم يمكن أن يشترك مفهوم الفقه لغة واصطلاحاً في الفهم باعتبار العلم بالأحكام الشرعية يتضمن فهمها، فلا يتصور حصول العلم من غير فهم.

أما لفظ (الأولويات) فيمكن الوصول إلى معناه بإرجاعه إلى أصله لغةً؛ إذ يعود إلى لفظ (أولى)، ويراد به الأخرى،³ والأجدر،⁴ والأحق،⁵ أما اصطلاحاً فقد عرفه الباحثون في العلوم الأخرى التي لا علاقة لها بالفقه، ومن التعريفات الاصطلاحية الفقهية المعاصرة أن الأولويات "ترتيب الأعمال من حيث التقديم والتأخير، أو بأنها الأحقيات في التقديم والتأخير"،⁶ ويتبين منه أن (الأولويات) مصطلح خاص لا يتعد معناه عن المعنى اللغوي من حيث تقديم المستحق بناء على الجدارة والأحقية.

¹ الفيروز أبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط8، 2005)، ج1، ص1250.

² الزركشي، محمد بن بشار، البحر المحيط، (القاهرة: دار الكتي، ط1، 1994)، ج1، ص34.

³ يُنظر: الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ج1، ص1344.

⁴ يُنظر: الجوهري، إسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربية، (بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1987)، ج6، ص2531.

⁵ يُنظر: الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (بيروت: المكتبة العلمية، د.ط، د.ت)، ج2، ص672.

⁶ محمد همام عبد الرحيم ملحم، تأصيل فقه الأولويات: دراسة مقاصدية تحليلية، (الأردن: دار العلوم، ط2، 2008)، ص41.

2. مفهوم فقه الأولويات:

يعد (فقه الأولويات) من المصطلحات المعاصرة التي لم يتناولها الفقهاء قديماً بهذا اللفظ، ويمكن استعراض أهم التعريفات المعاصرة لهذا المصطلح فيما يأتي:

- "العلم بفاضل الأعمال ومفضولها، وحسن التصرف بالبدائل من خير أو شر، وذلك بمعرفة خير الخيرين، وشر الشرين".¹
- "العلم بالأحكام الشرعية التي لها حق التقديم على غيرها؛ بناء على العلم بمراتبها، وبالواقع الذي يتطلبها".²
- "وضع كل شيء في مرتبته، من الأحكام والقيم والأعمال، ثم يقدم الأولى فالأولى، بناء على معايير شرعية صحيحة، يهدي إليها نور الوحي، ونور العقل".³

وبالنظر إلى التعريفات السابقة يُلاحظ اتفاقها على أن فقه الأولويات يتضمن تقديم شيء على شيء آخر؛ بناء على أهمية الأول على الثاني، واتفقت التعاريف على أن هذا التقديم مبني على معرفة بمراتب العلم الذي يتضمن تقديم الخير على الشر، أو تقديم الخير الراجح على المرجوح، وأيضاً تقديم أخف الشرين على أخطرهما، ويضيف التعريف الثالث على التعريف الأولين أن هذا التقديم مبني على شيئين؛ أحدهما أدلة شرعية نقلية، وذلك بقوله: "يهدي إليها نور الوحي"، فنور الوحي هو القرآن الكريم والسنة النبوية، وهما ما يسمى (الأدلة الأصلية) أيضاً، والآخر الاجتهاد، وذلك بقوله: "نور العقل"، فهذا النص يقصد به الأدلة المجتهدة فيها، أو المعقول الذي يفهم به النص الشرعي المنقول.

واستنباطاً من التعريفات السابقة يمكن القول إن فقه الأولويات هو العلم بالأحكام الشرعية المستحقة للتقديم على غيرها من الأحكام، بالاعتماد على أدلة شرعية نقلية

¹ سعد الدين عثمان، "فقه مراتب الأعمال: نحو إعادة ترتيب العقلية المسلمة"، مجلة البيان، العدد (97)، ص2.

² محمد الوكيل، فقه الأولويات: دراسة في الضوابط، (هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1997)، ص16.

³ يوسف القرضاوي، في فقه الأولويات: دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة، (القاهرة: مكتبة وهبة، ط2، 1996)،

وعقلية، مع مراعاة تحقيق التوازن بين الواقع والمصالح الشرعية.

وأزعم أن هذا التعريف يتضمن جميع المعاني التي جاءت بها التعاريف السابقة، ويحقق ضوابط المعنى المطلوب من فقه الأولويات، فقد اشتمل على العناصر الآتية:

- العلم بالأحكام الشرعية.
- تقديم الأحكام المستحقة على غيرها.
- التقديم مبني على أدلة شرعية نقلية وعقلية.
- مراعاة المصالح الشرعية والواقع.

3. مشروعية فقه الأولويات:

جاءت آيات القرآن الكريم على تأصيل معنى تقديم الأولى أو الراجح على المرجوح؛ بناء على التفرقة بين الأمور والأشياء، وأنها لا تتساوى أو تتشابه، وفيما يأتي أبرز الآيات الدالة على هذه المعاني:

- قوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ * وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ * وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ * وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ﴾ [فاطر: 19-22].

تقرر هذه الآيات الكريمة المبدأ العام لعدم تساوي الأشياء بعضها ببعض؛ إذ هي أشياء متباينة مختلفة، "كالأعمى والبصير لا يستويان، بل بينهما فرق وبون كثير"¹.

- قال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر: 9].

تدل هذه الآية الكريمة على أنه لا يستوي العالم بالجاهل، وبذا يتأكد فرق بين شيء وآخر، ويتأصل معنى وجود شيء أولى من شيء آخر.

- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13].

¹ ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، (جدة: دار طيبة، ط2، 1999)، ج6، ص542.

تدل هذه الآية على أنه التساوي بين الذكر والأنثى، وأنهم يجمعهم أب واحد وأم واحدة، ولا تفاخر بينهما، فكلهم سواء، وبقوله تعالى: ((إن أكرمكم عند الله أتقاكم))؛ دليل على أن التفاضل إنما يكون بالتقوى،¹ وعلى هذا الأساس يمكن استنباط وجود تفاوت بين الناس ولو كان هذا التفاوت لا يعلمه إلا الله تعالى حيث التقوى من علم الغيب الذي لا يطلع عليه إلا الله.

- قوله تعالى: ﴿إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهِيَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ [البقرة: 271].

دلت هذه الآية على أفضلية إخفاء صدقة التطوع على إظهارها، وهو مبدأ عام في عبادات التطوع،² وبناء على ذلك أقرت الآية مبدأ فقه الأولويات، فأثبتت تقديم الصدقة المخفية على الصدقة الظاهرة بقوله تعالى: ﴿فَهِيَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾.

كما وردت أحاديث نبوية تدل على مشروعية فقه الأولويات، ومنها ما ثبت عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «الإيمان بضع وسبعون - أو بضع وستون - شعبة، فأفضلها قول: لا إله إلا الله، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان»،³ ففي هذا الحديث الشريف دليل على تفاوت شعب الإيمان، وأن فيها أفضل، وفيها أدنى، ومن هذا يتأصل فقه الأولويات.

وثبت عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «شرار أمتي الثرثارون المتشدقون المتفيهقون، وخيار أمتي أحاسنهم أخلاقاً»،⁴ ففي هذا الحديث بين النبي ﷺ الفرق بين شرار الأمة، وأفضلها أو أكثرها خيراً، وفي هذا تمييز بين أمرين، وبذلك تأني مشروعية فقه الأولويات

¹ يُنظر: الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير، (دمشق: دار ابن كثير، ط1، 1414هـ)، ج5، ص79.

² يُنظر: القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2، 1964)، ج3، ص332.

³ مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح، (بيروت: دار الجيل، د.ط، د.ت)، الحديث 162، ج1، ص46.

⁴ البخاري، محمد بن إسماعيل، الأدب المفرد، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط3، 1989)، الحديث 1308، ج1، ص443، وصححه الألباني.

الذي يقضي بتقديم عمل على آخر نظرًا إلى طبيعته، ومراعاة الأحكام الشرعية، واستنادًا إلى الأدلة الشرعية.

وقد سأل رجل رسول الله ﷺ: "أي الذنب أعظم؟"، فقال: «أن تجعل لله نَدًا وهو خلقك»، ثم قال: "ثم أي؟"، قال: «أن تقتل ولدك خشية أن يأكل معك»، قال: "ثم أي؟"، قال: «أن تزني حليلة جارك»¹، وفي هذا الحديث ترتيب لأعظم الذنوب منزلة، فقد بدأ النبي ﷺ بالشرك، ثم قتل الولد خشية الإنفاق، ثم الزنا، وبهذا المعنى يأتي فقه الأولويات في التقديم والتأخير.

أثر فقه الأولويات على الإجراءات العبادية والصحية لمواجهة الجائحة

جاءت الشريعة الإسلامية شاملة جميع جوانب الحياة، ومواكبة كل زمان ومكان، فلم تترك الناس وشأنهم، وإنما شرعت لهم الأحكام التي تناسبهم مهما تعددت ظروفهم، واختلفت حاجاتهم، وعلى اختلاف الأزمان، وعليه، وفق الواقع الذي نعيشه هذه الأيام؛ يبدو أن لفقه الأولويات علاقة بالإجراءات المتخذة لمواجهة الفيروس الذي اجتاحت العالم، ولذا نحاول تناول أبرز الإجراءات العبادية والصحية.

1. الفيروس التاجي المستجد:

أعلنت منظمة الصحة العالمية في 11 مارس 2020 أن الفيروس التاجي المستجد (كوفيد-19) جائحة عالمية، وذلك بعد تفشيه في أغلب دول العالم، فجاء ورد عن المنظمة: "بدافع من القلق البالغ إزاء المستويات المفزعة لانتشار المرض ووخامته من جهة، والمستويات المفزعة للتقاعس عن العمل من جهة أخرى؛ خلصت المنظمة إلى تقييم مفاده أن (كوفيد-19) يمكن وصفه بالجائحة"².

¹ البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، (القاهرة: دار الشعب، ط1، 1987)، الحديث 6001، ج8، ص9.

² منظمة الصحة العالمية، "التسلسل الزمني لاستجابة منظمة الصحة العالمية لجائحة كوفيد 19"، الاطلاع في 16 مارس

و(كوفيد-19) هو المرض الناجم عن الفيروس التاجي المستجد المسمى (كورونا - سارس 2)، وقد اكتُشف لأول مرة في 31 ديسمبر 2019م في وُهان بجمهورية الصين الشعبية، ويُعدُّ سلالة جديدة من الفيروس التاجي (كورونا) لم تُكتشف إصابة البشر بها سابقاً.¹ وللفيروس المستجد أعراض معينة؛ أشيعها: الأعراض التنفسية، والحمى، والسعال، وضيق التنفس أو صعوبته، والالتهاب الرئوي، والمتلازمة التنفسية الحادة، والفشل الكلوي، حتى الوفاة. ويتعافى البشر من المرض غالباً بنسبة 80% من دون الحاجة إلى العلاج في المستشفى، ونحو 15% يصابون بمضاعفات خطيرة ويحتاجون إلى التنفس بالأكسجين، و5% منهم يحتاجون إلى دخول العناية الصحية المركزة.²

وينتقل الفيروس المستجد بعامة عن طريق الاتصال عن قرب مع الشخص المصاب، ويحدث ذلك في الاجتماعات الأسرية، أو العمل، أو مراكز الرعاية الصحية، ولا علاج محددًا للمرض الذي يسببه، غير علاج بعض الأعراض، وهو يختلف من حالة إلى أخرى.³

2. الإجراءات العبادية:

العبادات مما أثر في مجراها الفيروس التاجي المستجد، ومنها تعليق صلاة الجماعة في المساجد، وكذلك صلاة الجمعة، وتقييد الحج، وتعليق العمرة، وهذه الإجراءات نادرة في التاريخ؛ لذا لا بد من التطرق إليها من جانب أثر فقه الأولويات.

أ. تعليق صلوات الجماعة وصلاة الجمعة في المساجد: الصلاة الركن الثاني من أركان الإسلام، قال تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ بِحَدُّهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة: 110]، وثبت عن ابن عمر رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: «بني الإسلام على خمس؛ شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول

¹ يُنظر: منظمة الصحة العالمية: "مرض فيروس كورونا (كوفيد 19)"، الاطلاع في 16 مارس 2021.

² يُنظر: السابق نفسه.

³ يُنظر: السابق نفسه.

الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج، وصوم رمضان».¹
 وصلاة الجماعة أفضل من صلاة الفرد، فقد قال ﷺ: «صلاة الجماعة تفضل صلاة الفرد بسبع وعشرين درجة»² وفي هذا الحديث دلالة على ضعف أجر صلاة الجماعة مقارنة بصلاة الفرد.³

ولما كان الفيروس التاجي المستجد سريع الانتشار، وقد انتشر فعلاً في بداية الجائحة؛ قررت بعض الدول الإسلامية تعليق الصلاة في المساجد؛ لأن تكرار اجتماع الناس في مكان واحد عامل مؤثر في سرعة انتشار المرض بين المجتمعين، وهذا ما ينطبق على اجتماع الناس في المساجد لصلاة الجماعة.

وقد اختلف العلماء المعاصرون في حكم تعليق صلاة الجماعة وصلاة الجمعة على قولين:
القول الأول: جواز تعليق صلاة الجمعة والجماعة، وإلى هذا الرأي ذهب أغلب هيئات الفتاوى (هيئة كبار العلماء بالملكة العربية السعودية،⁴ هيئة كبار العلماء بمصر⁵)، مع إذاعة الأذان وقول: "صلوا في بيوتكم"، بدلاً من قول: "حي على الصلاة"، واستثناء الحرمين الشريفين من تعليق الصلاة، وإقامة صلاة الجماعة في الحرمين بأعداد قليلة، واتخاذ جميع الإجراءات الصحية الاحترازية، وتطبيق مبدأ التباعد بين المصلين؛ تحقيقاً للتباعد الاجتماعي.

واستدلوا بالأدلة العامة في عدم جواز إلقاء النفس في التهلكة، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: 195]؛ إذ الاجتماع في الصلاة يزداد معه خطر الإصابة بالفيروس الذي لا يرى بالعين المجردة، ولا يمكن معرفة المصاب به، ويُعدُّ الاختلاط من أهم أسباب انتقال العدوى؛ لذا كان تعليق الصلاة منعاً لانتشار المرض، ويُكتفى بالصلاة في البيت.

¹ صحيح البخاري، الحديث 8، ج 1، ص 9.

² صحيح البخاري، الحديث 645، ج 1، ص 165.

³ يُنظر: ابن بطال، علي بن خلف، شرح صحيح البخاري، (الرياض: مكتبة الرشد، ط 2، 2003)، ج 2، ص 272.

⁴ يُنظر: وكالة الأنباء السعودية (واس)، "بيان هيئة كبار العلماء رقم (247)"، الاطلاع في 19 يناير 2021.

⁵ يُنظر: المصري اليوم، "بيان هيئة كبار العلماء بمصر"، الاطلاع في 19 يناير 2021.

كما استدلو بما ثبت عن جابر رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «من أكل ثومًا أو بصلاً؛ فليعتزلنا، أو ليعتزل مسجدنا»،¹ ووجه الدلالة أن النبي ﷺ نهى من أكل ثومًا أو بصلاً عن الصلاة في المسجد؛ لما يسببه من أذية للمصلين، ويؤثر في خشوعهم سلبياً، والمصاب بالفيروس أشدُّ خطراً وأذيةً ممن أكل ثومًا وبصلاً، وهو الأولى بمنعه من الصلاة بالمساجد، ولا سيما أن الفيروس لا يمكن كشفه أو معرفة المصابين به لأنه لا تظهر عليهم أعراضه، ومن ثم أمكن لمنع صلاة الجماعة بعمامة في المسجد؛ أن يستند إلى هذا القياس.

واستدل أصحاب هذا الرأي أيضاً بما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه نادى بالصلاة في ليلة ذات برد وريح ومطر، فقال في آخر ندائه: "ألا صلوا في رحالكُم، ألا صلوا في الرحال"، ثم قال إن رسول الله ﷺ كان يأمر المؤذن إذا كانت ليلة باردة أو ذات مطر في السفر أن يقول: "ألا صلوا في رحالكُم"،² وفي هذا الحديث دليل على ترخيص النبي ﷺ بالصلاة بالبيوت، وقول: "ألا صلوا في رحالكُم"، بدلاً من قول: "حي على الصلاة، في حالة البرد والمطر أو الرياح الشديدة، ويمكن قياس الترخيص بالصلاة في البيوت في حالة الوباء؛ على الترخيص بالصلاة بالبيوت مع وجود المطر والبرد، وحالة الوباء أشد خطراً من حالة المطر.

القول الثاني: عدم جواز تعطيل صلاة الجماعة والجمعة، وهذا القول يمكن أن ينقسم إلى قسمين؛ أحدهما إقامة صلاة الجماعة مع الإمام مع عدد قليل، أو إقامة صلاة الجماعة ومنع المصابين بالمرض أو من يخشون على أنفسهم الإصابة، والآخر عدم جواز تعطيل صلاة الجماعة والجمعة إطلاقاً، وقلة من ذهبوا إلى هذا الرأي،³ ولم يُنسب إلى أي هيئة شرعية اتخاذها هذا الرأي بحسب البحث الاستقصائي.

¹ صحيح البخاري، الحديث 5452، ج 7، ص 105.

² صحيح مسلم، الحديث 1633، ج 2، ص 146.

³ يُنظر: إسلام أونلاين، "السياقات الاجتهادية في فتاوى تعطيل المساجد بسبب فيروس كورونا"، الاطلاع في 19 يناير 2021.

واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ [البقرة: 43]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الجمعة: 9]، فهذا نص صريح في وجوب إقامة الصلاة، وهو أمر من الله تعالى،¹ ولا يجوز عصيانه.

وهناك نصوص كثيرة بهذا المعنى الذي يقتضي وجوب إقامة الصلاة مهما كانت الظروف، وكذلك استدلوا بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: 114]، ووجه الدلالة أن إغلاق المساجد من أشد أنواع الظلم كما بين الله تعالى، وجزاؤه الخزي في الدنيا، والعذاب العظيم في الآخرة.

وختاماً استدلوا بقوله تعالى: ﴿فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾ [النور: 36]، على وجوب عمارة بيوت الله سبحانه بالذكر، أما تعليق المساجد ومنع الناس من دخولها ففيه منع هذا الذكر، ولا يجوز.

الترجيح: بناء على عرض أقوال العلماء المعاصرين والهيئات الشرعية، وما عُلم من خطورة الفيروس التاجي المستجد واسع الانتشار مع عدم ظهور أعراضه؛ يُناقش أصحاب القول الثاني بأن ما استدلوا به يصدق حينما تكون الأوضاع الصحية عادية، ولا تشكل أي خطر، أو إذا كانت بعض الدول تستطيع توفير الاحترازات بما يحد من خطر انتشار الوباء، ولكن - وفق الأوضاع التي كانت في بداية الجائحة، ووفق تطوراتها المتسارعة والمتباينة بين دولة وأخرى، وبين وقت وآخر بحسب شدة الانتشار أو الانحسار - يلحظ قوة ما استدل به أصحاب القول الأول، فقد استدلوا بأدلة التيسير ورفع الحرج، وهي قوية في هذا الباب، وجمعاً بين الأدلة والأقوال المختلفة، فالراجح ما ذهب إليه القول الأول بجواز تعليق صلاة الجماعة والجمعة، ولكن وفق التفصيل الآتي:

¹ يُنظر: تفسير ابن كثير، ج 1، ص 245.

- لا يجوز للمصاب أو مخالطه حضور الجمعة والجماعة؛ لما قد يؤدي إليه ذلك من نشر العدوى بين الناس.
- يجوز تعطيل صلاة الجمعة والجماعة في المساجد في الدول التي تفشى فيها الفيروس، مع مراجعة الحالة في كل وقت، فإذا خفت العدوى وأمكن اتخاذ التدابير الاحترازية؛ فُتحت المساجد لبعض الصلوات أو كلها، بحسب حالة العدوى في كل بلد، ويرجع الشأن في هذا إلى أهل الاختصاص من الأطباء والمتخصصين في المجالين الصحي والوبائي، ويستند هذا الاتجاه إلى أدلة شرعية معتبرة في الترخيص في حالة الخوف من انتشار العدوى.
- يمكن أن تستمر صلاة الجماعة والجمعة في مساجد الدول التي لم يتفش فيها الفيروس، أو جرى تقييده وتخفيفه واحتواؤه، مع اتخاذ الإجراءات الاحترازية الصحية، وأن تكون تلك الدول قادرة على توفير مستلزمات تطبيق الاحترازات الصحية.

ب. تحديد أعداد الحجاج وتعليق العمرة: الحج من أركان الإسلام، وواجب من واجباته، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: 97]، فهذا الآية تدل على وجوب الحج؛ لأن اللام في (ولله) تدل على الإلزام والوجوب،¹ وهناك نصوص شرعية دالة على فضل الحج والعمرة؛ منها قوله ﷺ: «من حج لله فلم يرفث ولم يفسق؛ رجع كيوم ولدته أمه».²

ولما كان الفيروس التاجي المستجد قد اجتاح العالم، واتخذت الدول إجراءات من شأنها تقليل الاجتماعات في أماكن محددة منعاً لانتشار الجائحة على نطاق أوسع؛ أغلقت أغلب الدول مطاراتها، وقيدت السفر، حتى إن منها دولاً حظرت السفر تماماً، وفي دول أخرى سُمح به للظروف الطارئة فقط، وصدرت قرارات حريصة على دعم الجهود العالمية

¹ يُنظر: تفسير القرطبي، ج4، ص142.

² صحيح البخاري، الحديث 1521، ج2، ص164.

لوقف انتشار الفيروس، منها تعليق العمرة والزيارة، فقد "قررت بتاريخ 4 مارس 2020 اللجنة المكلفة بمتابعة مستجدات الوضع لفيروس كورونا الجديد بالمملكة العربية السعودية؛ إيقاف العمرة مؤقتًا للمواطنين والمقيمين بالمملكة، على أن يتم مراجعة هذا القرار بشكل مستمر، وإيقاف العمل به متى ما انتفت الأسباب التي دعت إليه"¹، كما تقرر - وفق استمرار انتشار الفيروس وخطورته - إقامة الحج بعدد محدود من المقيمين على أراضي المملكة العربية السعودية من جميع الجنسيات الموجودة الراغبة، ووفق اشتراطات واحترازات صحية.²

وقد أيدت المجاميع الفقهية وهيئات الفتاوى قرار المملكة العربية السعودية الرامي إلى دعم الجهود العالمية لوقف انتشار الفيروس، والحفاظ على صحة الناس، ومن أبرز هذه المجاميع مجمع الفقه الإسلامي الدولي الذي أيد الإجراءات الخاصة بمنع السياح من الدول التي انتشر فيها المرض من دخول المملكة العربية السعودية، وكذلك قرار إيقاف دخول المعتمرين والراغبين في زيارة المسجد النبوي بصفة مؤقتة، ودعا كافة المسلمين إلى الالتزام بكل التعليمات التي يصدرها أولو الأمر المعنيون بهذه الشؤون الملحة.³

وكذلك صدر بيان عن مجمع الفقه الإسلامي الدولي يؤيد قرار اقتصار الحج على عدد محدود من المواطنين والمقيمين بالمملكة العربية السعودية وفق اشتراطات واحترازات صحية، وقد أيد البيان الصادر من وزارة الحج والعمرة الذي أكد على مراعاة الوضع الذي يشهده العالم من تفشي الفيروس في أغلب دول العالم، وتزايد عدد الوفيات التي وصلت إلى نصف مليون تقريبًا وأكثر من سبعة ملايين مصاب حين إصدار البيان.

¹ وكالة الأنباء السعودية (واس)، "مصدر مسؤول بوزارة الداخلية: تعليق العمرة مؤقتًا للمواطنين والمقيمين في المملكة"، الاطلاع في 22 يناير 2021.

² يُنظر: بي بي سي العربية، "موسم الحج 2020: السعودية تقرر إقامته بأعداد محدودة جدًا للموجودين بالمملكة بسبب فيروس كورونا" الاطلاع في 22 يناير 2021.

³ يُنظر: مجمع الفقه الإسلامي الدولي، "بيان بشأن تعليق الدخول إلى الأراضي السعودية لأغراض العمرة وزيارة المسجد النبوي الشريف مؤقتًا"، الاطلاع في 22 يناير 2021.

وبناء على حرص المملكة العربية السعودية على تمكين ضيوف بيت الله الحرام من أداء مناسك الحج والعمرة في أمن وصحة، ودعمًا للجهود العالمية في مواجهة الفيروس التاجي المستجد؛ تقرر إقامة حج العام 1441هـ بأعداد محدودة جدًا للراغبين في أداء مناسك الحج من الجنسيات المقيمة في المملكة؛ حرصًا على إقامة شعيرة الحج إقامة آمنة صحيًا، وبما يحقق التباعد الاجتماعي، وضمان سلامة الإنسان وحمايته، وتحقيقًا لمقاصد الشريعة الإسلامية الرامية لحفظ النفس البشرية.

وقد رحب مجمع الفقه الإسلامي الدولي ببيان وزارة الحج والعمرة في المملكة العربية السعودية بالنص على الآتي: "وأمام هذا البيان التفصيلي فإن مجمع الفقه الإسلامي الدولي لا يتردد في الترحيب بهذا البيان والإشادة بما تضمنه من معان جليلة، وهو يتفق تمام الاتفاق مع مقاصد الشريعة وحرصها على المحافظة على حماية حياة الإنسان وصحته".¹ ولما كان الأمر كذلك؛ فالشريعة الإسلامية تقرُّ كل الإجراءات المتخذة للحفاظ على صحة الإنسان، فقد قال ﷺ: «فَرَّ من المجدوم فرارك من الأسد»،² وهذا الحديث يدل على أهمية الوقاية من انتشار العدوى نتيجة الأوبئة والجوائح، ولما كان لجائحة (كوفيد-19) مواصفات شديدة الخطورة في الانتشار، علاوة عن خطورته على صحة المصاب؛ كان تعليق العمرة وتقييد الحج في ظل هذه الظروف الصحية الخطيرة؛ يدخل في إطار ما وجه إليه النبي ﷺ من أهمية الفرار من الأوبئة، وقد ثبت عن عبد الله بن عامر أن الفاروق خرج إلى الشام، فلما كان بسرغ بلغه أن الوباء قد وقع بالشام، فأخبره عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله ﷺ قال: «إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارا منه».³

¹ مجمع الفقه الإسلامي الدولي، "بيان عن حج 1441هـ"، الاطلاع في 22 يناير 2021.

² ابن حنبل، أحمد بن محمد، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2001)، الحديث 9722، ج15، ص449، وصححه الأرنؤوط.

³ صحيح البخاري، الحديث 5730، ج7، ص169.

ويعُدُّ الدخول في الدول التي فيها وباء نوعاً من التهور وإلقاء النفس في الخطر، وإذا كانت دولة فيها الوباء فلا يجوز الخروج منها؛ لأن في ذلك خطراً على الدولة المنتقل إليها، وهذا مأمور به شرعاً بنص حديث الرسول المستدل به أعلاه،¹ ولما كان الفيروس قد انتشر في أغلب دول العالم، وأضحى جائحة تهدد صحة البشرية؛ صار الخروج من الدولة التي فيها الوباء، والدخول في دولة أخرى؛ خطراً يهدد من فيها، وكذلك الانتقال من دول عدة والدخول إلى المملكة التي فيها الحرمين الشريفان لأداء الحج أو العمرة يسهم في انتقال الوباء في المملكة أولاً، ويسهم في إصابة الحجاج والمعتمرين من دول أخرى - في حال السماح بالحج والعمرة للجميع - ثانياً، ولذلك كان القرار الذي اتخذته المملكة العربية السعودية بتعليق العمرة للجميع - مع المراجعة المستمرة، فقد فتحت المجال فيما بعد مع تنفيذ إجراءات صحية وقائية - واقتصار الحج على عدد محدود؛ كان يأتي في سبيل الحفاظ على النفس البشرية من خطر الإصابة بالوباء، وتنفيذاً للأدلة الشرعية الكثيرة التي منها ما ذكرناه.

ج. أبرز الفتاوى العالمية المتعلقة بالجانب العبادي لمواجهة الفيروس: اجتمعت بعض الهيئات العالمية الشرعية، واتخذت قرارات كثيرة متعلقة بالأحكام الشرعية للإجراءات المتخذة لمواجهة الفيروس التاجي المستجد، ومن أهم تلك الفتاوى:

- طهارة مادة الكحول، فقد أفتوا بجواز استخدام المعقمات المشتمة على الكحول في تعقيم الأيدي والأسطح وغيرها.
- أهمية الإبقاء على رفع الأذان عند تعطيل المساجد في الجمع والجماعات؛ لأنه من شعائر الإسلام، ويصلي الناس صلاة الجمعة ظهراً في البيوت بدلاً من الجمعة؛ لأنها لا تجوز في البيوت.
- عدم جواز صلاة الجمعة والجماعة في البيت خلف الإمام عند النقل بوسائل الإعلام؛ لوجود مسافات عازلة بينهم.

¹ يُنظر: الزرقاني، محمد بن عبد الباقي، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2003)، ج4، ص378.

- أن الإصابة بالفيروس لا تمنع الصيام.
- عدم جواز حرق جثامين المتوفين نتيجة إصابتهم بالفيروس.
- وجوب وتكفينهم الموتى المصابين بعد تغسيلهم ولو برش الماء، وإن تعذر الماء فبالتيميم، مع مراعاة الإجراءات الصحية، وجواز تغسيلهم بأجهزة التحكم عن بعد.
- أن تكون التعزية بالمتوفين عن طريق وسائل التواصل الحديث؛ منعاً لانتشار الفيروس.¹

د. أثر فقه الأولويات على الإجراءات المتخذة في الجانب العبادي: جاءت الشريعة الإسلامية للمحافظة على مقاصد شرعية مهمة منها الحفاظ على النفس والدين، وفي هذه المسألة يأتي الحفاظ على النفس مقدماً على الدين؛ إذ يمكن الحفاظ على الدين المتمثل في إقامة الصلاة في البيوت، بل يمكن إقامة صلاة الجماعة في البيوت، وتأجيل العمرة إلى وقت آخر يكون فيه الوضع الصحي آمناً، والحج في ظروف صحية مناسبة، ومن ثم جرى المحافظة على الصحة والنفس، وتحقيق الواجب الشرعي المتعلق بالصلاة.

وقد دلت قواعد الفقه الإسلامي على ضرورة مراعاة المصالح والمفاسد، فتقدم المصلحة الأعظم على المصلحة الأقل، وتدرأ المفسدة الأعظم بارتكاب أخفها، فمن القواعد الفقهية المشهورة في هذا الإطار: "إذا تعارضت مفسدتان روعيت أعظمهما بارتكاب أخفهما"،² ويمكن القول إن في مسألتنا مفسدتان؛ أولاهما وقف صلاة الجماعة والجمعة، وتعليق العمرة، وتقييد الحج، والثانية عدم وقف صلاة الجماعة والجمعة، وفتح المجال للسفر والدخول لأداء الحج والعمرة على الرغم من الوباء وخطورته وما قد يسببه من انتشار الفيروس، وبناء على القاعدة الفقهية فإن المفسدة الثانية أعظم خطورة، والمفسدة الأولى أقل خطورة، ويمكن مراعاتها بإقامة صلاة الجماعة في البيوت، وتأجيل أداء الحج والعمرة

¹ يُنظر: مصطفى الأنصاري، "20 فتوى إسلامية جديدة بسبب كورونا"، موقع صحيفة الإندبنت البريطانية، الاطلاع في 24 أغسطس 2021.

² السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر في الفقه، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1990)، ج1، ص87.

إلى وقت ينحسر فيه الوباء، ومن ثم يمكن تطبيق فقه الأولويات المتمثل في الحفاظ على صحة الإنسان بمراعاة مفسدة أقل خطورة، واجتناب مفسدة عظيمة تتمثل في خطر انتشار الفيروس على نطاق واسع.

وفي حديث النبي ﷺ؛ قال: «من أكل ثومًا أو بصلاً فليعتزلنا، أو ليعتزل مسجدنا»، فدعا عليه الصلاة والسلام من أكل ثومًا أو بصلاً إلى اعتزال الصلاة في المسجد، وبتطبيق فقه الأولويات؛ يكون المصلي المصاب بالفيروس التاجي المستجد أولى باعتزال المسجد ممن أكل ثومًا أو بصلاً،¹ فالمصاب بالفيروس أشد خطرًا وإيذاءً لصحة المصلين من رائحة الثوم والبصل.

3. الإجراءات الصحية:

ما زال العالم يعاني أزمة صحية تتمثل في انتشار فيروس (كوفيد ١٩) على نطاق واسع، ولما كان الشأن صحيحًا في حقيقته؛ فالطريق الصحيح هو الرجوع إلى المتخصصين في هذا المجال، وقد أوصى المتخصصون في المجال الصحي باتخاذ بعض الإجراءات الصحية الرامية إلى مواجهة الجائحة، وتتطرق فيما يأتي إلى أهمها.

أ. عزل المصابين ومخالطهم: لما كان الفيروس التاجي المستجد سريع الانتشار، ويعد من الأمراض شديدة العدوى؛ اتخذت الدول إجراءات صحية تتمثل في عزل المصابين عن غيرهم من الناس، واتخذت خطوات صحية أخرى متمثلة في عزل مخالطي المصابين، فقد يصاب الإنسان بهذا الفيروس من دون أن يعلم، ولا تظهر عليه الأعراض إلا بعد حين، وللحد من انتشار الفيروس جرى اتخاذ مثل هذا الإجراء.

وقد عرفت السلطات الصحية الحجر الصحي بأنه تقييد نشاطات أشخاص يشتبه في إصابتهم، أو فصل هؤلاء الأشخاص عن غيرهم، بطريقة تؤدي إلى الحيلولة دون انتشار العدوى ويكون الحجر في منشأة مخصصة ومجهزة باشتراطات معينة، أما العزل فهو فصل

¹ يُنظر: الرعيني، محمد بن محمد، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، (بيروت: دار الفكر، ط3، 1992)، ص184.

الشخص المصاب أو المشتبه بإصابته بمرض معدٍ بطريقة تحول دون انتشار العدوى، ويكون العزل إما في المستشفى وإما منزلياً.¹

وبالنظر إلى تعريف الحجر والعزل الصحيين؛ يتبين أنه يقصد بالحجر الصحي وضع المصابين في أماكن تحددها السلطات الصحية، أما العزل فهو فصل المصاب أو المشتبه بإصابته في مكان تحدده السلطات الصحية كالمستشفيات أو في المنزل؛ وفق اشتراطات معينة.

وتحدد السلطات من ينبغي لهم الدخول إلى الحجر الصحي في المستشفيات، أو خضوعهم للعزل الصحي، سواء في أماكن تحددها، أم في المنزل باشتراطات معينة.

ويمنع زيارة المحجور أو المعزول صحياً، ويقتصر دخول غرفة الحجر على من له علاقة بالعلاج أو المراقبة، أو من تسمح لهم السلطات الصحية، مع الإلزام باتخاذ خطوات الوقاية الصحية للزائرين، كالتعقيم وغسل اليدين قبل الزيارة وبعدها، مع الالتزام بلبس القناع الطبي.²

أما المعزول في البيت فتختلف مدة العزل بحسب السلطات في كل دولة، وتُراجع الخطة الصحية من وقت إلى آخر بحسب آخر المعلومات المتوفرة عن الفيروس وإمكانية انتشاره، من مثل أن تخضع السلطات الصحية السعودية من عاد من دولة ظهر فيها المرض، ولم تظهر عليه أي أعراض؛ للبقاء في المنزل أسبوعين حتى التأكد من عدم إصابته بالفيروس، أو ظهور نتيجة فحص سلبية.³

ومع ظهور أخبار الوباء، ومعرفة الدول خطورته، ووصوله إلى بعض الدول؛ بادرت بعض دول العالم إلى إغلاق منافذها الجوية ابتداءً من الدول التي ظهر فيها الوباء، ثم توسعت، فأغلقت جميع المنافذ عن جميع القادمين من الخارج ما عدا مواطنيها، وفي هذا الإجراء نوع من تقييد انتشار الوباء داخل الدولة.

¹ يُنظر: وزارة الصحة السعودية، دليل الحجر الصحي والإقامة المنزلية تحت المراقبة لمرض كورونا (كوفيد 19)، 2020، ص1.

² يُنظر: المرجع السابق، ص3.

³ يُنظر: المرجع السابق، ص4.

وأما الحكم الشرعي للحجر الصحي على مريض مرضاً معدياً كالمصاب بالفيروس التاجي المستجد؛ فقد اختلف الفقهاء فيه على رأيين:

الرأي الأول: ذهب الحنفية،¹ والمالكية،² والشافعية،³ والحنابلة؛⁴ إلى جواز الحجر على المريض مرضاً معدياً، كالمصاب بالفيروس التاجي المستجد، واستدلوا بما يأتي:

- قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: 195].

ففي اجتماع المصاب بالفيروس أو المشتبه به؛ نوع من إلقاء النفس إلى التهلكة؛ إذ يسهم هذا في إصابة الآخرين، وعلى هذا الأساس يأتي الحجر أو العزل الصحيان على المصابين أو المشتبه بهم؛ للحد من انتشار الفيروس.

- قوله ﷺ: «لا يورد ممرض على مصح».⁵

يدل هذا الحديث على أهمية الحجر الصحي، فقد دل على منع اجتماع المصاب بالجدام بالمصح، والمصاب بالفيروس التاجي المستجد شبيهه بالمجدوم، بل ربما يكون أشد خطراً منه.

- روي عن عبد الله بن عباس أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه خرج إلى الشام حتى إذا كان بسرغ لقيه أمراء الأجناد أبو عبيدة بن الجراح وأصحابه، فأخبروه أن الوباء قد وقع بأرض الشام، قال ابن عباس: "فقال عمر: ادع لي المهاجرين الأولين، فدعاهم، فاستشارهم، وأخبرهم أن الوباء قد وقع بالشام، فاختلفوا، فقال بعضهم: قد

¹ يُنظر: الخادمي، محمد بن مصطفى، بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية وشرعية نبوية، (دمشق: مطبعة الحلبي، د.ط، 1348هـ)، ج2، ص303.

² يُنظر: الصاوي، أحمد بن محمد، حاشية الصاوي على الشرح الصغير، (القاهرة: دار المعارف، د.ط، د.ت)، ج1، ص515.

³ يُنظر: الأنصاري، زكريا بن محمد، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ط، د.ت)، ج1، ص215.

⁴ يُنظر: البهوتي، منصور بن يونس، كشف القناع على متن الإقناع، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، ج6، ص126.

⁵ النيسابوري، صحيح مسلم، الحديث 5922، ج7، ص31.

خرجت لأمر، ولا نرى أن ترجع عنه، وقال بعضهم: معك بقية الناس وأصحاب رسول الله ﷺ، ولا نرى أن تقدمهم على هذا الوباء، فقال: ارتفعوا عني، ثم قال: ادعوا لي الأنصار، فدعوتهم، فاستشارهم، فسلخوا سبيل المهاجرين، واختلفوا كاختلافهم، فقال: ارتفعوا عني، ثم قال: ادع لي من كان ههنا من مشيخة قريش من مهاجرة الفتحة، فدعوتهم، فلم يختلف منهم عليه رجلان، فقالوا: نرى أن ترجع بالناس، ولا تقدمهم على هذا الوباء، فنأدى عمر في الناس: إني مصبح على ظهر فأصبحوا عليه، قال أبو عبيدة بن الجراح: أفراراً من قدر الله؟ فقال عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة، نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله، أرايت لو كان لك إبل هبطت وادياً له عدوتان؛ إحداهما خصبة، والأخرى جدبة؛ أليس إن رعيت الخصبة رعيته بقدر الله، وإن رعيت الجدبة رعيته بقدر الله؟ فجاء عبد الرحمن بن عوف، وكان متغيماً في بعض حاجته، فقال: إن عندي في هذا علماً؛ سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه»، فحمد الله عمر، ثم انصرف¹.

ووجه الدلالة من هذا الحديث أن النبي ﷺ نهى عن دخول الأرض التي حل فيها الوباء، وكذلك منع من الخروج منها إذا كانوا بها، وقد عم الوباء فيها، ومن ثم يمكن الاستدلال على جواز الحجر والعزل للصحيين، وهو تطبيق معاصر لتوجيه النبي ﷺ.

الرأي الثاني: ذهب بعض المالكية إلى عدم جواز الحجر الصحي² واستدلوا بما يأتي:

- قوله تعالى: ﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: 51].

وجه الدلالة أن كل ما يصيب الإنسان هو مكتوب عليه "في اللوح المحفوظ، أو في

¹ صحيح البخاري، الحديث 5729، ج7، ص169.

² يُنظر: التجبي، سليمان بن خلف، المنتقى شرح الموطأ، (القاهرة: مطبعة السعادة، ط1، 1332هـ)، ج7، ص265.

كتابه المنزل علينا"،¹ وعلى هذا الأساس الإيماني؛ إذا كان مكتوباً على الإنسان أن يصاب بمرض فسيصاب ولو حُجر، وإذا لم تكتب على الإنسان الإصابة بالمرض فلن يصاب ولو اختلط بالآخرين.

- عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «لا عدوى، ولا صفر، ولا هامة»، فقال أعرابي: "يا رسول الله، فما بال الإبل تكون في الرمل كأنها الظباء، فيخالطها البعير الأجرب فيجربها؟"، فقال رسول الله ﷺ: «فمن أعدى الأول؟»².

ويدل هذا الحديث على نفي العدوى بدليل قوله ﷺ: «فمن أعدى الأول؟».

الترجيح: يترجح القول الأول الذي يرى جواز الحجر والعزل الصحيحين؛ بناء على الأدلة التي استدلوها بها على قولهم، فقد استدلوها بالآية الكريمة التي تفيد عدم جواز إلقاء النفس إلى التهلكة، فالاختلاط بالمصابين بالفيروس الخطير - مع الإشارة إلى أن بعض المصابين لا تظهر عليهم الأعراض - فيه إلقاء النفس إلى التهلكة، بالإضافة إلى الأدلة الصريحة في عدم جواز اجتماع المصاب بمرض مُعْدٍ بغير المصاب.

أما أدلة القول الثاني ففي غير محل الاستدلال؛ إذ دلت الآية الكريمة التي استدلوها فيها على الجانب الإيماني المتعلق بإثبات الإيمان بالقدر، ولكن دلت أدلة شرعية أخرى على أهمية بذل الأسباب المؤدية على حفظ النفس، وأما استدلالهم بحديث: «لا عدوى، ولا صفر...»؛ فغير صحيح، فهذا الحديث ينفي أن هذه الأمراض تعدي بنفسها، وإنما هي سبب يجعلها الله سبحانه للإصابة بالمرض.

ب. التطعيم المضاد: التطعيم باللقاح المضاد للفيروس التاجي المستجد من أهم مستجدات الجائحة؛ إذ تتسابق الدول في شراء كميات تكفي سكانها من اللقاح، وقد أنتجت كبرى شركات الأدوية في العالم كميات لا بأس بها من اللقاح، ولكنها لا تكفي جميع سكان

¹ الشوكاني، فتح القدير، ج2، ص421.

² صحيح البخاري، الحديث 5770، ج7، ص179.

الأرض دفعة واحدة، ولما كان الأمر كذلك؛ اتخذت دول عدة خطاً لتطعيم سكانها باعتبار أولوية الحاجة إليه.

فالتطعيم لغةً بمعنى التحصين، و"طعم كذاً بعنصر كذاً؛ لتقويته، أو تحسينه، أو اشتقاق نوع آخر منه"، والجسد بالمصل حصنه به من المَرَض¹، والتحصين اتخاذ الحيطة للوقاية من شيء معين،² أما التطعيم الطبي اصطلاحاً فهو (اللقاح) ويقابله المصطلح الإنجليزي (Vaccine)، ويُعرف بأنه "مادة كالدواء تعطى للشخص، فتولد في جسمه مناعةً ضد بعض الأمراض".³

وقد ذهب جمهور الفقهاء الحنفية،⁴ والمالكية،⁵ والشافعية،⁶ والحنابلة؛⁷ إلى مشروعية التطعيم، ومن أدلة ذلك ما يأتي:

- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ﴾ [النساء: 71].
- فقد أمر الله تعالى في هذه الآية المؤمنين أن يأخذوا حذرهم،⁸ وهذا الحذر يستلزم التأهب، وأخذ اللقاح فيه تأهب لمواجهة خطورة الفيروس؛ فكأنه العدو الذي يواجهه الإنسان ويهلكه، ومن هنا تأتي مشروعية التطعيم في مواجهة هذا الفيروس الخطير.
- عن عامر بن سعد، عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال: «من أصبح كل يوم سبع تمرات عجوة لم يضره في ذلك اليوم سم ولا سحر».⁹

¹ مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، (القاهرة: دار الدعوة، د.ط، د.ت)، ج2، ص557.

² يُنظر: المرجع السابق، ج1، ص180.

³ أحمد محمد كنعان، الموسوعة الفقهية الطبية، (عمان: دار النفائس، ط1، 2000)، ص824.

⁴ يُنظر: الزيلعي، عثمان بن علي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ط1، 1313هـ)، ج6، ص32.

⁵ يُنظر: الرعيني، مواهب الجليل، ج2، ص425.

⁶ يُنظر: النووي، يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط3، 1991)، ج2، ص96.

⁷ يُنظر: البهوتي، كشف القناع، ج2، ص76.

⁸ يُنظر: تفسير ابن كثير، ج2، ص357.

⁹ صحيح البخاري، الحديث 5445، ج7، ص104.

في هذا الحديث دلالة على جواز التطعيم، فقد حثَّ الحديث على الوقاية من خلال أكل سبع تمرات في صباح كل يوم؛ للوقاية من الضرر.

- عن جابر أن رسول الله ﷺ قال: «لكل داء دواء، فإذا أصيب دواء الداء برأ بإذن الله عز وجل».¹

يدل هذا الحديث على وجود دواء لكل داء، ويحث على أخذ الدواء إن وجد، واللقاح المبتكر لمواجهة الفيروس التاجي المستجد يعدُّ من الدواء الذي جعله الله سبحانه لهذا الداء.

أما حكم الإلزام على التطعيم باللقاح المضاد لفيروس (كوفيد-19) فمن المسائل المعاصرة المتعلقة بالإجراءات الصحية المتخذة لمواجهة الجائحة، وله بُعدان قانوني وشرعي، ويهمننا التركيز على الجانب الشرعي.

ولتصور المسألة في وضوح لا بُدَّ من التطرق إلى الآلية التي تتخذها الدول في هذا الجانب، فإلى حين إرسال هذا البحث إلى المجلة؛ لم تتخذ أي دولة - حسب علمي - أي قرار مباشر للإلزام على التطعيم، فيخضع غير المتطعم لعقوبة، أو أن يجبر على التطعيم، ولكن دأبت أكثر الدول على بيان أهمية التطعيم وضرورته لمواجهة الجائحة وكبح جماحها، واتخذت بعض الدول إجراءات غير مباشرة للإلزام على التطعيم، من مثل منع غير المتطعم من الدخول إلى بعض المقار الحكومية، أو الأسواق، أو المطاعم، وبعضها قررت هذه الخطوات في أوقات يكون فيها انتشار الفيروس قوياً، كما في البحرين مثلاً.²

ويتبين أن الإلزام على التطعيم إجباراً واضحاً مباشراً لم يُتخذ في دول العالم، ولكن هناك إجبار غير مباشر عن طريق منع غير المتطعمين - في أوقات معينة يكون فيها انتشار الفيروس مرتفعاً - من دخول المجمعات التجارية، أو بعض المقرات الحكومية مثلاً، فهل هذا يجوز شرعاً؟

¹ صحيح مسلم، الحديث 5871، ج7، ص21.

² يُنظر: موقع وزارة الصحة البحرينية، "الفريق الوطني الطبي للتصدي لفيروس كورونا يوضح أسباب ارتفاع الحالات القائمة ويعلن عن قرارات للحد من الانتشار مع تشديد الرقابة والتوسع في التطعيم"، الاطلاع في 24 أغسطس 2021.

بعد تصوير مسألة الإجماع على التطعيم؛ يمكن إخضاعها إلى سلطة ولي الأمر في اتخاذ القرارات التي فيها صلاح العباد والبلاد، وولي الأمر "من له سلطة شرعية عامة وفق مصلحة الدين والوطن، يجوز له بمقتضاها إجراء تصرفات تترتب عليها آثار شرعية لها عنصر الإلزام وقوة التنفيذ"،¹ وفي القرآن الكريم ما يفيد جواز سلطة ولي الأمر في اتخاذ القرارات الملزمة للمسلمين، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 59]، والمقصود بأولي الأمر؛ الأمراء، قال القرطبي: "تقدم في هذه الآية إلى الرعية، فأمر بطاعته عز وجل أولاً، وهي امثال أوامره واجتناب نواهيه، ثم بطاعة رسوله ثانياً فيما أمر به ونهى عنه، ثم بطاعة الأمراء ثالثاً؛ على قول الجمهور وأبي هريرة وابن عباس وغيرهم"،² وذكر الجصاص ما يؤيد ذلك، قال: "ويجوز أن يكونوا جميعاً مرادين بالآية؛ لأن الاسم يتناولهم جميعاً؛ لأن الأمراء يلون أمر تدبير الجيوش والسرايا وقتال العدو، والعلماء يلون حفظ الشريعة وما يجوز مما لا يجوز، فأمر الناس بطاعتهم والقبول منهم ما عدل الأمراء والحكام، وكان العلماء عدولاً مرضيين موثقاً بدينهم وأمانتهم فيما يؤدون".³

وبناء على ذلك؛ يجوز لولي الأمر أن يتخذ قرار الإجماع أو تقييد المباح إذا كان سيؤدي إلى ضرر، ولا شك في أن في اجتماع الناس خطراً في وقت الجوائح والأوبئة، واقتصر دخول المتطعمين إلى بعض الأماكن التي قد تكتظ بالناس؛ خيرٌ من انتشار الفيروس، وفيه نوع من الحث على التطعيم من دون إجبار مباشر، وفيه من جانب آخر مجال لمن لا يريد التطعيم أن يبقى على رأيه وتوجهه أو توجسه، ولكنه سيمنع من الدخول إلى بعض الأماكن وقت ذروة انتشار الفيروس.

ومما لا يجوز تجاوزه في هذا الباب أن اللقاحات المضادة للفيروس المتوفرة حالياً أثارت كثيراً من اللغط من المتخصصين في المجال الطبي قبل عامة الناس، فبعضها أثبتت فعاليتها

¹ عبد الرحمن عبد العزيز القاسم، النظام القضائي الإسلامي، (القاهرة: مطبعة السعادة، ط1، 1973)، ص 97.

² تفسير القرطبي، ج5، ص259.

³ الجصاص، أحمد بن علي، أحكام القرآن، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، 1405هـ)، ج3، ص177.

بنسبة أكبر من الآخر، وبعضها فعال ضد المتحورات الجديدة، وبعضها ليس فعالاً كذلك، وعليه؛ لا يجوز إجبار الناس على التطعم بلقاح لم تثبت فعاليته، أو ثبت وجود خطر على تطعم به، أو ثبت عدم فعاليته.

ونظراً إلى الظروف الراهنة المتعلقة بصعوبة تطعيم جميع سكان الأرض، أو جميع سكان بلدة معينة، برزت مسألة تحديد فئات لها أولوية الحصول على اللقاح؛ إذ لا كميات كافية من اللقاح - على الرغم من كثرة أنواعها وتعدد مصادر ابتكارها وتصنيعها - لجميع السكان، ومن ثم قررت الضرورة الصحية تطعيم السكان بناء على ترتيب فئات المجتمع بحسب أكثرهم حاجة؛ إذ تعد فئة العاملين في القطاع الصحي أكثر حاجة من غيرها للتطعيم، ثم تأتي فئة كبار السن وأصحاب الأمراض المزمنة، ثم فئة الشباب، ثم غير البالغين ممن يعد الفيروس أقل خطورة عليهم من سائر الفئات.

واستناداً إلى ما تقدم؛ يحق للجهات الصحية اتخاذ ترتيبات معينة لتوزيع اللقاح على سكان الدولة بحسب الإمكانات المتوفرة، وحجم الفئة الأكثر عرضاً لتطورات المرض فيما لو أصابهم من دون غيرهم، ويمكن أن يبنى هذا على أساس المصلحة التي جاءت الشريعة الإسلامية بإقرارها، وكذلك يمكن بناء قرار السلطات الصحية على أساس قاعدة: "تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة"¹، ويدخل في فروع هذه القاعدة الشرعية تقديم الأحوج، والتسوية بين متساوي الحاجات، وهو من العدل، قال الماوردي في باب التيمم: "لو ورد اثنان على ماء مباح، وأحدهما أحوج، فبدر الآخر وأخذ منه؛ إنه يكون مسيئاً"². وبناء على ذلك؛ يجوز للسلطات الصحية بالدولة أن توزع اللقاح بحسب الفئات الأكثر حاجة من الجانب الصحي، بشرط أن يتم ذلك وفق مبدأ العدل والمساواة الذي رعتهم الشريعة الإسلامية وأكدت عليه.

¹ ابن نجيم، زين العابدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، 1980)، ج1، ص123.

² السيوطي، الأشباه والنظائر، ج1، ص122.

ج. اشتراط الفحص الطبي قبل السفر: اتخذت بعض الدول قرارًا باشتراط وجود فحص طبي قبل السفر كما فعلت مملكة البحرين مثلاً، فقد اشترط "الفريق الوطني الطبي للتصدي لفيروس كورونا" إجراءات متعلقة بفحص الدخول إلى مملكة البحرين عبر منافذها، وتقرر إجراء فحص عند الوصول لكافة المسافرين القادمين عبر منافذ البحرين، بالإضافة إلى إجراء فحص مخبري ثانٍ لكل القادمين إلى المملكة عبر منافذها بعد خمسة أيام من تاريخ الوصول،¹ وهو ما يسمى "فحص PCR"، وهو "تفاعل البوليمراز المتسلسل"، ويُستخدم لكشف عدة فيروسات سواء أكانت مرتبطة بالإنفلونزا أم بنقص المناعة المكتسبة (الإيدز)، والفيروسات المعوية، والفيروسات المرتبطة بالجهاز التنفسي، ومن بينها الفيروس التاجي (كورونا).²

ويأتي هذا القرار استناداً إلى مبدأ سلطة ولي الأمر في تقييد المباح، وكذلك يستند إلى منع الضرر المقرر شرعاً، وتنفيذاً للأحاديث المتعلقة بمنع انتشار الأوبئة التي تقدمت سابقاً. د. فتاوى عالمية في الجانب الصحي: ذهب العلماء إلى تحريم مناعة القطيع أو الجمهور التي تدعو إلى انتشار المرض أولاً؛ لأن في ذلك هلاكاً للمرضى وكبار السن، وبعدد تقاعساً عن المعالجة المطلوبة شرعاً، وقرروا جواز فرض التقييدات على الحرية الفردية بما يحقق المصلحة سواء من حيث منع الدخول إلى المدن أو الخروج منها، أم الحجر على أحياء محددة، وجواز عزل المصاب بالفيروس، فهذا واجب شرعاً، كما ذهبوا إلى جواز تقديم من يُرجى شفاؤه على من لا يُرجى شفاؤه في توزيع أجهزة التنفس الصناعي؛ عند كثرة المرضى وقلة الأجهزة؛ لأن العلاج في موضوع الجائحة موكول إلى فريق طبي أو إلى الطبيب.³

¹ يُنظر: موقع وزارة الصحة البحرينية، "الفريق الوطني الطبي للتصدي لفيروس كورونا يوضح أسباب ارتفاع الحالات القائمة ويعلن عن قرارات للحد من الانتشار مع تشديد الرقابة والتوسع في التطعيم"، الاطلاع في 24 أغسطس 2021.

² يُنظر: موقع صحيفة عنب بلدي، "ما هو فحص PCR الذي نسمع عنه كثيراً؟"، الاطلاع في 24 أغسطس 2021.

³ يُنظر: موقع منظمة التعاون الإسلامي، "مجمع الفقه التابع لمنظمة التعاون الإسلامي يصدر توصيات: ندوة فيروس كورونا المستجد وما يتعلق به من معالجة طبية وأحكام شرعية"، الاطلاع في 24 أغسطس 2021.

هـ. أثر فقه الأولويات على الإجراءات المتخذة في الجانب الصحي: المحافظة على صحة الإنسان وسلامته مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية التي أكدت على وجوب المحافظة على الحياة؛ لذا كان عزل المصاب بالفيروس التاجي المستجد من الأمور المهمة في الجانب الصحي؛ للحفاظ على صحة المجتمع، ويعُدُّ إجراءً مهمًّا يساعد على القضاء على الفيروس، أو التقليل منه؛ من جانب، ومن جانب آخر يحافظ على صحة الآخرين في المجتمع من خلال منع اختلاطهم بالمصابين، إضافة إلى الاهتمام بالمصاب إذا كان الفيروس قد تمكن منه، وذلك من خلال حجره في مؤسسة صحية تتبع الدولة أو تحت رقابتها وإدارتها صحيًّا.

وقد جاءت القواعد الفقهية مؤدية هذا الإجراء، فقاعدة: "الضرر يدفع بقدر الإمكان"،¹ تدل على جواز فرض الحجر الصحي؛ لما فيه من دفع مفسدة انتشار الفيروس، وتضرر الناس جراء ذلك.

كما تكون الأولوية في هذا الاتجاه في تقديم المصلحة على المفسدة، فالمصلحة هنا هي الحجر؛ لأنه يفيد الأمن الصحي في المجتمع، والمفسدة قد تكون في تقييد حرية المصاب أو المخالط المشتبه بإصابته.

أما الإيجار غير المباشر على التطعيم، وتوزيع التطعيم على الأكثر حاجة أولاً، ثم الفئات الأخرى بناء على الكميات المتوفرة من اللقاح، وحجم كل فئة، مع مراعاة القدرات الطبية القائمة على عملية التطعيم في الدول، فهذا الإجراء مبني على فقه الأولويات الذي يقر مبدأ سلطة ولي الأمر في تقييد المباح، وتقديم الأولى على غيره مع مراعاة المصالح والمفاسد.

ويأتي اشتراط إجراء فحص طبي خاص بالكشف عن الفيروس؛ من باب تقليل انتشار الفيروس، ومنع إصابة آخرين يمكن أن يكونوا قد أصيبوا في أثناء سفرهم، أو جلبوا فيروسات أو متحورات جديدة للفيروس من بلدانهم الأصلية إلى البلد الممتثل إليه.

¹ مجموعة من الفقهاء، مجلة الأحكام العدلية، (باكستان: نور محمد، ط1، د.ت)، ج1، ص19.

كما يأتي الخضوع للتطعيم المضاد ضمن إطار مبدأ التوكل على الله سبحانه الذي أقره بقوله: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾ [الطلاق: 3]، فالتطعيم بذلّ للسبب المتمثل في وقاية النفس من الإصابة بالفيروس أو تطوراته الصحية الخطيرة، وهو نوع من التوكل على الله عز وجل.

في حين يستند تقديم جهاز التنفس الصناعي لمن يُرجى شفاؤه على من لا يُرجى شفاؤه - عند صعوبة الحصول على أجهزة التنفس، أو تزامم المرضى عليها - يستند إلى مبدأ الأولوية في بقاء الأحياء، وهو مقدم على من لا يُرجى شفاؤه في هذه الحالة، وهذا من فقه الأولويات التي جاءت به الشريعة الإسلامية كما تقدم، وفي هذا الإطار يقول العز بن عبد السلام: "إذا اجتمعت مصالح ومفاسد؛ فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفاسد؛ فعلنا ذلك امتثالاً لأمر الله تعالى فيهما؛ لقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: 16]، وإن تعذر الدرع والتحصيل؛ فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة؛ درأنا المفسدة، ولا نبالي بفوات المصلحة، قال الله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخُمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: 219]؛ حرهما لأن مفسدتهما أكبر من منفعتهما".¹

خاتمة

تبين من خلال البحث علاقة فقه الأولويات بأهم الإجراءات المتعلقة بالعبادة والصحة لمواجهة جائحة (كوفيد 19)، وفيما يأتي أبرز النتائج والتوصيات:

أولاً: النتائج

1. فقه الأولويات هو العلم بالأحكام الشرعية المستحقة للتقديم على غيرها من الأحكام، بالاعتماد على أدلة شرعية عقلية وعقلية، مع مراعاة تحقيق التوازن بين الواقع والمصالح الشرعية.

¹ العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأناس، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991)، ج 1، ص 98.

2. دلت على مشروعية فقه الأولويات أدلة شرعية من القرآن الكريم والسنة النبوية.
3. جائحة (كوفيد-19) ناجمة عن الفيروس التاجي المستجد المسمى (كورونا - سارس 2)، وقد اكتُشف لأول مرة في 31 ديسمبر 2019 في وُهان بجمهورية الصين الشعبية، وهو سلالة جديدة من الفيروس التاجي لم تُكتشف إصابة البشر بها سابقًا.
4. هناك علاقة بين فقه الأولويات وقضايا العصر كالجوائح والأوبئة.
5. يبرز أثر فقه الأولويات في أهم الإجراءات الخاصة بالجانب العبادي من خلال جواز تعليق صلاة الجماعة والجمعة، وتعليق العمرة، وتحديد أعداد الحجاج في فريضة الحج؛ استنادًا إلى مبدأ مراعاة المصالح والمفاسد في الشريعة الإسلامية.
6. يبرز أثر فقه الأولويات في أهم الإجراءات الخاصة بالجانب الصحي من خلال جواز عزل المصابين بالفيروس ومخالطتهم؛ بناء على مبدأ تقديم المصلحة على المفسدة، وأيضًا ترتيب الفئات المستهدفة للتطعيم المضاد؛ بناء على فقه الأولويات من حيث تقديم الأوجح فالأحوج.

ثانيًا: التوصيات

1. ضرورة إجراء دراسات شرعية متصلة بالجوائح والأزمات؛ حتى تكون بين أيدي الناس لو حصلت مثل هذه الجوائح مستقبلاً؛ لا سمح الله.
2. إجراء دراسات معمقة في جوانب تخصصية مفصلة متعلقة بفقه الأولويات، وعلاقته بالأوبئة والجوائح والتداوي والعلاجات الصحية.
3. إجراء دراسات متواصلة في مستجدات جائحة (كوفيد-19)؛ إذ تنتج مستجدات جديدة على الساحة في كل وقت، ومن المستجدات الطارئة التي تناولها هذا البحث التطعيم المضاد.

References:

المراجع:

- Al-‘Izz, bin ‘Abdul Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991).
- Al-‘Uthmānī, Sa’ad al-Dīn, “Fiqh Marātib al-‘Amāl: Naḥw I’ādat Tertīb al-‘Aqliyyat al-Muslimat”, *Majallat al-Bayān*, No.97.
- Al-Anṣārī, Muṣṭafā, ‘20 Fatwā Islāmiyyat Jadīdat bi Sabab Corona’, *Mawqī’ Ṣaḥfiyyah al-Indib Net al-Briṭāniyyah*, Refer on: 24th August 2021.
- Al-Anṣārī, Zakariyā bin Muḥammad, *Asnā al-Maṭālib fī Sharḥ Rawḍ al-Ṭālib*, (Cairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī).
- Al-Buhūtī, Manṣūr bin Yūnus, *Kasshāf al-‘Qanā’ ‘alā Matn al-Iqnā’*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah).
- Al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā’il, *al-Adab al-Mufrad*, (Beirut: Dār al-Bashāir al-Islāmiyyah, 3rd edition, 1989).
- Al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā’il, *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*, (Cairo: Dār al-Sha’ab, 1st edition, 1987).
- Al-Fairūz Ābādī, Muḥammad bin Ya’qūb, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, (Beirut: Muassasat al-Risālah, 8th edition, 2005).
- Al-Fayyūmī, Aḥmad bin Muḥammad, *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr*, (Beirut: al-Maktabat al-‘Ilmiyyat).
- Al-Jaṣṣāṣ, Aḥmad bin ‘Alī, *Aḥkām al-Qur’ān*, (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1405H).
- Al-Jawhārī, Ismā’il bin Ḥammād, *Tāj al-Lughat wa Ṣiḥāḥ al-‘Arabiyyat*, (Beirut: Dār al-‘Ilm lil Malāyīn, 4th edition, 1987ḏ).
- Al-Khādimī, Muḥammad bin Muṣṭafā, *Barīqat Maḥmūdiyyat fī Sharḥ Tarīqat Muḥammadiyyat wa Sharī’at Nabawiyyat*, (Damascus: Matbat’at al-Ḥalbī, 1348H).
- Al-Miṣrī al-Yawm, ‘Bayān Haiat Kibār al-‘Ulamā’ bi Misr, Refer on: 19th January 2021.
- Al-Nawawī, Yaḥyā bin Sharf, *Rawḍat al-Ṭālibīn wa ‘Umdat al-Muṭtīn*, (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 3rd edition, 1991).
- Al-Naysabūrī, Muslim bin al-Ḥajjāj, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ*, (Beirut: Dār al-Jīl, no date).
- Al-Ṣāwī, Aḥmad bin Muḥammad, *Ḥāshiat al-Ṣāwī ‘alā al-Sharḥ al-Ṣaghīr*, (Cairo: Dār al-Ma’ārif).
- Al-Qardāwī, Yūsuf, *fī Fiqh al-Awlawiyyāt: Dirāsāt Jadīdah fī Ḍaw al-Qur’ān wa al-Sunnah*, (Cairo: Maktabat Wahbat, 2nd edition, 1996).
- Al-Qāsim, ‘Abdul Raḥmān al-‘Azīz, *al-Nizām al-Qaḍā’ī al-Islāmī*, (Cairo: Matba’at al-Saādāt, 1st edition, 1973).
- Al-Qurṭubī, Muḥammad bin Aḥmad, *al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’ān*, (Cairo: Dār al-Kutub al-Misriyyat, 2nd edition, 1964).
- Al-Ru’aynī, Muḥammad bin Muḥammad, *Mawāhib al-Jalīl fī Sharḥ Mukhtaṣar Khalīl*, (Beirut: Dār al-Fikr, 3rd edition, 1992).
- Al-Shawkānī, Muḥammad bin ‘Alī, *Fatḥ al-Qadīr*, (Damascus: Dār Ibn Kathīr, 1st edition, 1414H).
- Al-Suyūṭī, ‘Abdul Raḥmān bin Abī Bakr, *al-Ashbāḥ wa al-Nazāir fī al-Fiqh*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st edition, 1990).

- Al-Tajībī, Sulaimān bin Khalaf, *al-Muntaqā Sharḥ al-Muwaṭṭaʾ*, (Cairo: Matbaʾat al-Saʾādah, 1st edition, 1332H).
- Al-Wakīlī, Muḥammad, *Fiqh al-Awlawiyyat: Dirāsah fi al-Ḍawābiṭ*, (Herndon: al-Maʾhad al-ʾĀlamī lil Fikr al-Islāmī, 1st edition, 1997).
- Al-Zarkashī, Muḥammad bin Bahādūr, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, (Cairo: Dār al-Kutbī, 1st edition, 1994).
- Al-Zarqānī, Muḥamad bin ʾAbdul Bāqī, *Sharḥ al-Zarqānī ʾalā Muwaṭṭa al-Imām Mālik*, (Cairo: Maktabat al-Thaqāfah al-Dīniyyah, 1st edition, 2003).
- Al-Zaylaʾī, ʾUthmān bin ʾAlī, *Tabyīn al-Ḥaqāʾiq Sharḥ Kanz al-Daqāʾiq*, (Cairo: Matbatʾat al-Kubrī al-Amīriyyah, 1st edition, 1313H).
- BBC al-ʾArabiyyah, *ʾMawsim al-Ḥaj 2020: al-Saudiyyat Tuqarrir Iqāmatuhu bi lʾdād Maḥdūdat Jiddan lil Mawjūdī bi al-Mamlakat bi Sabab Virus Corona*, Refer on: 22nd January 2022.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad bin Muḥammad, *al-Musnad*, ed; Shuaib al-Arnout wa Ākharin, (Beirut: Muassasat al-Risālat, 1st edition, 2001).
- Ibn Baṭṭāl, ʾAlī bin Khalaf, *Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Riyadh: Maktabat al-Rushd, 2nd edition, 2003).
- Ibn Kathīr, Ismāīl bin ʾUmar, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʾAzīm*, (Jeddah: Dār Ṭaybah, 2nd edition, 1999).
- Ibn Nujaym, Zainal ʾĀbidīn bin Ibrāhīm, *al-Ashbāh wa al-Nazāir ʾalā Mazhab Abī Ḥanīfah al-Nuʾmān*, (Beirut: Dār al- Kutub al-ʾIlmiyyah, 1980).
- Islām Online, *ʾal-Siyāqāt al-Ijtihādiyyah fī Fatāwā Taʾtīl al-Masājīd bi Sabab Virus Corona*. Refer on: 19th January 2021.
- Kanʾān, Aḥmad Muḥammad, *al-Mawsūʾat al-Fiqhiyyat al-Ṭibbiyyah*, (Amman: Dār al-Nafāis, 1st edition, 2000).
- Majmaʾ, al-Lughat al-ʾArabiyyat bil Kaherah, *al-Muʾjam al-Wasīṭ*, (Cairo: Dār al-Daʾwat).
- Majmūʾat min al-Fuqahāʾ, *Majallat al-Aḥkām al-ʾAdliyyah*, (Pakistan: Nūr Muḥammad, 1st edition).
- Mawqīʾ Munazzamat al-Taʾāwun al-Islāmī, *ʾMajmaʾ al-Lughat li Munazzamat al-Taʾāwun al-Islāmī Yuṣdar Tawṣiyyāt: Nadwat Virus Corona al-Mustajid wa mā Yataʾllaq bihi min Muʾālatat Ṭayyibat wa Aḥkām Sharʾiyyat*, Refer on: 24th August 2021.
- Mawqīʾ Ṣaḥfiyyah ʾInab Baladī, *ʾMā Huwa Faḥṣ PCR allazī Nasmaʾ ʾanhu Kathīran?*, Refer on: 24th August 2021.
- Mawqīʾ Wizārat al-Ṣiḥat al-Baḥrīniyyat, *ʾal-Fariq al-Waṭanī lil Taṣadī li Virus Corona Yūdaḥ Asbāb Irṭifāʾ al-Ḥālāt al-Qāimat wa Yuʾlan ʾan Qarārāt lil Lahad min al-Intishār maʾ Tashdīd al-Riqābat wa al-Tawassuʾ fī al- Taṭʾīm*, Refer to: 24th August 2021.
- Mujammaʾ al-Fiqh al-Islāmī al-Dawlī, *ʾBayān ʾan Ḥaj 1441H*, Refer on: 22nd January 2021.
- Mujammaʾ al-Fiqh al-Islāmī al-Dawlī, *ʾBayān bi Shaʾn Taʾlīq al-Dukhūl ilā al-Arādī al-Saudiyyat li Aghrāḍ al-ʾUmrāt wa Ziyārat al-Masjid al-Nabawi al-Sharīf Muwaqqata*, Refer on: 22nd January 2021.
- Mulḥim, Muḥammad Hammām ʾAbdul Raḥīm, *Taʾsīl Fiqh al-Awlawiyyat: Dirāsah Maqāṣidiyyah Taḥlīliyyah*, (Jordan: Dār al-Ulūm, 2nd edition, 2008).
- Munazzamat al-Ṣiḥḥah al-Ālamiyyah, *ʾal-Tasalsul al-Zamanī li Istijābat Munazzamat al-*

Ṣiḥḥah al- 'Ālamiyyah li Jāiḥat Covid-19, Refer on: 16th March 2021.

Munazzamat al-Ṣiḥḥah al-Ālamiyyah, *Marḍ Virus Corona (Covid-19)*, Refer on: 16th March 2021.

Wakālat al-Anbā' al-Sa'udiyyah (Wās), *'Bayān Hai'at Kibār al-'Ulamā' Raqm (247)'*, Refer to: 19th January 2021.

Wakālat al-Anbā' al-Sa'udiyyah (Wās), *'Maṣdar Masūl bi Wizārat al-Dākhiliyyat: Ta'liq al-'Umrat Muaqqatan lil Mawāṭinīn wa al-Muqīmīn fī al-Mamlakat, '*, Refer to: 22nd January 2021.

Wizārat al-Ṣiḥḥah al-Saudiyyah, *Dalīl al-Ḥajar al-Ṣiḥḥi wa al-Iqāmat al-Manziliyyah Taḥta al-Murāqabat li Marḍ Corona (Covid 19)*, 2020.

مركزية الأخلاق في الفكر المقاصديّ عند العزّ بن عبد السّلام: دراسة دعوى الأخلاق التحسينية

The Centrality of the Maqasidic Thought of al-‘Izz bin ‘Abd al-Salām: Study on the Assumption of Akhlaq under the *Tahsīniyyah* (Embellishments) Category

Pemusatan Akhlak dalam Pemikiran Maqasid Sharī‘ah oleh Al-‘Izz bin ‘Abd al-Salām: Kajian tentang Anggapan bahawa Akhlaq ada di bawah Kategori Tahsīniyyah

بشار بكور *

ملخص البحث

البعثة النبوية ذات رسالة أخلاقية، وإنما جاءت الشريعة الإسلامية لتحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة، وعلى الرغم من وثاقة الصلة بين الأخلاق والمصالح؛ اعتاد جمهور علماء الأصول - قديماً وحديثاً - وضع مكارم الأخلاق في المقاصد التحسينية؛ المرتبة الثالثة في التقسيم الأصولي للمقاصد، مما أثار استشكالاً عند بعض الكتاب المعاصرين؛ لما ينطوي عليه هذا التصرف من زحزحة للمكانة السامية التي تمتاز بها القيم الأخلاقية في الشريعة الإسلامية، وعليه؛ يهدف البحث إلى إثبات مركزية البعد الأخلاقي في الشريعة بعامة، وفي علم المقاصد بأقسامه الثلاثة (الضرورية والحاجية والتحسينية) بخاصة؛ عند الإمام الأصولي المجتهد العزّ بن عبد السلام الذي قدم منظومة أخلاقية مقاصدية متميزة في كتابه "شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال"، ويمضي البحث في التحليل والمناقشة لمفاهيم أصولية ومنهجية في مقاربة لحل إشكالية "الأخلاق التحسينية" عند الفقهاء والأصوليين

* أستاذ مساعد، قسم الدراسات التأسيسية والمتعددة التخصصات، كلية معارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية،

الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني: bashar@iium.edu.my / bbakkour@yahoo.com

الذين ما برحوا يقررون أن الشريعة في مجامعها وأصولها جلبٌ للمكارم والفضائل، ونهيٌ عن الفواحش والرذائل، وحيثما وُجدت المصلحة فثم خلقٌ صالح.

الكلمات الرئيسية: الأخلاق، الأخلاق التحسينية، المصلحة، المفسدة، المقاصد، العزّ

ابن عبد السلام.

Abstract

The prophetic mission has a moral message, hence came the Islamic law to secure the interests of people in this world and the hereafter. Despite the close relationship between morals and interests, most scholars of Islamic jurisprudence - both in the past and in the present - are accustomed to placing good morals within the *maqāsid taḥsiniyyah* (ameliorative objective of the jurisprudence); at the third place is in the jurisprudic categorisation of the objectives of the *Syarī'ah*. This categorisation had resulted in some confusion among some contemporary writers since it implies that this a displacement of the lofty position that the moral values occupy in the *Syarī'ah*. In relation to this, the study aims to prove the centrality of the ethical dimension in the *Sharī'ah* in general, and in the discipline of *Sharī'ah* objectives in their three categories (*daruriyyah*, *ḥājīyyah*, *taḥsiniyyah*) in particular from the view of the jurisprudence scholar Imam Al-'Izz bin 'Abd al-Salām, who composed an outstanding ethical system according to the framework of the objectives of the *Sharī'ah* in his book entitled "The Tree of Knowledge, Conditions and Commendable Sayings and Actions." (*Syajarat al-Ma'ārif wa al-Aḥwāl, wa Ṣālih al-Aqwāl wa al-A'māl*). The study elaborates on the jurisprudic and methodological concepts of ameliorative morals to solve their issues as viewed by the Islamic jurisprudence scholars who continuously argue that *Sharī'ah* is meant predominantly to bring dignity and virtues in addition to uproot evil and vice. Hence, where there is an interest that need to be defended and promoted, there is always a virtue that is intended from it.

Keywords: Morals, ameliorative morals, interest, vice, purposes, Al-'Izz bin 'Abd al-Salām.

Abstrak

Misi kerasulan mempunyai mesej moral, kerana itu datangnya syariat Islam untuk membela kepentingan manusia di dunia dan akhirat. Di sebalik hubungan yang rapat antara akhlak dan kepentingan tertentu, kebanyakan fuqaha' Islam - baik dahulu mahupun sekarang – telah meletakkan akhlak yang baik dalam kategori *maqāsid taḥsiniyyah* (objektif pemurnian berterusan) di tangga ketiga dalam pengkategorian perundangan bagi objektif *Syarī'ah*. Pengkategorian ini telah menimbulkan tanda tanya dalam kalangan beberapa sarjana kontemporari kerana ia membayangkan seolah-olah ini adalah meniadakan kedudukan tertinggi nilai-nilai moral yang menjadi tujuan sebenar *Syarī'ah* Islam. Oleh itu, kajian ini bertujuan untuk membuktikan bahawa dimensi akhlak dalam Syariah secara amnya adalah bersifat asasi dan dasar dalam ilmu *Maqāsid Sharī'ah* dalam tiga kategorinya (*daruriyyah*, *ḥājīyyah*, *taḥsiniyyah*) sepertimana pandangan ulama fiqh Imam Al-'Izz bin 'Abd al-Salām, yang telah mencadangkan satu sistem etika yang padu mengikut

kerangka Maqāsid Syariah dalam bukunya yang bertajuk 'Pohon Pengetahuan, Syarat, Ucapan dan Tindakan Terpuji.' *Syajarāt al-Ma'ārif wa al-Aḥwāl, wa Ṣāliḥ al-Aqwāl wa al-A'māl*). Kajian ini turut menghuraikan konsep fiqh dan metodologi pemurnian akhlaq yang berterusan untuk memberikan penjelasan kepada isu yang dilontarkan oleh para fuqaha' Islam yang terus menerus berhujah bahawa Syariah bertujuan untuk menjamin maruah dan kebajikan di samping mencegah kemungkaran dan maksiat. Oleh itu, di mana ada kepentingan yang perlu dipertahankan dan ditekankan, pasti sentiasa ada nilai akhlaq yang baik yang menjadi tujuannya.

Kata Kunci: Akhlak, pemurnian akhlak berterusan, minat, maksiat, tujuan, Al-'Izz bin 'Abd al-Salām.

مُقَدِّمَة

الشریعة الإسلامية في جوهرها ذات رسالة أخلاقية، قال ﷺ: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لَأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»،¹ فقد جاء الإسلام لتنمية الشعور الأخلاقي الكامن في النفس البشرية وتزكيته، ومن ثم الارتقاء بها في معارج مكارم الأخلاق قولاً وفعلاً، والشریعة كلها تَخْلُقُ بمكارم الأخلاق؛ على حد قول الشاطبي،² وقد جاءت لتحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة،³ "فإن الشريعة مبناهَا وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها".⁴

والشریعة مكونة من ثنائية الأخلاق والمصالح، فالمصالح قائمة على قيم أخلاقية تربوية، والأخلاق مؤسسة على قواعد مقاصدية،⁵ وقد أشار علماء الأصول - كالإمام الشاطبي

¹ ابن حنبل، أحمد بن محمد، *المسند*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993-2001)، ج14، ص513.

² يُنظر: الشاطبي، إبراهيم بن موسى، *الموافقات*، تحقيق: أبي عبيدة مشهور آل سلمان، (جدة: دار ابن عفان، 1997)، ج2، ص124.

³ يُنظر: المصدر السابق، ج2، ص9، 12-13؛ محمد الطاهر ابن عاشور، *مقاصد الشريعة الإسلامية*، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004)، ج3، ص194-196.

⁴ ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، *إعلام الموقعين عن رب العالمين*، تحقيق: أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (جدة: دار ابن الجوزي، 1423هـ)، ج4، ص337.

⁵ يُنظر: ابن عاشور، *مقاصد الشريعة الإسلامية*، ج3، ص198؛ غلال الفاسي، *مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها*، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993)، ص193-205.

- إلى حضور البُعد الأخلاقي في علم أصول الفقه،¹ ووسعت مفهومَ هذا الحضور في سياق معالجة الشاطبي قراءاتٍ عنيت بالتدليل على التداخل أو التشابك بين الأصول والأخلاق.²

ولكن جرت عادة الأصوليين على وضع مكارم الأخلاق في المقاصد التحسينية، وهي المرتبة الثالثة من حيث الأهمية بعد الضروريات والحاجيات، وقد أثار صنيعهم هذا إشكالاً عند بعض العلماء المعاصرين ممن عُنوا بمقاصد الشريعة،³ ومن أهمهم الفيلسوف والمفكر المغربي طه عبد الرحمن⁴ الذي وجد في حصر الأخلاق في هذه المنزلة الدنيا إيهاماً بأنها معدودة من الكماليات لا من صميم الشريعة.

وفي غياب القيم الأخلاقية عن المرتبتين الأوليين للمقاصد، وحضورها في الثالثة؛ يتساءل المرء: أليس في علماء الأصول من تجاوز هذا النهج بأن عمّم المبدأ الأخلاقي على الرتب الثلاثة؟ ما الذي حدا بعلماء الأصول إلى إقامة الأخلاق في موضع تحسيني وتحميلي؟ وإذا يمثل الفكرُ المقاصدي في تلاحمه مع الأخلاق عند الأصولي المجتهد العزّ بن عبد السلام في كتابه "شجرة المعارف"؛ حالةً أمّوزجية اصطبغت فيها الأخلاق بصبغة الشمول

¹ يُنظر: الشاطبي، الموافقات، ج1، ص37؛ ج2، ص124.

² يُنظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، د.ت)، ص97-103؛ نورة بوحناش، مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي، (رسالة دكتوراة، جامعة مينتوري، قسنطينة، الجزائر، 2007).

³ يرى جمال الدين عطية أن هذا غير مقبول على إطلاقه، فمن الأخلاق ما هو ضروري كالصدق والأمانة، ومنها ما هو دون ذلك، وزعم جاسر عودة أن التقسيم التقليدي للمقاصد لم يشتمل على أكبر المبادئ والمقاصد الضرورية، من مثل العدل، وحرية التصرف، وخالفاً لطله عبد الرحمن؛ لم يفصل الكاتبان هذه المسألة، أو يقدموا بديلاً أو رؤية معرفية لما رأياه خلاًلاً منهجياً.

يُنظر: جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، (عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ دمشق: دار الفكر، ط1، 2001)، ص160؛ جاسر عودة، مقاصد الشريعة فلسفة للتشريع الإسلامي، ترجمة: عبد اللطيف الحياط، (لندن؛ واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2007)، ص18.

⁴ يُنظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص110-112؛ طه عبد الرحمن، "مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة"، مجلة المسلم المعاصر، العدد (103)، 2002، ص41-62.

والعموم، ولم تنحصر في رتبة معينة؛ يتبين هذا البحث جانباً معرفياً لم تتناوله الدراسات السابقة عن العزّ بن عبد السلام، فالجباري مثلاً - في قراءته للعزّ أخلاقياً - كان مشغولاً بفكرة تقديم نموذج لأخلاق إسلامية مستلهمة من القرآن والحديث (العمل الصالح)؛ أي ذات موروث إسلامي خالص يقابل الأخلاق المستقاة من الموروث العربي الخاص، والفارسي، واليوناني، والصوفي،¹ وقد حمل هذا الانشغال إلى ادعاء أن العزّ "قد قصد قصداً إلى تقديم أخلاق إسلامية بديلة"² من أخلاق الموروثات الأخرى.

وقراءة الجباري مجرد عرض عام لفصول كتابي "قواعد الأحكام" و"شجرة المعارف"، ولم تكن قراءة قاصدة إلى شمولية الأخلاق في علم المقاصد عند العزّ، أو كاشفة الضوابط المصلحية التي تضع الأخلاق القرآنية والحديثية في ترتيب محكوم بالأولويات من ضروريات وحاجيات وتحسينيات.

وثمة دراسات أخرى - تتفاوت حجماً وعمقاً في الطرح - عنيت بدرس العزّ بعامة،³ أو أصولياً مقاصدياً،⁴ أو فقيهاً،⁵ أو فقيهاً أصولياً،⁶ أو مفسراً،⁷ أو محدثاً،⁸ وجميع هذه

¹ ينظر: محمد عابد الجباري، *العقل الأخلاقي العربي*، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص 596-614.

² المرجع السابق، ص 597.

³ يُنظر: رضوان علي الندوي، *العزّ بن عبد السلام*، (دمشق: دار الفكر، 1960)؛ محمد حسن عبد الله، *عز الدين بن عبد السلام بائع الملوك*، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1962)؛ محمد الزحيلي، *العزّ بن عبد السلام*، (دمشق: دار القلم، 1992)؛ عبد المنعم الهاشمي، *العزّ بن عبد السلام سلطان العلماء*، (دمشق: بيروت: دار ابن كثير، 1993).

⁴ يُنظر: حسام إبراهيم حسين، *مقاصد الشريعة عند الإمام العزّ بن عبد السلام*، (رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، عمان، 2003)؛ عمر بن صالح بن عمر، *مقاصد الشريعة عند الإمام العزّ بن عبد السلام*، (عمان: دار النفائس، 2003).

⁵ يُنظر: علي مصطفى الفقير، *الإمام العزّ بن عبد السلام وأثره في الفقه الإسلامي*، (رسالة دكتوراه، جامعة مؤتة، الأردن، 1976)؛ يحيى محمد الخلايلة، "نظرية الحكم عند الإمام العزّ بن عبد السلام: دراسة في السياسة الشرعية"، *مجلة الجمعية الفقهية السعودية*، العدد (41)، 2017، ص 346-416.

⁶ يُنظر: عبد العظيم فودة، *عز الدين بن عبد السلام وأثره في الفقه والأصول*، (رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، القاهرة، مصر، 1976).

⁷ يُنظر: عبد الله بن إبراهيم الوهبي، *العزّ بن عبد السلام: حياته وآثاره ومنهجه في التفسير*، (د.م: دن، ط2، 1982).

⁸ يُنظر: إياد الطباع، *الإمام العزّ وأثره في الحديث وعلومه*، (رسالة ماجستير، جامعة طرابلس، لبنان، 2020).

الدراسات لم تعنَ بالحديث عن المسألة الأخلاقية عند العزّ في تراثه الفقهي والأصولي. وعليه؛ يتناول هذا البحث مدخلاً مفاهيمياً، وتعريفاً موجزاً بالإمام الفقيه العزّ؛ ليعرض بعدُ كتاب "شجرة المعارف"، مستجلياً المنظومة الأخلاقية في أصولها وفروعها وشعبها، مع كشف الروابط أو الضوابط بين النسقين الأخلاقي والمقاصدي، وتبيين توزّع الأخلاق في مراتبها المصلحية الثلاث عند العز والشاطبي، ثم يُناقش البحث قضية وضع علماء الأصول الأخلاق في التحسينيات؛ لتحديد إحدى فرضيتين؛ أكان هذا التوضع تعبيراً عن حالة جوهرية مقصودة لذاتها، أم كان حالة ثانوية وشكلية لها مسوغاتها الحاضرة في النص الأصولي؟

مدخل مفاهيمي

أولاً: الأخلاق

الخلُق لغةً اسم لسجية الإنسان وطبيعته وما فُطر عليه، مأخوذ من مادة (خلق) التي تدل على تقدير الشيء؛ لأن صاحبه قد قَدِّر عليه.¹ وعرف الجاحظ الخلق بأنه "حال النفس، بما يفعل الإنسان أفعاله بلا روية ولا اختيار".² والأخلاق عند الماوردي "غرائز كامنة، تظهر بالاختيار، وتُفَقَّر بالاضرار"،³ والخلق

¹ يُنظر: أحمد بن فارس، **مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، (بيروت: دار الفكر، 1979)، ج2، ص214؛ الفيروز أبادي، محمد بن يعقوب، **القاموس المحيطة**، (دمشق: مؤسسة الرسالة، ط8، 2005)، ص881؛ ابن منظور، محمد بن مكرم، **لسان العرب**، (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، ص1244-1247.

² الجاحظ، عمرو بن بحر، **تهذيب الأخلاق**، (طنطا: دار الصحابة للتراث، 1989)، ص12، ونجد تعريفاً مشابهاً عند ابن مسكويه، أحمد بن محمد، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 1998)، ص41؛ الغزالي، محمد بن محمد، **إحياء علوم الدين**، (بيروت: دار ابن حزم، 2005)، ص934؛ السيد الجرجاني، علي بن محمد، **التعريفات**، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، (القاهرة: دار الفضيلة، 2004)، ص89.

وأصل التعريف لجالينوس، يُنظر: عبد الرحمن بدوي، **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب**، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1981)، ص190.

³ الماوردي، علي بن محمد، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر**، تحقيق ودراسة: رضوان السيد، (بيروت: مركز ابن الأرقم لدراسات التراث السياسي، ط2، 2012)، ص128.

قسمان؛ ما كان من سجايا الإنسان وطبيعته، وما اكتسب بالرياضة والاجتهاد.¹ ويُلحظ أن هذه التعريفات تركز على الأخلاق في وصفها الجبلي أو الفطري، وقد لا يعبر هذا في دقة عن مضمون الأخلاق الواردة في هذا البحث، أو وظيفتها، فالأخلاق - كما سنرى - تبدأ معرفةً (عقيدة) تستقر في قلب الإنسان، وتسري في كيانه، فتهدب النفس، وتقوم السلوك على هدي أحكام الشارع، ومن شأن هذه الأخلاق أيضًا أن تعزز الأوصاف الجبليّة المحمودة التي طبعت عليها النفوس، "فإذا صلح القلب بالمعرفة والإيمان؛ صلح الجسد كله بالطاعة والإذعان".²

وثمة تعريفان للخلق هما أقرب التعاريف إلى المراد هنا؛ أحدهما تعريف عبد الرحمن حبنكة، قال: "صفة مستقرة في النفس فطرية أو مكتسبة، ذات آثار في السلوك محمودة أو مذمومة"،³ والآخر تعريف محمد عبد الله دراز، قال: "الخلق هو قوة راسخة في الإرادة تنزع إلى اختيار ما هو خير وصلاح - إن كان الخلق حميدًا - أو إلى اختيار ما هو شرّ وجور - إن كان الخلق ذميمًا" -⁴.

ومن المهم أن نشير إلى أن الأخلاق في الإسلام لا تُطلَب مظاهرها أو تقتصر مفرداتها على علم شرعي بعينه، وإن كان قد اشتهر أن علم التصوف حظي بالنصيب الأوفى أو الشطر الأكبر من الحديث عن الأخلاق؛ لما عُرف من فرط عناية علماء التصوف بمقام الإحسان، وآداب السلوك، ورياضة النفس، وتهذيبها، وتطهير القلب من الرذائل، وتحليته بالفضائل، فعندما سئل أبو محمد الجريري - من علماء الصوفية - عن التصوف، قال:

¹ يُنظر: الجاحظ، تهذيب الأخلاق، ص12.

² العزّ بن عبد السلام، شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، تحقيق: إياد الطباع، (دمشق: دار الطباع، 1989)، ص2؛ قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، تحقيق: نزيه كمال حماد؛ عثمان جمعة ضميرية، (دمشق: دار القلم، 2000)، ج1، ص297.

³ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، الأخلاق الإسلامية وأسسها، (دمشق: دار القلم، ط5، 1999)، ج1، ص10.

⁴ محمد عبد الله دراز، كلمات في مبادئ علم الأخلاق، (القاهرة: المطبعة العالمية، 1953)، ص4.

"الدخول في كُلِّ خُلُقٍ سَيِّئٍ، والخروج من كُلِّ خلقٍ دَيِّ".¹

والحقُّ أن موضوعات الأخلاق كثيرة، وفروعها متشعبة؛ إذ تدرسُ علاقة المخلوق بالخالق، وعلاقة المخلوقين بعضهم ببعض، وتتناول قواعد السلوك الإنساني، ومصادره، ومعاييره، والإلزام الخلقي، والحرية، والقضاء والقدر، والخير والشر، والنية والدافع... إلخ،² وكتاب "شجرة المعارف" خير شاهد على سريان الأخلاق والآداب في سائر علوم الشريعة، فصلاح القلب ملك الجسد؛ يبدأ بمعرفة الله تعالى في ذاته وصفاته وأفعاله (عقيدة)، ويتفرع عن هذه المعرفة - التي شبهها العز بالشجرة الطيبة - جميع مكارم الأخلاق وجميل الصفات التي تنتظم تحت علوم المقاصد والفقه والحديث والتصوف.

ثانيًا: المقاصد والمصالح

(المقاصد) جمع (المقصد) بمعنى المقصود، مشتق من (قصد)، ومن معانيه طلب الشيء،³ ونقل الزبيدي عن ابن جني أن أصل (ق ص د) ومواقعها في كلام العرب؛ الاعتزام والتوجه والنهوض والنهوض نحو الشيء؛ على اعتدال كان ذلك أو جور، هذا أصله في الحقيقة، وإن كان قد يُخصَّص في بعض المواضع بقصد الاستقامة من دون الميل.⁴

والتعريف الاصطلاحي مبني على اللغوي، فمقاصد الشريعة مقصوداتها، أي أهدافها وغاياتها، يقول علال الفاسي: "المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها، والأسرار التي وضعها

¹ عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود؛ محمود بن الشريف، (القاهرة: دار المعارف، 1995)، ج2، ص441.

² يُنظر: مصطفى حلمي، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2004)، ص103-104.

³ يُنظر: الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، تحقيق: عبد العظيم الشناوي، (القاهرة: دار المعارف، ط2، 1977)، ص504.

⁴ يُنظر: الزبيدي، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، 1965-2001)، ج9، ص36؛ ابن فارس، مقاييس اللغة، ج5، ص95.

الشارع عند كل حكم من أحكامها".¹

وعرفها الريسوني بأنها "الغايات التي وُضعت الشريعة لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد"،² وهذه المقاصد ثلاثة أقسام:

- مقاصد عامة تراعيها الشريعة، وتسعى إلى تحقيقها في جميع الأبواب التشريعية.
- مقاصد خاصة تهدف الشريعة إلى تحقيقها في باب معين، من مثل مقاصد الشريعة في أحكام الأسرة، أو التصرفات المالية، أو العقوبات... إلخ.
- مقاصد جزئية يقصدها الشارع في كل حكم، من حل، أو حرمة، أو كراهة، أو استحباب.³

ومقصود الشرع جلب مصلحة، أو درء مفسدة، أو كليهما؛ في الدنيا والآخرة.⁴ و(المصلحة) مصدر ميمي بمعنى الصلاح،⁵ وهو يشترك مع المصدر الأصلي في الدلالة على المعنى المجرد، ويفوقه في قوة الدلالة وتأكيدها،⁶ أو هي اسم مكان مجازاً للدلالة على كثرة ما اشتق منه.⁷

إذن؛ المصلحة إرادة الصلاح بقوة وجزم وعزم، ويلحظ طه عبد الرحمن أن المصلحة - بناء على أنها اسم مكان - هي المواضع المعنوية التي يروم فيها الإنسان صلاحه، وبهذا تكون الوظيفة الأساس للمصلحة "وظيفة أخلاقية صريحة".⁸

¹ يُنظر: الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٧؛ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج 3، ص 165.

² يُنظر: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 4، 1995)، ص 19.

³ يُنظر: المرجع السابق، ص 19-20.

⁴ يُنظر: الأمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1402هـ)، ج 3، ص 271؛ الشاطبي، الموافقات، ج 2، ص 9.

⁵ يُنظر: الرّبيدي، تاج العروس، ج 6، ص 549؛ محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، (دمشق: مؤسسة الرسالة، 1973)، ص 23.

⁶ يُنظر: عباس حسن، النحو الوافي، (القاهرة: دار المعارف، ط 15، 2018)، ج 3، ص 231.

⁷ يُنظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج 3، ص 200.

⁸ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص 103.

والمصلحة شرعاً - كما عرفها البوطي - هي "المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده، من حفظ دينهم، ونفوسهم، وعقولهم، ونسلهم، وأموالهم، طبق ترتيب معين فيما بينها".¹ والمنفعة هي اللذة، أو ما كان وسيلة إليها، ودفع الألم، وما كان وسيلة إليه،² والمصالح والمفاسد في جوهرها تعبير عن ثنائيات الخير والشر، والنفع والضرر، والحسنات والسيئات؛ "لأنّ المصالح كلّها خيوطٌ نافعاتٌ حسناتٌ، والمفاسد بأسرها شروءٌ مُضِرّاتٌ سيئات".³

ثالثاً: المركزية

مصدر صناعي من (المركز)، وهو "المقر الثابت الذي تتشعب منه الفروع"، وارتكز؛ ثبت واستقر.⁴

ومن المجاز قولهم: ارتكز على القوس ارتكازاً؛ إذا وضعها على الأرض ثم اعتمد عليها،⁵ و"مركزية الأخلاق" ثباتها واستقرارها، واتخاذها أصلاً يُعتمد عليه ويُركن إليه.

رابعاً: الفكر

عن مدلول كلمة (الفكر)، يقول الفيومي: "(الفكر) بالكسر؛ تردّد القلب بالنظر والتدبّر لطلب المعاني، ولي في الأمر فكر أي نظر ورويّة... ويُقال: الفكر ترتيبُ أمورٍ في الدّهنِ يُتوصّلُ بها إلى مطلوبٍ يكونُ علماً أو ظناً".⁶

والمقصود بالفكر المقاصدي بعامة؛ نتاج دراسة فكرية تأملية وتدبرية في علم مقاصد الشريعة، حيث تلتقي الأصول بالفروع، وترتبط الكليات بالجزئيات، مع السعي إلى الاستفادة من التراكم المعرفي للدراسات السابقة عن المقاصد.

¹ البوطي، ضوابط المصلحة، ص 23.

² يُنظر: السابق نفسه.

³ العزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج 1، ص 7.

⁴ مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط 4، 2004)، ص 369، مادة (ركز).

⁵ الزبيدي، تاج العروس، ج 15، ص 161.

⁶ الفيومي، المصباح المنير، ص 479.

ترجمة موجزة للعزّ بن عبد السلام

هو عبد العزيز بن عبد السلام السُّلَميّ الدمشقيّ، عزّ الدين، الملقب (سلطان العلماء)، وُلد عام 577هـ في دمشق، ونشأ فيها، وقرأ على علمائها،¹ وبرع في الفقه والأصول والعربية، وبلغ رتبة الاجتهاد،² ثم تولى الخطابة والتدريس في الزاوية الغزالية في الجامع الأموي،³ ولما سلّم الصالح إسماعيل بن العادل قلعة صفد للفرنج طوعاً؛ أنكر عليه العزّ، فحبسه مدة من الزمن، ثم أطلقه، ثم اتجه العزّ إلى مصر، فولّاه صاحبها الصالح نجم الدين أيوب القضاء والخطابة.⁴ كان العزّ معروفاً بتقواه وورعه، مشهوراً بأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر، لا يخاف في الله لومة لائم،⁵ وقد طال في نهيه الوزراء والسلاطين، وله معهم مواقف حاسمة خالدة جعلته مضرب المثل في جرأته في الحق.⁶ توفي رحمه الله في مصر في سفح المقطم سنة 660هـ.⁷

ثنائية الأخلاق والمقاصد في كتاب "شجرة المعارف"

لم يقتصر تميّز العزّ بن عبد السلام على عرضه الشمولي المعمق لنظرية المقاصد وتأصيلها عبر دراسته القواعد الفقهية والضوابط الشرعية؛ إذ ردّ الفقه كله إلى اعتبار المصالح ودفع المفاسد،⁸ وإنما تجلّى إبداعه وتفردّه في تأصيل منظومة أخلاقية إسلامية ذات نسق معرفي هرمي يبدأ بإصلاح القلب الذي يشهد عظمة الخالق ووحدانيته (معرفة الذات والصفات

¹ يُنظر: خير الدين الزركلي، الأعلام، (بيروت: دار العلم للملايين، ط15، 2002)، ج4، ص21.

² يُنظر: ابن العماد، عبد الحي بن أحمد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرناؤوط، (دمشق: دار ابن كثير، 1991)، ج7، ص523.

³ يُنظر: الزركلي، الأعلام، ج4، ص21.

⁴ يُنظر: الصفيدي، خليل بن أليك، الوافي بالوفيات، (شتوتغارت: فرانز شتاينر، 1991)، ج18، ص521؛ ابن العماد، شذرات الذهب، ج7، ص523.

⁵ يُنظر: الصفيدي، الوافي بالوفيات، ج18، ص421.

⁶ يُنظر: الندوي، العزّ بن عبد السلام، ص116-153؛ الزحيلي، العزّ بن عبد السلام، ص162-189.

⁷ يُنظر: الزحيلي، العزّ بن عبد السلام، ص191.

⁸ يُنظر: المرجع السابق، ص266-269؛ العزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ص6-7؛ 38-47.

والأفعال)، ثم يتجه القصد الخُلقي عزماً وجزماً إلى تقويم مسارات القول والفعل على هدي مقاصد الشارع في مراعاة المصالح والمفاسد.

وفيما يأتي عرض للمنظومة الأخلاقية "العزّيّة" في كتابه "شجرة المعارف"، مع الإحالة على كتبه الأخرى، ولا سيما "قواعد الأحكام"، مما يقدم صورة مكتملة لهذه المنظومة.

أولاً: الأخلاق ومعرفة الله سبحانه

يبدأ العزّي كتابه بما أجمع عليه علماء الشريعة والحقيقة، وهو أن القلوب محل التكليف،¹ وأن أعمال الجوارح موقوفة على أعمال القلوب؛ إذ الأعمال "إنّما يقع ابتداءؤها من القلوب ثم يظهر على الجوارح".²

والقلب - كما يقول أبو هريرة - ملك الجسد والأعضاء جنوده،³ وهذا الوصف مستلهم من الحديث الصحيح: «أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ؛ أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ».⁴

ولأن القلوب مركز القيادة ومنطلق التغيير؛ وجب البدء بإصلاحها، فهي "منبع كل إحسان، وكل إثم وعدوان، فإذا صلح القلب بالمعرفة والإيمان؛ صلح الجسد كله بالطاعة والإذعان، وإذا فسد القلب بالجهل والكفران؛ فسد الجسد كله بالمعاصي والطغيان".⁵

وإصلاح القلوب - كما يبين العزّي - متوقف على المعرفة؛ لأنها أفضل أوصاف الإنسان،⁶ ولكن المعارف متنوعة المشارب مختلفة المذاهب، فأَي منها جدير بإصلاح القلب؟

¹ المراد بالقلب هنا لطيفة ربانية روحانية تمثل حقيقة الإنسان، وهي المدرك العالم العارف من الإنسان، والمخاطب، والمعاقب، والمعاتب، والمطالب، ولها علاقة مع القلب الجسماني. يُنظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، ص 877.

² العزّي بن عبد السلام، مقاصد الرعاية لحقوق الله عز وجل، تحقيق: إياد الطباع، (دمشق: دار الفكر، 1995)، ص 33.

³ يُنظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، 1995)، ج 13، ص 232.

⁴ البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، تحقيق: مصطفى البغا، (دمشق: دار ابن كثير، 193)، ج 1، ص 29.

⁵ العزّي بن عبد السلام، شجرة المعارف، ص 2؛ قواعد الأحكام، ج 1، ص 297.

⁶ يُنظر: العزّي بن عبد السلام، شجرة المعارف، ص 7.

إنّها معرفة الله عز وجل وأسمائه وصفاته، و"أفضل العرفان معرفة الديّان"،¹ كما أن أقبح الجهالات الجهل بالله،² إن المعرفة بالرب مجلّبةٌ لجميع الخيرات العاجلة والآجلة،³ وخير الأعمال في ميزان الشرع معرفة الذات والصفات؛ "لأن متعلّقاتها أشرف المتعلّقات، وثمارها أفضل الثمرات"،⁴ وهذه المعرفة بعد أن يتشرب القلب معينها الصافي، وتنقلب واقعاً عند الجوارح؛ تحثّ على فعل جميع الطاعات، فتعزز الأوصاف الجليّة التي تنطوي عليها القلوب.

يشبه العزّ معرفة ذات الله سبحانه وصفاته بالشجرة الطيبة المذكورة في القرآن [إبراهيم: ٢٤-٢٥]؛ أصلها - وهو معرفة الذات - ثابتٌ، وفرعها - معرفة الصفات - في السماء،⁵ ومنبت هذه الشجرة القلب، وفروعها ثلاثة؛ لكل فرعٍ منها شُعبٌ وأغصان:⁶

- **الفرع الأول** معرفة الصفات السالبة لكل عيب ونقصان، وتتشعب باعتبار مَسْلُوباتها إلى شعب كثيرة، كسلب السّنة والنوم والظلم والعدوان.

- **الفرع الثاني** معرفة صفات الذات، وشعبها سبعة؛ الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام.

- **الفرع الثالث**: معرفة الصفات الفعلية، وشعبها بحسب الأفعال كثيرة، من مثل الضرّ والنفع والمغفرة والإعزاز والإذلال.⁷

وفي كتابه "قواعد الأحكام" بعضُ تفصيل عن الحقوق المتعلقة بالقلوب، وهي ثلاثة عشر نوعاً؛ جميعها متعلق بمعرفة الله سبحانه وصفاته وأفعاله.⁸

¹ المصدر السابق، ص 89.

² يُنظر: المصدر السابق، ص 7.

³ يُنظر: المصدر السابق، ص 14.

⁴ المصدر السابق، ص 7.

⁵ يُنظر: المصدر السابق، ص 14.

⁶ يُنظر: المصدر السابق، ص 15.

⁷ يُنظر: المصدر السابق، ص 15-16.

⁸ يُنظر: العزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج 1، ص 302-303.

وتحت هذه الفروع الثلاثة (والفرع الثالث أوسعها) يستحضر العزّ بن عبد السلام فيضاً من مكارم الأخلاق من أصول وفروع، ويربطها ربطاً محكماً بما يشابهها من أخلاق الله سبحانه وصفاته وأسمائه الحسنى التي من واجب المسلم التخلق بها قدر الإمكان؛ فالله "مُحْسِنٌ أَمَرَ بِالْإِحْسَانِ، مُفْضِلٌ أَمَرَ بِالْإِفْضَالِ... حَلِيمٌ أَمَرَ بِالْحِلْمِ، عَلِيمٌ أَمَرَ بِالْعِلْمِ"،¹ مع التنبيه إلى أن من صفات الله تعالى ما لا يجوز التحلي به، كالعظمة، والكبرياء.²

ثم ينتقل العزّ إلى الحديث باستفاضة - في أربع مئة صحيفة تقريباً - عن المأمورات الباطنة والظاهرة، والمنهيات الباطنة والظاهرة، ولكل صفة ينبغي التخلق بها، أو مأمور به، أو منهى عنه؛ يستشهد العزّ بآية أو حديث، وقد تضمن الكتاب أكثر من ألف آية، وست مئة حديث.

ثانياً: الأخلاق والمصالح

وضع العزّ في حديثه عن الأخلاق ومعرفة الذات والصفات؛ قواعد أو ضوابط مصلحية أخلاقية في مواضع متفرقة من "شجرة المعارف"، وإليك هذه الضوابط بعد أن رتبناها وفق الأولوية:

الضابط الأول: جميع المأمورات والمنهيات مرتبطة بتحقيق مصالح العباد في دينهم ودنياهم التي جاء الإسلام لإقامتها وصورها؛ فالله تعالى لا يأمر إلا بما فيه مصلحة في الدارين أو إحداها، ولا ينهي إلا عما فيه مفسدة فيهما أو في إحداها،³ "فإذا سمعت الله يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾؛ فتأمل وصيته بعد ندائه، فلا تجد إلا خيراً يُحْتَكُّ عليه، أو شراً يَزْجُرُكُ عنه، أو جمعاً بين الحثِّ والزجر"،⁴ وقد وصف الله نفسه بأنه لطيف بعباده، وأخبرهم أنه يريد بهم اليسر، ولا يريد بهم العسر، وأنه بهم برٌّ رحيم، وتوابٌ حكيم.⁵

¹ العزّ بن عبد السلام، شجرة المعارف، ص17.

² يُنظر: المصدر السابق، ص3.

³ يُنظر: العزّ بن عبد السلام، شجرة المعارف، ص2-3؛ قواعد الأحكام، ج1، ص39.

⁴ العزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج1، ص14.

⁵ يُنظر: العزّ بن عبد السلام، شجرة المعارف، ص401.

الضابط الثاني: إذا اشتمل فعلٌ على مصلحة ومفسدة، فالعبرة بأرجحهما، وعند التساوي يخيّر بينهما،¹ وعند تعارض المصالح بعضها مع بعض؛ يجب تقديم الأعلى مصلحةً، فيقدم الفرض على النفل، والأفضل على الفاضل في المناصب والولايات، وبُرّ الوالدة على الوالد، والنفقات الواجبة على الحج والعمرة؛ لأنهما واجبان على التراخي... إلخ،² وهكذا الشأن إذا تعارضت مفسدتان أو أكثر، وتعدّر دفعها جميعاً؛ وجب دفع الأقبح مفسدةً والأعظم ضرراً،³ وهذا يكاد يكون مركزاً في طباع البشر؛ إذ يختارون الأهم من المصالح، ويدروون الأكثر ضرراً بين المفساد، فالأطباء مثلاً يدفعون أعظم المرضين بأدناهما، ويستجلبون أعظم السلامتين.⁴

الضابط الثالث: الأعمال متفاوتة بتفاوت ما تجلبه من نفع أو تدفعه من ضرر؛⁵ لأن المصالح والمفاسد ذات رتب متفاوتة، وبحسب رتب المصالح تترتب الفضائل في الدنيا والأجور في الآخرة، ووفق رتب المفاسد تترتب الصغائر والكبائر والعقوبات في الدارين،⁶ "أفضل المصالح ما كان شريعاً في نفسه، دافعاً لأقبح المفساد، وجالباً لأرجح المصالح"،⁷ وقد جعل النبي ﷺ الإيمان بالله أعظم الأعمال عند الله تعالى؛ لجلبه أحسن المصالح، ودفعه أسوأ المفساد، مع شرفه في نفسه وشرف متعلّقه، وهو الله عز وجل، ويتلوه الجهاد، مع أن فيه إزهاق النفس؛ لأنه يؤدي إلى إعزاز الدين، وجاء الحج المبرور في المرتبة الثالثة؛ لأن مصالحه أدنى من مصالح الجهاد،⁸ وفي المقابل؛ جعل النبي ﷺ الإشراف بالله أعظم الذنوب؛

¹ يُنظر: المصدر السابق، ص3.

² يُنظر: العزّ بن عبد السلام، مقاصد الرعاية، ص36-38؛ شجرة المعارف، ص401-403؛ قواعد الأحكام، ج1، 250-251.

³ يُنظر: العزّ بن عبد السلام، شجرة المعارف، ص408.

⁴ يُنظر: العزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج1، ص8.

⁵ يُنظر: العزّ بن عبد السلام، شجرة المعارف، ص139.

⁶ يُنظر: العزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج1، ص41-42.

⁷ المصدر السابق، ج1، ص75.

⁸ يُنظر: المصدر السابق، ج1، ص75-77.

لأنطوائه على أقبح المفاسد، ودفعه أحسن المصالح، ويتلوه في المرتبة قتل الأولاد؛ "لما فيه من الإفساد وقطع الأرحام والخروج من حيّز العدالة إلى حيّز الفسوق والعصيان، مع التعرّض لعقاب الآخرة، وتغريم الدّية والكفّارة، والانعزال عن الولاية التي تُشترطُ فيها العدالة"¹ وجاء الزنا بجليلة الجار بعد قتل الأولاد؛ لما فيه من مفاسد كاشتباه الأنساب، وحصول العار، وأذية الجار.²

الضابط الرابع: عِظْمُ الأجر على الفعل متوقف على مقدار ما يشتمل عليه هذا الفعل من مصالح أو قيم أخلاقية، فالفعل أو الكلمة الواحدة الجالبة عدداً من المصالح، أو الصارفة عدة مفاسد؛ أجزها بمقدار المصالح الحاصلة أو المفاسد المصروفة، فالجاهد في سبيل الله مُثابَّ على رفع لواء الدين، ومحق الكفر، وصيانة المسلمين، وأبضاعهم، وأطفالهم، وما يحصله من الغنائم... إلخ،³ وإذا عزل الإمام واليًا ظالمًا، قاتلاً، هاتكاً للأعراض، سالبًا للأموال... إلخ، فالإمام مأجور بكلمة العزل على دفع كل مفسدة من هذه المفاسد،⁴ وكذلك يقدر عِظْمُ الإثم على الفعل بحسب ما يشتمل عليه هذا الفعل من مفاسد أخلاقية، ويضرب العزّ مثلاً من وطئ والدته في البيت الحرام، وهما محرمان صائمان في رمضان، ففعله هذا منطوٍ على عدة مساوئ أخلاقية؛ قطع الرحم، والزنا، وانتهاك حرمة البيت الحرام، وإفساد النسك، والصيام، ولزومه حدُّ الزنا، وكفارة إفساد النسك، والصوم، والتعزير؛ لانتهاكه حرمة البيت.⁵

الضابط الخامس: للوسائل أحكام المقاصد،⁶ فما أدّى إلى حسنٍ فهو حسنٌ، وما

¹ المصدر السابق، ج 1، ص 79.

² يُنظر: السابق نفسه.

³ يُنظر: العزّ بن عبد السلام، شجرة المعارف، ص 408.

⁴ يُنظر: السابق نفسه.

⁵ يُنظر: السابق نفسه.

⁶ الوسائل - كما عرفها القرافي تلميذ العزّ - هي الطرق المفضية إلى المقاصد. يُنظر: القرافي، أحمد بن إدريس، أنوار البروق في أنواء الفروق، (بيروت: عالم الكتب، د.ت)، ج 2، ص 42، وعرفها ابن عاشور بأنها "الأحكام التي شرعت

أفضى إلى قبيح فهو قبيحٌ، وقد يحسن الفعل من جهة، ويقبح من جهة أخرى، فتعلّم الخير بقصد التطبيق، وتعلم الشرّ بغرض الترك؛ أمرٌ حسنٌ، أما تعلم الخير بقصد تركه وتجنّبه، وتعلّم الشر لتطبيقه؛ فهو قبيح،¹ وقباحة الفعل وحسنه بحسب متعلّقه وما يؤوّل إليه،² فالغضب لوجه الله تعالى حسن؛ لأنه يقود إلى التقوى، بخلاف الغضب للنفس، فهو قبيح؛ لأنه اتباع للهوى والشهوات، والصبر على الطاعات حسن؛ لأنه داعية إلى إقامتها، وقبيح إذا تعلق بالمعاصي؛ لأنه مفضي إلى استدامتها.³

وبما أن الحكم على الوسيلة وقيمتها ومنزلتها؛ مستمدٌّ من المقاصد المؤدية إليه؛ فإن أفضل الوسائل ما أدّى إلى أفضل المقاصد،⁴ فالدعوة إلى الإيمان والإسلام أفضل ما يؤمر به، والنهي عن الكفر أولى ما يُنهى عنه.⁵

وبناءً على حاكمية المقصد في توجيه الوسيلة؛ حُسنتِ الصدقة على زانية وسارق وغني؛⁶ لأن الغرض أن تكون وسيلةً للكف عن الزنا والسرقة، وداعية للحث على التصدق، يقول العزّ: "والوسائل تشرف بشرف المقاصد، فأكرم بالتوسّل إلى المنع من الزنا والسرقة، وبما يحثّ عليه من التصدق والإحسان".⁷

ويلخص العزّ المنظومة الأخلاقية المقاصدية المصلحية التي أقام بنياها في "شجرة

لأن يتم بها تحصيل أحكام أخرى، وهي غير مقصودة لذاتها، بل لتحصيل غيرها على الوجه المطلوب الأكمل؛ إذ بدونها قد لا يحصل المقصد، أو يحصل معرضاً للاختلال والانحلال". ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج3، ص406، والذريعة هي نفسها الوسيلة. يُنظر: القرائي، أنوار البروق، ج2، ص42؛ الفيروز أبادي، القاموس المحيطة، ص717.

¹ يُنظر: العزّ بن عبد السلام، شجرة المعارف، ص6.

² يُنظر: السابق نفسه.

³ يُنظر: المصدر السابق، ص6-7.

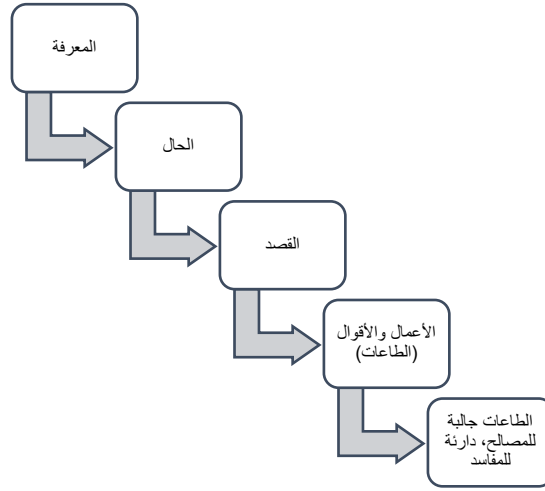
⁴ يُنظر: العزّ بن عبد السلام، شجرة المعارف، ص5؛ قواعد الأحكام، ج1، ص165-172.

⁵ يُنظر: العزّ بن عبد السلام، شجرة المعارف، ص139.

⁶ يُنظر: صحيح البخاري، ج2، ص516؛ مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1991)، ج2، ص709.

⁷ العزّ بن عبد السلام، شجرة المعارف، ص202.

المعارف"، ثم "قواعد الأحكام"، فيقول: "طاعة الأبدان بالأقوال والأعمال نافعةٌ بجلبها لمصالح الدارين أو إحداهما، وبدرئها لمفاسد الدارين أو إحداهما، والأحوال ناشئةٌ عن المعارف، والقصود ناشئةٌ عن المعارف والأحوال، والأعمال والأقوال ناشتان عن القصود الناشئة عن المعارف والأحوال، وأحكام الله كُلُّها مصالحٌ لعباده"¹، ويصرح في خاتمة "شجرة المعارف" بأن من فهم ضوابط كتابه هذا، ووقف على حقيقة المصالح والمفاسد؛ "لم يكذ يخفى عليه أدبٌ من آداب القرآن"².



ترتيب المنظومة الأخلاقية المقاصدية عند العزّ بن عبد السلام

تعليق ومناقشة: جسدت شجرة المعارف - كما رسمها العزّ أصولاً وفروعاً وشُعَباً - المكانة المركزية للأخلاق في الشريعة بعامة، وفي علم المقاصد بخاصة، فمعرفة التوحيد توفر أخلاقاً ربانية متعالية يتخلق بها الإنسان فيما جاز له التحلي به، فتصبح أخلاقاً إنسانية هدفها تصحيح النية، وتخليصها من رواسب الرياء والسمعة، وتوجيهه بوصلة السلوك إلى تحقيق مصالح العباد في الحال والمآل، وهذه الوظيفة الأخلاقية تهيمن هيمنة شاملة على جميع

¹ العزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج1، ص297.

² العزّ بن عبد السلام، شجرة المعارف، ص406.

الحقول المعرفية في التراث الإسلامي؛ لأن الشريعة بأسرها أخلاق فاضلة، والإمام العزّ مدرك هذه الشمولية الأخلاقية للرسالة المحمدية؛ كما شهدنا في كتابه "شجرة المعارف" الذي أسس فيه القيم الأخلاقية على قواعد استقفاها من علم مقاصد التشريع؛ المتماهي أصلاً مع علم الأخلاق.

1. الأخلاق في المقاصد الثلاثة:

بات من الواضح الآن سمة التشابك بين المقاصد (المصالح) والأخلاق عند العز بن عبد السلام، ويؤكد هذه الحقيقة قوله: "ويعبر عن المصالح والمفاسد بالخير والشرّ، والنفع والضرّ، والحسنات والسيئات؛ لأنّ المصالح كلّها خيّرُ نافعاتٍ حسنة، والمفاسد بأسرها شرورٌ مُضِرّات سيئات، وقد غلب في القرآن استعمال الحسنات في المصالح، والسيئات في المفاسد"،¹ وكذلك قوله في نهاية كتابه "شجرة المعارف": "ومن فهم ضوابط هذا الكتاب، ووقف على حقيقة المصالح... لم يكذب يخفى عليه أدبٌ من آداب القرآن".²

وما تطبيق الأحكام الشرعية في العبادات والمعاملات والجنايات على اختلاف درجاتها وتصنيفاتها؛ إلا وسيلة شرعت لتحقيق غاية هي تزكية الإنسان بتهذيب نفسه، وتطهير قلبه، وتقويم سلوكه؛ "لأنّ الأعمال الشرعيّة ليست مقصودة، وإتّما قصد بها أمورٌ أُخر هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها".³

ولما كانت مقاصد الشريعة مقسومة إلى ضرورية وحاجية وتحسينية؛ قسمت الأخلاق وفق هذه المراتب، وإنّ الضوابط السالفة في المصالح والمفاسد - التي نثرها العزّ في كتابه - من شأنها أن ترتب أولويات الأخلاق والآداب، فتقدّم ما حقّه التقدير، وتؤخر ما حقّه التأخير من هذا الخلق أو ذاك بحسب منزلته، سواء أكانت ضرورية أم حاجية أم تحسينية،

¹ العزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج1، ص7.

² العزّ بن عبد السلام، شجرة المعارف، ص406.

³ الشاطبي، الموافقات، ج3، ص121.

فكل خلق أو فضيلة من مئآت الفضائل الواردة في "شجرة المعارف" تندرج تحت كلية أو أكثر من الكليات الخمس، فتدعمها بجلب فضيلة أو بصرف رذيلة، سواء أكان هذا الدعم داخلاً في مرتبة الضروريات أم الحاجيات أم التحسينيات.

وتتفاوت فضائل الأعمال - كما نقلت عن العزّ - بتفاوت ما تجلبه من نفع، أو تدفعه من ضرر، ومراتب الوسائل متفاوتة بتفاوت مراتب المقاصد، فالإصلاح بين الناس ذو مراتب بحسب ما يدفع من مفساد، ويجلب من مصالح،¹ يقول العزّ: "وتعظم رتبُ الحلم والعفو والصفح والعفْر بعِظَم الذنب، فالعفو عن أعظم الذنوب في أفضل رتب العفو، وكذلك الحلم وغيره، وكذلك تتفاوت مراتب الصبر عما يُصبر عنه، والصبر على أشق العبادات وأعظم البليّات في أعلى رتب الصبر على ما يصبر عليه، والاعتبار في ذلك كله بعِظَم المصالح والمفاسد في المقاصد والوسائل".²

وفي باب المأمورات الباطنة يورد العزّ (178) مأموراً مرتباً بالأهم فالهم وفق عِظَم المصلحة،³ فكل مأمور يتعلق تعلقاً مباشراً بالله عز وجل (كالنظر في معرفة الله، محبته، الإيمان به، والرضا به... إلخ) يرد أولاً في الترتيب؛ تليه المأمورات المتعلقة بالرسول ﷺ (كالنظر في صدقه، محبته، الإيمان به، الرضا به... إلخ).

وفي باب المنهيات الباطنة يورد العزّ (111) منهيّاً عنه مرتباً بالأكثر خطراً وفساداً وفق عِظَم المفسدة،⁴ فيبدأ بالنهاي عن النظر في معرفة الله، والجهل فيما يجب تعلمه، والنهي عن انشراح الصدر بالباطل، والإيمان به، ومحبة الأنداد، ومحبة الكفار، ثم النهي عن محبة المعاصي، وهكذا يجري الترتيب في الأعم الأغلب.

¹ يُنظر: العزّ بن عبد السلام، شجرة المعارف، ص 139-140.

² السابق نفسه.

³ يُنظر: المصدر السابق، ص 49-103.

⁴ يُنظر: المصدر السابق، ص 105-136.

ووفق هذا الترتيب المقاصدي؛ فصل العز حديثه عن الإحسان،¹ وحصره في جلب المصالح الخالصة أو الراجعة، وفي دفع المفاسد الخالصة أو الراجعة، كما تنحصر الإساءة في جلب المفاسد الخالصة أو الراجعة، وفي دفع المصالح الخالصة أو الراجعة،² فقسم الإحسان إلى أنواع رتبها وفق عظم المصلحة المجتلبة، والمفسدة المدفوعة، فكانت:

أ. الإحسان المذكور في كتب الفقه، وهو أنواع:

- فرض عين، كالزكوات، والنفقات.
 - فرض كفاية، كالجهاد، وتجهيز الأموات.
 - سنة عين، كالضحايا، والهدايا، والصدقات.
 - سنة كفاية، كتسليم أحد الجماعة على من يمرون به من الآحاد والجماعات.³
- ب. الإحسان بإسقاط الحقوق، كالعفو عن القصاص، وغفران الإساءة، وإبراء المعسر، والإبراء من الدية والصداق.
- ج. الإحسان ببذل الأموال، كالصدق، وإطعام الطعام.
- د. الإحسان بالأخلاق والأعمال، مثل كفالة اليتيم، وصلة الأرحام، والإحسان إلى الأسرى والكفار، والرفق وغيرها.
- هـ. الإحسان بالأقوال، كالتواصي بالخيرات، والنصح، والكذب بغية الإصلاح، والغيبة للمصلحة.

و. الإحسان بالدعاء.⁴

وبذا يظهر جلياً أن انقسام الطاعات إلى فاضلٍ وأفضلٍ، لا يُقسَم مَصَالِحُهَا إلى كاملٍ

¹ يُنظر: المصدر السابق، ص 145-296.

² يُنظر: المصدر السابق، ص 3.

³ يُنظر: المصدر السابق، ص 145.

⁴ يُنظر: المصدر السابق، ص 179-296.

وَأَكْمَل، وَمَثَلَهَا انْقِسَامُ الْمَعَاصِي إِلَى كَبِيرَةٍ وَأَكْبَرٍ، بِسَبَبِ انْقِسَامِ مَقَاسِدِهَا إِلَى رَذِيلٍ وَأَرْذَلٍ.¹
وكما رتب العزَّ الأخلاق في محاسنها (المأمورات) ومساوئها (المنهيات) بحسب مقاصدها الضرورية والحاجية والتحسينية؛ فعل بعده الشاطبي؛ إذ جعلها في مراتب متفاضلة وفق قُربها أو بُعدها عن المقاصد الأصلية للشارع.

يقرر الشاطبي أن الأوامر والنواهي التي وردت في أمور وقضايا مطلقة² ليست في وزان واحد أو مرتبة واحدة،³ فمن المأمورات ما يدخل في الفرائض، ومنها ما يكون في النوافل، ومن المنهيات ما هو محرم، ومنها ما هو مكروه،⁴ والأمر فيها موكول إلى نظر المكلف مراعيًا ما تنطوي عليه هذه الأحكام من عظم المصلحة أو المفسدة.⁵

يضرب الشاطبي مثلاً أمر الله تعالى بالتزام العدل والإحسان الواردين في القرآن [النحل: 90]، فالأمر في الآية ليس أمرٌ إيجاب أو ندب، بل لا بد من التفصيل وفق نظر المجتهد؛ لانقسام الأمر بحسب المناطات؛ "ألا ترى أن إحسان العبادات بتمام أركانها من باب الواجب، وإحسانها بتمام آدابها من باب المندوب؟ ومنه إحسان القتل كما نبه عليه الحديث، وإحسان الذبح إنما هو مندوب لا واجب، وقد يكون في الذبح من باب الواجب إذا كان هذا الإحسان راجعاً إلى تتميم الأركان والشروط، وكذلك العدل في عدم المشي

¹ يُنظر: العزَّ بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ج 1، ص 29، ومثل ذلك ما قاله الشاطبي: "إن كانت الطاعة والمخالفة تنتج من المصالح أو المفاسد أمراً كلياً ضرورياً؛ كانت الطاعة لاحقة بأركان الدين، والمعصية كبيرة من كبائر الذنوب، وإن لم تنتج إلا أمراً جزئياً، فالطاعة لاحقة بالنوافل واللاحق الفضلية، والمعصية صغيرة من الصغائر، وليست الكبيرة في نفسها مع كل ما يعد كبيرة على وزان واحد، ولا كل ركن مع ما يعدُّ ركنًا على وزان واحد أيضاً، كما أن الجزئيات في الطاعة والمخالفة ليست على وزان واحد، بل لكل منها مرتبة تليق بها"، **الموافقات**، ج 2، ص 512.

² "أي لم يحدد النص حال المأمور به ومرتبته من كونه واجباً أو مندوباً، أو حال المنهي عنه ومرتبته من كونه محرماً أو مكروهاً؛ من تعليق الشيخ محمد عبد الله دراز في: الشاطبي، **الموافقات** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 2004)، ج 2، ص 550.

³ يُنظر: الشاطبي، **الموافقات**، ج 3، ص 392-395.

⁴ يُنظر: المصدر السابق، ج 3، ص 401.

⁵ يُنظر: المصدر السابق، ج 3، ص 396-398.

بنعل واحدة ليس كالعدل في أحكام الدماء والأموال وغيرها".¹
وفي هذا الترتيب المقاصدي لأعظم المبادئ الأخلاقية كالعدل والإحسان والصبر؛
تصحیح لدعوى جاسر عودة في أن الأصوليين لم يشملوها في رتبة الضروريات.²

2. الأخلاق التحسينية

أشرنا في بداية البحث إلى اعتراض بعض الباحثين والمفكرين المعاصرين على حصر الأخلاق
في مرتبة التحسينيات من مقاصد الشريعة، وطه عبد الرحمن أبرز هؤلاء المعترضين على
"دعوى حصر الأخلاق"،³ مشيراً إلى "قلق التقسيم الأصولي للمصالح"،⁴ ويتعلق جانب
من هذا القلق بقضية الأخلاق التي أورد عليها ثلاثة اعتراضات:

- إيهام أن الأخلاق مجرد كماليات قد يستغنى عنها؛ أي "إنها بمنزلة ترف سلوكي،
للمكلف أن يأخذ أو يردّه".⁵

- الأمثلة التي يستشهد بها الأصوليون في سياق المصالح التحسينية شاملة جميع الأحكام
الشرعية، "فمن التحسيني ما هو واجب، ومنه ما هو محرم، وإذا كان الأمر كذلك فكيف نعدّ
المصالح التحسينية مما لا يترتب عليه إخلال بنظام الحياة كالضروري، ولا إعانات كالحاجي؟".⁶
- إن حديث «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» يؤكد بصورة حصرية على ربط
البعثة النبوية بكل ما أتت به من أحكام ومصالح بالأخلاق الفاضلة، فلا يصح بحال أن
تكون الشريعة "منحصرة في تكميم أوصاف زائدة على ما هو ضروري وحاجي".⁷

¹ الشاطبي، الموافقات، ج3، ص396، وللشاطبي بيان آخر عن درجات العدل؛ ص400.

² يُنظر: عودة، مقاصد الشريعة، ص18.

³ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص111.

⁴ المرجع السابق، ص111.

⁵ المرجع السابق، ص112.

⁶ السابق نفسه.

⁷ السابق نفسه.

وطه عبد الرحمن صاحب مشروع تجديدي في علم المقاصد أعاد بناءه وترتيبه على الأخلاق الإسلامية المشتملة على ثلاث نظريات مقصدية؛ نظرية القيم، ونظرية النيات، ونظرية الأفعال،¹ وإن لاعتراض طه وجاھته ومسوغاته المنطقية والأصولية، ولكن التنقيح والتنقيب في أدوات مفهومية ومنهجية أصولية؛ يضعان بين أيدينا تفسيراً أو إيضاحاً لما ينقض في ظاهره عُرَا التداخل بين أصول الفقه والأخلاق.

ولا نزاع في أن جلّ الفقهاء والأصوليين وضعوا الآداب والأخلاق في التحسينيات، بل أدخلوها في صلب تعريف هذه الرتبة، فالجويني (ت 478هـ) مثلاً يعرف التحسيني بأنه "ما لا ينتسب إلى ضرورة ولا إلى حاجة وغايته الاستحثاث على مكارم الأخلاق"،² وقال في موضع آخر: "ما لا يتعلق بضرورة حاقة ولا حاجة عامة، ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو في نفي نقیض لها".³

وقال الرازي (ت 606هـ): "وأما التي لا تكون في محل الضرورة ولا الحاجة فهي التي تجري مجرى التحسينيات؛ وهي تقرير الناس على مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم".⁴ أما الشاطبي (ت 790هـ) فعرف التحسينيات بأنها "الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المندسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق".⁵ وعلى نحو هذه التعاريف؛ سارت سائر كتب الأصول التراثية والمعاصرة،⁶ أما الإمام

¹ يُنظر: عبد الرحمن، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، ص 41-62.

² يُنظر: الجويني، عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط 1، 1399هـ)، ج 2، ص 937.

³ المصدر السابق، ج 2، ص 924-925.

⁴ الرازي، محمد بن عمر، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر العلواني، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 3، 1997)، ج 5، ص 160-161.

⁵ الشاطبي، الموافقات، ج 2، ص 22.

⁶ يُنظر: الزركشي، محمد بن بهادر، البحر المحیط، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط 2، 1992)، ج 5، ص 211-212؛ الموسوعة الفقهية الكويتية، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط 2، 1987)، ج 10،

العز بن عبد السلام فسلّك طريقاً أخرى في عرض المرتبة التحسينية، فقد قسم مصالح الدنيا والآخرة ثلاثة أقسام؛ كل قسم ذو منازل متفاوتة، يقول: "فأما مصالح الدنيا فتتقسم إلى الضرورات والحاجات والتمتات والتكملات، فالضرورات كالمأكل والمشرب والملابس والمسكن والمناخ والمراكب الجوالب للأقوات وغيرها مما تمس إليه الضرورات، وأقلّ المجزئ من ذلك ضروري، وما كان في ذلك في أعلى المراتب كالمأكل الطيبات، والملابس الناعمة، والعُرف العاليات، والقُصور الواسعات، والمراكب النفيسات ونكاح الحسنات، والسراري الفائقات، فهو من التمتات والتكملات، وما توسط بينهما فهو من الحاجات، وأما مصالح الآخرة ففعل الواجبات واجتناب المحرمات من الضروريات، وفعل السنن المؤكّدة الفاضلات من الحاجات، وما عدا ذلك من المندوبات التابعة للفرائض والمستقلات فهي من التمتات والتكملات، والضرورات مقدّمة على الحاجات عند التزام، والحاجات مقدّمة على التمتات والتكملات، وفاضل كلّ قسم من الأقسام الثلاثة مقدّم على مفضوله، فيقدّم ما اشتدت الضرورة إليه على ما مسّت الحاجة إليه".¹

نلاحظ في هذا النص - على طوله - أن العزّ لم يضع الأخلاق في أيّ من المراتب الثلاث؛ لأن الأخلاق هي الغاية والمقصد في المصالح الشرعية الدنيوية والأخروية، وهي في تدخّل مع جميع الأحكام الشرعية على تفاوت درجاتها؛ كما سلف بيانه.

إن الاستشكال في ربط مكارم الأخلاق بالتحسينيات؛ مرّدّه انصراف الذهن إلى ما تحمله كلمة (التحسين) من معاني التزيين والتجميل والرفاهية لغّة،² أو الندب والنافلة اصطلاحاً، ثم إسقاط مضامين هذه المعاني أو المفاهيم الثانوية والمتممة على الأمثلة التي

ص215؛ البوطي، ضوابط المصلحة، ص120؛ وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، (دمشق: دار الفكر، ط1، 1986)، ج2، ص1023؛ فاطمة السفياي، المقاصد التحسينية: دراسة أصولية تطبيقية، (رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 2011)، ص27-30.

¹ العزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج2، ص123.

² يُنظر: الزبيدي، تاج العروس، ج34، ص418-419.

يذكرها الفقهاء والأصوليون تحت مرتبة التحسينيات، ومن مقدمتها الآداب والأخلاق، فمن هذه الأمثلة والتصرفات؛ الطهارات، وستر العورة، وأخذ الزينة، والتقرب إلى الله بالنوافل والطاعات (عبادات)؛¹ وآداب الأكل والشرب، وتحريم الخبائث من المطعومات والمشروبات الضارة، وترك الإسراف في الطعام واللباس ونحوها (عادات)،² والامتناع عن بيع النجاسات، وفضل الماء والكلاء،³ وبيع الإنسان على بيع أخيه، وخطبته على خطبة أخيه... إلخ (معاملات)،⁴ ومنع قتل الحرّ بالعبد، أو قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد،⁵ والتمثيل بالقتلى، ووجوب الوفاء بالعهد وتحريم الغدر (جنايات).⁶

ولا ريب في أن الأمثلة والأفعال التحسينية ليست جميعها مندوبات ومباحات، فهي أيضاً فرائض وواجبات، أو محرمات ومكروهات، وأحياناً يتعاور الفعل عدة أحكام شرعية لاعتبارات مختلفة، مثلاً، ستر العورة، وإزالة النجاسة؛ شرطان لصحة الصلاة،⁷ وستر العورة داخل في الضروريات؛ لأن كشف العورة يفتح باباً واسعاً من الفساد الأخلاقي، وهو ذريعة للزنا، وتحريم الزنا داخل في الضروريات،⁸ وخطبة الرجل على خطبة أخيه حرام بإجماع العلماء؛ لما تقود إليه من عداوة وضعينة بين الخاطبين،⁹ أما التوسع أو التأنيق في المأكول والمشرب والألبسة فمن المباحات.

¹ يُنظر: الشاطبي، الموافقات، ج2، ص22؛ الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج2، ص1023.

² يُنظر: الشاطبي، الموافقات، ج2، ص23؛ الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج2، ص1023-1024.

³ يُنظر: الشاطبي، الموافقات، ج2، ص23.

⁴ يُنظر: الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج2، ص1023.

⁵ يُنظر: الشاطبي، الموافقات، ج2، ص23.

⁶ يُنظر: الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج2، ص1024.

⁷ يُنظر: وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، (دمشق: دار الفكر، ط2، 1985)، ج1، ص571، 579.

⁸ يُنظر: عبد الرحمن الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضاً ودراسة وتحليلاً، (عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ دمشق: دار الفكر، ط1، 2000)، ص207.

⁹ يُنظر: الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج7، ص11.

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن: لم وضعت هذه التصرفات المفروضة أو المحرمة تحت مظلة التحسينيات؟

النكته الأصولية هنا - كما يقرر الشاطبي¹ - هي اكتفاء الشارع بالطبع والجبلة باعثاً على الطلب من دون الحاجة إلى تأكيده بنص جازم ينقله من منطقة الإباحة أو النذب إلى منطقة الوجوب، فالناس مدفوعون بالطبيعة إلى الأكل والشرب والتناكح والابتعاد عن القاذورات والأوساخ، وتحملهم مكارم الأخلاق على ستر العورة والحفاظة على العرض، إلا عند وجود منازعٍ طبيعي يخالف بعض هذه المطلوبات (كالزنا والسرقة)، فيشدد فيه النهي،² وبسبب إحالة الشارع على الوازع الطبيعي في مثل هذه الأمور؛ لم يُؤْضَع على مخالفتها "حدود معلومة زيادة على ما أخبر به من الجزاء الأخروي؟ ومن هنا يطلق كثير من العلماء على تلك الأمور أنها سنن، أو مندوب إليها، أو مباحات على الجملة، مع أنه لو خولف الأمر والنهي فيها مخالفة ظاهرة؛ لم يقع الحكم على وفق ذلك المقتضى، كما جاء في قاتل نفسه أنه يعذب في جهنم بما قتل به نفسه".³

وكذلك يجري الشأن في المنهيات التي لا تنجذب إليها الطباع، وتنفر منها النفس السليمة؛ "كتحريم الخبائث، وكشف العورات، وتناول السموم، واقتحام المهالك وأشباهها، ويلحق بها اقتحام المحرمات لغير شهوة عاجلة، ولا باعث طبعي؛ كالملك الكذاب، والشيخ الزاني، والعائل المستكبر، فإن مثل هذا قريب مما تخالفه الطباع ومحاسن العادات؛ فلا تدعو إليه شهوة، ولا يميل إليه عقل سليم؛ فهذا الضرب لم يؤكد بحد معلوم في الغالب، ولا وضعت له عقوبة معينة".⁴

¹ أصل هذه النكته عند الجويني، الرهان، ج2، ص938، ولكن الشاطبي فصل ومثّل.

² يُنظر: الشاطبي، الموافقات، ج3، ص385.

³ المصدر السابق، ج3، ص386، ويُنظر: ص387.

⁴ المصدر السابق، ج3، ص388-389، وقد تحدث ابن تيمية عن عادات الناس، وأن الشريعة جاءت في هذه العادات بالآداب

الحسنة، يُنظر: يوسف البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، (عمان: دار الفقائس، ط1، 2000)، ص500-501.

ويلخص كلام الشاطبي القاعدة الفقهية: "داعية الطبع تجزئ عن تكليف الشرع".¹ وبإزاء إبقاء الشارع بعض الضروريات مباحةً أو مندوبة؛ اتكالا على الحافز الطبيعي؛ هناك حالة معاكسة إذ تنصبغ بعض التحسينيات أو الحاجيات بسمة الوجوب لضعف الوازع الجبلي أو مخالفته للطلب أو النهي، وبما أن هذا قد يقود إلى لبس؛ إذ يغدو الضروري في الظاهر تحسينياً؛ نبه الشاطبي إلى هذا الملمح بقوله: "ربما وقع الأمر والنهي في الأمور الضرورية على الندب أو الإباحة والتنزيه فيما يفهم من مجاريها؛ فيقع الشك في كونها من الضروريات كما تقدم تمثيله في الأكل والشرب واللباس والوقاع. وكذلك وجوه الاحتراس من المضرات والمهلكات وما أشبه ذلك؛ فيرى أن ذلك لا يلحق بالضروريات، وهو منها في الاعتبار الاستقرائي شرعاً، وربما وجد الأمر بالعكس من هذا؛ فلأجل ذلك وقع التنبيه عليه ليكون من المجتهد على بال"،² وفي هذه النكتة أو العلة التي نص عليها الشاطبي إيضاح وإجابة عن الاعتراض الثاني الذي ساقه طه عبد الرحمن.

ولتتسع دائرة النظر في المسألة؛ يضاف إلى ملمح تعويل الشارع على الطبع والجبلة؛ الترتيب المقاصدي للأخلاق المندمج مع المراتب الثلاث، كما نقلنا عن العز والشاطبي. وعلى ضوء هذا البيان التفصيلي عن مكانة الأخلاق، وطبيعتها المتجذرة في علم المقاصد، يحمل كلام الأصوليين المجمل (والمشكل في ظاهره) عن مرادهم بمكارم الأخلاق في التحسينيات، "والمبين يقضي على المجمل"،³ فالشاطبي الذي أجمل وأجمل؛ هو نفسه أبان وفصل،⁴ ومثله الجويني الذي أبان - وإن

¹ يُنظر: السبكي، عبد الوهاب بن علي، **الأشباه والنظائر**، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ج 1، ص 368؛ محمد صدقي آبرونو، **موسوعة القواعد الفقهية**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 2003)، ج 4، ص 301، وقد توسع ابن عاشور في الحديث عن تعويل الشرع على عامل الفطرة والطبع في الأوامر والنواهي والأخلاق، يُنظر: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ج 3، ص 176-193.

² الشاطبي، **الموافقات**، ج 3، ص 390.

³ العسقلاني، أحمد بن علي، **العجاب في بيان الأسباب**، تحقيق: عبد الحكيم محمد الأنيس، (الدمام: دار ابن الجوزي، 1997)، ج 1، ص 74.

⁴ طرف من هذه الإبانة يشير إليه قوله: "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا يبنى عليها فروغ فقهية، أو آداب

كان لم يفصل - أن "الشرعة مجامعها على مكارم الأخلاق، والنهي عن الفواحش والموبقات"،¹ وأن مضمون المقاصد الكلية في القضايا الشرعية هو الدعوة إلى محاسن الأخلاق ندباً وإيجاباً، والنهي عن الفواحش تحريماً وكرهية.²

وعليه؛ تقضي القراءة المتأنية أن يكون مراد الأصوليين بمكارم الأخلاق هو تلك الأفعال - بصرف النظر عن منزلتها المقاصدية - التي يقوم بها الإنسان بدافع الفطرة، والباعث الطبيعي، أو النواهي التي تنفر منها النفس، من دون اقتضاء من الشرع، وهذا ما قصده الشاطبي في تعريفه التحسينيات بأنها "الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المندسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق".³ لعل هذه القراءة الكاشفة عن إبهام لفظ "مكارم الأخلاق"؛ أقرب إلى الصواب مما ذهب إليه بعض المؤلفين المعاصرين ممن حمّله على متممات الأخلاق وكمالاتها، كالتطيّب والتبسم، وبشاشة الوجه، والرفق... إلخ،⁴ و"الآداب العملية التي يمكن اعتبارها من التحسينيات"،⁵ ولا سيما أن هذا التفسير ينطوي على إقصاء تصرفات لا يبدو من النظرة العجلى أنها داخلة في مفهوم الأخلاق الطبيعية أو الفطرية، من مثل ستر العورة، وبيع الرجل على أخيه؛ مما هو معدود من جملة التحسينيات.

شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك؛ فوضّعها في أصول الفقه عارية"، الشاطبي، *الموافقات*، ج1، ص37.

¹ يُنظر: الجويني، *البرهان*، ج2، ص1336.

² يُنظر: الجويني، عبد الملك بن عبد الله، *غياث الأمم في التياث الظلم*، تحقيق: عبد العظيم الديب، (د.م: د.ن، ط2، 1401هـ)، ص181.

³ يشار إلى أن تعريف الشاطبي عبارة كاشفة موضحة لكلام الجويني الموجز والمركز في: *البرهان*، ج2، ص937-938، ويُنظر أيضاً كلام الزركشي عن التحسيني؛ إذ قسمه إلى قسمين؛ "منه ما هو غير معارض للقواعد، كتحريم القاذورات، فإن نفرة الطباع عنها لقذارها معنى يناسب حرمة تناولها؛ حتّى على مكارم الأخلاق، ومنه إزالة النجاسة، فإنها مستقدرة في الجبلات، واجتنابها أهم في المكارم والمروآت"، *البحر المحيط*، ج5، ص211-212.

⁴ يُنظر: قطب الريسوني، "المقاصد التحسينية: قراءة في المفهوم والبعد الوظيفي"، *مجلة كلية العلوم الإسلامية*، جامعة بغداد، العدد (41)، مارس 2015، ص340.

⁵ عطية، *نحو تفعيل مقاصد الشريعة*، ص160.

فالشريعة قد وكلت الإنسان إلى عقله السليم يهديه إلى محاسن الأخلاق، ويصرفه عن مساوئها، يقول ابن القيم: "وضع الله سبحانه في العقول والفطر استحقاق الصدق، والعدل، والإحسان، والبر، والعفة... ووَضَعَ في العقول والفطر استقباح أصداد ذلك، ونسبُهُ هذا الاستحسان والاستقباح إلى العقول والفطر كنسبة استحسان شرب الماء البارد عند الظَّمَا... فكما لا يمكنه أن يَدْفَع عن نفسه وطبعه استحسان ذلك ونفعه، فكذلك لا يَدْفَع عن نفسه وفطرته استحسان صفات الكمال ونفعها واستقباح أصدادها...".¹

ولملاحظة مبدأ الاستعداد الفطري في الاهتداء إلى معرفة الضار والنافع؛ أتى الله تعالى بخمس وصايا،² تتعلق "بأكبر الحقوق وأؤكد الأصول"،³ وختمها بقوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الأنعام: 151]، أي "تستعملون العقل الذي يجبسكم عن قبيح الإرادات وفواحش الشهوات".⁴

والإسلام إنما جاء لإصلاح الفاسد من أمر الناس، وتقويم ما اعوجَّ من أخلاقهم وتصرفاتهم؛ ولم يأت لنسخ "عادات صالحة، ولا هدم شرائع عادلة، ولا استنكار مدينيات فاضلة".⁵

إن النسق الأخلاقي في وعي الفقهاء والأصوليين مركب من ثلاث مفردات؛ العقل، والطبع (الفطرة)، والمقصد.

¹ ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، إغاثة اللهفان في مكايد الشيطان، تحقيق: محمد عزيز شمس، (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ط1، 1432هـ)، ص861.

² قال تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام: 151].

³ الخطيب الإسكافي، محمد بن عبد الله، درة التنزيل وغرة التأويل، تحقيق: محمد آيدين، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ط1، 2001)، ج2، ص566، ويُقارن: ابن عطية، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق فئة من الباحثين، (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط2، 2007)، ج8، ص495؛ محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، (القاهرة: أخبار اليوم، 1991)، ج7، ص3999.

⁴ الخطيب الإسكافي، درة التنزيل، ج2، ص567.

⁵ أحمد فهمي أبو سنة، العرف والعادة في رأي الفقهاء، (القاهرة: مطبعة الأزهر، 1947)، ص69-70، ويُقارن: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج3، ص184-185.

وللقفال الشاشي (ت ٣٦٥هـ) كتاب سماه "محاسن الشريعة"، ويبحث في مقاصد الشريعة، والأسرار والغايات التي تنطوي عليها الأحكام الشرعية،¹ أطلق فيه القفال على "المقاصد" اسم "المحاسن"؛ لأنها جالبة كل ما هو حسن جميل، ودائرة كل ما هو سيئ قبيح؛ مما يدركه العقل مستعيناً بالفطرة،² ودين الله "موضوع على الحُسن في العقول والمعارف"،³ وما فتى هذا الفقيه الشافعي يقرر في مواضع كثيرة من كتابه حُسن معاني الأحكام الشرعية وعللها التي تأمر بما يوافق محاسن الأخلاق والعادات الفطرية،⁴ وتنتهى عما تأباه الطباع السليمة.⁵

وقد نبه الشاطبي أيضاً على نكتة أصولية أخرى تميّط اللثام عن وثاقة العلاقة بين مراتب التقسيم الأصولي للمقاصد؛ هي أن الحكم في المباح يختلف بحسب الكلية والجزئية، فهناك مباح بالجزء مطلوب بالكل من جهة الندب (كالأكل والشرب فوق الحاجة)، أو الوجوب (كالبيع والشراء ووجوه الاكتسابات الجائزة)، ومباح بالجزء منهي عنه بالكل من جهة الكراهة (كسماع تغريد الحمام واللعب به والغناء المباح)، أو المنع (كالمباحات التي تقدح في العدالة المداومة عليها)،⁶ واستناداً إلى هذا الميزان؛ جعل الشاطبي "مجموع الحاجيات والتحسينات ينتهض أن يكون كل واحد منهما كفرد من أفراد الضروريات"؛⁷

¹ يُنظر: القفال الشاشي، محمد بن علي، محاسن الشريعة في فروع الشافعية، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2007).

² أطلق الحكيم الترمذي (ت 320هـ) كلمة (المحاسن) على المقاصد، قال: "وإنما زجر الله تعالى الخلق عما يشبههم، ويفسد عليهم محاسنهم"، كتاب إثبات العلل، تحقيق: خالد زهري، (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ط1، 1998)، ص235.

³ المصدر السابق، ص391.

⁴ يُنظر: المصدر السابق، ص49، 68، 167، 391، 506، 513، 538.

⁵ يُنظر: المصدر السابق، ص262، 265، 391، 521، 599.

⁶ يُنظر: الشاطبي، الموافقات، ج2، ص206-209؛ الريسوني، نظرية المقاصد، ص185-187؛ محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، (دمشق: دار الخير، ط2، 2006)، ج1، ص383-385.

⁷ الشاطبي، الموافقات، ج1، ص41.

لأن المقاصد التحسينية تكمل الحاجة، والحاجة تكمل الضرورية، و"المكمل للمكمل مكمل"، فالتحسينية إذا كالفرع للأصل الضروري، ومبني عليه".¹

بهذا الخيط الواصل بين المراتب الثلاث؛ ينبغي لنا أن نفهم التحسينيات على أنها سياج يشير في ظاهره إلى مقاصد التزيين والتجميل، ولكن وظيفته في الجوهر هي الحيلولة دون المساس بالحاجيات والضروريات والإخلال بها، يقول الشاطبي: "فَصَارَ الْأَخْفُ كَأَنَّهُ حِمَى لِلْأَكْدِ، وَالرَّائِعُ حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يَقَعَ فِيهِ، فَالْمُخِلُّ بِمَا هُوَ مَكْمَلٌ كَالْمُخِلِّ بِالْمَكْمَلِ"²... فإذا قد يكون في إبطال الكمالات بإطلاق إبطال الضروريات بوجه ما"³، فالتحسينيات تشدُّ غُرَا الحاجيات والضروريات، وتمنحها مزيد حفظ، وفضل تنمة.

وفي معرض حديثهم عن المقاصد التحسينية؛ استشهد بعض الأصوليين، كالزركشي،⁴ وابن أمير حاج،⁵ بحديث النبي ﷺ: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»،⁶ ويقتضي هذا الربط بين الأخلاق التحسينية وبين الحديث استشكالاً آخر عن المقصود بالتنمة في الحديث؛ إذ من غير الوارد - كما لاحظ طه عبد الرحمن - أن تكون الرسالة النبوية مجرد تكميم وإكمال للفائض عن الضروري والحاجي،⁷ وثمة تفسيران:

التفسير الأول: بين الشاطبي أن الله تعالى أنزل في المرحلة المكية أصول الإسلام وقواعده

¹ المصدر السابق، ج2، ص33، وعند ابن تيمية أن التحسينيات مكمل ما فوقها، والرسول بُعثت لتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها. يُنظر: البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ص499.

² يُنظر: الشاطبي، الموافقات، ج2، ص38.

³ المصدر السابق، ج2، ص39-40، وللتوسع في ربط الشاطبي بين المكمل والمكمل، يُنظر: الكيلاني، قواعد المقاصد، ص224-230.

⁴ يُنظر: الزركشي، البحر المحيط، ج5، ص211.

⁵ يُنظر: محمد بن أمير حاج، التقرير والتحجير، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1983)، ج3، ص145؛ محمد اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية، (الرياض: دار الهجرة، ط1، 1998)، ص328.

⁶ مسند ابن حنبل، ج14، ص513.

⁷ يُنظر: عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص112.

الكلية، مثل الإيمان بالله تعالى ورسله واليوم الآخر، والنهي عن الكفر والشرك، ومن ذلك الأمر بمحاسن الأخلاق كالعدل والإحسان والصبر والوفاء بالعهد... إلخ، والنهي عن مساوئها كالفسحشاء والبغي والقتل... إلخ،¹ وفي المدينة اكتملت هذه الأصول والقواعد تدريجياً، كتحریم المسكرات، وإقامة الحدود "التي تحفظ الأمور الضرورية وما يكملها ويحسنها، ورفع الحرج بالتخفيفات والرخص، وما أشبه ذلك، وإنما ذلك كله تكميل للأصول الكلية".²

فالمقصود بمكارم الأخلاق في الحديث أصول الشريعة وأسس قواعدها، وتتميمها هو تمكينها وحفظها بتشريع أحكام أخلاقية إضافية ومكملة، قال الشاطبي: "والشريعة [كلها] إنما هي تخلق بمكارم الأخلاق، ولهذا قال عليه السلام: «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»». إلا أن مكارم الأخلاق إنما كانت على ضربين: أحدهما: ما كان مألوفاً وقريباً من المعقول المقبول، كانوا في ابتداء الإسلام إنما خوطبوا به، ثم لما رسخوا فيه تم لهم ما بقي، وهو: الضرب الثاني: وكان منه ما لا يعقل معناه من أول وهلة فأخر، حتى كان من آخره تحریم الربا، وما أشبه ذلك، وجميع ذلك راجع إلى مكارم الأخلاق، وهو الذي كان معهوداً عندهم على الجملة".³

التفسير الثاني: أن الشريعة أكملت مكارم الأخلاق في الأمم السابقة، وصححت الفاسد من ملة سيدنا إبراهيم،⁴ والنبي ﷺ هو اللبنة الأخيرة في بنیان الإنسانية، وخاتم النبيين، كما في الحديث الصحيح،⁵ "فيه كمل دين الله المتضمن للأمر بكل معروف والنهي

¹ يُنظر: الشاطبي، *الموافقات*، ج3، ص335.

² المصدر السابق، ج3، ص336.

³ المصدر السابق، ج2، ص123.

⁴ يُنظر: المصدر السابق، ج4، ص256.

⁵ هو قوله ﷺ: «مَثَلِي وَمَثَلُ الْأَنْبِيَاءِ كَمَثَلِ رَجُلٍ بَنَى دَارًا، فَأَكْمَلَهَا، وَأَحْسَنَهَا؛ إِلَّا مَوْضِعَ لَبَنَةٍ، فَجَعَلَ النَّاسَ يَدْخُلُونَهَا، وَيَتَعَجَّبُونَ، وَيَقُولُونَ: لَوْلَا مَوْضِعُ اللَّبَنَةِ»، يُنظر: ابن الأثير، *المبارك بن محمد، جامع الأصول*، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، (دمشق: مكتبة الحلواني؛ مطبعة الملاح، 1972)، ج8، ص537.

عن كل منكر وإحلال كل طيب وتحريم كل خبيث".¹

فكما أن بعثة النبي ﷺ تمت الرسالات، وختمت النبوات؛ فكان المتمم واقعاً في صميم المتمم، كذلك معنى تتميم مكارم الأخلاق في الإسلام، فهي ليست تتميماً تحسينياً فائضاً عن الحاجة، أو زائداً عن الواجب، وإنما هي لبنة بها تستكمل أصول الإسلام، وتتم قواعده، قال العيني: "شبه الأنبياء وما بعثوا به من إرشاد الناس إلى مكارم الأخلاق بدار أسس قواعده ورفع بنيانه وبقي منه موضع لبنة، فنبينا ﷺ بعث لتتميم مكارم الأخلاق كأنه هو تلك اللبنة التي بها إصلاح ما بقي من الدار".²

وفي هذا السياق؛ يحسن أن نشير إلى أن المقاصد التحسينية تسمى أيضاً "التمتات" و"التكملات"، كما سماها العز بن عبد السلام وغيره،³ فالأخلاق في التحسينيات دورها متمم ومكمل؛ وفق هذا الملمح المشار إليه.

خاتمة

فيما سلف من بيان ونقاش؛ سعى البحث إلى غايتين:

الغاية الأولى: البرهنة على أن العز بن عبد السلام وطّد في منظومته مركزية الأخلاق في الشريعة الإسلامية، وربط بإحكام واقتدار بين النسقين الأخلاقي والمقاصدي في المراتب الثلاث، ففضائل الأعمال تندرج تحت كلية أو أكثر من الكليات الخمس، فتدعمها بجلب فضيلة أو صرف رذيلة، سواء أكان هذا الدعم داخلياً في مرتبة الضروريات أم الحاجيات أم

¹ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج28، ص122.

² العيني، محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2001)، ج16، ص136، ويُقارن: الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، التفسير، تحقيق: هند سردار، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، ط1، 2001)، ج4، ص266.

³ يُنظر: العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج2، ص123، و(التمتات) عند القرافي، أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (القاهرة: شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1، 1973)، ج1، ص393، و(التكميلي) عند الشاطبي، الموافقات، ج1، ص233؛ ج3، ص515.

التحسينيات، وإن المصالح والمفاسد عند العزّين تعبير آخر لمفهومَي الخير والشر، والحسنة والسيئة. **الغاية الثانية:** مقارنة إشكالية "الأخلاق التحسينية" كما وردت عند جمهرة علماء الأصول (خلافًا للعزّ)، وقد تبين - بناء على قواعد ومفاهيم نص عليها الأصوليون - أن المقصود بمكارم الأخلاق في باب التحسينيات تصرفات يقوم بها الإنسان بدافع الباعث الطبيعي أو الجبلي، أو نواهي تنفر النفس السليمة من القيام بها، واتكالا على داعي الطبع هذا؛ لم يُضفِ الشرع عليها صفة الوجوب أو التحريم، وإنما تركها في دائرة الإباحة والندب، ومن ثم وُضعت في المرتبة الثالثة مع أنها داخلية في الرتبتيْن الأوليين.

وعليه نستنتج أن التشاكس والتعارض بين حقيقة مركزية الأخلاق في الشريعة الإسلامية، وبين قصرها على المقاصد التحسينية؛ حالة إشكالية في الظاهر، ترتب عليها إيهام أن الأخلاق "مجرد كماليات"¹ يؤخذ منها ويرد، ولكن واقع الحال ينبئ عن أن الأصوليين عندما تحدثوا عن مكارم الأخلاق في باب التحسينيات؛ أجملوا عباراتهم، ولم يكن منهم بيان شافٍ كافٍ، ولكنهم عندما أشاروا إليها في مواضع أخرى؛ أبانوا عن مرادهم، ووضحوا مقصودهم، فحملنا إجمالهم في ذاك الموضوع على بيانهم في تلك المواضع.

References:

المراجع:

- ‘Abdul Raḥmān, Ṭahā, “Mashrū’ Tajdīd ‘Ilmi li Mabḥath Maqāṣid al-Shariat”, *Majallat al-Muslim al-Mu’āṣir*, No (103), 2002.
- ‘Abdul Raḥmān, Ṭahā, *Tajdīd al-Manhaj fī Taqwīm al-Turāth*, (Beirut: al-Dār al-Bayḍā: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabi, 2nd edition).
- ‘Abdullah, Muḥammad Ḥassan, ‘Izzuddīn bin ‘Abdul Salāam Bā’i’ *al-Mulūk*, (Cairo: Maktabat Wahbah, 1962).
- ‘Aṭīyyah, Jamāluddīn, *Naḥw Tafīl Maqāṣid al-Shari’ah*, (Amman: al-Ma’had al-‘Ālamī lil Fikr al-Islāmī, Damascus: Dār al-Fikr, 1st edition, 2001).
- Aḥmad Fahmī Abū Sanah, *al-‘Urf wa al-‘Ādat fī Ra’yi al-Fuqahā’*, (Cairo: Maṭba’at al-Azhar, 1947).
- Al-‘Asqalānī, Aḥmad bin ‘Alī, *al-‘Ijāb fī Bayān al-Asbāb*, ed; ‘Abdul Ḥakīm Muḥammad al-Anīs (Dimam: Dār Ibn al-Jawzī, 1997).
- Al-‘Aynī, Maḥmūd bin Aḥmad, *‘Umdat al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyat, 1st edition, 2001).
- Al-‘Izz bin ‘Abdul Salāam, *Qawā’id al-Aḥkām fī Iṣlāḥ al-Anām*, ed; Nazīh Kamāl Ḥammad,

¹ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص112.

- Uthmān Jumu'at amīriyyat, (Damascus: Dār al-Qalam, 2000).
- Al-'Izz bin 'Abdul Salām, *Shajarat al-Ma'ārif wa al-Āḥwāl wa Ṣalīḥ al-Aqwāl wa al-'Amāl*, ed; 'Iyād al-Ṭabbā' (Damascus: Dār al-Ṭibā', 1989).
- Al-'Izz bin 'Abdul Salām, *Maqāṣid al-Ri'āyah li Ḥuqūq Allah 'Izz wa Jall*, ed Iyād al-Ṭabbā', (Damascus: Dār al-Fikr, 1995).
- Al-Ḥakīm al-Tirmidhī, Muḥammad bin 'Alī, *Kitāb Ithbāt al-'Ilal*, ed; Khālid Zuhri, (Casablanca: Kulīyyat al-Ādāb wa al-'Ulūm al-Insāniyyah, 1st edition, 1998).
- Al-Badawī, Yūsuf, *Maqāṣid al-Sharī'ah 'inda Ibn Taymiyyah*, (Amman: Dar al-Nafā'is, 1st edition, 2000).
- Al-Būṭī, Muḥammad Sa'id Ramaḍān, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, (Damascus: Muassasat al- Risālat, 1973).
- Al-būrmū, Muḥammad Ṣidqī, *Mawsū'at al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, (Beirut: Mu'assasat al-Risālat, 1st edition, 2003).
- Al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā'il, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, ed; Muṣṭafā al-Bughā, (Damascus: Dar Ibn Kathir, 1993).
- Al-Fairūz Abādī, Muḥammad bin Ya'qūb, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, (Damascus: Mu'assasat al-Risālah, 8th edition, 2005).
- Al-Faqīr, 'Alī Muṣṭafā, *Al-Imām al-'Izz bin 'Abdul Salām wa Atharuhu fī al-Fiqh al-Islāmī*, (Risalat Dukturat, Jami'at Mu'tah, Jordan, 1976).
- Al-Fayyūmī, Aḥmad bin Muḥammad, *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr*, ed; 'Abdul 'Azīm al-Shanāwī, (Cairo: Dār al-Ma'ārif, 2nd edition, 1977).
- Al-Fāsī, 'Allāl, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa Makārimuhā*, (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 5th edition, 1993).
- Al-Ghazālī, Muḥammad bin Muḥamad, *Iḥyā' Ulūm al-Dīn*, (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2005).
- Al-Hāshimī, 'Abdul Mun'im, *al-'Izz bin 'Abdul Salām Sulṭān al-'Ulamā*, (Damascus, Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1993).
- Al-Jābirī, Muḥammad 'Ābid, *Al-'Aql al-Akhlāqī al-'Arabī*, (Beirut: Markaz al-Dirāsāt al-Wiḥdat al-'Arabiyyah, 2001).
- Al-Jāḥiẓ, 'Amrū bin Baḥr, *Tahdhīb al-Akhlāq*, (Tanta: Dār al-Ṣaḥābah lil Turāth, 1989).
- Al-Juwainī, 'Abdul Malik bin 'Abdullah, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, ed; 'Abdul 'Azīm Maḥmūd al-Dīb, (Doha: Wizarat al-Awqāf wa al-Shun al-Islāmiyyah, 1st edition, 1399).
- Al-Juwainī, 'Abdul Malik bin 'Abdullah, *Ghiyāth al-Umam fī Iltiyāth al-Zulam*, ed; 'Abdul 'Azīm Maḥmūd al-Dīb. (2nd edition, 1401H).
- Al-Kaylānī, 'Abdul Raḥmān, *Qawā'id al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Shāṭibī 'Arḍan wa Dirāsatan wa Taḥlīlan*, (Amman: al-Ma'had al-Ālamī lil Fikr al-Islāmī and Damascus: Dār al-Fikr, 1st edition, 2000).
- Al-Khaṭīb al-Iskāfī, Muḥammad bin 'Abdullah, *Durrat al-Tanzīl wa Ghurra al-Ta'wīl*, ed; Muḥammad Āyyidīn, (Makkah al-Mukarramat: Jami'at Ummu al-Qurā, 1st edition, 2001).
- Al-Khalaylat, Yaḥyā Muḥammad, "Nazariyyat al-Ḥukm 'inda al-'Imām al-'Izz ibn 'Abdul Salām: Dirāsāt fī al-Siyāsāt al-Sharī'yyat", *Majallat al-Jam'iyyah al-Fiqhiyyah al-Su'udiyyah*, No (41), 2017.
- Al-Mawsū'at al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah, (Kuwait: Wizarat al-Awqāf wa al-Shuūn al-Islāmiyyat, 2nd edition, 1987).
- Al-Maydānī, 'Abdul Raḥmān Ḥassan Ḥabannakah, *al-Akhlāq al-Islāmiyyah wa Asāsuhā*, (Damascus: Dār al-Qalam, 5th edition, 1999).
- Al-Māwardī, 'Alī bin Muḥammad, *Tashīl al-Naẓr wa Ta'jīl al-Zafar*, ed; Riḍwān al-Sayyid, (Beirut: Markaz ibn al-Azraw li Dirāsāt al-Turāth al-Siyāsī, 2nd edition, 2012).

- Al-Nadwī, Raḍwān ‘Alī, *al-‘Iz bin ‘Abdul Salām*, (Damascus: Dār al-Fikr, 1960).
- Al-Nīsābūrī, Muslim bin al Ḥajjāj, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ*, ed; Muḥammad Fuād ‘Abdul Bāqī, (Cairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1991).
- Al-Ṣadafī, Khalīl bin Aybek, *al-Wāfī bi al-Wafayāt*, (Shatughat: Farānz Shtayanar, 1991).
- Al-Āmidī, ‘Alī bin Muḥammad, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, ed; ‘Abdul Razzāq ‘Afīfī, (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1402H).
- Al-Qaffāl al-Shāshī, Muḥammad bin ‘Alī, *Maḥāsin al-Sharī‘at fī Furū’ al-Shāfi‘iyyah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st edition, 2007).
- Al-Qarāfī, Aḥmad bin Idrīs, *Anwār al-Burūq fī Anwā’ al-Furūq*, (Beirut: ‘Ālam al-Kutub).
- Al-Qarāfī, Aḥmad bin Idrīs, *Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl*, ed; Ṭahā ‘Abdul Raūf Sa‘ad, (Cairo: Sharikat al-Ṭibā‘at al-Fanniyyah al-Muttaḥidah, 1st edition, 1973).
- Al-Qushairī, ‘Abdul Karīm, *al-Risālah al-Qushairiyyah*, ed; ‘Abdul Ḥalīm Maḥmūd, Maḥmūd bin al-Sharīf, (Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1995).
- Al-Raisūnī, Quṭb, “al-Maqāsid al-Taḥsīniyyat: Qirāat fī al-Mafhūm wa al-Bu’d al-Waḥīfī”, *Majallat Kulliyat al-‘Ulūm al-Islāmiyyat*, Jāmi‘at Baghdad, No (41), March 2015.
- Al-Raisūnī, Aḥmad, *Naẓariyyat al-Maqāsid ‘inda al-Imām al-Shāṭibī*, (Herdon: al-Ma’had al-‘Ālamī lil Fikr al-Islāmī, 4th edition, 1995).
- Al-Rāghib al-Aṣfahānī, al-Ḥussein bin Muḥammad, *al-Tafsīr*, ed; Hind Sardād, (Makkah al-Mukarramah: Jami‘at Umm al-Qurā, Kulliyat al-Da’wah wa Uṣūl al-Dīn, 1st edition, 2001).
- Al-Rāzī, Muḥammad bin ‘Omar, *al-Maḥṣūl fī ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, ed; Ṭahā Jābir al-‘Alwānī, (Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 3rd edition, 1997).
- Al-Sayyid al-Jurjānī, ‘Alī bin Muḥammad, *al-Ta’rīfāt*, ed; Muḥammad Ṣādiq al-Munshāwī, (Cairo: Dār al-Faḍīlah, 2004).
- Al-Sha’rāwī, Muḥammad Mutawallī, *Tafsīr al-Sha’rāwī*, (Cairo: Akhbār al-Yawm, 1991).
- Al-Shāṭibī, Ibrāhīm bin Mūsā, *al-Muwāfaqāt*, ed; Abū ‘Ubaidah Mashhūr Āl Salmān, (Jeddah: Dār Ibn ‘Affān, 1997).
- Al-Subkī, ‘Abdul Wahhāb bin ‘Alī, *al-Ashbāh wa al-Nazā’ir*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah).
- Al-Sufyānī, Fāṭimah, *al-Maqāsid al-Taḥsīniyyat: Dirāsah Uṣūliyyah Taḥbīqiyyah*, (Risālat Majister, Jāmi‘at Umm al-Qurā, Kingdom of Saudi Arabia, 2011).
- Al-Ṭabbā’, ‘Iyād, *al-Imām al-‘Iz wa Atharuhu fī al-Ḥadīth wa ‘Ulūmuhu*, (Risālat Mājistir, Jāmi‘at Ṭarāblus, Lubnan, 2020).
- Al-Wuhaybī, ‘Abdullah bin Ibrāhīm, *al-‘Izz bin ‘Abdul Salām: Ḥayātuhu wa Ātharuhu wa Manhajuhu fī al-Tafsīr*, (2nd edition, 1982).
- Al-Yūbī, Muḥammad, *Maqāsid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*, (Riyadh: Dār al-Hijrah, 1st edition, 1998).
- Al-Zarkashī, Muḥammad bin Bahādūr, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, (Kuwait: Wizārat al-Awqāf wa al-Shu’ūn al-Islāmiyyat, 2nd edition, 1992).
- Al-Ziraklī, Khairuddīn, *al-‘Ālām*, (Beirut: Dār al-‘Ilm lil Malāyīn, 15th edition, 2002).
- Al-Zubaydī, Muḥammad bin Muḥammad, *Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*, (Kuwait: al-Majlis al-Waṭanī lil Thaḳāfat wa al-Funūn, 1965-2001).
- Al-Zuhailī, Muḥammad Muṣṭafā, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, (Damascus: Dar al-Khayr, 2nd edition, 2006).
- Al-Zuhailī, Wahbah, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, (Damascus: Dār al-Fikr, 1st edition, 1986).
- Al-Zuhailī, Wahbah, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, (Damascus: Dār al-Fikr, 1st edition, 1986).
- Al-Zuhaylī, Muḥammad, *al-‘Izz bin ‘Abdul Salām*, (Damascus: Dār al-Qalam, 1992).
- Badawī, ‘Abdul Raḥmān, *Dirāsāt wa Nuṣūṣ fī al-Falsafah wa al-‘Ulūm ‘inda al-‘Arab*, (Beirut: al-Mu’assasah al-‘Arabiyyah lil Dirāsāt wa al-Nashr, 1st edition, 1981).

- Būḥnāsh, Nūrah, *Maqāṣid al-Sharī'ah 'inda al-Shāṭibī wa Ta'sīl al-Akhlāq fī al-Fikr al-'Arabī al-Islāmī*, (Risālat Dukturah, Jamiah Mentouri, Constantine, 2007).
- Darrāz, Muḥammad 'Abdullah, *Kalimāt fī Mabādi' 'Ilm al-Akhlāq*, (Cairo: al-Maṭba'at al-'Ālamiyyat, 1953).
- Fawdah, 'Abdul 'Azīm, *'Izzuddīn bin 'Abdul Salām wa Atharuhu fī al-Fiqh wa al-Uṣūl*, (Risālat Majister, Kulliyyat Dār al-'Ulūm, Cairo: 1976).
- Ḥasan, 'Abbās, *al-Naḥw al-Wāfī*, (Cairo: Dār al-Ma'ārif, 15th edition, 2018).
- Ḥilmī, Muṣṭafā, *al-Akhlāq Baina al-Falāsafah wa 'Ulamā al-Islām*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyat, 1st edition, 2004).
- Ḥussein, Ḥussām Ibrāhīm, *Maqāṣid al-Sharī'ah 'inda al-Imām al-'Izz bin 'Abdul Salām*, (Risālat Majister, al-Jāmi'ah al-Urduniyyah, Amman, 2003).
- Ibn 'Ashūr, Muḥammad al-Ṭāhir, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, ed; Muḥammad al-Ḥabīb ibn al-Khawjah, (Doha: Wizārat al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 2004).
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad bin Ghālib, *al-Miḥwar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*, ed. Fi'ah min al-Bāḥithīn, (Doha: Wizārat al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyat, 2nd edition, 2007).
- Ibn al-'Imād, 'Abdul Ḥayyi bin Aḥmad, *Shazrāt al-Dhahab fī Akhbār Man Dhahab*, ed; Maḥmūd al-'Arna'out, (Damascus: Dār Ibn Kathīr, 1991).
- Ibn al-Amīr al-Ḥāj, Muḥammad, *al-Taqrīr wa al-Taḥrīr*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2nd edition, 1983).
- Ibn al-Athīr, al-Mubārak bin Muḥammad, *Jāmi' al-Uṣūl*, ed; 'Abdul Qādir al-Arnout, (Damascus: Maktabat al-Ḥilwānī, Maṭba'at al-Mallāḥ, 1972).
- Ibn Fāris, Aḥmad, *Maqāyis al-Lughat*, ed; 'Abdul Salām Hārūn, (Beirut: Dār al-Fikr, 1979).
- Ibn Manẓūr, Muḥammad bin Mukrim, *Lisān al-'Arab*, (Cairo: Dār al-Ma'ārif, no date).
- Ibn Maskawayh, Aḥmad bin Muḥammad, *Tahdhīb al-Akhlāq wa Taḥīr al-'Arāq*, (Cairo: Maktabat al-Thaqāfah al-Dīniyyah, 1st edition, 1998).
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muḥammad bin Abī Bakr, *I'lām al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Ālamīn*, ed; Abī 'Ubaidah bin Ḥasan Āl Salmān, (Jeddah: Dār Ibn al-Jawzī, 1423H).
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muḥammad bin Abī Bakr, *Ighāthat al-Lahafān fī Makāyid al-Shaytān*, ed; Muḥammad 'Azīz Shams, (Makkah al-Mukarramah: Dār al-'Ālam al-Fawāid, 1st edition, 1432H).
- Ibn Taymiyyat, Aḥmad bin 'Abdul Ḥalīm, *Majmū' al-Fatāwā*, ed; 'Abdul Raḥmān bin Muḥammad bin Qāsim, (al- Madinah al-Munawwarah: Majma' al-Malik Fahd, 1995).
- Jāsir 'Awdat, *Maqāṣid al-Sharī'at Falsafat li Tashrī al-Islāmī*, Tarjamat: 'Abdul Laṭīf al-Khayyāt, (London: Washinton: al-Ma'had al-'Ālamī lil Fikr al-Islāmī, 2007).
- Majma' al-Lughat bil Qahirah, *al-Mu'jam al-Wasīṭ*, (Cairo: Maktabat al-Syurūq al-Dawliyyat, 4th edition, 2004).
- 'Omar, bin Ṣāliḥ bin 'Omar, *Maqāṣid al-Sharī'at 'inda al-Imām al-'Izz bin 'Abdul Salām*, (Amman: Dār al-Nafāis, 2003).

Guidelines to Contributors

At-Tajdid is a refereed journal published twice a year (June and December) by the International Islamic University Malaysia (IIUM). Articles are published based on recommendation by at least two specialized peer reviewers. Submissions must strictly abide by the following rules and terms:

- Be the author's original work. Simultaneous submissions to other journals as well as previous publication thereof in any format (as journal articles or book chapters) are not accepted. (Should this happen, the author is duty bound to refund the honorarium paid to the reviewers.)
- Be between 5000 and 7000 words including the footnotes (articles); book reviews between 1500 and 4000 words; conference reports between 1000 and 2500 words.
- Include a 200-250 abstract both in Arabic and English.
- Cite all biographical information in footnotes when the source is mentioned for the first time (e.g., full name[s] of the author[s], complete title of the source, place of publication, publisher, date of publication, and the specific page[s] being cited). For subsequent citations of the source, list the author's last name, abbreviate the title, and give the relevant page number(s).
- Provide a separate full bibliographical list of all sources cited at the end of the article.
- Qur'anic references (e.g. name of *surah* and number of verse[s]) must be given in the main text immediately after the verse[s] cited as follows: Al-Baqarah: 25).
- Hadith citations must be according to the following format: Al-Bukhāri, Muḥammad ibn Ismā'īl, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1404/1988), "Kitāb al-Zakāh", ḥadīth no. x, vol. y, p. z.
- Titles of Arabic books and encyclopedias as well as names of Arabic journals cited must be in **bold characters**. Counterparts of all these in English and other non-Arabic languages using Latin script must be *italicized*. Titles of journal articles, encyclopedia entries, and chapters in collective books in any language must be put between inverted commas ("...").
- Traditional Arabic should be used for main text (16 points) and footnotes (12 points) of articles/book reviews and conference reports. Simplified Arabic must be used for main title (20 points) and subtitles (18 points).
- Include a cover sheet with author's full name, current university or professional affiliation, mailing address, phone/fax number(s), and current e-mail address. Provide a two-sentence biography.
- The editor and editorial Board retain the right to return material accepted for publication to the author for any changes, stylistic and otherwise, deemed necessary to preserve the quality standard of the journal.
- Submissions should be saved in Rich Text Format (RTF) and sent to tajdidiium@iium.edu.my

At-Tajdid

A Refereed Arabic Biannual

Published by International Islamic University Malaysia

Volume 26

2022/1443

Issue No. 51

Editor-in-Chief

Prof. Dr. Nasreldin Ibrahim Ahmed Hussien

Editor

Asst. Prof. Dr. Muntaha Artalim Zaim

Editorial Board

Prof. Dr. Ahmed Ibrahim Abu Shouk

Prof. Dr. Muhammed Saadu al-Jarf

Prof. Dr. Jamal Ahmed Bashier Badi

Prof. Dr. Waleed Fikry Faris

Prof. Dr. Majdi Haji Ibrahim

Prof. Dr. Asem Shehadah Ali

Prof. Dr. Judi Faris Al-Bataineh

Assoc. Prof. Dr. Akmal Khuzairy Abd. Rahman

Assoc. Prof. Dr. Abdulrahman Helali

Asst. Prof. Dr. Fatmir Shehu

Asst. Prof. Dr. Homam Altabaa

Language Reviser

Asst. Prof. Dr. Adham Muhammad Ali Hamawiya

Administrative Staff

Sr. Aida Hayati Mohd Sanadi

Articles

- ❖ **The Legal Controls for Halal Tourism Standards in Libyan Law**
Abdulbari Almabrouk Alfaytouri Amhimmid
Mohamed Ibrahim Negasi
Muhammad Laeba
- ❖ **The Qur'anic Principles in Educating Children**
Hessah Hamad Mohammed Alhawas
- ❖ **Dramatical Approaches in Identity and Customs: A Descriptive Analytical Study of the Novel: "La'natal-Laymūn" by the Novelist Bakhit Dahya**
Nasreldin Ibrahim Ahmed Hussien
Musa Said Taha Idris
- ❖ **Zakat on Industrial Wealth and its Impact on Deduction of Production Costs**
Ayman Abdulhameed Badareen
- ❖ **Linguistic Research References and Its Sources in Toshūhiko Izutsu Qur'anic Studies**
Abdulrahman ALHAJ
- ❖ **The Effect of the Grammatical Articles on Textual Interpretation: The Case of the Definite Article of "al-Mushrikīn" in Sūrah al-Tawbah as a Model**
Abdulrahman Helli
- ❖ **The Islamic Features in the Poems of Ali Ahmad Bakathir: A Critical and Analytical Study**
Nasreldin Ibrahim Ahmed Hussien
Sapinah Abdulhadi
- ❖ **Monitoring the Administrative Operations in the Gaza Strip According to the Islamic Shari'ah during the Period of 2007-2020**
Mohammed Rafiq Moumen Elshobake
Muhammad Laeba
- ❖ **The Dynamic Function of the Arabic Prepositions for Changing Their Meanings (Tajāwuz) in the Holy Qur'an**
Aisha Marzuq Hamid Al-Lihaiby
- ❖ **The Jurisprudence of Priorities (al-Awlawiyyāt) and Its Impact on the Most Important Devotional and Health Procedures to Confront the COVID-19 Pandemic: An Islamic Jurisprudence Study**
Salman Duailj Busaeed
- ❖ **The Centrality of the Maqasidic Thought of al-'Izz bin 'Abd al-Salām: Study on the Assumption of Akhlaq under the Tahsīnīyah (Embellishments) Category**
Bachar Bakour

