

البحر الجديد

مَجَلَّةُ فِكْرِيَّةٌ نِصْفُ سَنَوِيَّةٍ مَحْكَمَةٌ

بحوث ودراسات

- ❖ مكافحة جريمة الرشوة الدولية في ضوء اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد: دراسة في مدى مواءمة التشريعات الليبية لأحكام الاتفاقية
- ❖ الأساليب البلاغية في سورة الدخان
- ❖ قبول التعددية في المجتمع المسلم المعاصر ضماناً للتعايش السلمي
- ❖ التمكين السياسي في تجربة النبي ﷺ من خلال صلح الحديبية
- ❖ القيود الموضوعية لسلطات مجلس الأمن في ميثاق الأمم المتحدة
- ❖ أثر الأوبئة في تغير الفتاوى الخاصة بالعبادات: وباء كوفيد-19 أنموذجاً
- ❖ إشكالية ترجمة العبارات الاصلاحية في دبلجة الأفلام السينمائية: فيلم "أسد الصحراء" أنموذجاً
- ❖ منهج الرسول ﷺ في التغيير: النظام الاجتماعي أنموذجاً
- ❖ مقاصد الحق المالي للمرأة في القرآن الكريم: قراءة في المآلات والعوائق
- ❖ أزمة التعليم في العالم الإسلامي: قراءة نقدية

علي مخزوم التومي
محمد إبراهيم نقاسي
محمد ليبيا

فاطمة سعد النعيمي

فيروز زيادي

مريم داوود أحمد
سعد الدين منصور

ناصر بن عروس إميثق
بدر الدين بن الحاج إبراهيم

حسن بن سليمان
محمد فتحي العتربي
أول آدم سعد

محمد بن سعيد بن عطية الحويطي
مجدي بن حاج إبراهيم
أمنية بنت أحمد عبد الونيس إبراهيم

نورة بنت عبد الله الغملاس

فداء بسام بدران
نشوان عبده خالد
رضوان جمال الأطرش

عرفان عبد الدايم محمد عبد الله

ISSN 1823-1926



9 771823 192005

الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا



التَّجَرِيدُ

مجلة فكرية نصف سنوية محكمة تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا

العدد الثالث والخمسون

رجب 1444هـ / يناير 2023م

المجلد السابع والعشرون

رئيسة التحرير

أ.د. رحمة أحمد الحاج عثمان

مدير التحرير

د. منتبى أرتاليم زعيم

المحرر التقني

د. أدهم محمد علي حموية

المحرر المشارك

د. نور سفيرة بنت أحمد سفيان

د. محمد أنور بن أحمد

هيئة التحرير

أ.د. أحمد إبراهيم أبو شوك

أ.د. محمّد 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.د. أكمل خضير عبد الرحمن

أ.م.د. عبد الرحمن حللي

أ.م.د. فطيمير شيخو

د. همّام الطباع

الهيئة الاستشارية

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

Advisory Board

Mohd. Kamal Hassan, Malaysia	Muhammad Nur Manuty, Malaysia
Fathi Malkawi, Jordan	Hassan Ahmed Ibrahim, Sudan
Abdelmajid Najjar, Tunisia	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

© 2023 IIUM Press, International Islamic University Malaysia. All rights reserved.

ISSN 1823-1922 & eISSN: 2600-9609 الترفيم 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: tajdiiium@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

التحليل

مجلة فكرية نصف سنوية محكمة تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا

المجلد السابع والعشرون رجب 1444 هـ / يناير 2023م العدد الثالث والخمسون

المحتويات

رقم	المؤلف	عنوان البحث
7 - 5	رئيس التحرير	كلمة التَّحْرِير
بحوث ودراسات		
44 - 9	علي مخزوم التومي محمد إبراهيم نقاسي محمد ليبا	مكافحة جريمة الرشوة الدولية في ضوء اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد: دراسة في مدى مواءمة التشريعات اللببية لأحكام الاتفاقية
78 - 45	فاطمة سعد النعيمي	الأساليب البلاغية في سورة الدخان
103 - 79	فيروز زيادي	قبول التعددية في المجتمع المسلم المعاصر ضماناً للتعایش السلمي
130 - 105	مريم داوود أحمد سعد الدين منصور	التمكين السياسي في تجربة النبي ﷺ من خلال صلح الحديبية
171 - 131	ناصر بن عروس إميثق بدر الدين بن الحاج إبراهيم	القيود الموضوعية لسلطات مجلس الأمن في ميثاق الأمم المتحدة
197 - 173	حسن بن سليمان محمد فتحي العتري أول آدم سعد	أثر الأوبئة في تغير الفتاوى الخاصة بالعبادات: وباء كوفيد-19 أمودجا
230 - 199	محمد بن سعيد بن عطية الحويطي مجدي بن حاج إبراهيم أمنية بنت أحمد عبد الوئيس إبراهيم	إشكالية ترجمة العبارات الاصطلاحية في دلجة الأفلام السينمائية: فيلم "أسد الصحراء" أمودجا
256 - 231	نورة بنت عبد الله الغملاس	منهج الرسول ﷺ في التغيير: النظام الاجتماعي أمودجا
291 - 257	فداء بسام بدران نشوان عبده خالد رضوان جمال الأطرش	مقاصد الحق المالي للمرأة في القرآن الكريم: قراءة في المآلات والعواقب
318 - 293	عرفان عبد الدايم محمد عبد الله	أزمة التعليم في العالم الإسلامي: قراءة نقدية

ترتيب البحوث في المحتويات حسب وصولها واستكمالها

قواعد النشر وطريقة التوثيق في مجلة التجديد

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

1. أن يُسَمَّ 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 وبريده 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 يُماثله، ويليهما 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 موقع المجلة: <https://journals.iium.edu.my/at-tajdid/index.php/tajdid/dd>
9. تحتفظ هيئة تحرير مجلة التجديد بحقوقها في رفض إرسال أيِّ بحثٍ إلى المحكمين ما لم يستوفِ الشروط السابقة، أو ما لم يوثَّق البحث وفق طريقة التوثيق المعتمدة كما يأتي:
(أ) يُوثَّق 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، محلُّ 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 - تعلُّم 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 بجزءه 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) يُوثَّق الحديث النبوي كما يأتي: صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب: "هل يشتري صدقته؟"، ج2، ص85، وإذا كان الحديث مخرجاً من غير الصحيحين تُذكر درجته.
(و) تُوثَّق المراجع الأجنبية وفق نظام Chicago.

كلمة التحرير

في افتتاحه العدد الأول من "مجلة التجديد"؛ ذكر العلامة عبد الحميد أبو سليمان أن هذه المجلة إنما يُراد لها "أن تكون منبراً لكلِّ مُثَقَّفٍ ذي فكرٍ حُرٍّ مُبدِعٍ مُجدِّدٍ، وهي تدعو كلَّ الأساتذة والعلماء والمثقفين المستنيرين الأحرار من رجال المعرفة والتجديد - أينما كانوا - للمشاركة بأبحاثهم فيها؛ إحياءً لروح التجديد والإبداع، وأداءً لحقِّ الاستخلاف، وحبًّا في حملِ أمانة الإصلاح في الأرض، والإحسان إلى الناس".¹

وبعد ما ينوف على ربع قرنٍ من هذه الدعوة، وحين نقرأ ما كتبه المجددون الذين لبَّوها؛ ندرك مدى التحول الذي عرفه بعامة الخطاب الفكري الإسلامي، ولا سيما موقفه من التراث؛ إذ تحوَّل التراث إلى لازم أساس في سياق الفكر التجديدي للمسلمين، وذلك بعد أن تشعَّب النظر إليه؛ إما مُعَيِّفاً التجديد، وإما أن التجديد لا يصلح له.

فمن منظورٍ منهجي؛ أدرك المجددون المعنيُّون أن الدعوة الإسلامية بدت منذ بداياتها ثورة على المنهج الذي كان سائداً في الجاهلية؛ ثورة تغَيَّت الكشف عن الحقائق الكونية وفق إطار مرجعي ومصدر معرفي في آنيِّ معاً، وقد تمثَّل في الوحي الإلهي الذي اقتضى أن تكون تلك الثورة عملاً تجديدياً ذا أصول تراثية حينها؛ منها خير ما قال النبيون، وكلام النبوة الأولى، وملة إبراهيم عليه السلام، ومكارم الأخلاق، وغيرها كثير مما جاء النبي صلى الله عليه وسلم ليُجدده بإعادته إلى مصدره تارة، واستنطاق هذا المصدر تارة أخرى، ومن ثم؛ اجتمع لدعوته التأصيل والإبداع، إنه وعيُّ الذات الذي تمسُّ إليه حاجة الأمة

¹ عبد الحميد أبو سليمان، "التجديد: مدرسة ومنهج"، مجلة التجديد، (1)، 1997، ص 9.

الإسلامية يومًا بعد يوم في سياق حراك الواقع ومتطلباته.

وبهذا المعنى يكون مفهوم التجديد قد استقرَّ على دلالة تميزه من الإصلاح، ومن الاجتهاد، ومن التحديث؛ في آنٍ معًا؛ إنه أعقدُّ من الإصلاح الذي يعني استيعاب إيجابيات الآخر، وأشمل من الاجتهاد الذي لا يعدو أن يكون تغطية مستجدات العصر عن طريق حلول شرعية يجمع فيها بين القديم النافع والجديد الصالح، وهو أكثر تجذُّرًا من التحديث الذي يقتصر على استيراد الحضارة توطيئًا لها فصدَّ اكتساب الفاعلية والولوج من جديد إلى التاريخ.¹

فالتجديد ببُعده الفكري يؤسس لوعي بديل يحقق علاقة جدلية بين الأنا والآخر تجعل الثقافة الإسلامية قادرة على الإبداع، وتمكن من الاندراج في ثقافة عالمية بالمعنى التعددي للكلمة؛ ثقافة تجعل الحضارة العالمية أكثر إنسانية؛ ثقافة تتحقق معها سنَّة التعارف الإلهية التي تضمَّنها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13].

وهذا ما دأبت عليه مجلة التجديد التي عرفتها باحثةً أولاً، وأحظى اليوم بأن أقدم لها هذه الكلمات، فإن الباحثين الذين نشروا فيها ما زالوا يصدرون عن سعي إلى إحياء روح التجديد والإبداع، وأداءٍ حقِّ الاستخلاف، وحملِ أمانة الإصلاح في الأرض والإحسان إلى الناس؛ يحدوهم في ذلك حُسن تمثُّل الدراسات الإسلامية والعربية موضوع التجديد، وذلك من حيث معرفتها نشأةً، ومضمونًا، ومقاصدًا، ونتائج، وأداتهم سبُرُ أغوارها؛ لتبيِّن كيفية تفرُّعها من مصدرها (الوحي الإلهي)، ومدى صلاحيتها للتطبيق الواقعي، وللتأكد من اندراجها في النسق المعرفي الذي جاء به الوحي الإلهي، ومن ثم

¹ يُنظر: أحيدة النيفر، "التجديد الإسلامي ورؤية العالم: من النقد إلى التأسيس"، مركز نوح للدراسات والنشر،

الاستفادة من تشعبها وتحزُّبها؛ لإعادة صياغتها في إطار تكاملي يوظفها معاً في خدمة الفرد والمجتمع؛ لينال الخير في الدنيا والآخرة، وذلك وفق رؤية إنسانية ترعى الواقع ومتطلباته.

وإن مجلة التجديد إذ تسعى إلى توسيع قاعدة قرائها وتعزيز حضورها بين قريئاتها؛ قد ارتأت هيئة تحريرها أن تضيف إلى جملة أبحاثها التي باللغة العربية؛ أبحاثاً باللغة الإنجليزية، وتستصدر جميعاً تبعاً بدءاً من العدد القادم؛ بإذن المولى عزَّ وجلَّ، وعلى الله قصدُ السبيل، وعليه التكلان.

أ. د. رحمة أحمد الحاج عثمان

رئيس تحرير مجلة التجديد

مكافحة جريمة الرشوة الدولية في ضوء اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد: دراسة في مدى مواءمة التشريعات الليبية لأحكام الاتفاقية

Combating International Crime on Bribery in the Light of the United Nations Convention Against Corruption: A Study to Determine to what Extent Libyan Legislation is Consistent with this Convention

Pembanterasan Jenayah Rasuah Antarabangsa Berdasarkan Konvensyen Pertubuhan Bangsa-Bangsa Bersatu Menentang Rasuah: Kajian untuk Menentukan Sejauh Mana Keserasian Perundangan Libya Selaras dengan Peruntukan Konvensyen

علي مخزوم التومي* ، محمد إبراهيم نقاسي** ، محمد ليبيا***

[قُدِّمَ للنشر 2021/5/31 – أُرسِلَ للتحكيم 2021/6/10 م - قُبِلَ للنشر 2022/7/21 م]

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى توضيح مفهوم جريمة الرشوة الدولية المرتكبة من الموظف العمومي الأجنبي والموظف الدولي، وإبراز أهم التدابير التي أقرتها الاتفاقية الألفية لمكافحةها، وتبيان موقف المشرع الليبي منها، وتكمن الإشكالية في استيضاح أهم التدابير التي أقرتها الاتفاقية الألفية لمكافحة جريمة الرشوة الدولية، ومدى تكريس المشرع الليبي إياها ضمن المنظومة

* باحث في مرحلة الدكتوراة، كلية أحمد إبراهيم للحقوق، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا؛ محاضر في الجامعة الأسمرية الإسلامية، ليبيا، البريد الإلكتروني: a.altomi@asmarya.edu.ly

** أستاذ مشارك، كلية أحمد إبراهيم للحقوق، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني: ibrahimnegasi@iium.edu.my

*** أستاذ مشارك، كلية أحمد إبراهيم للحقوق، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني: laeba@iium.edu.my

القانونية الداخلية، ولا سيما أن دولة ليبيا طرف في الاتفاقية، ولبيان ذلك دُرِس مفهوم الرشوة الدولية وتجريمها، ثم التعاون الدولي لمكافحتها، باستخدام المنهج الاستقرائي والتحليلي، بالإضافة إلى المنهج المقارن كلما دعت الحاجة إليه، وتوصل البحث إلى أن للاتفاقية الأهمية دورًا مهمًا في مكافحة جريمة الرشوة الدولية، وقد أُرست أحكامًا قانونية للحد منها، ولكن المشرع الليبي لم يُكرِّس حقًا تلك الأحكام ضمن المنظومة القانونية الليبية، ومن ثم أوصى البحث بإضافة تشريع أو إصداره يتضمن تجريمًا صريحًا واضحًا، وعقوبة رادعة تلك الجريمة تمهيدًا لمكافحتها، ووفاءً بالتزامات ليبيا الدولية الواردة في الاتفاقية، ولكن إستراتيجية مكافحة تلك الجريمة لا تقتصر على ضرورة إصدار المشرع الليبي تشريعات جزائية؛ بقدر ما تكون تطبيقًا جادًا لتلك النصوص في الواقع.

الكلمات المفتاحية: جريمة الرشوة الدولية، الموظف العمومي الأجنبي، الموظف الدولي، المشرع الليبي.

Abstract

This study aims to clarify the concept of the international crime of bribery committed by the foreign public official and the international employee, and to highlight the most important measures approved by the UN Convention to combat it, clarifying the position of the Libyan legislator regarding it, and the problem here lies in clarifying the most important measures approved by the United Nations Convention against the International Crime of bribery, and the extent to which the Libyan legislator dedicates it within the internal legal system, especially that the State of Libya is a party to the convention? To demonstrate this, the concept of international bribery and its criminalization and international cooperation to combat it were studied, using the inductive and analytical approaches, in addition to the comparative approach whenever needed. The study recommended adding or issuing legislation that includes an explicit and clear criminalization of this crime and a deterrent punishment for it in preparation for combating it is required. However, the strategy to combat this crime is not limited to the necessity for the Libyan legislator to issue legal texts is not more necessary than its seriousness to implement the legal texts in reality.

Keywords: international crime of bribery, foreign public official, international employee, the Libyan legislator.

Abstrak

Penyelidikan ini bertujuan untuk menjelaskan konsep jenayah rasuah antarabangsa yang dilakukan oleh pegawai awam asing dan pekerja antarabangsa, kajian juga bertujuan untuk mengetengahkan langkah paling penting yang diluluskan oleh Konvensyen Pertubuhan Bangsa-Bangsa Bersatu

untuk memeranginya, dan menjelaskan posisi penggubal undang-undang Libya. Adapun permasalahan dalam kajian ini ialah untuk melihat kejelasan aturan-aturan yang paling penting yang telah disahkan berdasarkan Konvensyen Pertubuhan Bangsa-Bangsa Bersatu Menentang Rasuah terutamanya bahawa Negara Libya adalah pihak kepada konvensyen, dan untuk menjelaskan konsep rasuah antarabangsa dan penjenayahnya, kemudian kerjasama antarabangsa untuk memeranginya. Berhugung kait dengan metodologi kajian, kajian ini menggunakan pendekatan induktif dan analitikal, sebagai tambahan kepada pendekatan perbandingan apabila diperlukan. Penyelidikan menyimpulkan bahawa Konvensyen PBB mempunyai peranan penting dalam memerangi jenayah rasuah antarabangsa, dan peruntukan undang-undang telah ditubuhkan untuk mengurangkannya, tetapi penggubal undang-undang Libya tidak benar-benar memperkukuh peruntukan tersebut dalam sistem perundangan Libya, dan kemudian penyelidikan mengesyorkan untuk menambah atau mengeluarkan undang-undang yang merangkumi penjenayah yang telah jelas, dan hukuman pencegahan untuk jenayah itu sebagai persediaan untuk memeranginya, dan dalam memenuhi kewajiban undang-undang antarabangsa Libya yang terkandung dalam konvensyen, tetapi strategi untuk memerangi jenayah itu tidak terhad kepada keperluan untuk mengeluarkan sijil perundangan oleh penggubal undang-undang Libya, akan tetapi yang ditekankan adalah aplikasi secara serius teks undang-undang tersebut dalam realiti.

Kata kunci: Jenayah rasuah antarabangsa, penjawat awam asing, pekerja antarabangsa, penggubal undang-undang Libya.

مقدّمة

شهدت أواخر تسعينيات القرن الماضي بداية اهتمام المجتمع الدولي بمكافحة جريمة الرشوة الدولية، فقد تغلغلت الشركات والمنظمات والمؤسسات الدولية في الحياة الاقتصادية والتجارية لكل دول العالم تقريباً، ولا سيما تلك التي تستخدم الرشوة لزيادة نشاطها التجاري وقوتها المالية، بل وصل الأمر إلى بسط نفوذها على بعض الدول، وذلك راجع إلى أن لا قوانين وطنية تجرّم مثل ذلك السلوك، فكانت أغلب الدول تسمح لشركاتها التجارية بدفع رشاًوى لموظفين عموميين أجانب من أجل الحصول على مشاريع أو عقود تجارية دولية، أو الاحتفاظ بها، منتهكة بذلك قواعد المنافسة والإنصاف في المعاملات التجارية الدولية، مما أدى إلى تدويل مكافحة تلك الجريمة من خلال إبرام عدة اتفاقيات دولية وإقليمية أصبحت مرجعاً مهماً للدول في مساعدتها لبناء منظومة قانونية متكاملة

لمكافحة جرائم الفساد بما فيها جريمة الرشوة الدولية.

ولأن للاتفاقيات الدولية دوراً مهماً في تكوين إطار قانوني دولي لمكافحة جريمة الرشوة الدولية؛ لم يكن هدفها محصوراً في إظهار آليات المكافحة فقط، وإنما إلزام الدول الأطراف بضرورة اعتماد أحكامها في قوانينها وأنظمتها الداخلية، سواء بتعديل قوانينها أم باعتماد قوانين جديدة تنسجم مع التزاماتها الدولية في مجال مكافحة تلك الجريمة؛ لأن القانون الدولي لم يُجز لأَيِّ دولة - بعد تصديقها على الاتفاقية الدولية - التذرع بقوانينها الوطنية لتحلل من التزاماتها الدولية، ومن ثم كان تصديق الدولة على الاتفاقيات الدولية - بما فيها الاتفاقيات ذات الصلة بمكافحة جريمة الرشوة الدولية - يفرض عليها التزاماً دولياً بتنفيذ ما جاء فيها، ولو اضطرت إلى تعديل قوانينها الداخلية بما يتماشى مع التزاماتها الدولية.¹

ولما كان اهتمام أغلب الدراسات مرتكزاً على جريمة الرشوة التقليدية، أي الرشوة التي تقع من جانب الموظف العمومي الوطني؛ فإن نطاق هذا البحث مقتصر على جريمة الرشوة الدولية التي يرتكبها الموظف العمومي الأجنبي أو الموظف الدولي، والتي أصبحت محل اهتمام اتفاقيات دولية كثيرة، من أهمها اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد لسنة 2003، التي أثرت إيجابياً على التشريعات الوطنية ذات الصلة بمكافحة الفساد.

وتُعدُّ دولة ليبيا من الدول التي صدّقت على تلك الاتفاقية التي جاءت بعدة تدابير لمكافحة جريمة الرشوة الدولية، وتكمن إشكالية البحث هنا في استيضاح التدابير التي أقرتها الاتفاقية الأممية لمكافحة جريمة الرشوة الدولية، ومدى تكريس المشرع الليبي إياها، ولا سيما أن دولة ليبيا طرفٌ في الاتفاقية، وتتفرع عن هذه الإشكالية الأسئلة الآتية:

- ما المقصود بجريمة الرشوة الدولية؟
- ما أهم التدابير التي أقرتها الاتفاقية الأممية لمكافحة جريمة الرشوة الدولية؟

¹ منظمة الأمم المتحدة، اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات لعام 1969، المادتان (27، 46).

- هل يمتاز الموظفون العموميون الأجانب وموظفو الهيئات الدولية بحصانة دبلوماسية تمنع مساءلتهم عند ارتكابهم جريمة الرشوة؟
- ما موقف المشرع الليبي من استحداث هذه الجريمة ومكافحتها؟
- ويهدف هذا البحث إلى توضيح مفهوم جريمة الرشوة الدولية، وإبراز أهم التدابير التي أقرتها الاتفاقية الأممية لمكافحتها، وتبيان موقف المشرع الليبي منها.
- وقد سُبِقَ البحث بعدة دراسات ذات صلة مباشرة بموضوعه؛ من أبرزها:
- دراسة بعنوان "تجريم الرشوة في القانون الدولي"،¹ تناولت مفهوم الموظف الدولي وجريمة الرشوة، ثم تطرقت إلى تجريم رشوة الموظف الدولي في الاتفاقيات الدولية، ولم تُشر إلى موقف التشريعات الداخلية للدول الأطراف في تلك الاتفاقيات من جريمة الرشوة.
- دراسة بعنوان "أحكام جريمة الرشوة الدولية: دراسة تحليلية مقارنة بين التشريع الجزائري واتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد"،² بيّنت أحكام جريمة الرشوة الدولية من خلال نصوص اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد ومقارنتها بالتشريع الجزائري، ولكنها لم تتناول موقف التشريعات المقارنة كالقانون الليبي والمصري، وهذا ما يضيفه البحث.
- دراسة بعنوان "جريمة الرشوة في حق الموظف العمومي الأجنبي وموظفي الهيئات الدولية والتدابير الدولية والوطنية لمكافحتها"،³ تناولت ماهية جريمة رشوة الموظف العمومي الأجنبي وموظفي الهيئات الدولية، ثم التدابير الدولية والوطنية لمكافحة هذه الجريمة،

¹ صلاح جبير البصيصي، "تجريم الرشوة في القانون الدولي"، مجلة رسالة الحقوق، المؤتمر القانوني الوطني العاشر، جامعة كربلاء، جمهورية العراق، 2013.

² حكيم سياب، "أحكام جريمة الرشوة الدولية: دراسة تحليلية مقارنة بين التشريع الجزائري واتفاقية الأمم المتحدة المتعلقة بمكافحة الفساد"، مجلة الفقه والقانون الدولية، المملكة المغربية، العدد (28)، 2015.

³ أحمد حسن محمد علي، "جريمة الرشوة في حق الموظف العمومي الأجنبي وموظفي الهيئات الدولية والتدابير الدولية والوطنية لمكافحتها"، مجلة القانون الدولي للدراسات البحثية، المركز العربي الديمقراطي للدراسات الإستراتيجية والاقتصادية والسياسية، بالتعاون مع مخبر الدراسات القانونية ومسؤولية المهنيين، جامعة طاهري محمد، بشار، الجزائر؛ برلين، ألمانيا، العدد (4)، يوليو 2020.

مركزة على بعض التشريعات الوطنية كالقانون الجزائري والمصري.

- دراسة بعنوان "آليات مكافحة الرشوة الدولية"،¹ تناولت الإطار المفاهيمي لجرمة الرشوة ذات الطابع الدولي، ثم الآليات الوقائية والعلاجية لمكافحتها في إطار الاتفاقيات الدولية والتشريعات الوطنية، ورَكَزَت على التشريعات الداخلية لبعض الدول، من مثل العراق، وفرنسا، والجزائر، والولايات المتحدة الأمريكية.

ويختلف هذا البحث عن الدراسات السابقة بأنه يتناول أحكام جريمة الرشوة الدولية من منظور اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد وموقف المشرع الليبي من هذه الجريمة ومكافحتها، مع الإشارة إلى بعض التشريعات الداخلية المقارنة كالقانون المصري.

ويتبع البحث المنهج الاستقرائي في جمع النصوص القانونية الواردة في الاتفاقية الأمية والتشريعات الليبية المعنية بمكافحة جريمة الرشوة الدولية، ثم المنهج التحليلي لتحليل تلك النصوص، بالإضافة إلى المنهج المقارن كلما دعت الحاجة إليه.

وتبرز أهمية هذا البحث في أنه يتناول إحدى جرائم الرشوة المستحدثة التي تنال من قيم التنمية والتطور في المجتمعات، ولا تعترف بالحدود السياسية والاقتصادية والجغرافية للدول؛ لذا كان تجريمها ومكافحتها بموجب بعض الاتفاقيات الدولية، مما انعكس على التشريعات الداخلية للدول الأطراف في تلك الاتفاقيات.

مفهوم الرشوة الدولية وتجريمها

نتناول مفهوم الرشوة الدولية، ثم نوضح موقف الاتفاقية الأمية والمشرع الليبي منها في ما يأتي:

أولاً: مفهوم الرشوة الدولية وأركانها

تستدعي دراسة ظاهرة متعددة الأطراف، سهلة الانتشار على المستويين المحلي والدولي كالرشوة؛ تستدعي تبيان مفهومها وتحديد أركانها.

¹ مروة حمدان عبد السراي، آليات مكافحة الرشوة الدولية، (القاهرة: المركز القومي للإصدارات القانونية، ط1، 2022).

1. مفهوم الرشوة الدولية:

تأتي هذه الفقرة تمهيداً للتعريف بمفاهيم البحث ومصطلحاته من جميع جوانبه، ونظراً إلى ارتباط مفهوم جريمة الرشوة الدولية بالموظفين العموميين الأجانب والدوليين؛ نتناول تعريف الموظف العمومي الأجنبي والدولي، ثم نتطرق إلى تعريف الرشوة الدولية.

(أ) تعريف الموظف العمومي الأجنبي والموظف الدولي:

عرّفت اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد الموظف العمومي الأجنبي بأنه "أي شخص يشغل منصباً تشريعياً أو تنفيذياً أو إدارياً أو قضائياً لدى بلد أجنبي، سواء أكان معيناً أم منتخباً، وأي شخص يمارس وظيفة عمومية لصالح بلد أجنبي بما في ذلك لصالح جهاز عمومي أو منشأة عمومية"¹.

وعرّفت محكمة العدل الدولية الموظف الدولي - في رأيها الاستشاري الصادر عام 1949 - بأنه "أي شخص يعمل بأجر أو بدون أجر، سواء كان موظفاً بشكل دائم أم لا، تم تعيينه بواسطة أحد فروع المنظمة لممارسة إحدى وظائف المنظمة أو المساعدة في مباشرتها، وباختصار هو أي شخص تعمل المنظمة بواسطته"².

وعرّفت اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد "موظف مؤسسة دولية عمومية" بأنه "مستخدم مدني دولي، أو أي شخص تآذن له مؤسسة من هذا القبيل بأن يتصرف نيابة عنها"³.

(ب) تعريف جريمة الرشوة الدولية:

للرشوة لغةً عدة أسماء، منها البرطيل، وهو حَجَر مستطيل شبه به رأس الناقه، ويقال:

¹ مكتب الأمم المتحدة لمكافحة المخدرات والجريمة، اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد 2003، الفصل الأول، المادة (2).

² International Court of Justice, "Advisory Opinion of April 11th, 1949", Netherlands.

³ مكتب الأمم المتحدة لمكافحة المخدرات والجريمة، اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد 2003، الفصل الأول، المادة (2).

بَرَطَلَه فَبَرَطَلٌ، رشاه فارتشى،¹ وسميت به لأنها تلجم المرتشي عن التكلم بالحق، كما يلقيه الحجر الطويل.²

وتُنطق "الرَّشْوَةُ"، والرُّشْوَةُ، والرِّشْوَةُ، بفتح الراء وضمه وكسره، وفعلها الرشو، والمرشاة تعني المحاباة، وجمعها رُشَى ورُشَى، قال سيبويه: من العرب من يقول: رُشْوَةٌ ورُشَى، ومنهم من يقول: رِشْوَةٌ ورِشَى، والأصل رُشَى، وأكثر العرب يقول: رِشَى، ورشاه يَرِشُوهُ رِشْوًا؛ أعطاه الرِّشْوَةَ، وقد رِشَا رِشْوَةً، وارْتَشَى منه رِشْوَةً؛ إذا أَخَذَهَا، ورشاهُ حاباه وصانعه، ورتَشَاهُ لا يِنَّهُ، ورشاه إذا ظاهره".³

واصطلاحاً هناك عدة تعريفات لجريمة الرشوة بعامة، فقد عرّفها بعض الباحثين بأنها "اتجار الموظف العام في أعمال وظيفته، وذلك بتقاضيه أو قبوله أو طلبه مقابلاً نظير قيامه بعمل من أعمال وظيفته أو امتناعه عنه".⁴

وتُعرف أيضاً بأنها "الحصول على أموال أو أية منافع أخرى لتنفيذ عمل ما، أو الامتناع عن تنفيذه مخالفة للأصول".⁵

ولا اختلاف بين مفهوم جريمة رشوة موظف عمومي محلي عن جريمة رشوة موظف دولي؛ إلا أن الفاعل "المرتشي" موظف عمومي أجنبي أو موظف لدى هيئة دولية،⁶

¹ ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، (القاهرة: دار المعارف، د.ط، د.ت)، مادة (برطل)؛ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى الكبرى، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1987)، ج4، ص174.

² عطية بن محمد سالم، الرشوة، (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ط12، 1400هـ)، العددان (47، 48)، ص124.

³ ابن منظور، لسان العرب، مادة (رشا).

⁴ البصيصي، تجريم الرشوة في القانون الدولي، ص81.

⁵ منصور باسل، "التدابير التشريعية والإدارية لمكافحة الفساد في القطاعين الأهلي والخاص وفق قواعد اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد المؤرخة في 31/10/2003"، مجلة جامعة النجاح للأبحاث والعلوم الإنسانية، دولة فلسطين، (9)26، 2012، ص2011.

⁶ علي، جريمة الرشوة في حق الموظف العمومي الأجنبي وموظفي الهيئات الدولية، ص43.

وأضاف بعض الخبراء أن تكون المزية غير المستحقة مرتبطة بتصريف الأعمال التجارية الدولية الذي يشمل تقديم المعونة الدولية.¹

وتجدر الإشارة إلى أن المقصود بالرشوة الدولية هنا هي تلك الرشوة التي يرتكبها الموظف العمومي الأجنبي أو الموظف الدولي.

وقد عرّفت اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد لسنة 2003 الرشوة التي يرتكبها الموظفون العموميون الأجانب وموظفو المؤسسات الدولية؛ بنوعها السلبية والإيجابية في المادة (16) التي جاء في نصّها: "رشو الموظف الأجنبي أو الموظف لدى مؤسسة دولية؛ هو وعدٌ موظف عمومي أجنبي أو موظف مؤسسة دولية عمومية بمزية غير مستحقة، أو عرضها عليه أو منحه إياها، بشكل مباشر أو غير مباشر، سواء لصالح الموظف نفسه أو لصالح شخص أو كيان آخر، لكي يقوم ذلك الموظف بفعل ما أو يمتنع عن القيام بفعل ما لدى أداء واجباته الرسمية، من أجل الحصول على منفعة تجارية، أو أي مزية غير مستحقة أخرى، أو الاحتفاظ بها في ما يتعلق بتصريف الأعمال التجارية الدولية. أما ارتشاء الموظف الأجنبي أو الموظف لدى مؤسسة دولية؛ فهو التماس موظف عمومي أجنبي أو موظف في مؤسسة دولية عمومية عملاً، بشكل مباشر أو غير مباشر، أو قبول مزية غير مستحقة، سواء لصالح الموظف نفسه أو لصالح شخص أو كيان آخر، لكي يقوم ذلك الموظف بفعل ما أو يمتنع عن القيام بفعل ما لدى أداء واجباته الرسمية".²

ويُلاحظ أن الاتفاقية حصرت مفهوم جريمة رشو الموظف الأجنبي والموظف الدولي بمزية غير مستحقة متعلقة بتصريف الأعمال التجارية الدولية من دون غيرها، مما أدى إلى عدم التوسع في مفهومها؛ لعدم شمولها سائر الأعمال الأخرى المرتبطة بأعمال الوظيفة، مما يضعف من جهود مكافحتها، في حين ربطت مفهوم جريمة ارتشاء الموظف الأجنبي

¹ مكتب الأمم المتحدة لمكافحة المخدرات والجريمة، اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد لسنة 2003، المادة (16)، الفقرة (2).

² المرجع السابق، المادة (16).

والموظف الدولي بمزية غير مستحقة متعلقة بأعمال وظيفته، مما أدى إلى التوسع في مفهومها لتشمل كل الأعمال المرتبطة بوظيفته، مما يعزز جهود مكافحتها.

والجدير بالذكر أن المشرع الليبي لم يتطرق إلى مفهوم جريمة الرشوة الدولية المرتكبة من الموظف الأجنبي أو الدولي، وإنما تطرق إلى مفهوم الرشوة التقليدية (رشوة الموظف الوطني) عند تنظيمه جرائم الرشوة في المادتين (21، 22) من القانون رقم (2) بشأن الجرائم الاقتصادية، فقد فُرق بين رشو الموظف وارتشائه، فَعَدَّ ارتشاء الموظف العام الوطني "طلب موظف عام لنفسه أو لغيره، أو قبل أو أخذ عطية أو وعدًا بشيء لا حق له فيه، نقدًا كان أو أية فائدة أخرى؛ لحمله على الامتناع عن عمل من أعمال وظيفته، أو يعتقد خطأ أو يزعم أنه من أعمال وظيفته أو للإخلال بواجباتها، ولو كان يقصد عدم القيام بالعمل، أو عدم الامتناع عنه، أو عدم الإخلال بواجبات وظيفته، أو إذا قبل الموظف العام العطية عن عمل من أعمال وظيفته تم القيام به".

وَعَدَّ رشو الموظف العام الوطني "كل من عرض على موظف عام دون أن يقبل منه عرضه، عطية أو وعد بشيء لا حق له فيه، نقدًا كان أو أي فائدة أخرى لحمله على أداء عمل من أعمال وظيفته، أو لعمل مخالف لواجباته، أو للامتناع عنه، أو تأخيره".

2. أركان جريمة الرشوة الدولية

لما كانت جريمة الرشوة الدولية مرتبطة بالموظف العمومي الأجنبي أو الموظف الدولي؛ لم يُتصور وقوعها من دونه، فهو طرفٌ أساس لقيامها، ويطلق عليه "الركن المفترض". ومن جهة أخرى يمثل سلوك أطرافها المرتشي والراشي "الركن المادي"، ولتتكمّل أركانها لا بد من توفّر "الركن المعنوي" المرتبط بالقصد الجنائي.¹

وتجدر الإشارة إلى أن جرمي الرشوة الوطنية والدولية لا تختلف أركانها إلا من حيث

¹ نبيل مد الله العبيدي؛ مفيد نايف تركي، "موقف القانون الجنائي الدولي من جريمة الرشوة ومكافحتها دوليًا"، مجلة الدراسات الفقهية والقضائية، جامعة الوادي، جمهورية العراق، العدد (2)، 2016، ص 107.

طبيعة وجنسية أطرافهما، فالرشوة الدولية يكون المرشحي فيها موظفًا أجنبيًا أو دوليًا، أما الرشوة الوطنية فيكون المرشحي فيها موظفًا وطنيًا، ومن ثم كان تأثيرها محدودًا داخل الدولة،¹ وبذا يمكن تفصيل أركان جريمة الرشوة الدولية وفق ما يأتي:

(أ) الركن المفترض "أن يكون المرشحي موظفًا":

تعدُّ جريمة الرشوة الدولية من الجرائم التي يشترط في فاعلها صفة الموظف العمومي، فقد يكون موظفًا عمومياً أجنبيًا "أيُّ شخص يشغل منصبًا تشريعيًا أو تنفيذيًا أو إداريًا أو قضائيًا لدى بلد أجنبي، سواء أكان معينًا أم منتخبًا، وأي شخص يمارس وظيفة عمومية لصالح بلد أجنبي بما في ذلك لصالح جهاز عمومي أو منشأة عمومية"،² أو موظفًا لدى مؤسسة دولية عمومية "أيُّ مستخدم مدني دولي، أو أي شخص تآذن له مؤسسة من هذا القبيل بأن يتصرف نيابة عنها".³

وهكذا يتبين أن جريمة الرشوة الدولية تتميز بضرورة أن يكون المرشحي فيها موظفًا عامًا أجنبيًا أو تابعًا لمنظمة دولية يتصرف باسمها ولحسابها، ومن ثم لا يمكن تصوُّر وقوعها من دون تلك الصفة.

(ب) الركن المادي "السلوك الخارجي الملموس للجاني":

يعدُّ محل التجريم، ومناط العقاب، وله نوعان بحسب نوع الرشوة الدولية؛ أسلبية أم إيجابية؟

أما في الرشوة السلبية (جريمة المرشحي) فيتمثل الركن المادي في السلوك الصادر من الموظف المرشحي، بطلبه أو قبوله أو أخذه مزية غير مستحقة، أو الوعد بها، في مقابل ما يقوم به أو يمتنع عنه من أعمال وظيفته.⁴

¹ محمد أحمد غانم، الإطار القانوني للرشوة عبر الوطنية، (الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة، 2001)، ص146.

² مكتب الأمم المتحدة لمكافحة المخدرات والجريمة، اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد لسنة 2003، المادة (2).

³ السابق نفسه.

⁴ مكتب الأمم المتحدة لمكافحة المخدرات والجريمة، اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد لسنة 2003، المادة (16).

وقد ورد مصطلح المزية عامًّا موسعًا في المادة (16) من اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد لسنة 2003، فشمل المزية المادية، وهي كل شيء مقوّم بالمال، كالسيارة والحلي، وشمل أيضًا المزية المعنوية، كالحصول على ترقية أو الوعد بها، ويمكن أن تكون المزية مشروعة أو غير مشروعة في ذاتها، على أن تكون متناسبة مع عمل المرشحي.

وتعد المزية - سواء كانت معنوية أم مادية - شرطًا جوهريًّا في تكوين جريمة الرشوة، فمن بدونها ينتفي وجودها، كأن يقوم موظف بمخالفة واجباته الوظيفية لصالح شخص من دون مقابل، وإنما نتيجة صلة القرابة التي تربطه به، فهنا ينتفي وجود الرشوة لأن لا مزية، ومن ثم ترتبط الرشوة وجودًا وعدمًا بالمزية،¹ والموظف في هذه الحالة يعمل عملاً لا يتفق مع كرامة الوظيفة والنزاهة التي ينبغي له أن يتحلى بها في أثناء ممارسته مهامه الوظيفية، مما يعرضه للعقاب التأديبي والجنائي.²

وأما في الرشوة الإيجابية (جريمة الراشي) فيقصد بالركن المادي السلوك الصادر من الراشي صاحب الحاجة، ويتمثل عادة في أن يعرض على الموظف المرشحي "الموظف الأجنبي أو الدولي" أو يمنحه مزية غير مستحقة، أو يعده بها؛ لقاء حصوله على منفعة يقدمها له، وهذا ما أكدته المادتان (15، 16) من اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد.

(ج) الركن المعنوي:

من خلال استقراء نصوص اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد؛ نجد أن الرشوة مثل سائر جرائم الفساد الواردة في الاتفاقية، فهي جريمة قصدية عمدية، ولا بُدَّ من توفُّر ركن العمد أو القصد لدى أطرافها لاكتمال أركانها.³

¹ للمزيد من المعلومات يُنظر: غانم، الإطار القانوني للرشوة عبر الوطنية، ص153-154.

² البصيصي، تجريم الرشوة في القانون الدولي، ص82، وعدته المادة (28) من اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد ركنًا من أركان الفعل الإجرامي.

³ مكتب الأمم المتحدة لمكافحة المخدرات والجريمة، اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد لسنة 2003، المواد (16)، (17، 19).

ولما كانت الرشوة جريمة قصدية، فإن قيامها يقتضي توفرُ عنصري القصد الجنائي، أي العلم والإرادة، فالإرادة وحدها لا تكفي لتحقيق القصد ما لم تكن مستندة إلى العلم، ويمكن توضيحهما في ما يأتي:

العنصر الأول: العلم

يقصد به إدراك الفاعل بالظروف المادية المحيطة بالرشوة، أي علم المرتشي والراشي بسلوكهما المكوّن للركن المادي لها؛ إذ يُفترض في الموظف المرتشي علمه أن العمل الذي يطلب منه القيام به أو الامتناع عنه يدخل في اختصاصه أو يعتقد ذلك، وأن يعلم أن العرض المقدم له هو مقابل العمل المطلوب منه، أي إن المرتشي على علم مسبق بعناصر الركن المادي للرشوة.

العنصر الثاني: الإرادة

يقصد بها أن تتجه إرادة أطراف الرشوة لارتكابها عمدًا، فتتجه إرادة المرتشي بكل حرية وجدّية إلى طلب وعد أو قبوله أو الحصول عليه لمزية غير مستحقة، كمقابل للتجار بوظيفته، وأن يتقصد الراشي جدّيًا دفع الرشوة سواء بمبادرة منه أم استجابة لطلب من الموظف.¹

ثانيًا: تجريم الرشوة الدولية في اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد

والتشريع الليبي

نصّ كثير من التشريعات الوطنية والاتفاقيات الدولية على تجريم رشوة الموظف الدولي والأجنبي، فقد تناولته اتفاقية البلدان الأمريكية لمكافحة الفساد، واتفاقية القانون الجنائي

¹ أنور العمروسي؛ أمجد العمروسي، جرائم الأموال العامة في ضوء الفقه والقضاء، (القاهرة: دار العدالة، د.ت)، ص 236، 237؛ محمد شلال العاني؛ عبد الله سالم حمودة الكيتي، "جريمة الرشوة: دراسة مقارنة بأحكام الشريعة الإسلامية واتفاقية مكافحة الفساد"، مجلة العلوم القانونية، كلية القانون، جامعة بغداد، جمهورية العراق، العدد (30)، 2015، ص 33؛ عمر الفاروق الحسيني، شرح قانون العقوبات: القسم الخاص في جرائم الاعتداء على المصلحة العامة، (حقوق النشر محفوظة للمؤلف، 2009)، ص 23.

الأوروبية، واتفاقية جامعة الدول العربية لمكافحة الفساد، وأبرزها وأشملها اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد محل البحث.

1. تجريم الرشوة الدولية في ضوء الاتفاقية الألفية:

تعدّ اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد أول صلحٍ عالمي ملزم قانوناً في مكافحة الفساد، ومن أهم الاتفاقيات الدولية التي تصدّت للفساد بجميع مظاهره، وقد اعتمدها الجمعية العامة للأمم المتحدة في القرار رقم (04/58) بتاريخ 2003/10/31، وتتكون من ديباجة وثمانية فصول وإحدى وسبعين مادة، ودخلت حيز التنفيذ في 2005/09/14، وأنشأت هذه الاتفاقية إطاراً دولياً مهماً لمكافحة جرائم الفساد، فهي أول وثيقة عالمية مفصّلة شاملة لمكافحة الفساد، وليست عالمية في نطاق تطبيقها فقط، وإنما في أحكامها أيضاً؛ إذ تعدّ ذات أهمية خاصة بالنسبة إلى الدول التي لا تغطيها الاتفاقيات الإقليمية، فقد جمعت المواضيع والالتزامات التي تناولتها الاتفاقيات الدولية والإقليمية السابقة، ووضعتها في وثيقة واحدة عالمية متكاملة،¹ وضمت في عضويتها 187 دولة في سنة 2020،² وتقدم خارطة طريق للدول التي ترغب في اعتماد تدابير وتنفيذها للتصدي لأفعال الرشوة، بما في ذلك تدابير المنع، والتجريم، وإنفاذ القانون، والتعاون الدولي، واسترداد الأصول، ويخضع تنفيذها في الدول الأطراف للفحص الدوري وفق آلية الاستعراض الدولية الخاصة بها،³ وتعدّ دولة ليبيا من الدول السبّاقة التي صدّقت عليها، وذلك بموجب القانون رقم (10) لسنة 2005 بشأن التصديق على اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد. ويوضح دور الاتفاقية في تجريم الرشوة الدولية، ثم إقرارها المسؤولية الجزائية عند ارتكاب

¹ جلال كريم رشيد الجاف، "آلية مراقبة تطبيق اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد"، مجلة زاكوى سليمان، قسم الدراسات الإنسانية، جامعة السليمانية، جمهورية العراق، العدد (38)، ص 140-143.

² منظمة الأمم المتحدة، تقرير مؤتمر الدول الأطراف في اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد، فيينا، 2020، ص 3.

³ Regional Project on Anti-Corruption and Integrity in the Arab Countries (ACIAC)، "What is corruption and how much does it cost the world? What is anti-corruption and how are we helping related efforts in the Arab States region"، Available on: <http://www.undp-aciac.org/governance/anticorruption.aspx>, (accessed: 12 September, 2020).

هذه الجريمة، ثم موقفها من الولاية القضائية على جريمة الرشوة الدولية، وذلك في ما يأتي:

(أ) تجريم الرشوة الدولية في ضوء الاتفاقية:

جاء في نص المادة (16) أنه " (1) تعتمد كل دولة طرف ما قد يلزم من تدابير تشريعية وتدابير أخرى لتجريم القيام عمداً، بوعده موظف عمومي أجنبي أو موظف مؤسسة دولية عمومية بمزية غير مستحقة أو عرضها عليه أو منحه إياها، بشكل مباشر أو غير مباشر، سواء لصالح الموظف نفسه أو لصالح شخص أو كيان آخر، لكي يقوم ذلك الموظف بفعل ما أو يمتنع عن القيام بفعل ما لدى أداء واجباته الرسمية، من أجل الحصول على منفعة تجارية أو أي مزية غير مستحقة أخرى أو الاحتفاظ بها في ما يتعلق بتصريف الأعمال التجارية الدولية. (2) تنظر كل دولة طرف في اعتماد ما قد يلزم من تدابير تشريعية وتدابير أخرى لتجريم قيام موظف عمومي أجنبي أو موظف في مؤسسة دولية عمومية عمداً، بشكل مباشر أو غير مباشر، بالتماس أو قبول مزية غير مستحقة، سواء لصالح الموظف نفسه أو لصالح شخص أو كيان آخر، لكي يقوم ذلك الموظف بفعل ما أو يمتنع عن القيام بفعل ما لدى أداء واجباته الرسمية".¹

يضح في ما سبق أن لتجريم رشوة الموظفين العموميين الأجانب والدوليين وجهين؛ أحدهما إلزامي، والآخر اختياري، فتقضي الفقرة الأولى بأن تلتزم الدول الأطراف بتجريم رشوة الموظفين العموميين الأجانب وموظفي المؤسسات الدولية العمومية، في حين أن الفقرة الثانية لم تُلزم الدول الأطراف إلزاماً واضحاً دقيقاً بتجريم ارتشاء الموظفين العموميين

¹ مكتب الأمم المتحدة لمكافحة المخدرات والجريمة، اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد لسنة 2003، المادة (16). وتجدر الإشارة إلى أن الاتفاقية لم تحدد المقصود بالأعمال التجارية الدولية، ولكن بالرجوع إلى تقرير اللجنة المخصصة للتفاوض بشأن اتفاقية مكافحة الفساد عن أعمال دوراتها من الأولى إلى السابعة؛ يقصد بها أن تشمل تقديم المعونة الدولية.

يُنظر: الجمعية العامة لمنظمة الأمم المتحدة، الدورة الثامنة والخمسون، أعمال الدورة السابعة بشأن اتفاقية مكافحة الفساد، ص 6، الوثيقة (A/58/422/Add.1)، على الرابط: <https://undocs.org/ar>، الاطلاع في 2020/10/14.

الأجانب وموظفي المؤسسات الدولية العمومية؛ "التماسهم للرشوة"؛ إذ قضت فقط بأن تنظر الدول الأطراف في تجريم الالتماس أو القبول من موظف عمومي أجنبي أو موظف في مؤسسة دولية عمومية.¹

وبذا لم تنص الاتفاقية تصريحًا على التجريم الإلزامي لارتشاء (طلب الرشوة) الموظف العمومي الأجنبي أو الموظف الدولي، مما يعدُّ قصورًا كبيرًا في الاتفاقية ويضعف مسعاها في مكافحة الفساد بعامة، وجريمة الرشوة الدولية بخاصة.

في حين يرى بعض الباحثين أن اتفاقية الأمم المتحدة لم تتضمن تجريمًا لرشوة موظفي المنظمات الدولية أساساً؛ إذ إن مصطلح "موظف في مؤسسة دولية عمومية" الوارد في المادة (16) من الاتفاقية؛ لا يقصد به موظفو المنظمات الدولية، وإنما يقصد به موظفو المؤسسات والمنشآت الدولية العمومية، وهي منشآت أو مرافق عامة تنشأ بين الدول، وتقدم الخدمات والتسهيلات والمنافع للأفراد المستفيدين، وتكون مستقلة عن الحكومات الأعضاء، وتكمن أهميتها في أنها تمارس من النشاطات ما لا تمارسه المنظمات الدولية، ومن تلك المؤسسات مجلس أوروبا لإسكان اللاجئين، وشركة خدمات الملاحة الجوية لأمريكا الوسطى، وغيرها، ولتلك المؤسسات موارد مالية مستقلة عن الدول بما يضمن لها استقلالها عن الدول الأعضاء، وعلى عكس المنظمات الدولية التي تعتمد في ميزانيتها أساساً على اشتراكات الدول الأعضاء.

وكذا العاملون في تلك المؤسسات ليست لهم صفة دولية، ولا يمتازون بأي حصانات أو امتيازات كما هي الحال لدى موظفي المنظمات الدولية، علاوة عن أن المؤسسة العمومية تخضع للقوانين الوطنية للدول المسهمة فيها، أو تخضع لقانون الدولة التي يكون فيها مقرها، ومن ثم يمكن للمستخدم المدني الدولي في تلك المؤسسات أن يُجرم بجريمة الرشوة وفق

¹ مكتب الأمم المتحدة لمكافحة المخدرات والجريمة، الدليل التشريعي لتنفيذ اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد،

القانون الوطني للدولة التي تمارس فيها نشاطها.¹ ويرى بعض الباحثين أيضاً أن مصطلح "موظف لدى مؤسسة دولية عمومية" جاء عاماً ليشمل جميع العاملين في المنظمات الدولية العامة والهيئات القضائية الدولية والمؤسسات الدولية المتخصصة،² ويمكن تأييد هذا الرأي، حتى لا يفلت أيٌّ منهم من أحكام جريمة الرشوة الدولية.

(ب) المسؤولية الجزائية عن ارتكاب جريمة الرشوة الدولية في ضوء الاتفاقية:

تخضع جريمة الرشوة الدولية - كسائر جرائم الفساد - للقواعد والأحكام نفسها في مجال المسؤولية الجزائية التي تقع على مرتكبيها، وقد تضمنت هذه الاتفاقية بعض الأحكام الخاصة بتقرير مسؤولية الأشخاص الطبيعيين والأشخاص الاعتباريين لارتكابهم جريمة الرشوة، وتطرت إلى إشكالية الحصانة الوظيفية، وكيفية إسقاطها؛ لكيلا تبقى عائقاً أمام المسؤولية الجزائية لمرتكبي تلك الجريمة.³

ويمكن دراسة مسؤولية الأشخاص الطبيعيين والاعتباريين في نقطة أولى، ثم مسألة الحصانة الوظيفية في نقطة ثانية؛ كما يأتي:

- المسؤولية الجزائية للأشخاص الطبيعيين والاعتباريين:

إقرار المسؤولية الجزائية للأشخاص الطبيعيين والاعتباريين؛ ضرورةً تستدعيها مكافحة الرشوة الدولية التي تمس المؤسسات المحلية والدولية، ولأنه لا يمكن تصوّر عقوبات سالبة للحرية للأشخاص الاعتباريين؛ لا يمنع ذلك من تطبيق عقوبات جنائية أخرى كالغرامة والمصادرة، أو جزاءات مدنية كالتعويض وإبطال العقد، ثم إن الأخذ بمسؤولية الأشخاص الاعتباريين عن جريمة الرشوة الدولية لا يحلّ دون مسؤولية الأشخاص الطبيعيين الذين

¹ البصيصي، تجريم الرشوة في القانون الدولي، ص 85.

² السراي، آليات مكافحة الرشوة الدولية، ص 107.

³ سياب، أحكام جريمة الرشوة الدولية، ص 78.

ينسب إليهم ارتكاب تلك الجريمة،¹ وهذا ما جاء في اتفاقية الأمم المتحدة في مادتها (26) التي نصّت على أن " (1) تعتمد كل دولة طرف ما قد يلزم من تدابير تتسق مع مبادئها القانونية؛ لتقرير مسؤولية الشخصيات الاعتبارية عن المشاركة في الأفعال المجرمة وفقاً لهذه الاتفاقية. (2) رهناً بالمبادئ القانونية للدولة الطرف؛ يجوز أن تكون مسؤولية الشخصيات الاعتبارية جنائية أو مدنية أو إدارية. (3) لا تمس تلك المسؤولية بالمسؤولية الجنائية للشخصيات الطبيعية التي ارتكبت الجرائم. (4) تكفل كل دولة طرف - على وجه الخصوص - إخضاع الشخصيات الاعتبارية التي تلقى عليها المسؤولية وفقاً لهذه المادة لعقوبات جنائية أو غير جنائية فعالة ومتناسبة وراذعة بما فيها العقوبات النقدية".

ونصّت الاتفاقية على ضرورة أن يكون كل فعل مجرم في الاتفاقية عُرضة للملاحقة والجزاء، ومن ثم تُلزم الدول الأعضاء فيها بمعاقبة من يرتكب الأفعال المجرمة في الاتفاقية، ومنها من يرتكب جريمة الرشوة من موظفين وطنيين أو أجناب أو عاملين في مؤسسات دولية، على أن تكون العقوبة متلائمة مع جسامة الجرم المرتكب.²

ووضّحت المادة (34) من الاتفاقية أنه يجوز للدول الأطراف - وفق قانونها الداخلي (إن وجد) - أن تعدّ الفساد عاملاً أساساً لاتخاذ إجراء قانوني لإلغاء توقيع أي عقد أو إبطاله، وهذه المادة يمكن تطبيقها على جريمة رشوة الموظف الأجنبي أو الدولي التي يمكن أن تقع منه ما دام يعمل في شركة أجنبية أو دولية تستثمر في إحدى الدول الأطراف في الاتفاقية.³

وأشارت المادة (35) من الاتفاقية إلى ضرورة أن تضمن كل دولة طرف حقّ الأشخاص والهيئات المتضررين من أفعال الفساد المشمولة بالاتفاقية، من رفع دعوى تعويض ضد المسؤولين عن إحداث تلك الأضرار.

¹ المرجع السابق، ص 77، 78.

² مكتب الأمم المتحدة لمكافحة المخدرات والجريمة، اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد لسنة 2003، المادة (30).

³ البصيصي، تجريم الرشوة في القانون الدولي، ص 85-86.

وبذا يضح أن إقرار مسؤولية الأشخاص الطبيعية والاعتبارية عن ارتكابهم جريمة الرشوة هو ثمرة تضافر الجهود الدولية، فقد ألزمت الدول الأطراف في الاتفاقية باتخاذ تدابير جزائية رادعة حيالهم، وتمكين المتضررين من رفع دعاوى تعويض لجبر الأضرار التي لحقت بهم جراء تلك الجريمة.

- إسقاط الحصانة عن الموظف الدولي والأجنبي:

قد يتطلب أحياناً - عند القيام بالوظيفة العامة - منح بعض الموظفين حصانة تمكنهم من أداء واجباتهم الوظيفية على النحو المطلوب، ولا تعد تلك الحصانة مانعاً من ترتيب المسؤولية الجزائية عند ارتكابهم جريمة الرشوة أو أي جريمة أخرى، ولكنها تعدّ قيداً على تحريك الدعوى الجزائية ضدّهم عن الجرائم التي يرتكبونها بمناسبة وظيفتهم، ولما كانت جريمة الرشوة الدولية تُرتكب بمناسبة أداء الموظف الدولي أو الأجنبي نشاطه الوظيفي، فإن اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد حاولت أن تحدّ من تلك الحصانات والامتيازات، فألزمت الدول الأطراف فيها باتخاذ موقف وسط بين ضرورة تلك الحصانات، ومقتضيات الملاحقة الجزائية عن ارتكاب تلك الجريمة،¹ وهذا ما أكدته الفقرة (2) من المادة (30) من الاتفاقية، ونصّها: "تتخذ كل دولة طرف - وفقاً لنظامها القانوني ومبادئها الدستورية - ما قد يلزم من تدابير لإرساء أو إبقاء توازن مناسب بين أي حصانات أو امتيازات قضائية ممنوحة لموظفيها العموميين من أجل أداء وظائفهم وإمكانية القيام، عند الضرورة، بعمليات تحقيق وملاحقة ومقاضاة فعّالة في الأفعال المجرمة وفقاً لهذه الاتفاقية".

ولكن لا يجوز المساس بأيّ حصانة قد يمتاز بها الموظفون العموميون الأجانب أو موظفو المؤسسات العمومية الدولية وفق القانون الدولي، فتتعدّر ملاحقتهم في بعض الحالات عن الجرائم التي يرتكبونها، بما فيها جرائم الفساد، وتشجع الدول الأطراف

¹ سياب، أحكام جريمة الرشوة الدولية، ص 79.

المؤسسات العمومية الدولية على التنازل عن تلك الحصانات في الحالات المناسبة،¹ وبذا يمكن القول إن الحصانة الوظيفية قد تكون وسيلة لحماية الموظفين الفاسدين سواء كانوا وطنيين أم أجنب، ويزداد أمر إسقاطها صعوبة إذا كان مصدرها القانون الدولي، ولكن عند ثبوت ارتكابهم أعمالاً غير مشروعة في أثناء تأديتهم وظائفهم؛ يكون رفع الحصانة عنهم لا بُدَّ منه.

- الولاية القضائية:

أوضحت المادة (42) من الاتفاقية في فقرتها الأولى أن "على كل دولة طرف أن تعتمد ما يلزم من تدابير لإخضاع لولايتها القضائية، كل ما تم تجريمه من أفعال وفقاً لهذه الاتفاقية إذا ارتكبت على إقليمها أو على متن سفنها أو طائراتها المسجلة باسمها؛ وقت ارتكاب الجريمة".

وأكدت الفقرة الثانية من المادة سالفة الذكر على سيادة الدول الأطراف، وعدم قيام دولة طرف بممارسة الولاية القضائية في إقليم دولة أخرى، وأجازت ممارسة الولاية القضائية عن الأفعال المحرمة في الاتفاقية بما فيها جريمة رشوة في حال ارتكابها ضدَّ أحد مواطنيها، أو ارتكاب الجرم من أحد مواطنيها أو المقيمين على أراضيها، أو عند ارتكابه ضدها. ويمكن عدُّ جريمة رشوة الموظف الأجنبي والموظف الدولي موجهةً ضدَّ الدولة التي يعمل فيها ذلك الموظف، مما يتيح إمكانية معاقبته وفق قوانينها الداخلية في حال تجريمها ذلك الفعل.²

(ب) موقف المشرع الليبي من تجريم الرشوة الدولية لأنه التزام دولي نابع من

الاتفاقية الأممية:

ليبيا من الدول التي لم تُصدر تشريعاً خاصاً بمكافحة الفساد بجميع صورته، وإنما لجأت

¹ الجمعية العامة لمنظمة الأمم المتحدة، الدورة الثامنة والخمسون، أعمال الدورة السابعة بشأن اتفاقية مكافحة الفساد، ص6.

² البصيصي، تجريم الرشوة في القانون الدولي، ص86.

إلى تجريم الأفعال التي تنطوي على فساد في تشريعات مختلفة ومتفرقة، من مثل قانون الإجراءات الجنائية، وقانون العقوبات، والقانون رقم (10) لسنة 1423هـ بشأن التطهير، والقانون رقم (2) لسنة 1979 بشأن الجرائم الاقتصادية، والقانون رقم (3) لسنة 1986 بشأن من أين لك هذا؟ والقانون رقم (11) لسنة 2014 بشأن إنشاء الهيئة الوطنية لمكافحة الفساد، والقانون رقم (2) لسنة 2005 بشأن مكافحة غسل الأموال، والقرار رقم (1013) بشأن إصدار قانون غسل الأموال وتمويل الإرهاب لسنة 2017؛ على الرغم مما يثيره من إشكاليات من حيث جهة إصداره.¹

وقد جرّم المشرع الليبي رشوة الموظف العمومي الوطني بشقيها السلبي والإيجابي في المادتين (21، 22) من القانون رقم (2) لسنة 1979 بشأن الجرائم الاقتصادية، وخصّص لهما عقوبات جنائية.

أما في رشوة الموظفين العموميين الأجانب والدوليين؛ فإن الموظف الأجنبي الذي يعمل خارج ليبيا أو داخلها، ولصالح جهة عمومية أجنبية، والموظف الدولي الذي يعمل داخل ليبيا أو خارجها، ولصالح منظمة عمومية دولية؛ فلم يجرّم المشرع الليبي رشوتهم، ولا ارتشائهم، وهذا ما جاء به تقرير مؤتمر الدول الأطراف لسنة 2018 بشأن استعراض تنفيذ الاتفاقية في ليبيا، فقد أفاد بأن المشرع الليبي لم يجرّم رشوة الموظفين العموميين الأجانب، وموظفي المؤسسات الدولية العمومية، ولا ارتشائهم، ولكن هناك رأي آخر مفاده أن دولة ليبيا تجرّم هذه الأفعال لأن الموظف العمومي الأجنبي أو موظف الهيئات العمومية الدولية

¹ أصدر المجلس الرئاسي هذا القانون بهدف شطب دولة ليبيا من القائمة السوداء الصادرة بناء على تقارير مقدمة من مجموعة العمل المالي الدولي، ولكن الإشكالية تكمن في أن الجهة التي أصدرته غير مخولة بذلك؛ لأن حق إصدار التشريعات هو من اختصاص السلطة التشريعية، مما يجعل هذا القانون عرضة للطعن فيه أمام القضاء؛ لذا حرّج بالسلطات المعنية التنسيق في ما بينها، وإصدار هذا القانون من السلطة التشريعية، حتى يكتسب الشرعية اللازمة، ونظرًا إلى أن هذا القانون في تقرير استعراض دولة ليبيا لسنة 2018 بشأن تنفيذ اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد؛ يُشار إليه في هذا البحث.

يعدُّ مكلفًا بخدمة عامة، ومن ثم يعاقب بعقوبة الموظف الوطني نفسها في ما يتعلق بالرشوة، وتنطبق عليه أحكامها نفسها، ولكن لا حكم قضائيًا صادرًا عن المحاكم الليبية يؤيد ذلك الرأي؛ لذلك قررت لجنة الاستعراض أن على دولة ليبيا أن تنظر في تجريم رشوة الموظفين الأجانب والدوليين وارتشائهم، حتى تستوفي متطلبات المادة (16) من الاتفاقية قيد الاستعراض،¹ ومن ثم تعدُّ دولة ليبيا من الدول التي لم تكرر المادة (16) من الاتفاقية ضمن منظومتها القانونية؛ لعدم تجريمها رشوة الموظفين الأجانب والدوليين.

وحرىَّ بالمشعر الليبي علاج هذا القصور بإصدار تشريع يجرم من خلاله رشوة الموظفين العموميين الأجانب والدوليين وارتشائهم تجريمًا واضحًا، ويضع عقابًا رادعًا لمرتكبيها؛ لأنه ضروري، وبخاصة مع حضور كثير من المنظمات الدولية والموظفين الأجانب على أراضي الدولة الليبية، ولتتفق ذلك مع التزاماتها الدولية الواردة في الاتفاقية، فهو يؤدي إلى إمكانية التعاون أو مساعدة الدول الأخرى في ملاحقة الفاسدين وحماية نزاهة مؤسساتها العامة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يهدُّ إسهامًا في ضمان قواعد المنافسة والإنصاف في المعاملات التجارية الدولية.

وتجدر الإشارة إلى أن جمهورية مصر العربية قد انضمت إلى اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد سنة 2004، بموجب القرار الجمهوري رقم (307) لسنة 2004،² وهنا برز دور المشعر المصري في مواءمة التشريعات المصرية مع نصوص الاتفاقية الأممية، فقد أصدر تعديلًا في قانون العقوبات بالقانون رقم (5) لسنة 2018، بإضافته مادتين إلى تجريم الرشوة في حق الموظف الأجنبي والموظف الدولي،³ وذلك تعزيزًا لجهود مكافحة الفساد، واستجابة منه للوفاء بالتزامات مصر الدولية المنبثقة عن اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد.

¹ مكتب الأمم المتحدة لمكافحة المخدرات والجريمة، آلية استعراض تنفيذ اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد: تقرير استعراض دولة ليبيا، دورة الاستعراض (2010-2015)، 2018، ص 22.

² جمهورية مصر العربية، القرار الجمهوري رقم (307) لسنة 2004، الجريدة الرسمية، العدد (6)، 8 فبراير 2007.

³ علي، جريمة الرشوة في حق الموظف العمومي الأجنبي وموظفي الهيئات الدولية، ص 56.

وأما في مسؤولية الأشخاص الاعتبارية عن جريمة الرشوة؛ فإن المشرع الليبي لم ينص على المسؤولية الجنائية للأشخاص الاعتبارية عند ارتكابها تلك الجريمة، وفي آنٍ معاً حملها المسؤولية الجنائية عن جريمة غسل الأموال إذا ارتكبت باسمها أو لحسابها، ولم يتطرق إلى بعض جرائم الفساد الأخرى المشمولة بالاتفاقية، من مثل جريمة الرشوة الدولية محل البحث، ويبدو أن المسؤولية الجنائية هنا مقتصره على مخالفة القوانين ذات الصلة من دون أن تمتد إلى جرائم الفساد.

وفي المسؤولية المدنية للأشخاص الاعتبارية؛ يمكن الاستناد إلى المواد (53، 166، 177) من القانون المدني؛ لتقرير المسؤولية المدنية للشخص الاعتباري إذا كان الفعل الضار صادراً من التابع له في حال تأديته وظيفته أو بسببها.¹ وبذا يضح أن المشرع الليبي لا يُخضع الأشخاص الاعتبارية لعقوبات رادعة عند ارتكابها لبعض الأفعال المحرمة الواردة في الاتفاقية، كجريمة رشوة موظف عمومي أجنبي أو موظف دولي.

وأما في ولاية القضاء الليبي على جرائم الفساد المرتكبة على الأراضي الليبية أو من مواطنين ليبيين؛ فإن المشرع الليبي قد نصَّ على سريان أحكام القانون العقوبات الليبي "على كل ليبي أو أجنبي يرتكب على الأراضي الليبية جريمة من الجرائم المنصوص عليها فيه، ويعدُّ في حكم الأراضي الليبية الطائرات والسفن الليبية حيثما وجدت؛ إذا لم تكن خاضعة للقانون الأجنبي وفقاً للقانون الدولي".²

أما إذا ارتكبت جريمة الرشوة ضدَّ مواطن ليبي في الخارج؛ فإن مثل هذه الحالة لا تخضع لولاية القضاء الليبي لأن لا تشريع ينظم هذه الحالة، وأما إذا ارتكبت ضدَّ مصالح الدولة الليبية؛ فإنها تخضع لولاية القضاء الليبي استناداً إلى الفقرة (د) من المادة (13) من اتفاقية الاتحاد الأفريقي لمنع الفساد ومكافحته، وذلك بناءً على مبدأ أسبقية تطبيق

¹ مكتب الأمم المتحدة لمكافحة المخدرات والجريمة، تقرير استعراض دولة ليبيا، ص 48.

² دولة ليبيا، قانون العقوبات الليبي لسنة 1954، المادة (4).

المعاهدات الدولية على القوانين الداخلية، فقد نصّت على أن يكون لكل طرف ولاية قضائية على جرائم الفساد بما فيها جريمة الرشوة إذا ارتكبت خارج اختصاصها القضائي؛ إذا كانت تلك الجريمة تؤثر سلبياً على مصالحها الحيوية، أو سببت لها آثاراً ضارة من وجهة نظر تلك الدولة الطرف، على ألا يحاكم الشخص على الفعل نفسه مرتين.¹ وتجدر الإشارة إلى أن تلك الولاية القضائية لا تمتد إلى جريمة رشو الموظف العمومي الأجنبي أو الموظف الدولي أو ارتشائهما، نظراً إلى أن المشرع الليبي لا يجرمها أساساً.

التعاون الدولي لمكافحة جريمة الرشوة الدولية

نتناول أهم مظاهر التعاون الدولي لمكافحة الرشوة الدولية في ضوء اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد، ثم موقف المشرع الليبي من ذلك التعاون، في ما يأتي:

أولاً: أهم مظاهر التعاون الدولي لمكافحة جريمة الرشوة الدولية

يفرض الطابع الدولي الذي تتسم به جريمة الرشوة الدولية ألا ينحصر مجال مكافحتها على الإطار الوطني فقط، وإنما يفترض أن يتم ذلك على الصعيد الدولي أيضاً، وبذلك تبرز أهمية التعاون الدولي لمكافحة تلك الجريمة، لذلك خصصت الاتفاقية الفصل الرابع منها - في المواد من (43) إلى (50) - لمظاهر ذلك التعاون، وفي ما يأتي بيانها:

1. تسليم المجرمين:

وضعت المادة (44) جملة من الضوابط والشروط بشأن تسليم مرتكبي الجرائم الواردة في الاتفاقية، وأوضحت في فقرتها الأولى أن يكون الشخص موضوع طلب التسليم مقيماً في إقليم الدولة الطرف متلقية الطلب، بشرط أن يكون الجرم الذي يتم التسليم بموجبه خاضعاً للعقاب بمقتضى القانون الداخلي لكل من الدولة الطرف مقدمة الطلب، والدولة الطرف متلقية الطلب، ولكنها أجازت للدولة أن توافق على طلب تسليم شخص ما بسبب أي من الجرائم المشمولة بهذه الاتفاقية، والتي لا يعاقب عليها بموجب قانونها

¹ مكتب الأمم المتحدة لمكافحة المخدرات والجريمة، تقرير استعراض دولة ليبيا، ص123 وما بعدها.

الداخلي، وبذا يمكن لدولة طرف أن تطلب تسليم مرتكب جريمة الرشوة من دولة طرف أخرى في الاتفاقية وإن لم تجرم الأخيرة ذلك الفعل.

وبيّنت أيضاً المادة سالفة الذكر أن كل الجرائم - بما فيها الرشوة الواردة في الاتفاقية - يمكن أن يكون مرتكبوها عرضة للتسليم، ويمكن عدُّ هذه الاتفاقية الأساس القانوني للتسليم بين الدول الأطراف، أما الدولة التي تشترط معاهدة دولية خاصة - بوصفها أساساً قانونياً للتسليم مع الدول الأطراف - فينبغي لها إبلاغ الأمين العام للأمم المتحدة بذلك رسمياً.¹

2. التعاون في مجال إنفاذ القانون:

نصّت المادة (48) في فقرتها الأولى على ضرورة أن تتعاون الدول الأطراف في ما بينها تعاوناً وثيقاً بما لا يتعارض مع أنظمتها القانونية والإدارية الداخلية، وذلك من أجل تعزيز تدابير إنفاذ القانون من أجل مكافحة الجرائم المشمولة بهذه الاتفاقية، وبذا تستطيع الدول الأعضاء وضع شروط للتعاون أو رفضه وفق ما تراه مناسباً لمصلحتها.

3. إنشاء هيئات تحقيق مشتركة:

تمثل هذه القاعدة إجراءً جديداً في مجال مكافحة جرائم الفساد على صعيد التعاون الدولي وفق الاتفاقية، ونابعاً من أن مكافحة الفساد لم تعد شأنًا وطنياً خالصاً، فقد نصّت المادة (49) من الاتفاقية على جواز تشكيل هيئات تحقيق مشتركة لمباشرة التحقيقات والملاحقات أو الإجراءات القضائية في دولة واحدة أو أكثر، وذلك رهناً بالاتفاق بين الدول المعنية.²

¹ مكتب الأمم المتحدة لمكافحة المخدرات والجريمة، اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد لسنة 2003، المادة (44) بجميع فقراتها.

² لويبة نجار، التصدي المؤسسي والجزائي لظاهرة الفساد في التشريع الجزائري، (رسالة دكتوراة، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2014)، ص73.

4. نقلُ الأشخاص المحكوم عليهم:

أجازت الاتفاقية للدول الأطراف إبرام اتفاقيات ثنائية أو متعددة الأطراف بشأن نقل الأشخاص المحكوم عليهم - بالحبس أو أي عقوبة أخرى سالبة للحرية؛ لارتكابهم الأفعال الجرمية في الاتفاقية - إلى إقليمها؛ ليكملوا مدة عقوبتهم هناك.¹

5. المساعدة القانونية المتبادلة:

كرّست هذه الاتفاقية مبدأ تقديم المساعدة القضائية المتبادلة بين الدول الأطراف في مجال التحقيقات والملاحقات والإجراءات القضائية المتصلة بجرائم الفساد المشمولة بهذه الاتفاقية، بما فيها جريمة الرشوة الدولية، وحددت ضوابط تقديم طلب المساعدة وإجراءاته، ولكنها أجازت للدول الأطراف رفض تقديم تلك المساعدة إذا مست بسيادتها أو أمنها العام أو بحجة انتفاء ازدواجية التجريم، بيد أنه يتعين على الدولة متلقية الطلب أن تقدم المساعدة التي تنسجم مع مبادئها القانونية، ولا تنطوي على إجراء قسري.²

6. استرداد الأموال والعائدات المتحصلة من جريمة الرشوة الدولية:

إن استرداد الموجودات وإعادةها إلى بلدانها الأصلية يحرم الأطراف الفاسدة من القدرة على التمتع بعائدات جرائمها، ويستطيع أيضًا أن يزود تلك الدول بأموال هي في أمسّ الحاجة إليها لدعم مواطنيها،³ وقد قدّم المجتمع الدولي - في اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد لسنة 2003 - إطارًا مبتكرًا لاسترداد عائدات الفساد وتجميدها والحجز عليها وإعادةها إلى الدولة التي تُهبت منها، فحددت المادتان (54، 55) من الاتفاقية الإجراءات الواجب اتباعها من أجل مصادرة عائدات الفساد والرشوة، وأوجبت المادة (53) على الدول الأطراف أن تسمح للدول الأطراف برفع دعاوى مدنية أمام محاكمها لتثبيت حق

¹ مكتب الأمم المتحدة لمكافحة المخدرات والجريمة، اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد لسنة 2003، المادة (45).

² المرجع السابق، المادة (46).

³ مكتب الأمم المتحدة لمكافحة المخدرات والجريمة، البرنامج الإقليمي للدول العربية لمنع ومكافحة الجريمة والإرهاب والتهديدات الصحية وتعزيز نظم العدالة الجنائية بما يتماشى مع المعايير الدولية لحقوق الإنسان (2016-2021)، ص 45.

ملكية عائدات الفساد بغية استردادها.¹

وتجدر الإشارة إلى أن الدول ما تزال تواجه تحديات كثيرة في مجال استرداد الموجودات لأسباب مختلفة، منها تنوع أنظمتها القانونية، ومحدودية تطبيق آليات الاسترداد من مثل المصادرة من دون الاستناد إلى حكم إدانة، علاوة عن التعقيد الذي تتسم به التحقيقات والملاحقات القضائية المشتركة، وأحياناً عدم الإلمام بإجراءات المساعدة القانونية المتبادلة لدى الدول الأطراف الأخرى، والصعوبات التي تكثف استبانة عائدات الفساد وكشف تدفُّقها، وكذلك الصعوبات التي تواجهها الدول الأطراف في إثبات الصلة بين الموجودات المُستَبانة والجريمة التي تأتت بتلك الموجودات من جراء ارتكابها، مما أدى إلى أن نسبة كبيرة من عائدات الفساد، بما في ذلك العائدات المتأتية من الرشوة الدولية وغيرها من الأفعال المجرّمة بمقتضى الاتفاقية، ولم تُرجع بَعْدُ إلى مالكيها الشرعيين السابقين وضحايا تلك الجرائم.²

7. ضرورة أن تتعاون الدول الأطراف في ما بينها في عدة مسائل أخرى:

من المساعدة التقنية، والتدريب، وأساليب التحري الخاص، وتقاسم الإحصاءات، والخبرة التحليلية، والمعلومات المتصلة بالجرائم المشمولة بهذه الاتفاقية،³ وبذا تكون مكافحة جريمة رشوة الموظف العمومي الأجنبي والموظف الدولي محلاً للتعاون بين الدول الأطراف، وعلى عدة مستويات؛ نظراً إلى ما تثيره تلك الجريمة من آثار وعلاقات قانونية متشعبة بين الدولة التي وقعت فيها الرشوة، والدولة أو المنظمة التي ينتمي إليها ذلك الموظف.⁴

¹ للمزيد من التفاصيل يُنظر: حسون عبيد هجيج؛ فاهم فتنان كالي، "إجراءات استرداد عائدات الفساد في ضوء اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد"، مجلة أهل البيت، جامعة أهل البيت، جمهورية العراق، العدد (1)، 2019، ص 111.

² منظمة الأمم المتحدة، تقرير مؤتمر الدول الأطراف في اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد عن دورته السادسة، سانت بطرسبرغ، الاتحاد الروسي، 2015، ص 8-9.

³ مكتب الأمم المتحدة لمكافحة المخدرات والجريمة، اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد لسنة 2003، المواد (50)، 60، (61).

⁴ البصيصي، تجريم الرشوة في القانون الدولي، ص 87.

ثانياً: موقف المشرع الليبي من التعاون الدولي لمكافحة جريمة الرشوة الدولية

لا تمثل اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة لفساد - وغيرها من الاتفاقيات الدولية ذات الصلة بمكافحة جريمة الرشوة الدولية - وسيلة فعّالة لمكافحة تلك الجريمة، إلا بالتعاون الوثيق بين أطرافها، ولا تصبح تلك الاتفاقيات الدولية فعّالة إلا بنظام داخلي فعّال في كل دولة يكرّس أحكام تلك الاتفاقيات، ويحاسب المرتشين والفاستدين سواء داخل الدولة أم من يشتركون من مواطنيها بتخريب اقتصاديات دول أخرى، حتى يتم القضاء على جميع جرائم الفساد المحلية أو الدولية.¹

وبالرجوع إلى المشرع الليبي نجد أنه كرس التعاون الدولي وسيلة لمكافحة جرائم الفساد بما فيها جريمة الرشوة الدولية، وذلك بموجب جملة من الاتفاقيات الدولية والقوانين الوطنية المتعددة، من مثل قانون الإجراءات الجنائية، وقانون العقوبات، والقانون رقم (2) لسنة 1979 بشأن الجرائم الاقتصادية، والقانون رقم (2) لسنة 2005 بشأن مكافحة غسل الأموال، والقانون رقم (11) لسنة 2014 بشأن إنشاء الهيئة الوطنية لمكافحة الفساد، والقرار رقم (1013) بشأن إصدار قانون غسل الأموال وتمويل الإرهاب لسنة 2017، وتتمثل مظاهر التعاون الدولي في إطار تلك القوانين والاتفاقيات الدولية في ما يأتي:

1. تسليم المجرمين:

ينظم القانون الليبي قواعد تسليم المجرمين واستردادهم ما لم تنظمها الاتفاقيات والأعراف الدولية،² فقد نظم قانون الإجراءات الجنائية في مادته (493) مكرر (أ) مسألة التسليم وضوابطها في " (1) أن يكون الفعل المبني عليه طلب التسليم جريمة بحسب القانون الليبي وقانون الدولة المطالبة بالتسليم. (2) ألا تكون الجريمة أو العقوبة قد انقضت بموجب القانونين الليبي والأجنبي. (3) أن يجيز قانون الدولتين إقامة الدعوى الجنائية. (4) ألا يتعلق

¹ أشرف محمد السيد عابدين، "جريمة الرشوة الدولية: تحليل اقتصادي"، مجلة البحوث القانونية والاقتصادية، كلية الحقوق، جامعة المنصورة، جمهورية مصر العربية، العدد (50)، أكتوبر 2011، ص 67.

² دولة ليبيا، قانون العقوبات الليبي، الباب التاسع في تسليم المجرمين واستردادهم، المادة (493).

الطلب بليبى. (5) ألا تكون الجريمة سياسية أو جريمة تتعلق بها. وتعدُّ سياسيةً كل جريمة تمس مصلحة سياسية للدولة، أو حقًا سياسيًا لأحد الأفراد، أو كل جريمة عادية يكون الدافع الأساس لارتكابها سياسيًا.¹

وكذا أبرمت دولة ليبيا عدة اتفاقيات ثنائية معنية بتسليم المجرمين، من مثل اتفاقية تسليم المجرمين بين ليبيا والأردن الموقعة سنة 2009، واتفاقية التعاون القضائي بين ليبيا ومصر، واتفاقية التعاون القضائي بين ليبيا والنيجر لسنة 2008، وانضمت ليبيا إلى اتفاقية الرياض للتعاون القضائي لسنة 1983، وغيرها.

وقد عدَّت دولة ليبيا أن تصديقها على الاتفاقيات الدولية - بما فيها اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد لسنة 2003 - يجعل لأحكامها أسبقية التطبيق على القوانين الوطنية، ومن ثم تعدُّ الجرائم التي تنطبق عليها هذه الاتفاقية - بما فيها جريمة الرشوة الدولية - من الجرائم التي تخضع للتسليم في ما بينها والدول الأطراف في الاتفاقية.²

وقد اشترط المشرع الليبي في الفقرة الأولى من المادة سالفه الذكر من قانون الإجراءات الجنائية مبدأ ازدواجية التجريم أساسًا للتسليم، ولكن بعض اتفاقيات ليبيا الدولية لم تجعله شرطًا للتسليم في عدد من الحالات، كما هي الحال بالنسبة إلى اتفاقية الرياض للتعاون القضائي، واتفاقية تسليم المجرمين مع الأردن،³ ولأن المعاهدات الدولية في ليبيا تحتل مكانة أعلى من التشريع العادي؛ فهي أولى بالتطبيق.

ولما اشترط المشرع الليبي ازدواجية التجريم شرطًا للتسليم، فإن بعض جرائم الفساد - من مثل جريمة الرشوة الدولية المنصوص عليها في اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد -

¹ المرجع السابق، المادة (493) مكرر (أ) .

² دولة ليبيا، حكم المحكمة العليا رقم 57/01 الصادر بتاريخ 2013/12/23، مع الإشارة إلى أن أحكام المحكمة العليا تعدُّ مبادئ عامة ملزمة لجميع الجهات داخل ليبيا؛ دولة ليبيا، قانون رقم (6) لسنة 1982 بشأن إعادة تنظيم المحكمة العليا، المادة (31)؛ مكتب الأمم المتحدة لمكافحة المخدرات والجريمة، تقرير استعراض دولة ليبيا، ص134.

³ مكتب الأمم المتحدة لمكافحة المخدرات والجريمة، تقرير استعراض دولة ليبيا، ص130 وما بعدها .

لا تخضع للتسليم، لأنها لم تجرّم في ليبيا في حال تمسّكها بذلك، وفي كل الأحوال قد تكون الاتفاقيات الدولية أساساً للتسليم بصرف النظر عن اشتراط التجريم من عدمه. وبذا تستند دولة ليبيا - في تنظيمها مسألة تسليم المجرمين - إلى التشريعات الوطنية، ولا سيما قانون الإجراءات الجنائية، علاوة عن الاتفاقيات الدولية، بما فيها اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد، ومبدأ المعاملة بالمثل، والعرف الدولي.

2. المساعدة القانونية المتبادلة:

ليس لدولة ليبيا قانون مستقل ينظم مظاهر المساعدة القانونية المتبادلة، وإنما تنظّم بموجب القرار رقم (1013) بشأن إصدار قانون غسل الأموال وتمويل الإرهاب لسنة 2017، علاوة عن أحكام الاتفاقيات الثنائية ومتعددة الأطراف التي دخلت حيز التنفيذ، ومبدأ المعاملة بالمثل،¹ ومن تلك الاتفاقيات الثنائية ومتعددة الأطراف المعنية بالمساعدة القانونية المتبادلة اتفاقية التعاون القضائي بين ليبيا ومصر، واتفاقية التعاون القضائي بين ليبيا والنيجر لسنة 2008، واتفاقية الرياض متعددة الأطراف للتعاون القضائي لسنة 1983، واتفاقية التعاون القضائي لدول الاتحاد المغرب العربي، وغيرها، وتتمثل أهم مظاهر المساعدة القانونية المتبادلة في ما يأتي:

(أ) تقديم المساعدة القانونية في مجال التحقيقات والملاحقات والإبادة القضائية

والمصادرة:

تنظّم مسألة تقديم المساعدة القانونية في التحقيقات والملاحقة والإبادة القضائية والمصادرة وغيرها؛ بموجب قانون غسيل الأموال وتمويل الإرهاب لسنة 2017 - المواد من (62) إلى (76) - بالإضافة إلى مبدأ المعاملة بالمثل، وأحكام اتفاقيات ليبيا الثنائية ومتعددة الأطراف التي دخلت حيز التنفيذ،² وعلى رأسها اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد؛

¹ المرجع السابق، ص 147.

² نصّت المادة (15) من قانون مكافحة غسل الأموال رقم (2) لسنة 2005؛ أنّ "للنائب العام - بناءً على طلب من جهة قضائية بدولة أخرى - أن يأمر بتتبع الأموال الناتجة عن جريمة غسل أموال، أو الوسائط المستخدمة فيها، أو

إذ يمكن تطبيق نصوص هذه الاتفاقية مباشرة داخل المنظومة القانونية، بما لا يتعارض مع المبادئ الأساس للنظام الليبي، ويرى بعض الخبراء أن الإجراءات المنظّمة لتقديم طلب المساعدة القانونية - بموجب قانون غسيل الأموال - إجراءات متبعة بعامة، وليست مقتصرة على حالات غسيل الأموال فقط،¹ ولكن ينبغي للمشرع الليبي إصدار قانون مستقل ينظم المساعدة القانونية المتبادلة في مجال التحريات والملاحقة والمصادرة وغيرها، ويجدد من خلاله الإجراءات الواجب اتباعها لتقديم تلك المساعدة إلى الدولة مقدمة الطلب.

والسلطة المركزية المعنية بالمساعدة القانونية المتبادلة هي النائب العام، وتقبل الطلبات المقدمّة باللغة العربية، وعلى دولة ليبيا إبلاغ الأمين العام للأمم المتحدة بذلك، حتى تستوفي متطلبات الفقرة (14) من المادة (46) من اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد.²

(ب) التعاون في مجال استرداد عائدات جريمة الرشوة الدولية:

ليس في دولة ليبيا قانون خاص ينظم مسألة استرداد عائدات جرائم الفساد، بما فيها جريمة الرشوة الدولية، وتجميدها والحجز عليها، وإعادةها إلى الدولة التي تُهبّت منها تلك الأموال، وآلية التعاون مع الدول بشأنها، مما أدى إلى تعدد الجهات المعنية بذلك، فمنها تابع للسلطة التشريعية، من مثل ديوان المحاسبة، والهيئة الوطنية لمكافحة الفساد،³ وبعضها تابع للسلطة القضائية، من مثل الادعاء العام، وإدارة قضايا الدولة، والمحاكم، وأخرى تابعة

تجميدها، أو التحفظ عليها؛ إذا كانت الواقعة ممّا ينطبق عليها هذا الوصف وفقاً لأحكام هذا القانون، وكانت الدولة التي تتبعها الجهة القضائية الطالبة ترتبط مع ليبيا باتفاقية تعاون قضائي، أو وفقاً لقواعد المعاملة بالمثل".

¹ مكتب الأمم المتحدة لمكافحة المخدرات والجريمة، تقرير استعراض دولة ليبيا، ص 151.

² المرجع السابق، ص 147، 148.

³ القانون رقم (11) لسنة 2014 بشأن إنشاء الهيئة الوطنية لمكافحة الفساد؛ منح الأخيرة اختصاص استرداد الأموال الناتجة عن جرائم الفساد في الداخل والخارج، بالتنسيق مع مصرف ليبيا المركزي والجهات الأخرى ذات العلاقة، ولكنه لم يحدد تلك الجهات.

دولة ليبيا، القانون رقم (11) لسنة 2014 بشأن إنشاء الهيئة الوطنية لمكافحة الفساد، الجريدة الرسمية، العدد (6)، السنة

(3)، (2014/12/14)، المادة رقم (3).

للسلطة التنفيذية، من مثل مكتب استرداد الأموال المهزّبة والمنهوبة،¹ وهذا التعدد غير المنظم لاختصاص استرداد العائدات، وغياب التنسيق بين تلك الجهات؛ أثر سلبياً على مكافحة من الفساد واسترداد الأموال الناتجة عنه، وبناء على ذلك حرّجَ بالمشرع الليبي إعادة هيكلة هذا الوضع بإنشاء جهة تنسيقية عليا مستقلة تختص بكل ما يتعلق بعملية الاسترداد، ومنحها جميع الصلاحيات اللازمة، ويديرها موظفون من الجهات المعنية باختصاص الاسترداد.

ولما كانت دولة ليبيا تمنح المعاهدات الدولية أسبقية في التطبيق عن القوانين الداخلية، فمن الممكن عدُّ اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد أساساً للتعاون الدولي في مجال استرداد العائدات، فضلاً عن الاتفاقيات الثنائية الأخرى ذات العلاقة.

وتجدر الإشارة إلى أن السلطات في ليبيا أنشأت لجنة تابعة للهيئة الوطنية لمكافحة الفساد؛ أسمتها "فريق الخبراء الحكومي" المعني بتنفيذ اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد، ومهمتها دراسة الثغرات الواردة في التقرير المقدم من مكتب مكافحة المخدرات والجريمة التابع للأمم المتحدة بشأن استعراض تنفيذ ليبيا اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد، وذلك لتقديم الاقتراحات اللازمة لسد تلك الثغرات.

وقد اعتمد الهيئة الوطنية لمكافحة الفساد مكتب الأمم المتحدة لمكافحة المخدرات والجريمة (UNODC)، في 2020/12/10، بوصفها سلطة وطنية مختصة ضمن الدليل المعتمد للسلطات الوطنية المختصة لديه، وذلك لتفعيل دورها في ما يتعلق بالتعاون الدولي، وملاحقة الجناة، واسترداد الموجودات المتحصلة من جرائم فساد، بما فيها جريمة الرشوة الدولية.²

¹ أصدر رئيس المجلس الرئاسي القرار رقم (1011) لسنة 2017 بإنشاء مكتب استرداد الأموال والأصول المهزّبة والمنهوبة، ويتبع المجلس الرئاسي مباشرة.

² "الهيئة الوطنية لمكافحة الفساد تُعتمد أمميًا كسلطة وطنية مختصة"، شبكة عين ليبيا الإعلامية، على الرابط:

خاتمة

توصل هذا البحث إلى جملة من النتائج والتوصيات؛ يمكن إيجازها في ما يأتي:

أولاً: النتائج

1. تتميز جريمة الرشوة الدولية من جريمة الرشوة الوطنية بأن المرتشي فيها موظف عمومي أجنبي أو موظف دولي، وأنها ترتبط بتصريف المعاملات التجارية الدولية، مما يؤدي إلى هدم أسس المنافسة النزيهة في الحصول على الصفقات التجارية الدولية.
2. تتمثل جريمة الرشوة الدولية في صورتها السلبية في طلب الموظف العمومي الأجنبي أو الدولي مزية غير مستحقة، أو قبوله إيها لصالحه أو لصالح شخص أو كيان آخر، وذلك من أجل أن يؤدي عملاً، أو يمتنع عن أداء عمل ضمن واجباته الوظيفية، في حين أن صورتها الإيجابية وعدّ موظف عمومي أجنبي أو دولي بمزية غير مستحقة، أو عرضها عليه، أو منحه إيها، مباشرة أو غير مباشرة، سواء كان ذلك لصالح الموظف نفسه أم لصالح شخص أو كيان آخر، وذلك من أجل أن يؤدي عملاً، أو يمتنع عن أداء عمل ضمن واجباته الوظيفية.
3. تضمّنت الاتفاقية الأمية عدة تدابير لمكافحة جريمة الرشوة الدولية، من أبرزها مطالبة الدول الأطراف بتجريمها ومعاقبة مرتكبيها، وضرورة تعاون الدول في ما بينها للتصدي لها، وتمثلت أهم مجالات هذا التعاون في المساعدة القانونية المتبادلة، وتسليم المجرمين، واسترداد عائدات تلك الجريمة.
4. قد تكون الحصانة الوظيفية وسيلة لحماية الموظفين الفاسدين سواء كانوا وطنيين أم أجنبان أم دوليين، ويزداد إسقاطها صعوبة إذا كان مصدرها القانون الدولي، ومع ذلك يجعل ارتكابهم جريمة الرشوة إسقاط الحصانة عنهم أمراً لا بُدّ منه.
5. لم يجرم المشرع الليبي رشوة الموظفين العموميين الأجنبان والموظفين الدوليين ولا ارتشائهم تجريمًا واضحًا صريحًا.

6. لم يكرّس المشرع الليبي حقًا كثيرًا من التدابير التي أقرتها الاتفاقية الأعمية في مجال مكافحة جريمة الرشوة الدولية ضمن المنظومة القانونية الداخلية، من مثل تجريم رشوة الشخص الاعتباري، ومتطلبات تفعيل المساعدة القانونية المتبادلة، واسترداد عائدات الفساد.

ثانيًا: التوصيات

على المستوى الوطني:

1. ضرورة تدخّل المشرع الليبي وإصداره تشريعًا يتضمن تجريمًا صريحًا للرشوة الدولية المرتكبة من الموظف العمومي الأجنبي أو الدولي، التي قد تضرّ بمصالح ليبيا أو أحد مواطنيها، وأن يضع عقابًا رادعًا لمرتكبيها.
2. ضرورة سنّ تشريع يتضمن تجريمًا صريحًا، وعقوبة رادعة لمرتكبي جرم رشوة الشخص الاعتباري؛ تمهيدًا لمكافحتها، ووفاءً بالتزامات ليبيا الدولية الواردة في الاتفاقية.
3. ضرورة أن تعتمد السلطات الليبية إطارًا قانونيًا يوضح الإجراءات العملية لكيفية تقديم طلب المساعدة المتبادلة، ويبين الآجال والخطوات الواجب اتباعها عند تقديم طلب المساعدة أو تنفيذه.
4. ضرورة أن يعتمد المشرع الليبي منظومة تشريعية وطنية متكاملة لمكافحة جرائم الفساد، بما فيها جريمة الرشوة الدولية، ومواءمتها مع الاتفاقيات الدولية المعنية بمكافحة تلك الجرائم.

على المستوى الدولي:

1. تعديل المادة (16) الفقرة (2) من الاتفاقية؛ لتلزم الدول الأطراف تصريحًا بتجريم ارتشاء الموظفين العموميين الأجانب وموظفي المؤسسات الدولية العمومية "التماسهم للرشوة".
2. توسيع نطاق جريمة رشوة الموظف الأجنبي والدولي؛ لتشمل أي مزية غير مستحقة مرتبطة بأعمال وظيفتهما، وألا تحصر بتصرف الأعمال التجارية الدولية فقط.

References:

المراجع:

- Ahmed Hassan Muhammad Ali, "Jarimat al-Rishwah fi Haqq al-Muwazzaf al-Ajnabi wa Muwazzafi al-Hay'at al-Dawliyyah wa al-Tadabir al-Dawliyyah wa al-Wataniyyah li Mukafahatiha", *Majallat al-Qanun al-Dawli li al-Dirasat al-Bahthiyyah*, Arab Democratic Center for Strategic, Economic and Political Studies, in cooperation with the Laboratory of Legal Studies and the Responsibility of Professionals, Taheri Muhammad University, Bashar, Algeria; Berlin, Germany, Issue (4), July 2020.
- Anwar Al-Amrousi; Amjad Al-Amrousi, *Jara'im al-Amwal al- 'Ammah fi Dau' al-Fiqh wa al-Qada'*, (Cairo: Dar Al-Adala, no date).
- Arab Republic of Egypt, Republican Decree No. (307) of 2004, Official Gazette, Issue (6), February 8, 2007.
- Ashraf Mohamed El-Sayed Abdeen, "Jarimat al-Rishwah al-Dawliyyah: Tahlil Iqtisadi," *Majallat al-Buhut al-Qanuniyyah wa al-Iqtisadiyyah*, Faculty of Law, Mansoura University, Arab Republic of Egypt, Issue (50), October 2011.
- Attia bin Muhammad Salem, Bribery, (Al-Madinah: The Islamic University, 12th Edition, 1400 AH), Issues (47, 48).
- General Assembly of the United Nations, *The Fifty-Eighth Session, The Work of The Seventh Session on The Convention Against Corruption*, at the link: <https://undocs.org/ar>, accessed on 10/14/2020.
- Hakim Syab, "Ahkam Jarimat al-Rishwah al-Dawliyyah: Dirasah Tahliliyyah Muqarinah bayna al-Tashri' al-Jaza'iri wa Ittifaqiyyat al-Umam al-Muttahidah li Mukafahat al-Fasad," *Majallat al-Fiqh wa al-Qanun al-Dawliyyah*, Kingdom of Morocco, No. (28), 2015.
- Hassoun Obaid Hajeej; Fahim Fatnan Kali, "Ijra'at Istirdad 'A'idat al-Fasad fi Dau Ittifaqiyyat al-Umam al-Muttahidah li Mukafahat al-Fasad," *Majallat Ahl al-Bayt*, Ahl al-Bayt University, Republic of Iraq, Issue (1), 2019.
- Ibn Manzur, Muhammad bin Mukrim, *Lisan Al-Arab*, ed. Abdullah Ali Al-Kabeer, Muhammad Ahmed Hasab Allah, Hashem Muhammad Al-Shazly, (Cairo: Dar Al-Maarif, no date).
- Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn Abd al-Halim, *Majmu' al-Fatawa*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1st edition, 1987).
- International Court of Justice, "Advisory Opinion of April 1st, 1949", Netherlands.
- Jalal Karim Rashid Al-Jaf, "Aliyyat Muraqabat Tatbiq Ittifaqiyyat al-Umam al-Muttahidah li Mukafahat al-Fasad" *Majallat Zakwa Sulaymani*, Department of Human Studies, University of Sulaymaniyah, Republic of Iraq, Issue (38), 2015.
- Louisa Najjar, "Al-Tasaddi al-Mu'assasati wa al-Jaza'I li Zahirat al-Faad fi al-Tashri' al-Jaza'iri", (PhD thesis, Mentouri University, Constantine, Algeria, 2014).
- Mansour Basil, "Al-Tadabir al-Tashri'iyyah wa al-Idariyyah li Mukafahat al-Fasad fi al-Qita'ayn al-Ahli wa al-Khass wifqa Qawa'id Ittifaqiyyat al-Umam al-Muttahidah li Mukafahat al-Fasad al-Mu'arrakhah fi tarikh 10/31/2003," *Majallat Jami'at al-Najah li Al-Abhath wa al-'Ulum al-Insaniyyah*, State of Palestine, 26 (9), 2012.
- Marwa Hamdan Abdel Saray, *Aliyyat Mukafahat al-Rishwah al-Dawliyyah*, (Cairo: al-Markaz al-Qawmi li al-Isdarat al-Qanuniyyah, 1st Edition, 2022).

- Mohamed Ahmed Ghanem, *Al-Itar al-Qanuni li al-Rishwah 'abr al-Wataniyyah*, (Alexandria: Dar al-Jami'ah al-Jadidah, 2001).
- Mohammed Shalal Al-Ani; Abdullah Salem Hamouda Al-Kibti, "Jarimat al-Rishwah: Dirasah Muqaranah bi Ahkam al-Shari'ah al-Islamiyyah wa Ittifaqiyyat al-Umam al-Muttahidah li Mukafahat al-Fasad," *Majallat al-'Ulum al-Qanuniyyah*, College of Law, University of Baghdad, Republic of Iraq, Issue (30), 2015.
- Nabil Madd Allah Al-Obeidi; Mufid Nayef Turki, "Mawqif al-Qanun al-Jina'i al-Dawli min Jarimat al-Rishwah wa Mukafahatiha Dawliyyan," *Majallat al-Dirasat al-Fiqhiyyah wa al-Qada'iyyah*, Al-Wadi University, Republic of Iraq, Issue (2), 2016.
- Omar Al-Farouq Al-Husseini, *Sharh Qanun al-'Uqubat: al-Qism al-Khas fi Jara'im al-I'tida' 'ala al-Maslahah al-'Ammah*, (Copyright reserved to the author, 2009).
- Regional Project on Anti-Corruption and Integrity in the Arab Countries (ACIAC), "What is corruption and how much does it cost the world? What is anti-corruption and how are we helping related efforts in the Arab States region", Available on: <http://www.undp-aciac.org/governance/anticorruption.aspx>, (accessed: 12 September, 2020).
- Salah Jubair Al-Busaisi, "Tajrim al-Rishwah fi al-Qanun al-Dawli", *Majallat Risalat al-Huquq*, Tenth National Legal Conference, University of Karbala, Republic of Iraq, 2013.
- State of Libya, *Law No. (11) of 2014 regarding the establishment of the National Anti-Corruption Authority*, Official Gazette, Issue (6), Year (3), 12/14/2014.
- State of Libya, *Law No. (6) of 1982 regarding the reorganization of the Supreme Court*.
- State of Libya, *Libyan Penal Code of 1954*.
- State of Libya, *Supreme Court Judgment No. 57/01 issued on 12/23/2013*.
- "The National Anti-Corruption Commission is internationally accredited as a competent national authority," *Shabakat 'Ayn Libya al-I'lamiyyah*, at the link: <https://www.eanlibya.com>, accessed on 12/15/2020.
- United Nations Office on Drugs and Crime, *Legislative Guide to Implementing the United Nations Convention against Corruption*, 2009.
- United Nations Office on Drugs and Crime, *Regional Program for Arab States to Prevent and Combat Crime, Terrorism and Health Threats and Strengthen Criminal Justice Systems in Line with International Human Rights Standards (2016-2021)*.
- United Nations Office on Drugs and Crime, *UNCAC Implementation Review Mechanism: Libya State Review Report, Review Cycle (2010-2015)*, 2018.
- United Nations Office on Drugs and Crime, *United Nations Convention Against Corruption 2003*.
- United Nations Organization, *Report of the Conference of the States Parties to the United Nations Convention Against Corruption*, Vienna, 2020.
- United Nations Organization, *Report of the Conference of the States Parties to the United Nations Convention against Corruption on its sixth session*, Saint Petersburg, Russian Federation, 2015.
- United Nations, *Vienna Convention on the Law of Treaties 1969*.

الأساليب البلاغية في سورة الدخان

Rhetorical Methods in Sūrat al-Dukhān

Kaedah Retorik di Surah Ad-Dukhan

فاطمة سعد النعيمي*

[فَدَمَ للنشر 2022/1/28 – أرسل للتحكيم 2022/2/15 - قُبِلَ للنشر 2022/11/8]

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى إبراز أثر الأساليب البلاغية في تفسير سورة الدخان، وذلك من خلال الإبانة عن أهم الأساليب البلاغية - كالاتعارة والتشبيه والقصر وغيرها - التي أبانت عن اللطائف والأسرار البلاغية في ثنايا هذه السورة، ففي فهم جانب من جوانب الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم؛ يظهر لنا التعبير القرآني مؤثرًا غالبًا على الصيغة واشتقاقها، فلها أثرها في فهم المعنى القرآني والاستفادة منه، ومن ثم كانت معرفة هذا الفن الجليل وأسراره من أهم ما يعنى به المشتغل في التفسير البياني، وينبغي لكل مهتم بالتفسير أن يُلَمَّ - ولو إجمالاً - بتلك الأسرار البلاغية التي يورد أغلبها هذا البحث الذي اتبع المنهج الاستقرائي التحليلي، وكان من أبرز نتائجه أن الأساليب البلاغية في القرآن الكريم تسهل فهم المقصود من كلام الله تعالى، وأن أصالة اللغة العربية واتساعها تحمل دقة الأفكار وأساليبها وإيماءتها، مع العلم أن القرآن الكريم لم تُترجم إلا معانيه كما ذكر علماء الإسلام، فلا يغيب عن البال الفصاحة والبيان والإبداع اللغوي، وهكذا تظهر القيمة العلمية لهذا البحث من خلال تبيينه الأسلوب البلاغي ووجه الاستفادة منه في المعنى التفسيري.

الكلمات الرئيسية: القرآن الكريم، البلاغة العربية، الإعجاز البلاغي، الأساليب البلاغية.

* أستاذ التفسير وعلوم القرآن، كلية الشريعة جامعة قطر، دولة قطر، البريد الإلكتروني:

Abstract

This research aims to highlight the impact of rhetorical methods in the interpretation of Surat al-Dukhān, by revealing the most important rhetorical methods - such as metaphor, analogy, abbreviation etc. - that revealed the subtleties and rhetorical secrets in the folds of this surah, in understanding an aspect of the rhetorical miracle of the Qur'an; The Qur'anic expression appears to us to be often influential on the formula and its derivation, as it has an impact on understanding the Qur'anic meaning and benefiting from it, and then the knowledge of this great art and its secrets is one of the most important things that concern the practitioner of rhetorical interpretation, and everyone interested in interpretation should be acquainted - albeit in general - with these rhetorical secrets most of which are mentioned in this research, which followed the analytical inductive approach, and one of its most prominent results was that the rhetorical methods in the Qur'an facilitate understanding of the meaning of the word of God, and that the originality and breadth of the Arabic language bear the accuracy of ideas, methods and gestures, knowing that the Qur'an has only been translated its meanings as mentioned by Islamic scholars, so do not lose sight of eloquence, clarification, and linguistic creativity. Thus, the scientific value of this research appears through its clarification of the rhetorical method and the way to benefit from it in the explanatory meaning.

Keywords: Al-Qur'an, Arabic rhetoric, rhetorical miracle, rhetorical methods.

Abstrak

Penyelidikan ini bertujuan untuk menonjolkan kesan kaedah retorik dalam tafsiran Surah Ad-Dukhan, dengan mendedahkan kaedah retorik yang paling penting - seperti metafora, analogi, penyingkatan dan sebagainya - yang mendedahkan kehalusan dan rahsia retorik dalam surah ini. Kemudian, dalam memahami satu aspek mukjizat retorik al-Qur'an; ungkapan ayat-ayat al-Qur'an mendedahkan kepada kita bahawa seringkali ada pengaruh teks dan derivasinya, kerana ia mempunyai kesan ke atas pemahaman makna al-Qur'an dan juga faedah yang boleh diprolehin daripadanya. Di samping itu, pengetahuan tentang seni agung ini dan rahsianya merupakan salah satu daripada perkara paling penting yang melibatkan pengamal tafsiran retorik, dan setiap orang yang mementingkan tafsir harus mengetahui - walaupun secara umum - dengan rahsia retorik ini yang kebanyakannya disebut dalam penyelidikan ini. Kajian ini menggunakan pendekatan induktif analitikal dan antara hasil dapatan yang paling menonjol ialah kaedah retorik dalam al-Qur'an memudahkan pemahaman tentang makna firman Allah, dan bahawa keaslian dan keluasan bahasa Arab membawa ketepatan idea, kaedah dan gerak isyarat, juga untuk mengetahui bahawa al-Qur'an yang mampu diterjemahkan hanyalah maknanya sahaja, sebagaimana dijelaskan oleh para ulama', maka janganlah sampai terlepas pandang unsur kefasihan, kejelasan bahasa, dan kreativiti linguistik dalam al-Qur'an. Justeru, nilai saintifik penyelidikan ini terserlah melalui penjelasannya tentang kaedah retorik dan cara memanfaatkannya dalam makna-makan yang berupa tafsiran.

Kata kunci: Al-Qur'an, retorik Arab, keajaiban retorik, kaedah retorik.

مقدِّمة

الإعجاز البلاغي هو الوجه البارز في إعجاز القرآن الكريم؛ لأن العرب قديماً كانوا في أرفع مستوى للبيان والفصاحة والبلاغة، وكانوا أقوى ما يكونون في بيانهم؛ لذا قال الإمام عبد القاهر الجرجاني متحدثاً عن أهمية علم البيان: "إنك لا ترى علماً هو أرسخ أصلاً، وأسبق فرعاً، وأحلى جئى، وأعذب ورداً، وأكرم نتاجاً، وأنور سراجاً؛ من علم البيان الذي لولاه لم تر لساناً يحوك الوشى، ويصوغ الحلى، ويلفظ الدر، وينفث السحر، ويقرى الشهد، ويريك بدائع من الزهر، ويجنيك الحلو اليانع من الثمر، والذي لولا تحفيه بالعلوم، وعنايته بها، وتصويره إياها، لبقيت كامنة مستورة، ولما استبنت لها يد الدهر صورة، ولا ستمر السرار بأهلتها، واستولى الخفاء على جملتها، إلى فوائد لا يدركها الإحصاء، ومحاسن لا يحصرها الاستقصاء".¹

وقد تميزت سورة الدخان بوحدة الموضوعات التي تناولتها، فهذه السورة الكريمة مكية، وموضوعها موضوع السور المكية التي تعالج أمور العقيدة؛ التوحيد، والنبوة، والرسالة، والبعث؛ بعامه، وتثبيت دعائم الإيمان بخاصة، أما أسلوب نظمها فجزء من الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم؛ لذا كانت المناسبة بين مطلع سورة الدخان وخاتمتها واضحة جداً.

وعلى هذا كان الاستمداد من المدونات التفسيرية والمنابع البلاغية منهجاً تحليلياً يُسعى من خلاله إلى توضيح المفردة وفق لبوسها الجديد، وعرض تجاوزها حياة المعجم، ومدى ارتباطها به في ما يخدم المعنى المراد، وبيان خصوصية دلالتها في القرآن الكريم، وعرض علاقتها بالنظم، مع التأكيد على أهمية المفردة والنظم في بنية الآية، وبيان بلاغة التعبير بها في سياقها من خلال الموازنة مع السياقات المشابهة إياه في مواضع أخرى. وإن موضوع الأساليب البلاغية في سور القرآن الكريم؛ نال اهتماماً من الباحثين، من مثل:

¹ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، (جدة: دار المدني، ط2، 1987)، ص6.

- دراسة بعنوان "الأسرار البلاغية للتقديم والتأخير في سورة البقرة: دراسة تطبيقية"¹، تناولت تطبيقات التقديم والتأخير في سورة البقرة، من مثل تقديم المسند إليه على الخبر الفعلي، وتقديم المسند إليه على الخبر المشتق، وقد أبان الباحث فيهما عما للسياق القرآني من أثر في توجيه السر البلاغي، ولكنه تناول أسلوب التقديم والتأخير، ولم يبين الوجوه البلاغية كما المروم في هذا البحث.

- "الأسرار البلاغية في سورة الضحى"²، تناولت أغلب المسائل البلاغية في سورة الضحى، من مثل سرّ مناسبة السورة ما قبلها، ولقطات لغوية، ولطائف بلاغية، وغيرها، ولكنه لم يتطرق إلى كل ما في السورة من وجوه بلاغية، ولم يعتن كثيراً بإيراد كلام البلاغيين، وطريقة تناولهم تلك الوجوه، وهو ما حاول عذا البحث بيانه.

- "أسرار التكرار البلاغية في سورة آل عمران"³، تناولت التكرار في سورة آل عمران وما له من وجوه وفوائد وأسرار بلاغية وبيانية وأسلوبية وإعجازية، ولكنه اقتصر على التكرار من دون غيره، ولم يعن كثيراً بكلام المفسرين البلاغيين، وطريقة تناولهم تلك الوجوه البلاغية، وهو ما حاول بيانه هذا البحث.

ويميز هذا البحث من سائر الدراسات السابقة أنه يتناول آيات سورة الدخان بالتحليل البلاغي، للكشف عن فنية التعبير وبلاغته والاستدلال إلى ما وراءه من الأهداف الشرعية، وإلى ما فيه من تأثير نفسي، وهو الثمرة التي أسعى إليها، وذلك أجدى، فبوساطة التذوق البلاغي نستطيع أن نتبين ذلك، مع إدراك أن التذوق ليس هو الاستمتاع بجمال العبارة

¹ خالد بن محمد العثيم، الأسرار البلاغية للتقديم والتأخير في سورة البقرة: دراسة تطبيقية، (رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، 1998).

² عبد الحافظ محمد عبد الحافظ حامد، "الأسرار البلاغية في سورة الضحى"، مجلة كلية اللغة بأسبوط، جامعة القاهرة، 2003.

³ هيثم سالم العماري، "أسرار التكرار البلاغية في سورة آل عمران"، مجلة الاجتهاد للأبحاث العلمية، جامعة الزيتونة، تونس، 2020.

فحسب، وإنما هو مع ذلك وعي بما تحويه العبارة من فكرٍ وحسٍّ، وما ترمي إليه من مرامٍ قريية أو بعيدة.

الأساليب البلاغية في إعجاز القرآن وإنزاله في ليلة مباركة

ابتدأت السورة بالحديث عن القرآن الكريم المعجزة الخالدة الباقية، الذي مصدره الله القوي الغالب الذي لا يقهر رحمة بعباده ليخرجهم من الظلمات إلى النور، ووقت إنزاله في ليلة مباركة هي من أفضل الليالي؛ "ليلة القدر"، وبينت شرف هذه الليلة التي فيها تُدبَّر وتُفصَّل أمور الخلق، والتي اختارها الله تعالى، العزيز في ملكه، الحكيم في خلقه.

نجد في بداية سورة الدخان صفات أخرى للقرآن الكريم تستند إلى المرسل، وتستمد الوصف منه، وتستكمل هذه الآية ما ذُكر من معان تتعلق بتنزيل الكتاب وصفاته، فهنا يذكر زمن نزول القرآن، وعلّة هذا الإنزال، وصفة هذه الليلة التي شهدت نزوله، وتتراسل المعاني¹ في هذا النظم المعجز؛ لتحقيق هدفها في التأثير وإحداث الاستجابة.

فبدءًا يوصف نزول القرآن بأنه أنزل في ليلة مباركة، فإذا كانت الليلة مباركة، فما بال الكتاب الذي أنزل فيها واستمدت بركتها من إنزاله؟ إنه مبارك أيضًا، فضلًا عن وصفها بالبركة؛ لما ينزل فيها من البركات والخيرات والثواب، أما الصفة الأخرى للكتاب في هذه الآيات فهي أنه أنزل للإنذار ﴿إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ﴾ [الدخان: 3]، وجلي أنه استمد هذه الصفة من صفة المرسل.

1. القسم والتعريف:

جاء وصف الكتاب بالمبين متضمنًا معنى التأكيد على هذه الصفة من خلال أسلوب القسم، وعن هذا الوصف يقول الرازي: "المبين هو الذي أبان طريق الهدى من طريق

¹ تراسل المعاني، أي الأضواء والظلال التي تكتسبها الكلمات المتجاورة بالتأثير والتأثر في ما بينها.

الضلالة وأبان كل باب عما سواه وجعلها مفصلة ملخصة".¹

وفائدة القسم بالقرآن التنويه بشأنه، وهو توكيد لما تضمنه جواب القسم، وقد جعل المقسم به هو المقسم عليه، وهذا يَوْمِي إلى أن المقسم على شأنه بلغ غاية الشرف، فإذا أراد المقسم أن يقسم على ثبوت شرف له لم يجد ما هو أولى بالقسم به للتناسب بين القسم والمقسم عليه،² وهذا من مبتكرات القرآن.

ولأسلوب القسم هنا فائدة أخرى تتمثل في ما يحدثه من أثر نفسي لدى المخاطبين، ويتفاوت الاستعداد النفسي عند المخاطبين في تقبل الحق والانقياد لنوره، فالنفس الصافية التي لم تندس فطرتها تستجيب للهدى، وتفتح قلبها لإشعاعه، ويكفيها في الانصياع إليه اللمحة والإشارة، أما النفس التي رانت عليها سحابة الجهل وغشيتها ظلمة الباطل فلا يهتز قلبها إلا بمطارق الزجر، وصيغ التأكيد حتى يتزعزع نكيرها، و"القسم في الخطاب من أساليب التأكيد التي يتخللها البرهان المفحم والاستدراج بالخصم إلى الاعتراف بما يجحد".³

وقد جاءت صيغة القسم مقترنة بإيثار الواو من دون غيرها؛ إذ "إن القسم بالواو غالبًا لون من ألوان البيان الفني للمعاني بالأشياء الحسة، وما يلمح فيه من الإعظام إنما يقصد به إلى قوة اللفت، واختيار المقسم به ترعى فيه الصفة التي تناسب الموقف".⁴

أما التعريف (الكتاب) فهو تعريف العهد المراد به القرآن، وجاءت صفة (المبين) على سبيل الجاز العقلي؛ لأن المبين هو الله سبحانه، وسمي القرآن بذلك توسعًا من حيث إنه حصل البيان عنده وبسببه،⁵ ولا ينفي ذلك وصفه بأنه (مبين)، فهو الكتاب الخالد الذي تهتدي ببيانه النفس البشرية التي تعقل هذا البيان المعجز إلى أن يرث الله الأرض وما عليها في يوم الحساب.

¹ الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2000)، ج27، ص193.

² محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية، 1984)، ج25، ص159.

³ بكري شيخ أمين، التعبير الفني في القرآن، (القاهرة: دار الشروق، ط3، 1970)، ص237.

⁴ بنت الشاطي، عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني للقرآن الكريم، (القاهرة: دار المعارف، ط2، 1966)، ص20.

⁵ الرازي، مفاتيح الغيب، ج27، ص193.

2. اللف والنشر:

"هو أن تلف بين شيئين في الذكر، ثم تتبعهما كلاماً مشتقاً على متعلق بواحد وبآخر من غير تعيين ثقة بأن السامع يرد كلاً منهما على ما هو له"¹، ففي قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ﴾ [الدخان: 3]؛ لفٌّ بين معنيين؛ أولهما تعيين إنزال القرآن، وثانيهما اختصاص تنزيله في ليلة مباركة، وجاءت جملة ﴿إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ﴾ تعليلاً للمعنى الأول، أي أنزلناه للإنذار، والإنذار شأننا، وهكذا يستمد الكتاب صفة من منزله، وفي الجملة إيجاز بديع من طرفين: أحدهما إيجاز بحذف مفعول (منذرين)، أي منذرين المخاطبين بالقرآن، وقد حقق هذا الحذف تماثلاً في الفواصل وتصفية العبارة وترويق الأسلوب لدلالة القرائن على المحذوف، ويعبر البلاغيون عن ذلك بالاختصار ويتبعونه بقولهم الاحتراز من العبث - تعالى الله وكتابه عن ذلك - فإن ذكر الكلمة التي يدل عليها السياق ثقل وترهل في الأسلوب،² وقد خلا التعبير القرآني عنه تماماً.

والآخر إيجاز الحذف والاكتفاء،³ فقد اقتصر على وصف (منذرين) مع أن القرآن فيه الإنذار والتبشير، وغاية الاكتفاء الاهتمام بالإنذار تناسباً مع مقتضى حال الناس، فضلاً عن أن الإنذار يقتضي التبشير لمن انتذر، وجاءت جملة: ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ [الدخان: 4] تعليلاً للمعنى الثاني، وهو الاختصاص.⁴

¹ السكاكي، يوسف بن أبي بكر، مفتاح العلوم، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط1، 1937)، ص200.

² محمد أبو موسى، خصائص التركيب: دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني، (القاهرة: مكتبة وهبة؛ دار التضامن، ط2، 1980)، ص117.

³ "هو أن يقتضي المقام ذكر شيئين بينهما تلازم وارتباط، فيكتفى بأحدهما عن الآخر، ويخص بالارتباط العطف غالباً، فإن الارتباط خمسة أنواع؛ وجودي، ولزومي، وخبري، وجوابي، وعطفي، ثم ليس المراد الاكتفاء بأحدهما كيف اتفق، بل لأن فيه نكتة تقتضي الاقتصار عليه". الزركشي، محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ط2، د.ت)، ج3، ص118، فهو حذف بعض الكلام لدلالة سائر عليه.

⁴ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج25، ص279.

وقد أُوثر في ذكر تنزيل الكتاب هنا الفعل (أنزل) من دون (نَزَّل)؛ ليتناسب ذلك مع الحدث، فقد أنزل القرآن في هذه الليلة إلى بيت العزة في سماء الدنيا جملة واحدة، فالفعل (أنزل) يتسق مع هذا الحدث؛ لأن (الإنزال) عام، أما (نَزَّل) ففيه دلالة على التدرج والتكرار أو التكرير،¹ ولا يتلاءم مع وصف هذا الحدث في هذا المقام.

ومن التناسب أيضاً ذكر حقيقة الإنزال ليلاً مع صفة الإنذار، فالله تعالى يعلم غفلة هذا الإنسان ونسيانه، وبخاصة في الليل، ويعلم حاجته إلى الإنذار والتنبيه، وقد جاء ذكر وقت الإنزال على سبيل تنكير (ليلة) لإفادة تعظيم هذه الليلة،² وزيد هذا التعظيم بأن وُصفت بأنها مباركة، وفي ذلك تنويه بها وبما فيها من خير وبركة، وتشويق لمعرفة، والحث على العمل لنيل بركتها، وذلك لأن الشيء "إذا كان مجهولاً غير معروف لدى المتلقي؛ فإن النفس تذهب في تفسيره وتحديدده كل مذهب، ويعطيه هذا التنكير أبعاداً إيجابية أوسع، ويترك النفس تحتمل في حقه احتمالات متعددة"³، فالتعبير القرآني يعتمد في كثير من المواضع إلى التنكير لإثارة معاني التعظيم والتهويل في النفس المتلقية، ولا شك في أن التعظيم والتهويل - في كثير من هذه المواضع - ينبثق من صفة الإبهام التي يحققها التنكير، وما يترتب على ذلك من أثر نفسي، فإذا حددت للأشياء أحجامها، وللأحوال مقاديرها، فإن النفس ربما استطاعت أن تتمثلها، أما التنكير فأسلوب من التعظيم يطلق العنان لخيال المتلقي ليذهب في الصفة إلى ما لا حدَّ بعده، كل بحسب رؤاه ورحابة خياله.⁴

¹ فاضل السامرائي، بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، (عمّان: دار عمار، ط1، 1999)، ص62-63.

² يُنظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج25، ص277؛ عبد الجليل عبد الرحيم، لغة القرآن الكريم، (عمّان: مكتبة الرسالة الحديث، ط1، 1981)، ص341.

³ مجيد عبد الحميد ناجي، الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية، (بيروت: المؤسسة الجامعية، ط1، 1984)، ص124-125.

⁴ الهادي الجطلاوي، قضايا اللغة في كتب التفسير، (تونس: دار محمد علي الحامي، ط1، 1998)، ص512.

3. المجاز العقلي:

يصف التعبير القرآني هذه الليلة بأن الله سبحانه قد فرق فيها بهذا القرآن في كل أمر، وفصل فيها كل شأن، على سبيل العموم، وقد وصف الأمر بالحكيم، أي إنه ذو الحكمة، وذلك لأن تخصيص الله عز وجل كل أحد بحالة معينة من العمر، والرزق، والأجل، وغير ذلك؛ يدل على حكمة بالغة، فلما كانت تلك الأفعال والقاضية دالة على حكمة فاعلها؛ وصفت بأنها حكيمة، وهذا من الإسناد المجازي (المجاز العقلي)؛ لأن الحكيم صفة صاحب الأمر على الحقيقة، ووصف (الأمر) به مجاز.¹

ولعل السر في التعبير عن الأمر بصفة الحكمة والإسناد إليه هو أن في "الإسناد إلى الفاعل المجازي تأكيد لصدور الفعل عن الفاعل الحقيقي؛ لأنه إذا صح أن يكون الفعل من الفرع - أي إذا صح أن يقع الفعل من الفاعل المجازي - وهو فرع؛ فإن حدوثه من الأصل أكد".²

4. التفصيل بعد الإجمال:

لا شك في أن المقام يقتضي شيئاً من التوكيد لإثبات حقيقة التنزيل لهؤلاء المنكرين، وقد جاء قوله: ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ [الدخان: 4]، تفصيلاً بعد الإجمال في قوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ﴾ [الدخان: 3]، والبادي أن وصف الأمر بالحكيم وصف للقرآن أيضاً، فهو من أهم ما احتوته هذه الليلة المباركة، وهو من الأمور الدالة على الحكم البالغة، فضلاً عن أنه وصف قد حُصِرَ به القرآن في آيات أخرى.

ومما يؤكد هذا الوصف مجيء لفظة (أمرًا) في قوله تعالى: ﴿أَمْرًا مِنْ عِنْدِنَا﴾ [الدخان: 5] منكرة، وتنكيرها هنا يفيد التفخيم أو التعظيم؛ "إنه أعظم من أن يعين ويعرف"³، وهي زيادة تفخيم للقرآن، ولما تضمنته الليلة المباركة مما يشتمل عليه تنكير (الأمر)، وبخاصة بعد

¹ الرازي، مفاتيح الغيب، ج 27، ص 240.

² أبو موسى، خصائص التركيب، ص 107.

³ عبد الرحيم، لغة القرآن الكريم، ص 341.

وصفه بالحكيم.

أما تكرار الضمير (إننا) ثلاث مرات فيتناسب ومقام الحديث عن تنزيل القرآن؛ إذ حال المخاطبين دوام الإنكار، والقرآن يراعي حال المخاطبين عقلياً ونفسياً واجتماعياً،¹ فكان التكرار "للتأكيد أمر اقتضاه القصد، فتساوقت الحروف المكررة في نطقها له مع الدلالة في التعبير عنه"،² وهذا الأمر هو إثبات حقيقة التنزيل وتأييد الرسول صلى الله عليه وسلم وتقرير صدقه.

5. الالتفات والتنكير:

بعد تقرير تلك الحقيقة بالتكرار المبطل لعناد الكافرين وإنكارهم؛ يعمد التعبير القرآني إلى المخالفة السياقية التي تتمثل هنا في أسلوب الالتفات، فقد جرى الأسلوب من قبل على طريقة التكلم؛ (إننا أنزلناه... إننا كنا... من عندنا...)، ثم انتقل إلى طريقة الخطاب فقال تعالى: ﴿رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ﴾ [الدخان: 6]، وكان مقتضى الظاهر أن يقول: رحمة منا، ولكن المخالفة السياقية جاءت إيصالاً وهيئة لخطاب الرسول صلى الله عليه وسلم، وهو المنزل عليه الكتاب، ولولا الالتفات لما تحقق ذلك.

ويتسق الالتفات مع الخطاب العام في الآيات ليتشكل بذلك ما يسمى "خطاب التلون"،³ وأوترت كلمة (رب) على غيرها في هذا المكان لاحتياج الموقف إلى الربوبية.⁴ وفي نسيج الآية تناسب بديع، فذكر (الرحمة) قد ناسب ذكر (الرب)؛ لأنه يشير إلى

¹ ينظر: مصطفى الصاوي الجويني، "المحافظ في فهم وذوق النص القرآني والحديثي"، مجلة اللغة العربية، القاهرة، المجلد (27)، 1971، ص152؛ محمد بركات حمدي أبو علي، مناهج وآراء في لغة القرآن، (عمان: دار الفكر، 1984)، ص15.

² منذر عياشي، مقالات في الأسلوبية، (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1990)، ص82.

³ الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار، (القاهرة: لجنة إحياء التراث، 1965)، ج1، ص108.

⁴ أحمد ياسوف، جماليات المفردة القرآنية في كتب الإعجاز والتفسير، تقديم: نور الدين عتر، (دمشق: دار المكتبي، ط1، 1994)، ص44.

معنى التربية والرفق والعناية، وكذلك إثارة الإظهار في مقام الإضمار للفظة (الرب) يشير إلى هذا المعنى ويؤكد، وإثارة الإظهار في مقام الإضمار للفظة (الرب) قد حقق الإشعار بأن معنى الربوبية يستدعي (الرحمة) بالمربوبين، فضلاً عما في إضافة (رب) إلى ضمير الرسول صلى الله عليه وسلم من صرف للكلام عن مواجهة المشركين إلى مواجهة النبي صلى الله عليه وسلم بالخطاب،¹ وفيه تشريف له صلى الله عليه وسلم.

وفي هذا التناسب بين (رحمة) بهذا التنكير والتنوين الدال على التفخيم،² وبين (رب) - زيادة عما ذكر - تخصيصاً للرحمة المذكورة للمؤمنين، وهذا جزء من المقابلة المعنوية بين ﴿مُنْدِرِينَ﴾ وبين ﴿رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ﴾، وهو شبيه بالاحتباك.³

6. الإيثار:

منه ثنائية ﴿السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الدخان: 6]، وهما تعليلان لجملة ﴿إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ﴾ بطريق الكناية الرمزية،⁴ والتناسب ظاهر بين السبب والمسبب؛ "لأن المحتاجين إما أن يذكروا بألسنتهم حاجتهم، وإما ألا يذكروها، فإن ذكروها فهم تعالى يسمع كلامهم فيعرف حاجتهم، وإن لم يذكروها فهو تعالى عالم بها"،⁵ وقد حقق ضمير الفصل (هو) الذي أفاد الحصر تعريضاً بالمشركين وأهنتهم بصيغة قصر القلب؛ إذ المعنى أنه هو السميع العليم لا أصنامكم التي تدعوها، فضلاً عما في ذكر ﴿السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ من التعريض بالتهديد.⁶

¹ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج3، ص329؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج25، ص281.

² محمود شكري الألويسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ج25، ص14.

³ "الاحتباك هو أن يحذف من الأول ما أثبت نظيره في الثاني، ومن الثاني ما أثبت نظيره في الأول". السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتيقان في علوم القرآن، تحقيق: سعيد المندوب، (بيروت: دار الفكر، ط1، 1996)، ج3، ص204.

⁴ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج25، ص282.

⁵ الرازي، مفاتيح الغيب، ج27، ص241.

⁶ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج25، ص282.

وقد قُدِّمَ السمع على العلم، وهو من باب التقدم بالرتبة ويتضمن التخويف والتهديد، فهو السميع لمقالاتهم وإنكارهم ولغوهم، وهو العليم بما يخفون في صدورهم ضد المسلمين.

واستكمالاً للحديث عن الربوبية؛ تذكر صفة التكوين المختصة به تعالى، وقد أقر بها المنكرون في سورة الزخرف بقولهم: ﴿خَلَقْنَاهُ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾ [الزخرف: 9]؛ ليتحقق الاستدلال الكامل بأسلوب الترفي، فقد بدأ ذكر الربوبية في قوله تعالى: ﴿رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ﴾ [الدخان: 6] إجمالاً، ثم تفصيلاً بذكر صفة عموم العلم، وصولاً إلى صفة التكوين؛ ليوضع المنكرون في دائرة لا مجال للشك فيها بأنه تعالى هو الإله الحق، ولذلك جاء التعقيب بقوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾ [الدخان: 7]، وفيه إثارة التيقظ لعقولهم؛ للتدبر بهذه الصفات الدالة على ذلك.

7. الطباق:

بعد وضعهم في دائرة الاستدلال التي لا يقاربا شكاً؛ وجب قصر كل ما يدور في نفوسهم وعقولهم على حقيقة واحدة، وهي في قوله تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ [الدخان: 8]، فلا إله لكم أيها المنكرون إلا الله الذي يحيي ويميت، والطباق بين (الحياة) و(الموت) دليل آخر يضاف إلى ما تقدم.

وتتكون هذه الآية من جملتين؛ أولاهما نافية لما أثبتوه من الشركة، والثانية ﴿يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ مثبتة ما نفوه من البعث،¹ أي لا إله إلا هو القادر على البعث، وهو يحيي ويميت بقدرته وحده دون شريك، وهذا قريب مما يسمى "الاحتباك".

وكذلك ذكر السياق هنا الاستدلال على ربوبيته، ونفيها عما كانوا يعبدون، وبأسلوب الخطاب؛ إنه هو المستحق للألوهية الحقة، ولم يكن لهم ولا لأبائهم الأولين رب سواه، وأن ما هم عليه وهم وشركٌ وسبيلٌ يوصلهم إلى العذاب في يوم الحساب.

¹ البقاعي، إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تنظيم: عبد الرزاق غالب المهدي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، ج18، ص11.

الأساليب البلاغية في تهديد المشركين بالعذاب

في الفرع الثاني بيّن الله تعالى موقف المشركين من القرآن العظيم، وأهم في شكّ وارتياب من أمره، فهددهم بالعذاب، ويخاطب الرسول صلى الله عليه وسلم خطاباً فيه تهديد للمشركين ووعيد لهم بالعذاب، وذلك في قوله تعالى: ﴿فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ * يُعْشى النَّاسَ هَذَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [الدخان: 10-11].

1. المجاز العقلي:

هذا الخطاب الذي ابتداء بالأمر (ارتقب) فيه تثبيت للنبي صلى الله عليه وسلم، ويوحى هذا الأمر بأن إتيان السماء بالدخان لم يحصل بعد عند نزول هذه الآية، وهو كناية عن اقتراب وقوعه كما يرتقب القادم من مكان بعيد،¹ ولا يخفى ما في الفعل (ارتقب) وحذف مفعوله من التحويل لذهاب الوهم في مفعوله كل مذهب، ولعل المراد ما يحصل من أسباب نصره صلى الله عليه وسلم وموجبات خذلانهم.²

وإسناد إتيان الدخان إلى السماء مجاز عقلي؛ لأنها لا تأتي به بإرادتها، وإنما أضيف لها الفعل لتضخيم الحدث، وليتجه التفكير نحوه، فالفاعل الحقيقي هو غير ما أسند إليه الفعل، وقد سخرها ربما لتلقي الحدث، فهي صاحبه في مناخ قاهر لا عهد لها به، فتنطوع بهذه الأفعال بذاتيتها من دون التلويح إلى الفاعل الحقيقي.³

واختلف السلف في تفسير آية الدخان بين أنه دخان يوم القيامة، وأن التهديد بارتقابه كالتهديد المتكرر في القرآن، وأنه آت يرتقبونه ويرتقبه الرسول صلى الله عليه وسلم، وبين أنه قد وقع حقاً في الدنيا كما توعدهم به، ثم كشف عنهم بدعاء الرسول صلى الله عليه وسلم،⁴ وقد سُميت السورة باسمه لدلالة آيته على أنه جزاء غشيان أدخنة النفوس

¹ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 25، ص 285.

² البقاعي، نظم الدرر، ج 18، ص 13.

³ محمد حسين الصغير، مجاز القرآن خصائصه الفنية وبلاغته العربية، (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ط 1، 1994)، ص 92.

⁴ سيد قطب، في ظلال القرآن، (القاهرة: دار الشروق، ط 25، 1996)، ج 5، ص 3210.

الخبثية بصائر قلوب أهلها وأرواحهم.¹

وقد وصف هذا الدخان بأنه ﴿يَعْشَى النَّاسَ﴾ جميعاً، يصيب المؤمن منه مثل الزكام، وينضج رؤوس الكافرين.²

2. الفصل:

جاء قوله تعالى: ﴿هَذَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [الدخان: 11] على سبيل الفصل؛ إذ يقولون عن إتيانه جرياً على عادة جهلهم: ما هذا؟ فأجيبوا بقوله تعالى حكاية عن لسان الحال أو قول بعضهم أو بعض أولياء: ﴿هَذَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾،³ والإشارة في (هذا) إلى الدخان، وقد عدل عن استحضاره بضمير (هو) إلى استحضاره بالإشارة لتنزيله منزلة المشاهد تمويلاً لأمر،⁴ فضلاً عما في الإشارة بـ(هذا) من الإيحاء بقرب وقوعه وتحققه.

وكذلك ينقل القرآن الكافرين إلى هول العذاب الأليم، ويذكرهم بسوء حالهم فيه، وأنهم ينادون ربهم أن يكشف عنهم العذاب ليؤمنوا، فلا يجابون، ومن خلال هذا المشهد يذكرهم بأن الفرصة لم تضع، فيدعوهم إلى الإيمان قبل أن تاتي البطشة الكبرى، وكل ذلك في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا اكْشِفْ عَنَّا الْعَذَابَ إِنَّا مُؤْمِنُونَ * أَنَّى هُمْ الدَّكِرَى وَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مُبِينٌ * ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَقَالُوا مُعَلَّمٌ مَجْنُونٌ * إِنَّا كَاشِفُو الْعَذَابِ قَلِيلًا إِنَّكُمْ عَائِدُونَ * يَوْمَ نَبْطِشُ الْبَطْشَةَ الْكُبْرَى إِنَّا مُنْتَقِمُونَ﴾ [الدخان: 12-16].

وقد جاء هذا النداء على سبيل حذف قول يقدر بفعل أمر، أي قولوا؛ لتلقين المسلمين أن يستعينوا بالله سبحانه من أن يصيبهم ذلك العذاب، ويوحي قولهم: ﴿اكْشِفْ

¹ محمد جمال الدين القاسمي، محاسن التأويل، خرج آياته وأحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية؛ مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ط1، 1957)، ج14، ص265.

² ابن عطية، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1988)، ج13، ص265.

³ البقاعي، نظم الدرر، ج18، ص14.

⁴ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج25، ص289.

عَنَّا ﴿بشمولية العذاب وعمومه، مما يشير إلى شدته التي جعلتهم يسارعون إلى توكيد إيمانهم
ب(إن)، والصيغة الاسمية (مؤمنون).

3. الاستفهام الإنكاري:

الاستفهام في قوله تعالى: ﴿أَنَّىٰ هُمُ الدَّكْرَىٰ﴾ [الدخان: 13] للإنكار والاستبعاد، فكيف
يتذكرون وهم في شكِّ يلعبون، وقد تولوا عن الرسول وأعرضوا عن طاعته؟ فُتُستبعد عنهم
الذكرى بعد أن جاءهم الرسول، ثم تولوا عنه،¹ ويوحى هذا الاستفهام ونفي التذكر عنهم
بدوام مصابهم، كما يوحى بكذبهم في ادعائهم الإيمان.

وجاءت (ثم) للتراخي الرتي على سبيل الترفي في ذكر أحوالهم تلك، فقد قابلوا دعوته
بالإعراض واتهامه بشتى الاتهامات فقالوا: ﴿مُعَلَّمٌ مَّجْنُونٌ﴾.

4. الكناية والالتفات والفصل:

يعود التعبير القرآني إلى دعوتهم تلك، ويذكرهم بفرصتهم للاستجابة له ولرسوله،
وصيغة اسم الفاعل في (كاشفو) للدلالة على تحقق ذلك، ويكون هذا كناية عن
الإهمال،² وفائدة التقييد ب(قليلاً) للدلالة على زيادة خبثهم، وقوله: ﴿إِنَّكُمْ
عَائِدُونَ﴾ التفات يفيد الإهانة لهم، واسم الفاعل يفيد تحقق الوقوع لا محالة، ولذلك
أكد ب(إن) أيضاً.

وتأتي الآية الأخرى استئنفاً بيانياً على سبيل الفصل؛ لما يثار في نفس السامع من
سؤال عن جزائهم حين يعودون إلى الكفر، فكان الجواب بأن الانتقام منهم هو البطشة
الكبرى، وتقديم ذكرها على قوله: ﴿إِنَّا مُنْتَقِمُونَ﴾؛ للاهتمام به لهويله، فضلاً عن مشكلة
الفواصل.

¹ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص344.

² ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، (الرياض: دار طيبة، ط2،
1999)، ج4، ص136.

الأساليب البلاغية في تذكيرهم بقوم فرعون

يوضح الفرع الثالث تذكير المشركين بقوم فرعون؛ ليعتبروا بما حلَّ بهم من العذاب نتيجة طغيانهم وإجرامهم، ويذكر لهم الآثار التي تركوها - بعد أن أهلكتهم الله - من قصور وحدائق ومساكن وأنهار، وميراث المؤمنين إياهم من بني إسرائيل.

1. الاستعارة والتقديم:

بدأت قصة موسى مع فرعون بالقسم والتوكيد (لقد)؛ لأن الخبر يساق للمنكرين من أجل تحقيق العبرة والعظة، وقوله: ﴿فَتَنَّا﴾ أي امتحنا واختبرنا، وهو من فتنٍ الفضة إذا عُرضت على النار، فهو استعارة¹ والضمير في (قبلهم) يعود على مشركي قريش، ويمكن أن يكون قوله: ﴿فَتَنَّا﴾، أي أوقعناهم في الفتنة بالإمهال وتوسيع الرزق عليهم، وهو ما يناسب التذكير بما كانوا فيه من نعم كثيرة في قوله تعالى: ﴿كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ * وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ﴾ [الدخان: 25-26].

وقوله: ﴿وَجَاءَهُمْ رَسُولٌ كَرِيمٌ﴾ [الدخان: 17] عطفُ الخاص على العام، أو المفصل على الجمل في (فَتَنَّا)، فهو طرفٌ من الابتلاء ينكشف به نوع استجابتهم للرسول الكريم. وقوله: ﴿أَنْ أَدُّوا إِلَيَّ عِبَادَ اللَّهِ﴾ [الدخان: 18] بحذف فعل القول؛ جاء على طريقة الاستعارة المكنية، فقد جعل بني إسرائيل كالأمانة عند فرعون، وقد جاء الخطاب عامًا؛ لأنه رأى من فرعون صلحًا وتكبرًا، فخاطب أهل مشورته لعلهم يشيرون على فرعون بالحق. ونلمح في خطابه يقينًا وتمكنًا توحى به صيغة الأمر (أدُّوا)، ويوحى قوله: ﴿عِبَادَ اللَّهِ﴾ بأنه لا حكم له عليهم، كما أوحى بتذكير فرعون بموجب رفع الاستعباد عنهم، فكان هذا الوصف كناية عن الحرية.

وتقديم (لكم) على (رسول) يتناسب مع حال إنكارهم الرسالة، فالتقديم للاهتمام بتعلق الإرسال بأنه لهم بخاصة، وآثر التعبير عن نفسه في هذا المقام بصفة (أمين)؛ ليزيل

¹ البقاعي، نظم الدرر، ج 25، ص 120.

عذرهم ويقيم الحجة عليهم، والمعنى أنه بالغ الأمانة؛ لأن الملك الديان لا يرسل إلا من كان كذلك،¹ فضلاً عن التناسب بين صفة (الأمين) وفعل (الأداء).

2. الاحتراس:

تأتي الآية الأخرى على سبيل التناسب المعنوي مع سابقتها، ومع حقيقة المخاطبين وواقع حالهم، وهي قوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَا تَعْلُوا عَلَى اللَّهِ إِيَّايَّ آتِيكُمْ بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ﴾ [الدخان: 19]، فلما قال: ﴿أَنْ أَدُّوا إِلَيَّ﴾؛ توقع منهم التكبر والعلو عن تنفيذ أمره، ولذلك قال: ﴿وَأَنْ لَا تَعْلُوا عَلَى اللَّهِ﴾؛ إشارة منه إلى أن ما أمرهم به هو أمر الله لا اجتهاد منه، فضلاً عن أنه يعلم حقيقتهم التي يتصفون بها، وهي العلو والتكبر، فجاء قوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَا تَعْلُوا عَلَى اللَّهِ﴾ احتراساً وإلجاءً لفعل متوقع؛ لأنهم استعبدوا عباد الله، واستعلوا عليهم، وناسب ذلك المعنى أن يقول لهم بعد ذلك: ﴿إِيَّايَّ آتِيكُمْ بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ﴾ لما توحى به كلمة (السلطان) من العلو أيضاً، فضلاً عن وصفه بأنه (مبين).

ثم يكرر تأكيده لهم بـ(إن) في قوله تعالى: ﴿وَأِيَّايَّ عُدْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ أَنْ تَرْجُمُونِ﴾ [الدخان: 20]؛ بعد أن وجد أن لا أمل في تخليهم عن الإجماع، فلجأ إلى الله تعالى وأثر الوصف ﴿رَبِّي وَرَبِّكُمْ﴾؛ إصراراً منه على قول الحق ولو في أحرج المواقف، ولأن هذا الوصف أدخل في ارعوائهم، وقوله: ﴿أَنْ تَرْجُمُونِ﴾ يشمل الرجم بالحجارة، أو الرجم بالقول من السباب،² وحيء بصيغة المضارع للاستغراق الزمني وإفادة التجدد والاستمرار.

3. الاكتفاء:

لأن الاستعاذة كانت عن قوة وزيادة تثبيت؛ قال بعدها تأكيداً لذلك: ﴿وَإِنْ لَمْ تُؤْمِنُوا لِي فَاَعْتَبُونِ﴾ [الدخان: 21]؛ إذ يجمع قوله هذا بين الثبات والقوة من جهة، وبين طلب الموادعة من جهة أخرى، واختيرت هذه المواقف وما جرى فيها من حوار؛ لتمثيلها مع

¹ الألويسي، روح المعاني، ج18، ص21.

² ابن عطية، المحرر الوجيز، ج13، ص271.

حال الرسول ﷺ مع قريش؛ إذ طلب المودعة وترك الأذية، وأن يصلوا ما بينه وبينهم من القرابة،¹ وقد جاء قوله هذا على سبيل الاكتفاء فاختر ما يناسب مقام طلب المودعة، وترك ما تقديره: فإن أمنتم بذلك وسلمتم لي أفلحتم، وكذلك: وإن لم تعزلوني هلكتم.² وهكذا جاء ترتيب فواصل هذه الآيات على سبيل الترتيب ليوحى بما بدا من فرعون وقومه تجاه الدعوة، وكان قد بدأ بإبلاغ ما أرسل به إليهم، فأنس منهم التعجب والتردد، فقال: ﴿إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ﴾ [الدخان: 18]، وحين رأى منهم الصلف والاستكبار قال: ﴿وَأَنْ لَا تَعْلُوا عَلَيَّ اللَّهُ﴾ [الدخان: 19]، وحين لم يرعوا قال: ﴿إِنِّي آتِيكُمْ بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾ [الدخان: 19]، وحين أحس منهم إضمار السوء له قال: ﴿وَإِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ أَنْ تَرْجُمُونِ﴾ [الدخان: 20]، فكان هذا الترتيب مغنياً عن ذكر جواهرهم على سبيل الإيجاز،³ ولكن الكفر قد ران على قلوبهم، فلم يستجيبوا لطلبه، فلجأ إلى الله سبحانه: ﴿فَدَعَا رَبَّهُ أَنْ هُوَ لَاءِ قَوْمٍ مُّجْرِمُونَ﴾ [الدخان: 22]، وكان الإجماع قد نشأ معهم وصار من مقوماتهم، وهو في وصفهم بأنهم (مجرمون) يطلب المجازاة على الإجماع، وقد جاء دعاؤه على سبيل الشكاية من أعدائه.

وتأتي الاستجابة سريعة، وهي الأمر الصادر من ربه: ﴿فَأَسْرِبِعَادِي لَيْلًا إِنَّكُمْ مُّتَّبِعُونَ﴾ [الدخان: 23] بحذف (القول) بتقدير: فدعا فقلنا،⁴ والتعبير عن بني إسرائيل بأنهم (عبادي) فيه تشريف لمن آمن منهم بموسى عليه السلام واتبعه، والسرى هو السير ليلاً، ولكن التعبير القرآني ينص عليه ليوحى بجو الخفية، وفي ذلك زيادة اطمئنان لهم من بطش فرعون وأتباعه، ويتناسب ذلك مع قوله: ﴿إِنَّكُمْ مُّتَّبِعُونَ﴾ [الدخان: 23]، وكأنه تعليل لذكر لفظة (ليلاً)، وأكد ذلك لهم (إن) والصيغة الاسمية (متبعون)؛ لينفذ الأمر كما جاء من عند الله سبحانه، وأسند الاتباع إلى غير مذكور؛ لأنه من المعلوم أنهم فرعون وجنوده، وكان عدم التصريح بهم يوحى باحتقارهم،

¹ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 4، ص 76.

² البقاعي، نظم الدرر، ج 18، ص 23.

³ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 25، ص 298.

⁴ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 25، ص 299.

وبأنهم أصبحوا في علم الله سبحانه وأمره لا وجود لهم.

4. التشبيه البليغ والفصل:

يستكمل الأمر على سبيل الإيجاز في النظم القرآني بقوله تعالى: ﴿وَاتْرِكْ الْبَحْرَ رَهْوًا إِتَّهَمَ جُنْدٌ مُّعْرِفُونَ﴾ [الدخان: 24]، مما يوحي بتنفيذ الأمر بالسرى ليلاً، واجتياز البحر الذي دُكر في سورٍ أخرى، فيصدر هذا الأمر بترك البحر على فجوته الواسعة التي اجتازوه منها، والتعبير بالمصدر (رهوًا) تشبيه بليغ، أي مثل رهو، ثم يصف هلاكهم بالغرق على سبيل الفصل، فكان قوله تعالى: ﴿إِتَّهَمَ جُنْدٌ مُّعْرِفُونَ﴾ استثناءً بيانياً جواباً عن سؤال ناشئ عن الأمر بترك البحر رهوًا،¹ وقد جاء هلاك فرعون وقومه بالغرق جزاءً من جنس العمل؛ إذ كان فرعون يفتخر بالماء وجريان الأنهار من تحت قصره.

5. الجاز العقلي:

استكمل التعبير القرآني ما يؤكد استخلاص العبرة والعظة منها، وذلك في قوله تعالى: ﴿كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَعَيْونٍ * وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ * وَنَعْمَةً كَانُوا فِيهَا فَآكِهِينَ﴾ [الدخان: 25-27]، ويوحي البدء بـ(كم) الخبرية بكثرة ما تركوه، ويستكمل معنى الكثرة في تنكير (جنات) و(عيون)، فهو للتكثير، وقد جاءت الآيات على سبيل إيجاز القصر بما تضمنته من بيان عجيب يوجب التحذير من الاغترار بالإمهال، وهو جزء من العبرة، ووصف المقام بأنه (كريم)؛ مجاز عقلي بعلاقة المكانية، وذلك بإسناد الكرم إلى المقام.

وآثر التعبير القرآني مع ذكر (نعمة) ذكر حرف الظرفية (في)؛ ليوحي بكثرتها وشمولها، فكأنها أصبحت ظرفاً لهم، و(فاكهين) أي ناعمين، وأوحى هذا الوصف بأنهم كانوا مستخفين بشكرها ومستهزئين؛ لأن الفكه يستعمل كثيراً في المستخف المستهزئ.²

وهكذا يرسم التعبير القرآني صورة عامرة بالجمال الحسي المرتسم أمام العين، ويرافقه

¹ المرجع السابق، ج 25، ص 301.

² ابن عطية، المحرر الوجيز، ج 13، ص 275.

الإحساس بالجمال المعنوي المتمثل في (المقام الكريم)، وعرض هذه الصورة الجمالية لهذه النعم المختلفة وما آلت إليه بسبب الكفر تجسيد لقانون إلهي وسنة من سننه المطردة،¹ وقد أوحى بهذا كلمة (كذلك)، أي "نفعل فعلاً كذلك بمن نريد إهلاكه"،² وقد كان للقرآن هدفه في عرض هذه الصور، فقد أوردتها في معرض الاعتبار والعظة، وبيان عواقب الظلم والفساد، والاسترسال في الترف والنعيم.³

6. الاستعارة والتتميم:

قوله تعالى: ﴿وَأَوْرَثْنَاهَا قَوْمًا آخَرِينَ﴾ [الدخان: 28] جاء على سبيل التشبيه البليغ؛ إذ وصل ذلك إلى من جاء بعدهم كوصول الميراث، وتنكير (قوماً) جاء مناسباً السياق؛ إذ القصد أخذ العبرة، والتفكر في أمر الدنيا وما فيها من النعم الزائلة. ونفيًا لما قد تثيره الآيات السابقة من الحسرة والأسى لدى المتلقين؛ جاء قوله تعالى بعد ذلك: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ﴾ [الدخان: 29]، "فإذا لم يُبكِ السكّن فما ظنك بالسكان الذي هو بعضه؟ وهو استعارة لعدم الاكتراث بهم لهوانهم".⁴ وقد جاءت هذه الصورة تعبيراً عن عدم الاكتراث بهم، وتحقيراً لأمرهم، فضلاً عن أن إسناد البكاء إلى السماء والأرض ألصق في تصور الفجيعة، وأبلغ في تصوير النازلة، وذلك حينما أخذ هؤلاء على عجل من دون أهبة أو استعداد.⁵

واعتمد في الصورة أسلوب التشخيص؛ إذ بدت السماء والأرض في إنسان يبكي، فحذف المشبه وذكر لازمه وهو البكاء على سبيل الاستعارة المكنية التي أوحى بمقت

¹ أحمد فتحي رمضان، الاستعارة في القرآن الكريم، (رسالة ماجستير، جامعة الموصل، 1988)، ص338.

² القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2006)، ج16، ص139.

³ محمد المبارك، دراسة أدبية لنصوص من القرآن، (دمشق: دار الفكر، 1964)، ص90-91.

⁴ البقاعي، نظم الدرر، ج18، ص29.

⁵ الصغير، مجاز القرآن، ص127.

الكافرين، وألقت ظلالاً من الفرح والتكريم تستشعره النفس المؤمنة، وهو شبيه بالاحتباك، فإذا كانت السماء لا تبكي على الكافرين؛ فإنها تبكي على المؤمنين حين موتهم؛ إذ روي عن الرسول ﷺ قوله: «ما من مؤمن إلا وله في السماء بابان؛ باب ينزل منه رزقه، وباب يدخل منه كلامه وعمله، فإذا مات فقدها، فبكيا عليه»، ثم تلا: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ﴾، وقال علي وابن عباس رضي الله عنهم: "إنه يبكي عليه مصلاًه من الأرض، ومصعد عمله من السماء".¹

وقد ختم كل ذلك بقوله: ﴿وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ﴾ على سبيل الإطناب بالتميم؛² مبالغة في عدم الاكتراث بهم، وكأنهم على الرغم من كل ما تمتعوا به الدنيا لم يمهلوا، وفي ذلك تحذير من الاعتزاز بالإمهال، فضلاً عن فائدة التميم في مشاكلة الفواصل.

الأساليب البلاغية في إنكار المشركين البعث

يبين الفرع الرابع إنكار المشركين البعث، وإثباته لهم، وتذكيرهم بقوم تُبَع، ومن قبلهم من المكذبين والطغاة الذين أهلكهم الله سبحانه، وإن سُننَ الله عزَّ وجلَّ لا تختلف في إهلاك الطغاة والمنكرين.

1. القصر:

يعلن المشركون إنكارهم البعث والحساب، ويطلبون على سبيل المجادلة أن يؤتى بأبائهم ليصدقوا الرسول ﷺ في ما يقوله عن البعث والحساب، ويُنكر التعبير القرآني عليهم ذلك، ويذكرهم بمن سبقهم من الأمم الكافرة، ويؤكد حقيقة خلق السماوات والأرض بالحق، وقد

¹ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج16، ص140؛ محمد ناصر الدين الألباني، ضعيف سنن الترمذي (بيروت، المكتب الإسلامي، ط1، 1411هـ/1991م)، أبواب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ، سورة الدخان، ج1، ص413، والحديث ضعيف.

² "هو أن يتم الكلام فيلحق به ما يكمله إما مبالغة أو احترازاً أو احتياطاً". الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج3، ص70.

أكد الخبر ب(إن) و(اللام) تحقيقاً لقولهم ذلك، وصيغة الفعل (يقولون) توحى باستمرار هذا القول منهم وتحدده، فقد قصرُوا ما ينتابهم بعد الحياة على الموتة الأولى بطريقة النفي والاستثناء، وزادوا ذلك تأكيداً بقولهم: ﴿وَمَا نَحْنُ بِمُنْشَرِينَ﴾ [الدخان: 35] على سبيل الوصل للاهتمام به، وهو غرض مقصود أيضاً.

ويوحى تقديم (نحن) بما في نفوسهم من اليأس من البعث وعدم إيمانهم به، وتوحى صيغة اسم المفعول (منشرين) بعد النفي بإصرارهم على إنكار البعث مهما قدم لهم الرسول ﷺ من دلائل على ذلك، فضلاً عن دلائل القدرة الظاهرة لهم في كل حين، ولذلك طلبوا إحياء آبائهم على سبيل التعجيز دليلاً على صدق وقوع البعث، وينبئ ذلك عن جهلهم وإصرارهم على الكفر.

وفي الآية إحاء من وجه آخر، وهو أن الإيمان بالبعث يقتزن بالشهادة بالغيب على هذه القضية التي يخبر بها الرسل، ويقتضيها التدبر في الحياة وفي خلق هذا الكون.

2. الفصل والقصر والتنزيل:

قبل أن يعرض التعبير القرآني لهم شيئاً من ذلك؛ يوجه إليهم توبيخاً وتهديداً بقوله تعالى: ﴿أَهُمْ خَيْرٌ أَمْ قَوْمٌ تُبَعِّعُ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ أَهْلَكْنَاهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ﴾ [الدخان: 37]، فافتتح ذلك بالاستفهام التقريري؛ لينبئهم إلى مضمونه، ولا يسعهم أمام هذا التقرير إلا أن يعترفوا بأن قوم تبع، والذين من قبلهم خير منهم؛ لأنهم كانوا يضربون بهم الأمثال.¹

وقوله: ﴿وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ تعميم بعد تخصيص للإيحاء بدلائل القدرة العظيمة، وقد جاء (أهلكناهم) استثناءً بيانياً على سبيل الفصل؛ لما أثاره الاستفهام التقريري من السؤال عن إبهامه ماذا أريد به؟ ثم يؤكد صفة الإجماع فيهم بقوله: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ﴾، وقد أوحى الإخبار بالفعل (كانوا) عن هذه الصفة بوجودها، وأنها لم تفارق ذاتهم، فهي فيهم

¹ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 25، ص 308.

غريزة وطبيعة مركبة في نفوسهم.¹

ويذكر السياق شيئاً من دلائل القدرة وتأکید حقيقة غاية الخلق، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾ [الدخان: 38]؛ لينفي ما بداخلهم من دوافع دفعتهم إلى قولهم ذلك، فهذا الخلق العظيم لم يكن للهو واللعب، وإنما لحكمة أرادها الخالق عزَّ وجلَّ، وتدبَّر ما في هذا الكون الفسيح يوقع في النفس هذه الحكمة أو الغاية، فلا عبث فيه، ويوصل النفس إلى أن أمر الآخرة والجزاء حتم ولا بُدَّ منه، لكي تتحقق النهاية الطبيعية للصالح والفساد في الحياة الدنيا، وهذه هي مناسبة ذكر هذه الآيات بعد إنكار المشركين للبعث والحساب، ثم يؤكد هذه الحقيقة في الآية الأخرى: ﴿مَا خَلَقْنَاهَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الدخان: 38] على سبيل قصر خلقها على الحق لتأكيد نفي العبث واللعب في خلقها وما بينهما، ثم يأتي التذييل الذي يبدأ بالاستدراك في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الدخان: 39]؛ تجهيلاً لمنكري البعث والجزاء، وتوبيخاً لهم على جهلهم وغفلتهم عن آيات الله سبحانه في الكون.

الأساليب البلاغية في الترهيب من مصير الفجار والمنكرين

في الفرع الخامس تذكير الكافرين بأحوال يوم القيامة، وجزاؤهم، وترهيبهم مما يتعرض له العصاة والكفار في الآخرة، وذلك من خلال الأساليب الآتية:

1. الإيثار:

جاءت هذه الآيات في سياق يصور المشركين في جانب من عذابهم يوم القيامة، وغرض الخبر المؤكد هنا الوعد والوعيد، ويصور هذا السياق في الجانب الآخر المؤمنين، وهم يرفلون بنعيم الله في الجنة؛ لذلك استخدم التعبير القرآني (يوم الفصل) من بين أسماء يوم القيامة؛ ليلائم الفصل بين الخلائق، وتدخل هذه الآية في الوعيد؛ لأن الضمير (هم)

¹ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج4، ص123-124.

يعود على كفار مكة في زمن الرسول ﷺ، وعلى قوم تُبَّع ومن سبقهم، فهو توعد للكافرين بهذا اليوم الذي سيكون فيه الفصل، فلا شراكة بعده في نعم الله سبحانه كما كانت الحال في الدنيا، فسيلقى الكافرون شجرة الرقوم وأنواع العذاب.

وإذا كانت الآيات تعرض حال أحد الكفار؛ فإنها عامة في وعيدها لكل كافر، فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، والآية قد بدأت بـ(أن) لتوكيد هذا الوعيد بيوم الفصل، ولا سيما أن الكافرين قد أنكروا ذلك، أما (يوم الفصل) فقد جاء من دون غيره من أسماء يوم القيامة للتعبير عن الفصل بين الناس، فيعذب الكافرون، ويثاب المؤمنون، وهو يوم يفصل فيه الحق من الباطل.¹

و(الميقات) اسم زمان التوقيت، وقد حُذف متعلق الميقات لظهوره من المقام، أي ميقات جزائهم، والضمير (هم) جاء ليخصص هذا الوعيد على هؤلاء، وإلا فإن يوم الفصل ميقات جميع الخلائق، وقد زيد الخبر والتخصيص تأكيداً آخر بلفظة (أجمعين) للتنصيص على الإحاطة والشمول؛ إذ لا ينجو من هذا الوعيد أحد، وبذلك يكون هذا التوكيد تقوية للوعيد وتأييساً من الاستثناء.²

2. التفصيل بعد الإجمال والقصر:

جاءت الآية الأخرى تفصيلاً للإجمال الذي في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ الْفُصْلِ﴾ [الدخان: 40]، وبياناً لجانب مما يقع فيه، وتنكير (مولى) يفيد العموم، أي لا يغني أحد من الموالي كائناً من كان عن أحد؛ إذ النكرة في سياق النفي تدل على كل فرد، ولذلك قال (هم).³ وتنكير (شيئاً) للتقليل، ووقوعه في سياق النفي للعموم أيضاً، وزيد هذا المعنى قوة بنفي نصرتهم بقوله: ﴿وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ [الدخان: 41]، بتقديم ذكر (هم) للتوكيد، وقصر

¹ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 25، ص 311.

² ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 25، ص 311-312.

³ الألوسي، روح المعاني، ج 25، ص 131.

عدم النصرة عليهم، مما يوحي بنصرة المؤمنين، وبني الفعل (ينصرون) للمفعول ليعم نفي كل ناصر، فضلاً عما يحققه من الإيجاز.

3. الفصل والقصر:

ثم جاء قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ [الدخان: 42] على سبيل الفصل، والتوكيد بـ(إن) وبضمير الفصل (هو) الذي أفاد قصر العزة والرحمة عليه تعالى، فالله سبحانه عزيز لا يُكرهه أحد على العدول عن مراده، فهو يرحم من يرحمه بمحض مشيئته، وهو رحيم، أي واسع الرحمة لمن يشاء من عباده على وفق ما جرى به علمه وحكمته ووعده.¹

ولا يخفى ما في الآية من التناسب بين ثنائية (العزير الرحيم)، وبين نفي الإغناء بينهم، ونفي النصرة التي يوحي بثبوتها للمؤمنين.

3. التشبيه:

في هذه الآيات يُعرض طعام أهل النار، وما هم فيه من الإهانة والذل والتحقير، حيث الأخذ والعتل وصب العذاب فوقهم، وتذكيرهم بأن هذا العذاب هو جزاء ما كانوا يفعلون، وتظهر فيها شجرة الزقوم التي حُصصت طعاماً للأثيم، فيبدأ العرض المفرع والمخيف وقد أكد بـ(إن)، وينبثق الفرع من صورة هذه الشجرة التي رسمها النظم القرآني، وهذا التصوير يثير الفرع والعب، فكيف بهم وهم يأكلون طلعها ويملؤون منه البطون؟ ولكنه الطعام الذي لا يُذهب الجوع، ولا يُريح البدن؛ لأنه يغلي في البطون كالمهل على سبيل التشبيه المرسل.

والمهل هو النحاس المذاب يغلي كما يغلي الماء الحار، فهذا التشبيه قد جعل المشهد مصدرًا للخوف والفرع والقلق النفسي، هذا هو طعام أبي جهل² وأصحابه وطعام أهل

¹ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج25، ص313.

² السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، لباب النقول في أسباب النزول، (بيروت: دار إحياء العلوم، ط4، 1983)، ص659.

النار، وذلك لأنه قال: "يعدنا محمد أن في جهنم الزقوم، وإنما هو الثريد بالزبد والتمر"، فبيّن الله سبحانه له خلاف ما قال.¹

4. إيجاز الحذف:

في آية أخرى تتحرك شخوص المشهد حركة تنبئ بالذل والمهانة، فجملة (خذوه) مقول قول محذوف، أي يقال لملائكة العذاب (خذوه)، وفي هذه اللفظة تهوين من شأنه بسلب كل إرادة أو كيان معنوي منه، فهو مجرد يُنقل من مكان إلى آخر،² ولا سيما أن الأمر صدر إلى جمع (خذوه)، والمأخوذ واحد، فكيف سيكون حاله بينهم؟

5. الاستعارة:

ثم زيد المشهد عنفاً باستعارة (الصب) للتقوية والإسراع؛ بقصد الترويع حيث شبه العذاب بالحميم الآبي الشديد الحرارة، ثم حُذف المستعار منه، ودل عليه رادفه الفعل (صبوا)، فالاستعارة المكنية توحى بلذع العذاب الشديد، فضلاً عن دلالة اللفظ على الحركة السريعة والانقضاض من فوق بتحدُّر وغمرة طاغية، ويوحى جرسه الصوتي بالشدة والقوة معاً، وإيجاءاته لإثارة الشعور والوجدان، وتمهد لإحداث الاستجابة النفسية تأكيداً للمعنى في النفس لتجتنب ما يسخط الله سبحانه.³

وقد حدّد القرآن الكريم جهة الصب (فوق رأسه)؛ ليفيد الشمول المبتدأ من مركز الرأس، ويصيب جميع أجزاء الجسد.

وقد زيدت (من) للدلالة على أن المصبوب بعض هذا النوع، وقوله: ﴿مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ﴾ [الدخان: 48] من دون أن يقول: من الحميم؛ تهويل وسلوك لطريق الاستعارة؛ لأنه

¹ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج16، ص150.

² أحمد فتحي رمضان، الكناية في القرآن الكريم، (رسالة دكتوراة، جامعة الموصل، 1995)، ص202.

³ عماد عبد يحيى، البنى والدلالات في القصص القرآني: دراسة فنية، (رسالة دكتوراة، جامعة الموصل، 2001)، ص268.

إذا صب عليه الحميم فقد صب عليه عذابه وشدته،¹ وكأن ذكر لفظ (عذاب) يوحي بالاستمرار لهذا الألم.

وفي صبِّ العذاب من فوق تذكيرٌ بما كان لهم من البركة بما ينزل من السماء من المطر، ولم يشكروا الله تعالى على تلك النعم، فضلاً عن أن صورة العذاب هنا قد اجتمع لهم فيها حرُّ الظاهر بالحميم والباطن بالزقوم.²

6. الكناية والاستعارة والقصر:

مع الشد والجذب والدفع والعتل والكي والصب؛ يأتي العذاب المعنوي من تأنيب وسخرية وترذيل، تصوره لنا الكناية القرآنية: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: 49]، وتتواشج في هذا النظم الاستعارة التهكمية في الذوق والكناية القائمة على عكس ما يؤلف استعمال اللفظ فيها؛ إذ يدل على ضده، ليظهر هذا التواشج صورة أبي جهل بهذه السخرية اللاذعة، وهي جزاء سخريته بدعوة الرسول ﷺ، وتتجلى هذه السخرية في أن نار جهنم ليس لها طعم ليتذوقه الكافر، فيكون ذلك أغيظ للمستهزأ به وأشد إيلاماً له، فضلاً عما في صيغة الأمر (ذق) من الإهانة، ولا سيما أنه لم يطلب شيئاً لذوقه، وأنه ليس مما تشتهيهِ نفسه، وضمير الفصل (أنت) أفاد القصر.

وقد جاءت هذه الكناية مقول قول محذوف، أي قولوا له أو يقال له، وفي ذكر (العزير الكريم) تهكم بعلاقة الضدية والقصد (الذليل المهان)، فقد كان يتعزز ويتكرم على قومه معتقداً أنه لم يخلق من هو أعز منه وأشرف، فإعادة كلمات العزة والكرامة والكبرياء على مسامعه طعنة له على سبيل التهكم والسخرية، فضلاً عن أن هذا المشهد يوحي بأن

¹ النيسابوري، الحسن بن محمد، تفسير غرائب القرآن (بهامش تفسير الطبري)، (بيروت: دار المعرفة، ط2، 1972)، ج25، ص87.

² البقاعي، نظم الدرر، ج18، ص46.

الإيمان يكسب أصحابه التواضع وشرف المنزلة، والكفر يزيد أصحابه عتوًا وفسادًا، ويوصلهم إلى الهلاك.¹

ثم يختتم المشهد باستكمال القول: ﴿إِنَّ هَذَا مَا كُنْتُمْ بِهِ مُتَمَتِّرُونَ﴾ [الدخان: 50]؛ للإيحاء بالتنديد والتوبيخ، واسم الإشارة أشير به إلى العذاب الذي هم فيه، فقد كانوا يشكون في هذا اليوم ويسخرون ويستهزئون.

الأساليب البلاغية في الترغيب بما يلقاه المؤمنون

يأتي الفرع السادس لترغيبهم بما يلقاه المتقون من ألوان النعيم في يوم القيامة وفي الآخرة، وفيه من الأساليب البلاغية ما يأتي:

1. المجاز العقلي:

إن مشهد أهل الجنة يسوده جو الأمن والطمأنينة؛ لأنهم كانوا يخشون هذا اليوم ويخافونه، فالיום هم في (مقام أمين) لا خوف فيه ولا فزع، يأمن فيه ساكنه، فقد جاء وصف المقام بأنه (أمين) على سبيل المجاز العقلي، وقد بدأ بذكر الأمن؛ لأنه أول شروط حسن المكان، فالساكن أول ما يلبه الأمن، فلا لذة لأي شيء من دون الأمن، وتنكير (جنات) و(عيون) للتكثير والتعظيم.

ثم ينتقل التعبير القرآني إلى رسم صورة أهل الجنة بأبهى ما يلبسون، فيصف نعيم أجسادهم بذكر لباس الترف والنعيم، فهو كناية عن توفر أسباب نعيم الأجساد، فلا يلبس هذا اللباس إلا من استكمل ما قبله من ملائمت الجسد باطنه وظاهره، ثم يصف نعيم نفوسهم بقوله: ﴿مُتَقَابِلِينَ﴾؛ لأن الحديث مع الأصحاب والأحبة نعيم للنفس، وأغنت هذه اللفظة عن ذكر اجتماعهم وتحابهم وحديثهم على وجه إيجاز القصر.²

¹ فتحي أحمد عامر، المعاني الثمانية في الأسلوب القرآني، (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1976)، ص378.

² ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج25، ص317-318.

وبعد كل ذلك يُذكر فضلًا آخر من هذا النعيم في قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ﴾ [الدخان: 54]، والزوج هنا كناية عن القرين، فالصورة هنا تظهر هذا المقام عالمًا اجتماعيًا يضم جميع مقومات المجتمع الظاهر السليم، فيه ألفة واجتماع واستمتاع، يأنس المرء فيه بزوجه وأهله الصالحين، وذكر الحور العين جزء من هذا الترغيب، والقرآن بهذا يخاطب النفس التي تجد في ذلك صورة عالية تتوق إليها، فيحقق الترغيب هدف الدعوة القرآنية.

ثم هم في الجنة ﴿يَدْعُونَ فِيهَا بِكُلِّ صِنْفٍ مِّنْ أَصْنَافِ الْفَاكِهَةِ﴾ [الدخان: 55] على سبيل الكثرة والتعميم، أو على سبيل الإحاطة بكل صنفٍ من أصناف الفاكهة، واستكمل جانب الأمن بقوله: ﴿آمِنِينَ﴾، بعد أن وصف المقام بالأمين، ثم استكمل ذلك بقوله: ﴿لَا يَدْخُلُونَ فِيهَا الْمَوْتُ﴾ [الدخان: 56]؛ لأن أخوف ما يخاف أهل الدنيا الموت، والأمن في (آمِنِينَ) هو أمن من الآلام من تلك الفواكه على خلاف حال الإكثار من الطعام في الدنيا، أو أن المعنى آمِنِينَ من نفاذ ذلك وانقطاعه¹.

وفي ذكر الأمن من الموت في قوله تعالى: ﴿لَا يَدْخُلُونَ فِيهَا الْمَوْتُ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى﴾ [الدخان: 56]؛ بشارة بخلودهم في النعمة، والاستثناء للتأكيد وتحقيق انتفاء ذوق الموت، ويذكر الطبري أن (إلا) جاز أن توضع موضع (بعد) لتقارب معنيهما في هذا الموضوع².

وتوحي استعارة (الذوق) هنا بانتفاء وجود أي لون من ألوان إذاعة آلام الموت وسكراته، وزيد هذا الفضل - وهو خلودهم في الجنة - بأن وقاهم الله سبحانه عذاب الجحيم؛ ليستكمل انتفاء الآلام عنهم، وكأن قوله: ﴿وَوَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ﴾ [الدخان: 56]؛ هو استجابة لدعاء الملائكة لهم.

¹ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 25، ص 319.

² الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل القرآن، (بيروت: دار المعرفة، ط 2، 1972)، ج 25، ص 83.

2. القصر والمجاز المرسل:

حُتِّمَت الآية بقوله تعالى: ﴿فَضْلًا مِنْ رَبِّكَ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [الدخان: 57]؛ للإيجاء بأن ذلك فضل من الله ورحمة، فلا يدخل المرء جنته بعمله فحسب، وإنما بفضل الله ورحمته.

وذكر (الرب) هنا إكرام له لإيمانهم به، ثم جاء التذييل مبدوءًا بالإشارة في (ذلك)؛ لتعظيم الفضل ببعدها المرتبة، وضمير الفصل (هو) لتخصيص الفوز بالفضل، وهو قصرٌ يفيد معنى الكمال؛ لأنه لا فوز غيره.¹

وحُتِّمَت أيضًا بوصف القرآن بصفة أخرى ترتبط بالمخاطبين وموقفهم من الذكر الحكيم، ففي قوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَسْتَرْزَأُ بِلسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [الدخان: 58]؛ وصف القرآن باليسر، وقد جاء هذا الوصف بأسلوب القصر المستفاد من (إنما)، وهو ردٌّ على المشركين؛ إذ قد سهل لهم طريق فهمه بفصاحته وبلاغته، فقابلوه بالشك والإعراض.²

وقد أوتر القصر بـ(إنما)؛ لأنها تختلف عن طريق القصر الأخرى، فهي "تجيء لخبر لا يجهله المخاطب، ولا يدفع صحته، أو لما ينزل هذه المنزلة"،³ وهكذا آثرها التعبير القرآني مراعاة لمقتضى الحال، ولا يخفى ما في وصف القرآن باليسر من النعمة التي أنعمها الله على الرسول ﷺ والمؤمنين، وما يجب عليهم من التذكر الدائم لها والشكر للمنعمة المتفضل بها عليهم.

ويأتي التشريف الآخر للغة العرب، ووصفها بأنها سبب اليسر الذي جعله الله سبحانه في القرآن باستخدام (الباء) السببية في قوله: ﴿بِلِسَانِكَ﴾، فضلًا عما في إضافة اللسان إلى ضمير النبي ﷺ من عناية وتعظيم له،⁴ وإطلاق اللسان على اللغة

¹ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 25، ص 320.

² المرجع السابق، ج 25، ص 321.

³ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 330.

⁴ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 25، ص 321.

مجاز مرسل بعلاقته الآلية.

ثم يأتي قوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ تعليلاً للخبر، أي لأجل أن يتذكروا به، وهكذا جاءت الآية إجمالاً لما في السورة بعد التفصيل، فمدار السورة بعد التفصيل على حقيقة الوحي والرسالة.

3. الاستعارة والجناس:

يتكرر خطاب الرسول ﷺ بالارتقاب؛ إذ تحتم السورة بما يلخص جوها العام ويتناسق مع بدئها وخط سيرها، فقد بدأت بذكر تنزيل الكتاب للإنذار والتذكير، فجاء هذا الختام يذكرهم بنعمة الله سبحانه في تيسير هذا القرآن، ويخوفهم العاقبة والمصير في تهديد موجز شديد، فكان ما يسمى "رد العجز على الصدر"، وذلك قوله تعالى: ﴿فَارْتَقِبْ إِتْمُ مُرْتَقِبُونَ﴾ [الدخان: 59]، فأمره بأن يرتقب ما وعده من النصر في حين هم ينتظرون العذاب. وقد أطلق التعبير القرآني على حال المعاندين على سبيل الاستعارة التهكمية، أي إنهم لا قون ذلك لا محالة، وقد حسن هذه الاستعارة ما تضمنه النظم من المشاكلة بين (ارتقب) و(مرتقبون).

ويوحي إيثار صيغة اسم الفاعل (مرتقبون) على الفعل (يرتقبون) بثبوت ما يرتقبونه من العذاب وتحقق وقوعه، فكان ذلك أدخل في تهديدهم ووعيدهم.

خاتمة

إن أساليب العبارة القرآنية ومعانيها ودلالاتها المختلفة لا يمكن لمثل هذا البحث استقصاءه، ولكنه يمكن تلخيص أبرز ما توصل إليه في النتائج الآتية:

1. أن الوصول إلى فهم جوانب من الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم لا يكون بكثرة التقسيمات والمصطلحات البلاغية، وإنما جعل المصطلحات أداة للوصول إلى ذلك من

خلال اعتماد التحليل البلاغي الذي يعتمد على النظر العميق والشعور والتذوق الفني للقرآن الكريم.

2. أن التعبير القرآني غالبًا ما يؤثر مادة (نزل) واشتقاقاتها في ذكر الكتاب وصفاته لما لهذه الصيغة من إيجاء إلى التدرج والتكثير والمبالغة والاهتمام وكذلك التوكيد، ومن أهم الأساليب البلاغية التي آثرها القرآن الكريم في ذكر تنزيل الكتاب وصفاته الإيثار والتناسب.

3. أن للتقديم والتأخير أثرًا في النفس عندما ينسجم مع مقتضى الحال، فضلاً عن أنه يكسب الكلام جمالاً وتأثيراً؛ لأنه سبيل إلى نقل المعاني في ألفاظها إلى المخاطبين كما هي مرتبة متناسبة مع واقع الحال؛ تحقيقاً لإشباع الرغبة في نفوسهم.

4. تداخل فن الاحتراس مع التذييل وتعالقهما مع الإيثار والتناسب، وبخاصة في دقة اختبار التعبير القرآني للصفات الإلهية والأسماء الحسنى في خواتيم الآيات القرآنية.

5. تداخل التقديم والتأخير مع التعريف والتنكير، فأحدهما مكمل الآخر، وقد ظهر ذلك جلياً في ذكر نعمة الذرية وهبة الله سبحانه لعباده منها ذكوراً وإنثاً أو أحدهما.

6. تداخل أسلوب القصر مع التذييل، وبخاصة في خواتيم الآيات التي تضمن تعريضاً بالمشركين، فضلاً عما فيها من الإيماء بنعم الله سبحانه الكثيرة، وأولها الهداية.

7. وحدة شُعَبِ البلاغة وفنونها، ووحدة نسيج لحمتها، وذلك من خلال تأكيد تواشج الأساليب البلاغية، فقد ظهر تواشج القصر مع الاحتراس والمجاز العقلي.

8. تداخل أسلوب التقديم والتأخير مع الإيثار، كما أكدت السورة على اقتران الفصل بالتذييل واقتران التذييل بالإيثار والتناسب.

9. يعتمد السياق القرآني أسلوب الاستفهام الإنكاري مراعاة لمقتضى الحال مع مخالفة الظاهر، ولا يخفى ما يتضمنه الاستفهام الإنكاري من معنى النفي، فضلاً عما فيه من دلالات أخرى لا نجدتها في النفي الصريح.

References:

المراجع:

- Abd al-Hafiz Muhammad Abd al-Hafiz Hamid, "Asrar al-Balaghah fi Surat Al-Duha," *Majallat Kulliyat al-Lughah bi Asyut*, Cairo University, 2003.
- Abd al-Jalil Abd al-Rahim, *Lughat al-Qur'an al-Karim*, (Amman: Maktabat Al-Risalah al-Hadithah, 1st Edition, 1981).
- Abd al-Qaher al-Jurjani, *Dala'il al-I'jaz*, ed. Mahmoud Muhammad Shaker, (Jeddah: Dar al-Madani, 2nd Edition, 1987).
- Ahmed Fathi Ramadan, *Al-Isti'arah fi al-Qur'an al-Karim*, (Master's thesis, University of Mosul, 1988).
- Ahmed Fathi Ramadan, *Al-Kinayah fi al-Qur'an al-Karim*, (PhD thesis, University of Mosul, 1995).
- Ahmed Yasouf, *Jamaliyyat al-Mufradah al-Qur'aniyyah fi Kutub al-I'jaz wa al-Tafsir*, forewarded by: Nouredine Atar, (Damascus: Dar Al Maktabi, 1st Edition, 1994).
- Al-Biq'a'i, Ibrahim bin Umar, *Nadz Al-Durar fi Tanasub al-Ayat wa al-Suwar*, ed. by: Abdul-Razzaq Ghaleb Al-Mahdi, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1995).
- Al-Fayruz Abadi, Muhammad bin Ya'qub, *Basa'ir Dhawi al-Tamyiz fi Lata'if al-Kitab al-Aziz*, ed. Muhammad Ali Al-Najjar, (Cairo: Lajnat Ihya' al-Turath, 1965).
- Al-Hadi Al-Jatalawi, *Qadaya al-Lughah fi Kutub al-Tafsir*, (Tunisia: Dar Muhammad Ali Al-Hami, 1st Edition, 1998).
- Al-Nisaburi, Al-Hassan bin Muhammad, *Tafsir Ghara'ib al-Qur'an* (with a margin of Tafsir al-Tabari), (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2nd edition, 1972).
- Al-Qurtubi, Muhammad bin Ahmad, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, ed. Abdullah Abdul Mohsen Al-Turki, (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1st Edition, 2006).
- Al-Razi, Muhammad bin Umar, *Mafatih al-Ghayb*, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1st edition, 2000).
- Al-Sakaki, Yusuf bin Abi Bakr, *Mafatih al-'Ulum*, (Cairo: Mustafa Al-Babi Al-Halabi, 1st edition, 1937).
- Al-Suyuti, Abd al-Rahman bin Abi Bakr, *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, ed. Saeed al-Mandub, (Beirut: Dar al-Fikr, 1st edition, 1996).
- Al-Suyuti, Abd al-Rahman bin Abi Bakr, *Lubab al-Nuqul fi Asbab al-Nuzul*, (Beirut: Dar Ihya' al-Ulum, 4th Edition, 1983).
- Al-Tabari, Muhammad bin Jarir, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2nd Edition, 1972).
- Al-Zarkashi, Muhammad bin Abdullah, *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, ed. Abu Al-Fadl Ibrahim, (Cairo: Isa Al-Babi Al-Halabi Press, 2nd edition, no date).
- Bakri Sheikh Amin, *Al-Ta'bir al-Fanni fi al-Qur'an* (Cairo: Dar Al-Shuruq, 3rd edition, 1970).
- Bint Al-Shati, Aisha Abdel-Rahman, *Al-Tafsir al-Bayani li Al-Qur'an al-Karim* (Cairo: Dar Al-Maarif, 2nd Edition, 1966).
- Fadel Al-Samarrai, *Balaghah al-Kalimah fi al-Ta'bir al-Qur'ani*, (Amman: Dar Ammar, 1st edition, 1999).

- Fathi Ahmed Amer, *Al-Ma'ani al-Thaniyyah fi al-Uslub al-Qur'ani*, (Alexandria: Mansha'at al-Ma'arif, 1976).
- Haitham Salem Al-Amari, "Asrar al-Tikrar al-Balaghiyyah fi Surat Ali-Imran," *Majallat al-Ijtihad li al-ABhtah al-'Ilmiyyah* Al-Zaytouna University, Tunisia, 2020.
- Ibn Attia, Abd al-Haq bin Ghalib, *Al-Ta'bir al-Fanni fi al-Qur'an*, (Doha: Ministry of Awqaf and Islamic Affairs, 1988).
- Ibn Katheer, Ismail bin Umar, *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, ed. Sami bin Muhammad Salama, (Riyadh: Dar Taibah, 2nd Edition, 1999).
- Imad Abd Yahya, *Al-Buna wa al-Dilalat fi al-Qasas al-Qur'ani: Dirasah Fanniyyah*, (PhD thesis, University of Mosul, 2001).
- Khalid bin Muhammad Al-Othaim, *Al-Asrar al-Balaghiyyah li al-Taqdim wa al-Ta'khir fi Surat al-Baqarah: Dirasah Tatbiqiyyah*, (Master's Thesis, Umm Al-Qura University, 1998).
- Mahmoud Shukri Al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azim wa al-Sab' al-Mathani*, (Beirut: Dar Ihya' al-Turath a-'Arabi, no date).
- Majeed Abdel Hamid Naji, *Al-Usus al-Nafsiyyah li Asalib al-Balaghah al-Arabiyyah*, (Beirut: Al-Mu'assasah al-Jami'iyyah, 1st edition, 1984).
- Muhammad Abu Musa, *Khasa'is al-Tarkib: Dirasah Tahliliyyah li Masa'il Ilm al-Ma'ani*, (Cairo: Maktabat Wahbah wa Dar al-Tadamun, 2nd edition, 1980).
- Muhammad Al-Mubarak, *Dirasah Adabiyyah li Nusus min al-Qur'an*, (Damascus: Dar Al-Fikr, 1964).
- Muhammad al-Taher Ibn Ashur, *Al-Tahrir wa al-Tanwir*, (Tunisia: Al-Dar al-Tunisiyyah, 1984).
- Muhammad Barakat Hamdi Abu Ali, *Manahij wa Ara' fi Lughat al-Qur'an* (Amman: Dar Al-Fikr, 1984).
- Muhammad Jamal al-Din al-Qasimi, *Mahasin al-Ta'wil*, ed. Muhammad Fouad Abd al-Baqi (Cairo: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah; Isa al-Babi al-Halabi, 1st edition, 1957).
- Muhammad Nasir al-Din al-Albani, *Da'if Sunan al-Tirmidhi* (Beirut, Al-Maktab al-Islami, 1st edition, 1411 AH / 1991 CE).
- Muhammed Hussein Al-Saghir, *Majaz al-Qur'an: Khasa'isuhu wa al-Fanniyyah wa Balaghatuhu al-'Arabiyyah*, (Baghdad: Dar Al-Shu'un Al-Thaqafiyyah, 1st edition, 1994).
- Mundhir Ayashi, *Maqalat fi al-Uslubiyyah* (Damascus: Manshurat Ittihad al-Kuttab al-'Arab, 1990).
- Mustafa Al-Sawy Al-Juwaini, "Al-Jahiz fi Fahm wa Dhauq al-Nass al-Qur'ani wa al-Hadithi," *Majallat al-Lughah al-'Arabiyyah*, Cairo, Vol. (27), 1971.
- Sayyid Qutb, *Fi Zilal al-Qur'an*, (Cairo: Dar Al-Shuruq, ed. 25, 1996).

قبول التعددية في المجتمع المسلم المعاصر ضماناً للتعايش السلمي
Acceptance of Plurality in Contemporary Muslim Society as
Guarantees of Peaceful Coexistence
Penerimaan Pluraliti dalam Masyarakat Islam Kontemporari sebagai
Jaminan Perpaduan Secara Aman

فيروز زيادي *

قُدّم للنشر 2022/6/8 – أرسل للتحكيم 2022/7/20 - قُبِل للنشر 2022/9/30 م]

ملخص البحث

مع تزايد التصادم في المجتمع المسلم المعاصر، ومحاولة فرض الرأي بالقوة، وظهور تنظيمات تقوم على العنف وسيلةً للبقاء، بالإضافة إلى سلسلة التفجيرات والاعتقالات التي نسمع بها هنا وهناك، وبما أن التعددية قدر الله النافذ، وواقع لا مفرّ منه؛ فإن الحل يكمن في قبول خيار التعايش مع الآخر مع قبول الاختلاف بينهم؛ بغرض تحقيق السلم المدني والانسجام الاجتماعي، ومن ثم يهدف هذا البحث إلى تكوين وعي إسلامي جديد يقبل بالتعددية حلاً للخروج من دائرة الصراعات والفوضى التي يعيشها المجتمع المسلم المعاصر، ووذالك من خلال الكشف عن مكونات المجتمع المسلم المعاصر، وبيان موقف المعاصرين من التعددية، والترجيح بين المواقف المختلفة، وتوضيح أثر التعايش على المجتمع المسلم المعاصر، وفي سبيل هذا توسّل البحث المنهجين الاستقرائي والوصفي التحليلي؛ وتوصّل إلى عدة نتائج من أهمها أنه من خلال الوقوف على موقف المعاصرين من التعددية؛ تبين حضور فريق يؤمن بالتعددية، ويسعى إلى

* دكتوراه من قسم أصول الدين ومقارنة الأديان، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة

الإسلامية العالمية ماليزيا، البريد الإلكتروني: fairouziadi@gmail.com

تحقيقها على أرض الواقع، وفريق آخر يرفض التعددية، ويحارب كل من يؤمن بها، وبينهما فريق يؤمن بالتعددية المشروطة، وهي الحل المنطقي والمعقول لمشكلة التعددية في المجتمع المسلم المعاصر، ثم إن أي محاولة لإلغاء التعددية في مجتمعاتنا المسلمة المعاصرة - بغرض توحيد المجتمع - تؤسس لمنطق العداة والتنافر، وتلقي بالمجتمع في فخّ التطرف وسلّ سيف الإرهاب، بل تدفع به نحو هاوية تبتلعه؛ أما التعايش فيترك في النفس هدوءًا وراحة بال بعيدًا عن الحقد والكراهية والعصبية، ويقضي على الفتنة وأسبابها في مهدها، وعليه ينبغي لنا أن نعي أن التعايش بين المسلمين ضرورة تزداد الحاجة إليه يومًا بعد يوم، وإذا لم يتحقق فلن يكون البديل سوى مزيد من الحروب والنكبات.

الكلمات الرئيسية: المجتمع المسلم، المعاصر، التعددية، الوحدة، التعايش السلمي.

Abstract

With the increasing conflict in the contemporary Muslim society, and the attempt to impose opinion by force, and the emergence of organizations based on killing as a means of survival, in addition to the series of bombings and assassinations that we hear about here and there, this topic needs utmost attention. Since pluralism is the decree of God in force, and an inevitable reality, the solution lies in accepting the option of coexistence with the other while accepting the difference that exists between them, in order to achieve civil peace and social harmony. The contemporary Muslim community is experiencing all these problems rightnow, Accordingly, the research will address the following points: Identifying the components of the contemporary Muslim society. A statement of the contemporaries' position on pluralism, and the weighting between the different positions. A statement of the impact of coexistence on the contemporary Muslim society. To achieve the objectives of the research, the researcher used the inductive method and the descriptive analytical method. The study reached several results, the most important of which are; First: By standing on the contemporaries' position on pluralism; It turns out that there is a group that believes in pluralism and seeks to achieve it on the ground, and another group rejects pluralism and fights everyone who believes in it, And between them there is a middle group that believes in conditional pluralism, which is undoubtedly the logical and reasonable solution to the problem of pluralism in contemporary Muslim society.; Second: As an attempt to abolish pluralism in a society such as our contemporary Muslim societies for the purpose of uniting society, we establish the logic of hostility and disharmony, and throw society into the trap of extremism and the sword of terrorism, and even push it towards an abyss that will swallow it; Third: Coexistence leaves the soul calm and brings peace of mind and takes one away from hatred and intolerance and eliminates sedition

and its causes in its bud. Therefore, we must be aware that coexistence among Muslims is a necessity that is increasingly needed day after day, and if it is not achieved on the ground, the alternative will only be more Wars and calamities.

Keywords: contemporary, Muslim society, pluralism, unity, peaceful coexistence.

Abstrak

Dengan peningkatan konfrontasi dalam masyarakat Islam kontemporari, percubaan untuk memaksa pendapat dan kemunculan organisasi berasaskan kekerasan sebagai cara untuk bertahan kekal, di samping siri pengeboman dan pembunuhan yang kita dengar di sana sini. Dan oleh kerana pluralisme adalah merupakan takdir Allah SWT, dan realiti yang tidak dapat dielakkan, maka penyelesaiannya terletak pada menerima pilihan hidup bersama dengan yang lain sambil menerima perbezaan antara mereka dengan tujuan untuk mencapai keamanan sivil dan keharmonian sosial. Penyelidikan ini bertujuan untuk mewujudkan kesedaran Islam baharu yang menerima pluralisme sebagai penyelesaian untuk keluar daripada lingkaran konflik dan kekacauan yang dialami oleh masyarakat Islam kontemporari, melalui pendedahan komponen masyarakat Islam di era moden ini, dan menjelaskan kedudukan tentang pluraliti, dan pemilihan antara pendirian yang berbeza, dan untuk menjelaskan kesan kewujudan bersama ke atas masyarakat Islam kontemporari. Sehubungan itu, kajian ini menggunakan pendekatan analitikal induktif dan deskriptif; kajian ini mendapati beberapa keputusan, antara yang paling penting ialah dari segi mengambil pendirian kontemporari tentang pluralisme; kajian ini menjelaskan kewujudan komponen masyarakat yang percaya kepada pluraliti; dan berusaha untuk mencapainya dalam realiti kehidupan, dan ada pula kelompok yang menolak pluraliti dan melawan sesiapa sahaja yang mempercayainya, dan di antara mereka adalah pula golongan yang percaya kepada pluraliti namun bersyarat iaitu penyelesaian yang logik dan munasabah kepada masalah pluralisme dalam masyarakat Islam kontemporari. Kemudian sebarang percubaan untuk menghapuskan pluraliti dalam masyarakat Islam kita – dengan tujuan menyatukan masyarakat - dengan sendirinya akan mewujudkan permusuhan dan ketidakharmonian, dan melemparkan masyarakat ke dalam perangkap ekstremisme dan pedang peperangan, tetapi menolaknya juga akan menuju ke arah jurang yang melannya. Adapun perpaduan yang diharap dalam kajian ini ialah perpaduan yang akan membuat ketenangan jiwa dan fikiran yang jauh dari kebencian dan ketaksaban, dan ia menghapuskan hasutan dan punca-puncunya di peringkat awal, dan sewajarnya kita harus sedar bahawa hidup bersatu padu di kalangan umat Islam adalah satu keperluan yang kita perlu tingkatkan dari hari ke hari, dan jika ia tidak tercapai, maka alternatifnya akan lebih banyak peperangan dan malapetaka.

Kata kunci: Masyarakat Islam, kontemporari, pluralisme, perpaduan, kewujudan bersama secara aman.

مقدّمة

تشير التعددية إلى التنوع والاختلاف، ويدخل مفهوم التعددية في مجالات مختلفة منها الدينية والسياسية وغيرها، وهي ثمرة من ثمرات الديمقراطية والحرية والمساواة، ومظهر من مظاهر حرية الرأي والتعبير.

ولا يمثل التعدد - الذي هو بمعنى التنوع والاختلاف - في الحقيقة أيّ مشكلة، فإنه سُنّة إلهية الهدف منها هو التكامل والتعاون على ما فيه الخير والصلاح للجميع، ولكن تظهر المشكلة حين يكون هناك في المجتمع المسلم المعاصر من يرفض هذا المبدأ والحكمة الربانية، فقد أراد بعضهم للمجتمع أن يأخذ شكلاً موحداً في الفكر والسلوك، وهذا التوجه في الحقيقة لم يأت من فراغ، وإنما يعود إلى أسباب كثيرة؛ منها غياب فقه الاختلاف وروح التسامح والحوار، كما أن التعددية لا تخدم مصالح بعض الأفراد والجماعات، بالإضافة إلى أسباب أخرى خارجية تغذي هذا التشتت والفرقة، فمن خلال الاطلاع على ملخص دراسة - قام بها معهد "فان لير" الإسرائيلي المتخصص في الدراسات الإستراتيجية في القدس سنة 1988 - بعنوان: "إسرائيل على مشارف القرن الحادي والعشرين"؛¹ تبين أنه من بين الأهداف الإسرائيلية المراد تحقيقها "زرع ونشر عوامل الفرقة والتشتت والتحزب الفكري في الدول العربية؛ بهدف زيادة التطرف الديني والطائفي والعربي، وتغذيته والقضاء على فكريتي القومية العربية والتضامن الإسلامي، وإحلالهما بفكرة التعاون الإقليمي الشرق أوسطي، كذلك توظيف الأصولية الإسلامية وأيديولوجيات الأقليات في المنطقة لصالح إسرائيل، وذلك في تعاون وثيق مع قوى التطرف الصليبي في العالم، وإثارة الخلافات العرقية والمذهبية والطائفية التي تنتهي في الغالب إلى حروب أهلية"²، وعليه أصبح اليوم إصرار

¹ يُنظر: محمد أبو سعدة، إسرائيل: القدرات الداخلية والطموحات الخارجية، (القاهرة: المعهد المصري للدراسات، 2019)، ص13.

² يُنظر: المرجع السابق، ص16؛ حسام سويلم، "الأهداف القومية الإسرائيلية وإستراتيجيات تنفيذها"، الجزيرة.نت، الاطلاع في 2020/8/19، على الرابط: <https://www.aljazeera.net/opinions>.

تلك الفئة من المجتمع على رفض التعددية في المجتمع المسلم المعاصر؛ من أهم المشكلات العويصة التي أخذت أبعاداً خطيرة انعكست سلبياً على الفرد والمجتمع.

وتبرز أهمية البحث في أنه يلفت الانتباه إلى ضرورة قبول التعددية (داخل الإطار العام للإسلام) في المجتمع المسلم المعاصر؛ لضمان للتعيش السلمي والانسجام الاجتماعي، ويعود سبب اختيار الموضوع إلى واقعية المشكلة التي يريد البحث التصدي لها؛ إذ يُعدُّ رفض التعددية من أهم الأسباب الرئيسة التي أدت إلى صراعات كثيرة تدور رحاها اليوم في كثير من الدول الإسلامية، وله تأثير سلبي على مستقبل الشعوب الإسلامية، ومن ثم يهدف هذا البحث إلى تكوين وعي إسلامي جديد يقبل بالتعددية الإسلامية المشروطة حلاً للخروج من دائرة الصراعات والفوضى التي يعيشها المجتمع المسلم المعاصر اليوم، وضماناً للتعيش السلمي بينهم، وتحقيقاً لمقصد وحدة الأمة الإسلامية.

وتحقيقاً لأهداف البحث؛ توسّلت الباحثة المنهجين الاستقرائي والوصفي التحليلي، وفي إطارها عرّضت الإشكالية الآتية:

إذا كان التعايش السلمي يمثل في جوانبه المختلفة مفهوم الانسجام بين أبناء المجتمع الواحد بمختلف انتماءاتهم القومية والدينية والمذهبية، وإذا كانت التعددية خياراً إلهياً لا مفرّ منه، ومنهجاً سار عليه النبي ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم؛ فكيف يمكن نقل المجتمع المسلم المعاصر من حالة من التنافر والتناحر والتعصب إلى مجتمع متعايش يتحقق فيه مشروع الإسلام الحضاري؛ تحقيقاً لمقصد وحدة الأمة الإسلامية بوصفها مناط التكليف برسالة الشهود الحضاري؟

وقد تبلورت هذه الإشكالية إثر مطالعة جمع من الدراسات السابقة التي أبرزت الحاجة إلى مزيد بحثٍ واهتمامٍ بموضوع التعددية، ومنها دراسة بعنوان "التعددية الدينية: رؤية نقدية"،¹ تناولت تعريف التعددية الدينية وأبعادها ودورها في الحياة الفكرية، وتتبع الباحث النداءات

¹ محروس محمد محروس بسيوني، "التعددية الدينية: رؤية نقدية"، مجلة جامعة طيبة للآداب والعلوم الإنسانية، المملكة العربية السعودية، 6(12)، 2016، ص 411-489.

المتكررة لاعتناقها والإيمان بها، وذلك من خلال رؤية نقدية، مع بيان تأصيلها من منظور إسلامي، وذلك بغرض بيان هذا المصطلح في الفكر الإسلامي، مقارنة بما يراد الترويج له، وقد توصل الباحث إلى أن ادعاء الغرب استطاعته القضاء على الصراع بين أهل الأديان أو داخل الدين الواحد من خلال الإيمان بنظرية التعددية الدينية؛ ادعاء مكذوب، والواقع يفضح ذلك، فلا مساواة في التعامل مع مختلف الديانات، وإنما هناك تمييز عنصري، غير أن حضور التعدد في المجتمع الإسلامي دليل على سماحة الإسلام واعترافه بأن الاختلاف سُنَّة كونية، وكذا حضور الأخلاق في المجتمع الإسلامي لا ينبغي له أن يكون مدعاة إلى الاستغناء بها عن الدين كما فعل أصحاب الديانات السابقة.

وتناولت دراسة بعنوان "التعددية من منظور إسلامي"¹؛ الرؤية الإسلامية في موضوع التعددية بوصفها مبدأ عامًا أساسًا للحياة الإنسانية، وذلك من خلال رسم بعض صور تجلياتها التي تؤكد على أنها ضرورية للتعايش السلمي، بل للاجتماع البشري، وقد اعتمد الباحث على بعض نصوص القرآن والسُنَّة في عرض هذه الفكرة وتحليلها من منظور إسلامي، مبيِّنًا طبيعة التفاعل الحضاري والثقافي الذي ينبغي له أن يسود بين الشعوب والمجتمعات والأمم، وقد توصل الباحث إلى أن المنظور الإسلامي يُقَرُّ بالتعددية بكل صورها، فالحياة - كما قال - تتسع للجميع، والاختلاف حقيقة كونية وشرعية أقرها الإسلام.

وخالفت دراسة بعنوان "التعددية في مجتمع إسلامي"²؛ القائلين بالأحادية في النظم، فقد وضع الباحث أن توحيد الله تعالى يستتبع التعددية في ما عداه، مستشهدًا بعدد من النصوص القرآنية، ومبيِّنًا تصوُّره عن التعددية في المجتمع الإسلامي، وضرورة قبول الاختلاف الذي لا مفرَّ منه، فالاختلاف حسب رأيه يوجب التعددية، أما الخلاف فيؤدي إلى الواحدية، وكذا تحدث عن العاملين الرئيسيين في المجتمع الإسلامي، هداية الأنبياء،

¹ Muhammad Aniq Imam, "Pluralism in an Islamic Perspective", *Qudus International Journal of Islamic Studies*, 1(1), 2013, p91-105.

² جمال البنا، التعددية في مجتمع إسلامي، (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، د.ط، 2001).

وغواية الشيطان، ثم تطرق إلى الحديث عن ضوابط التعددية، وقد عدّها ضرورية، فمن خلالها نضمن استمرار التعددية في المجتمع، وهذه الضوابط تحول دون الانحراف، ومن بينها ضرورة توفّر حدٍّ أدنى من الفهم الإسلامي الرشيد الذي يرفض التعصب، ثم ختم الباحث الدراسة بحديث مطول عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ودراسة "الإسلام والتعددية: الاختلاف في إطار الوحدة"¹، من كتب سلسلة التنوير الإسلامي، وتقع في جزأين؛ أولهما تناول الإسلام والتعددية، وبيّن أن الإسلام دين يؤمن بالتعددية، وأنه يحفظ قيمة التنوع والاختلاف، وأن الإسلام قد كفل للتعددية جميع الحقوق التي تحفظها من الانحراف، وأصل لها القواعد التي تؤدي إلى انضباطها، معتمداً على القرآن والسنة، وبعض آراء المستشرقين المنصفين، وكتب التراث الإسلامي التي تعود إلى مدارس السلفيين المتأخرين، ثم تطرّق إلى الحديث عن وحدانية الدين والإيمان والشريعة في مقابل تعدّد المخلوقات، وعدّ التعددية والاختلاف من السنن الفطرية، وأنها جاءت ضمن القوانين الربانية للخلق بهدف تحقيق التكامل، مضيفاً أن قضية تعدّد الحضارات الإنسانية وتنوعها واعتراف الإسلام بها دليلٌ على أن الإسلام دين السلام والتعايش واحترام الآخرين، وفي الجزء الثاني تناول التعددية في ظل الاستعمار وجهوده المبذولة بغرض إلغاء التعددية التي تميز بها الإسلام، والمناداة بالقومية والوحدة، مقدماً في ذلك التعددية داخل الإطار العام للإسلام حلاً بديلاً لمشكلة التعددية في المجتمع الإسلامي.

وتناولت دراسة بعنوان "التعددية الدينية في المجتمع الإسلامي"² موضوع المواطنة في المجتمع الإسلامي، وترى أنها تقوم على قاعدتين أساس هما التعددية بجميع أشكالها، واحترام حقوق الإنسان، ومن خلالها يتشكل مقياس التمييز بين بلد وآخر في درجة قرب الدولة أو بعدها عن تحقيق قيم المواطنة والتعايش بين أفراد المجتمع، بصرف النظر عن آرائهم

¹ محمد عمارة، الإسلام والتعددية: الاختلاف في إطار الوحدة، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2008).

² حسن عبد الرحمن سلوادي، "التعددية الدينية في المجتمع الإسلامي"، مجلة جامعة القدس المفتوحة، دولة فلسطين،

الأيدولوجية أو خلفياتهم العرقية، والدراسة في مجملها محاولة لحل التناقض الناجم عن هذه الحقائق، وتحديد أبعاده من أجل العثور على إجابات للأسئلة التي أثّرت في هذا الموضوع، وتتعلق بالأسس والمعايير التي حدّدها الإسلام لتحقيق فكرة المواطنة، وترسيخ قيمها في المجتمع الإسلامي، ولتحقيق هذه الغاية يتعامل الباحث مع التعددية الدينية في أطرها الدينية والتاريخية، وقد توصل إلى أن الإسلام يقر بظاهرة الاختلاف بين أفراد المجتمع الواحد، ويحرص على تطبيق مبدأ التعددية، ويرسم لها إطاراً شاملاً يشمل قيم الحرية والتسامح والعدالة والمساواة.

وفي دراسة بعنوان "اتجاهات التعددية الدينية وموقف الإسلام منها"؛ تناول الباحث تعريف التعددية الدينية، ونشأتها، وتطورها، والأسباب التي أدت إلى ظهورها، واتجاهاتها، وأسسها، وأبعاد هذه الاتجاهات والأسس، ثم ختم ببيان الموقف الإسلامي من ظاهرة التعددية الدينية، وقد توصل إلى أن أصحاب الاتجاهات التعددية الدينية قد انتهوا إلى بدعة تساوي الأديان، وهي كارثة تؤدي إلى ضرر للإنسان وحياته الدينية، ففي طياتها تحمل فكرة العلمنة التي تحارب الأديان، والإسلام يرفض رفضاً تاماً اتجاهات التعددية الاختزالية، وهو البديل منها كلها، والحل الإسلامي لمشكلات ظاهرة التعددية الدينية يكون من خلال تأكيد الهوية الدينية، وتقوية الارتباط بالدين، والاعتراف بدوره الكبير الشامل في حياة الإنسان.

ومن خلال ما تقدم من دراسات سابقة في موضوع التعددية في المجتمع الإسلامي؛ تبين أن هذا الموضوع قد تنازعته الرؤى بين مؤيد التعددية، ومعارض إياها، وبينهما مؤيد بشروط؛ لذلك ترى الباحثة أن الموضوع جدُّ شائك، ويحتاج إلى دراسات وكتابات عميقة تقرب المعنى من الأذهان، وتزيل الحواجز، وعليه جاء هذا البحث لمناقشة مختلف الآراء، وتبَيُّن أهمية التعددية في المجتمع المسلم المعاصر، وذلك بهدف توضيح الصورة في الأذهان والإسهام في الخروج من الخلاف، وتكوين وعي إسلامي جديد يقبل التعددية داخل الإطار

العام للإسلام حلاً للخروج من دائرة الصراعات والفوضى التي يعيشها المجتمع المسلم المعاصر اليوم، وضماناً للتعايش السلمي بينهم، وتحقيقاً لمقصد وحدة الأمة الإسلامية.

تعريف المصطلحات

1. المجتمع المسلم:

تعرف الباحثة المجتمع المسلم بأنه المجتمع ذو الأغلبية المسلمة، وفيه يمارس الناس الإسلام منهج حياة ودستور تعاملٍ بصرف النظر عن اختلافاتهم المذهبية والطائفية وغيرها. غير أن المجتمع المسلم في الحقيقة يُستغل سياسياً، ويُلبس لبوسات مختلفة مذهبية وطائفية وغيرها، وذلك عند أي اختلاف سياسي، ومثاله ما يحدث اليوم في اليمن، فهم يستخدمون الدين غطاءً لفرض خططهم السياسية، وقد صرحت د. سلوى دماج - أستاذة العلوم السياسية بجامعة صنعاء - بأن الصراع في اليمن سياسي، ولكنه وُظف بأدوات طائفية، والتصريح نفسه أدلى به الباحث اليمني أحمد المصري المتخصص في التاريخ اليمني القديم والمعاصر بجامعة إيرفورت الألمانية،¹ وكذلك ما يقوم به الحوثيون حالياً من خَلط الدين بالسياسة، ولِيّ أعناق النصوص الدينية لخدمة أهدافهم؛ دليلٌ آخر.²

2. المعاصر:

(المعاصر) لغةً على وزن (المفاعل)، مشتق من (العصر)، وللعصر عدة معانٍ من أهمها وقت وجوب الصلاة، والدهر، ونقول: عاصر فلان فلان، أي عاش معه في عصر واحد.³

¹ يُنظر: عميدة شعلان، "اليمن حرب وصراع نفوذ بأدوات طائفية مناطقية"، DW، الاطلاع في 2019/9/20، على الرابط: <https://www.dw.com/ar>.

² يُنظر: خلود الحلالي، "التضليل الديني الممنهج: سلاح الحوثيين الفتاك"، إندبندنت عربية، الاطلاع في 2019/11/29، على الرابط: <https://www.independentarabia.com/node/748966>.

³ ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، د.ت)، مادة (عصر)؛ إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، (إسطنبول: دار الدعوة، د.ط، د.ت)، مادة (عصر).

وهو مصطلح دالٌّ على مرحلة بعينها، أي المرحلة التي يعيشها المجتمع المسلم اليوم، ويأتي مصطلح "المعاصرة" في مقابل "الأصالة"، وهو مذهب يسعى إلى صبغ الدين بصبغة جديدة تجعله يتمشى مع العصر، فكل ما تعايشه من أوضاع الحاضر تصفه بالمعاصرة، وهي مرحلة غير ثابتة، فما يكون معاصرًا اليوم يصبح بعد مدة من الزمن غير معاصر، وهكذا.¹

وما يلزم التنبيه إليه أن مصطلح "المعاصرة" من المفاهيم التي يجب أن تصحح في أذهان المسلمين اليوم، وذلك لأن المعاصرة لا تعني بالضرورة التبعية للآخر في كل شيء، ولكن لا بُدَّ من فرز الأمور، والمحافظة على ثوابت الأمة، ولا مانع من الاستفادة من خبرات الآخرين بما ينفعنا، فالمؤمن يأخذ الحكمة، ولا يهمله من أيِّ وعاء خرجت، بشرط ألا تتعارض مع دينه ومبادئه وقيمه الإسلامية.

3. التعددية:

نقيض الفردية، وتعني في جوهرها التسليم بالاختلاف، وتقوم على تعدد الجماعات وتنوعها،² وهي كذلك ثمرة من ثمرات الديمقراطية والحرية والمساواة، ومظهر من مظاهر حرية الرأي والتعبير،³ وتعني "حقَّ جميع القوى والآراء المختلفة في التعايش، وفي المشاركة على صعيد تسيير الحياة في مجتمعها".⁴

أما المجتمع التعددي فهو المجتمع المتعايش، ويتكون من عدة جماعات بشرية متنوعة لها خصوصياتها المتميزة، وتحكمها سلطة واحدة.⁵

¹ يُنظر: طارق البشري، ماهية المعاصرة، (القاهرة: دار الشروق، ط1، 1996)، ص48؛ محمد عبد الله سليمان، مشكل مصطلحي الحديث والمعاصر في الأدب العربي، (د.م: شبكة الألوكة، د.ط، 2017)، ص12.

² يُنظر: محمد سليم العوا، التعددية في الإسلام، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، د.ط، 1990)، ص2.

³ يُنظر: نورة كطاف هيدان، "الديمقراطية والتعددية السياسية"، مجلة جامعة الأنبار للعلوم القانونية والسياسية، جمهورية العراق، العدد (9)، 2018، ص201.

⁴ سامي ذبيان وآخرون، قاموس المصطلحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، (لندن: مؤسسة رياض الرئيس، ط1، 1990)، ص138.

⁵ يُنظر: عبير سهام مهدي، "مفهوم التعايش السلمي ودوره في تحقيق الوحدة الوطنية"، حولية المنتدى، جمهورية العراق، العدد (7)، 2011، ص189 (بتصرف).

أما التعددية إذا نسبت إلى الدين فإنها تعطي معنى مختلفًا تمامًا، فالتعددية الدينية مصطلح غربي المقصود به "تعايش المعتقدات الدينية المتنوعة والمختلفة - أي الأديان بمفهومها الواسع - في وقت واحد مع بقاء مميزات وخصائص كل منها"،¹ وتعرف أيضًا بأنها "نظرية خاصة بعلاقة الأديان المختلفة مع تعارض المعتقدات بين بعضها البعض"،² وهي النظرية التي تقول "إن الأديان العالمية الكبرى إنما هي تنوع نظرات الإنسان إلى الحقيقة الإلهية الخفية العليا الواحدة، وتصويراته عن هذه الحقيقة"،³ فهذه النظرية تنظر إلى الأديان على أنها سواسية، ولا فضل لأحدها على الآخر، فهي عبارة عن المظاهر الشكلية للحقيقة الواحدة، وموقف الإسلام منها واضح، فهو يرفضها رفضًا قاطعًا، في حين أن التعددية التي ندعو لها من خلال هذا البحث؛ تكون داخل المجتمع المسلم، بشرط ألا تخرج عن الإطار العام للإسلام، فهي تعددية مشروطة "تكون تميُّزًا لفرقاء يجمعهم جامع الإسلام، وتنوعًا لمذاهب وتيارات تظللها مرجعية التصور الإسلامي الجامع، وخصوصيات متعددة في إطار ثوابت الوحدة الإسلامية".⁴

ومن ثم كانت التعددية المقصودة في هذا البحث هي استيعاب الاختلاف والتنوع الذي لا يخرج عن الإطار العام للإسلام واحترامه، وتأتي بغرض التكامل لتحقيق التوازن في المجتمع، والقضاء على التصارع والتناحر، وهذا يعني قبول التعايش المشترك.

4. الوحدة:

الوحدة بفتح الواو من (وَحَدٌ) بمعنى انضمام الأجزاء بعضها إلى بعض مع الائتلاف، ومنه وحدة المسلمين.⁵

¹ طه، اتجاهات التعددية الدينية وموقف الإسلام منها، ص6.

² John Hick, "Religious Pluralism" in Mircea Eliade (ed), *The Encyclopedia of Religion*. (New York: Macmillan Publishing company, vol.12, 1987), p331.

³ طه، اتجاهات التعددية الدينية وموقف الإسلام منها، ص6-7.

⁴ عمارة، التعددية الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية، ص5.

⁵ محمد رواس قلبيجي وآخرون، معجم لغة الفقهاء، (عمان: دار النفائس، ط1، 1996)، ص471.

5. التعايش السلمي:

تعرف الباحثة التعايش - في إطار التعددية الدينية المذهبية والطائفية والجماعات الإسلامية في المجتمع المسلم - بأنه نوعٌ من التكامل والتعاون بين المسلمين على ما فيه الخير والصلاح للجميع، بصرف النظر عن انتماءاتهم المذهبية والطائفية وغيرها، والمبني على التسامح والألفة والمودة والثقة والاحترام المتبادل، ومن خلاله تُبرز القيم الإنسانية الإسلامية، ويُهدَف إلى تحقيق الأمن والسلام في المجتمع.

مكونات المجتمع المسلم المعاصر

انفرد الله تعالى بصفة الوجدانية، فهو الواحد الأحد الفرد الصمد، وما سواه يتبع التعددية شاء في ذلك أم أبي؛ بل هو قدر الله سبحانه الذي لا مفرَّ منه، مما يدفعنا إلى التسليم لأمر الله عزَّ وجلَّ.

وتظهر التعددية انطلاقاً من الإنسان نفسه، فقد خلقه الله تعالى من ذكر وأنثى، وكذلك النبات والحيوان، والتعدد في حقيقته ليس مشكلة، غير أن بعض من يحملون فكراً متطرفاً ولا يقبلون بالحلول الوسط؛ أرادوا للمجتمع المسلم المعاصر أن يتخذ شكلاً موحداً في الفكر والسلوك.

وترجع أصول النظرية التعددية إلى الفلسفة اليونانية التي نشأت فيها الصراعات الدينية والتسلط، وذلك بسبب الاختلافات الدينية، ومن ثم جاء التفكير في التعددية بهدف منع التعصب والاضطهاد،¹ أما في البيئة الإسلامية فقد مرت التعددية بمراحل مختلفة، وألُفَت فيها كتبٌ كثيرة من أشهرها كتاب "الإنصاف" الذي جاء ليبين للمسلمين الأسباب التي

¹ يُنظر: بسبوي، التعددية الدينية: رؤية نقدية، ص 429.

أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم، وكانت السبب في ظهور المذاهب الفقهية، كالمالكية، والحنفية، وغيرها، والفرق العقدية، كالجبرية،¹ والسبئية،² وغيرها.³ ولا شك في أن التعدد بمعنى الاختلاف والتنوع ظاهرة طبيعية من شأنها أن تدفع عجلة التطور والرقي في مجتمعاتنا، ولكنه قد يصبح مشكلة كبيرة عندما لا يوجّه التوجيه الصحيح، فبدلاً من أن يكون مصدراً للتكامل والتعاون والتعايش؛ يصبح سبباً في التناطح والتناحر، وخلق مشكلات تهدد أمن المجتمع المسلم واستقراره.

دلالة التعددية في الوحيين وموقف المعاصرين منها

1. دلالة التعددية في القرآن الكريم:

إن المتمعن في القرآن الكريم يلقى آيات كثيرة تشير إلى الوحدة، وأخرى تشير إلى التعددية، ومثال ذلك ما جاء عن الوحدة الإنسانية والتعدد في إطارها، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ [النساء: 1].

وكذلك هناك آيات تتحدث عن وحدة الدين مع تعدد في الأنبياء، قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: 13].

¹ الجبري نسبة إلى الجبرية، وهي فرقة كلامية يقولون إن العبد مجبر على أفعاله، ليس له اختيار فيها.

يُنظر: الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط2، 1998)، ج1، ص61؛ السيد الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2000)، ص78.

² السبئي نسبة إلى السبئية، وهم من أصحاب عبد الله بن سبأ رأس الطائفة السبئية التي سُمّت عليّاً لهاً، وشبهوه بذات الله تعالى. يُنظر: الإسفراييني، عبد القاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق، (القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ط، د.ت)، ص175؛ السيد الجرجاني، التعريفات، ص120.

³ يُنظر: البطلبوسي، عبد الله بن محمد، الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم، (دمشق: دار الفكر، ط3، 1978)، ص29-32.

وفي المقابل تحدث عن تعدد الشرائع في قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ جَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [المائدة: 48]، فالدين واحد والشرائع متعددة.

2. دلالة التعددية في السُّنَّة النبوية:

تدل على التعددية في السنة النبوية مواقف كثيرة، منها أنه لما أسر المسلمون أصحاب بدر المشركين من قريش؛ لم يجبروهم على الإسلام، ولم يقتلوهم، بل أخذوا منهم الفداء، وتركوهم على شركهم.¹

وكذلك في ما جاءت به وثيقة المدينة دليل آخر على قبول التعددية، ففي الفقرة الخامسة والعشرين منها أنّ يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، فليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، وفي الفقرة السابعة والثلاثين أنّ بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأنّ بينهم النصح والنصيحة والبرّ من دون الإثم.²

وعلى هدي الرسول ﷺ سار أصحابه، فهذا علي رضي الله عنه كفّل الحريات لغير المسلمين الذين كانوا يعيشون تحت راية الإسلام، ولم يكره أحدًا من المواطنين على أن يترك عقيدته ويعتق الإسلام، وإنما كان الأمر خلاف ذلك، فقد ورد عنه قوله: "الناس أحرار"، وقوله أيضًا: "الزموهم بما التزموا به".³

وعلى الدرب نفسه سار المسلمون في التاريخ الإسلامي، متمسكين بمبدأ التعددية، غير أن المصطلح لم يكن متداولاً آنذاك.

ومن ثمّ يتبين أن القرآن الكريم والسنة النبوية لم يُنكرا التعددية، ويمكن القول إنه إذا كانت التعددية قدرًا إلهيًا وأمرًا نافذًا، ونهجًا سار عليه الرسول ﷺ وأصحابه وكثير من

¹ السيد محمد الشيرازي، الفقه: كتاب الجهاد، (بيروت: دار العلوم، ط2، 1988)، ج48، ص29.

² يُنظر: عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شليبي، (بيروت: دار القلم: د.ط، د.ت)، ج2، ص147 وما بعدها.

³ السيد محمد الشيرازي، الحكومة الإسلامية في عهد أمير المؤمنين، (بيروت: مؤسسة الفكر الإسلامي، ط1، 1993)،

المسلمين عبر التاريخ الإسلامي الطويل؛ فإن مسؤولية المسلم المعاصر لا ينبغي أن تكون في مناقشة قبول التعددية أو رفضها، وإنما تكون في كيفية إدارة هذه التعددية، وعلى الرغم من ذلك نجد المسلمين المعاصرين قد تفرقوا بين مؤيد التعددية ومعارض إياها.

موقف المعاصرين من التعددية

الموقف الأول:

يرى أصحابه أنه الاختلاف قائم في المجتمع، وهو سُنَّة إلهية لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود: 118]، وقد فُسر بأن الله تعالى قادر على أن يجعل الناس أمة واحدة من إيمان أو كفر، وأنهم لا يزالون مختلفين في أديانهم ومللهم ونحلهم ومعتقداتهم ومذاهبهم وآرائهم¹، وقال السعدي: "إنه تعالى لو شاء لجعل الناس أمة واحدة على الدين الإسلامي، فمشيئته سبحانه وتعالى غير قاصرة، ولا يمتنع عليه شيء، ولكن اقتضت حكمته تعالى ألا يزالوا مختلفين، مخالفين للضوابط المستقيم، متبعين للسبل الموصلة إلى النار، كل يرى الحق، في ما قاله، والضلال في قول غيره"².

وعليه سيبقى هذا الاختلاف بقاء البشرية على وجه الأرض، ولا بُدَّ من منع أيِّ محاولة لفرض رأيٍ أو فكرٍ يدفع طرفاً إلى التعصب والعناد مخالفاً بذلك غيره في المجتمع، وإن تبين له أنه على خطأ، وذلك لئلا نثير الخصام والنزاع والعداوة بين أفراد المجتمع الواحد، وكله مردود إلى الله تعالى القائل: ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي مَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [السجدة: 25]، وهو ما يغني عن الدخول في خصومات وصراعات لا تنتهي بين أبناء المجتمع الواحد.³

¹ يُنظر: ابن كثير، إسماعيل بن عمر، مختصر تفسير ابن كثير، (القاهرة: دار السلام، ط1، 2001م)، ج2، ص891.

² يُنظر: السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، تفسير القرآن الكريم، (بيروت: دار عالم الكتب، ط2، 1993م)،

ج2، ص411.

³ يُنظر: البنا، التعددية في مجتمع إسلامي، ص51 (بتصرف).

ويُلحظ على هذ الفريق الداعي إلى التعددية المطلقة أنه لا يعبأ بالأصول والقواعد والثوابت الشرعية، بل يريد أن يزيل الفروق العقدية بين الأديان على الرغم من تكفير القرآن إياها، ومن هذا الفريق رئيس حركة الاتجاه الإسلامي في تونس؛ راشد الغنوشي، الذي سئل عن التعددية السياسية والتنسيق مع المعارضة في ندوة صحفية في يونيو 1981، فقال: "نحن لا نعارض البتة قيام أي حركة سياسية، وإن اختلفت معنا اختلافاً أساسياً وجذرياً، بما في ذلك الحزب الشيوعي"¹.

ومن ثم يتبين أن أصحاب هذا الموقف يرون أنه لا بُدَّ من ردِّ الاختلاف إلى الله تعالى؛ لاعتقادهم أن الحل يكمن في قبول التعددية المطلقة، ولهذا الموقف - حسب رأي الباحثة - أبعاد خطيرة، والإسلام يرفضه رفضاً قاطعاً.

الموقف الثاني:

أصحاب هذا الموقف يرفضون مبدأ التعددية رفضاً قاطعاً، وحسب رأيهم؛ ليس للتعددية أي فائدة في إطار العمل الإسلامي، بل إنها تركت آثاراً سيئة على الساحة الإسلامية، فقد فتنت القوى الإسلامية، وأضعفتها، وكانت عاملاً في تشرذمها وتخلفها... وعاملاً في التشكيك فيها، وأفرزت حساسيات تجاه كل تنظيم، مما زاد في تمزقها، وأجج بين صفوفها العصبية الحزبية، وأصبح بأسها بينها،² وهم يرون أن الخلفيات الكامنة وراء التعددية مردها إلى الجهل بالإسلام وبمقتضيات العمل الإسلامي في هذا العصر.³

وهناك من ردَّ على أصحاب هذا الموقف من مثل العلامة يوسف القرضاوي، فوصف حرصهم الشديد على الوحدة بالحلم الجميل الذي تقف صعوبات دون تحقيقه على أرض الواقع؛ صعوبات ليس بالسهل تذليلها إلا أن ينقلب البشر إلى ملائكة أولي أجنحة، وقد

¹ صلاح الصاوي، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، (د.م: دار الإعلام الدولي، د.ط، 1998)، ص100.

² فتحي يكن، أبعاديات التصور الحركي للعمل الإسلامي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط12، 1997)، ص70.

³ المرجع السابق، ص73.

يتسبب ذلك في زيادة الانقسام والفرقة بين المسلمين، وبهذا تكون المبالغة في الحرص على الوحدة سبباً إلى الفرقة.¹

ثم إن أصحاب هذا الموقف المعارض التعددية يضعون أنفسهم في دائرة ضيقة، فلا يستفيدون من فكر الآخر، ولا يدعون فكرهم يذهب إلى الآخر، وترى الباحثة أن أي محاولة لإلغاء التعددية في مجتمع من مثل مجتمعاتنا المسلمة المعاصرة بغرض توحيد المجتمع؛ يؤسس لمنطق العداة والتنافر، ويلقي بالمجتمع في فخّ التطرف والعنف وسلّ سيف الإرهاب، بل يدفع به نحو هاوية تبتلعه.

الموقف الثالث:

يرى أصحابه أنه إذا كانت التعددية سُنَّة من سُننِ الله تعالى في خلقه، التي لا تتبدل ولا تتغير، وإذا كانت الوسطية من أهم خصائص الأمة لقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: 143]؛ "فإن التعددية الموزونة بميزانها لا بُدَّ من أن تكون تميّزاً لفرقاء يجمعهم جامع الإسلام، وتنوعاً لمذاهب وتيارات تظللها مرجعية التصور الإسلامي الجامع، وخصوصيات متعددة في إطار ثوابت الوحدة الإسلامية، الأمر الذي يجعل هذه التعددية نموّاً وتنمية، وتواصل الفروع مع أصل الشجرة الطيبة لكلمة الإسلام، والتي هي بلاغ الله إلى رسوله ﷺ، وبيان هذا الرسول إلى العالمين".²

وترى الباحثة أن هذا الكلام منطقي مقبول جداً، وهي الصورة التي ينبغي للمجتمع المسلم المعاصر أن يكون عليها، ولأن التعددية قدر الله النافذ، وواقع لا مفرّ منه؛ ناشد علماء الأمة وعقلاءها محاربة الأفكار التي تدعو إلى رفض مبدأ التعددية رفضاً قاطعاً، والتعايش مع الآخر، وذلك لأن الحل يكمن في قبول خيار التعددية داخل الإطار العام للإسلام والتعايش مع الآخر، أي التعددية الإسلامية المشروطة، وذلك بهدف تحقيق الأمن

¹ يوسف القرضاوي، أين الخلل؟ (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط، د.ت)، ص28.

² عمارة، التعددية الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية، ص5.

والسلم المدني والاستقرار المجتمعي؛ بدلاً من التناطح والتناحر الذي نراه اليوم ونسمع عنه في كثير من الدول، كاليمن والعراق، وغيرها.

ومن أهم ضوابط التعددية ألا تتعدى الإطار العام للإسلام، وأن تحترم الأصول والقواعد والثوابت الشرعية، وكذلك الرموز، ومن ثم يتعين على الجماعات الدينية على اختلافها، والوطنية على اختلاف آرائها واعتقاداتها؛ أن تتقبل هذا التنوع والاختلاف في المجتمع المسلم المعاصر، وأن تبحث عن نقاط التوافق بينها، وأن تتعاون في مختلف المجالات؛ بهدف حماية المجتمع من التفكك والانحيار، والوصول به إلى بر الأمان؛ وذلك اقتداء بالرسول ﷺ الذي هاجر إلى المدينة وفيها طوائف وعقائد وثقافات مختلفة، وتاريخ حافل بالتوترات والحروب الطاحنة التي لا تكاد تنتهي حتى تبدأ من جديد، فكان هذا يضع الرسول ﷺ أمام خيارين؛ إما قبول التعددية والتعايش على ما اتفقوا عليه للعيش بسلام، وإما التناطح والتناحر وفرض السيطرة بالقوة، فيكون الحكم للأقوى، غير أن الرسول ﷺ - صاحب المنهج الوسطي والتفكير السوي - اهتدى إلى طريق التعايش وقبول مبدأ التعددية الذي يحقق المصلحة المشتركة، وعلى هذا الأساس وضع وثيقة المدينة التي ضمّت كثيراً من القيم الإنسانية في صورتها المستقيمة مع شرع الله سبحانه، وطبّقها في الواقع، واستطاع من خلالها أن ينقل مجتمع المدينة بتركيبته المعقدة من مجتمع متعصب تحكّمه سياسة الغاب؛ إلى مجتمع متحضر، ومن مجتمع تسيطر عليه قيم الكفر والتطرف؛ إلى مجتمع متوازن مسلم يمارس قيم التعايش، ومن مجتمع لا يؤمن بالتعددية؛ إلى مجتمع يقرُّ بها، وبهذا استطاع أن يحقن الدماء ويؤلف بين القلوب، محققاً بذلك تعايشاً فريداً من نوعه.

أهمية التعددية في المجتمع المسلم المعاصر

تمثل التعددية عدة توجهات في المجتمع الواحد، فمن ينادون بقبول التعددية في المجتمع

المسلم المعاصر ينظرون غالباً إلى إيجابياتها الكثيرة التي تعود بالفائدة على المجتمع، وتمثل أهميتها في ما يأتي:¹

- صون العلاقات، وحفظ خصوصيات الآخر، وضمان للمساواة، واحترام الرأي.
- الانفتاح والاستفادة من أفكار وخبرات وتجارب الآخر، بدلاً من التقوقع على الذات.
- التقليل من العنصرية، ومن ثم الشعور بالكرامة الإنسانية.
- التقليل من التناطح والتناحر بين المسلمين، وإطفاء نار الفتنة التي بقيت مشتعلة منذ زمن الخوارج إلى يومنا هذا.
- تعزيز مفهوم المواطنة، فلا شك في أن العيش في بيئة تعددية يسهم في تطوير الفرد اجتماعياً، ويزيد من فهمه الآخر، واحترامه إياه؛ لأنه مواطن له الحقوق نفسها، وعليه الواجبات نفسها، ولا يكون ذلك إلا في جو ديمقراطي حقيقي.
- ومن ثم ترى الباحثة أن قبول التعددية يساعد على الاندماج بين مختلف فئات المجتمع، فتختفي الولاءات المختلفة في المجتمع الواحد؛ ليظهر ولاء آخر جديد هو الولاء للوطن، ولا شك في أن ذلك يساعد على توحيد المجتمع تحت مظلة واحدة، ويعد ضماناً للتعايش السلمي، ولكن؛ هل معنى ذلك أن نترك الفئة التي تسب أمهات المؤمنين، والفئة التي تكفر وتبدع المسلمين؟
- الجواب أنه متى قُبل مبدأ التعددية، وحلَّ التعايش الصحيح المبني على أسس متينة كاحترام المتبادل والحوار والتعاون... إلخ؛ اختفت كل هذه الأساليب والاستفزازات، وحلَّ محلها الأمن والسلم المجتمعي.

أسس التعايش وأثره على المجتمع المسلم المعاصر

1. أسس التعايش في المجتمع المسلم المعاصر:

إن التعايش في إطار التعددية الدينية والمذهبية والطائفية والجماعات الإسلامية في

¹ يُنظر: مهدي، مفهوم التعايش السلمي ودوره في تحقيق الوحدة الوطنية، ص 190.

المجتمع المسلم المعاصر؛ يستدعي أسسًا ناظمة يقوم عليها التعايش، وتضمن استمراريته، ويمكن تلخيصها في ما يأتي:

(أ) **احترام الأصول والرموز:** وذلك لكل مذهب أو طائفة، وعدم الإساءة إليها أو التعرض لها تعرضًا مباشرًا أو غير مباشر، إلى جانب احترام علمائها ومشايخها ومقدساتها؛ لكل ذلك أهمية بالغة لا يمكن التغافل عنها، ومن دون احترام الأصول لا يكون التعايش في الواقع، وكذلك لا بد من احترام الكرامة الإنسانية، فلا فرق بين كرامة إنسان وآخر إلا بالتقوى، قال تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: 13]¹، وذلك لأنه لا يمكن أن نتصور أن يكون تعايش حقيقي في مجتمعٍ الشخصُ فيه مهذور الكرامة، فاقْدُ قِيَمَتَهُ الإنسانية وحقوقه الاجتماعية والدينية والسياسية وغيرها.

(ب) **التفاهم على الأهداف والغايات:** يجب أن يكون التفاهم على القواسم المشتركة، وأن يكون القصد من التعايش خدمة الأهداف الإنسانية، ومحاربة العنصرية والعرقية والطائفية، ولا شك في أن ذلك يقوي روابط المجتمع، ويعزز من قيم التعايش، ويساعد على بناء المجتمع وتنميته، فتتحقق الفائدة للجميع.

(ج) **التعاون على تحقيق المصالح المشتركة:** إن الاختلاف بين البشر يقتضي التعاون بينهم جميعًا حتى يستفيد الجميع من خبراتهم في مختلف المجالات التي تعود عليهم بالمنفعة؛ استنادًا إلى قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: 12]²، ويُعد التعاون المشترك السبيل الوحيد للنهوض بمجتمعاتنا المسلمة المعاصرة من التخلف الحضاري الذي تعيشه، بل هو أساس التعايش، فلا يمكن أن نتصور تعايشًا من دون التعاون المبني على الاحترام المتبادل، والثقة، والتيسير، والرحمة بين أفراد المجتمع الواحد.

(د) **التسامح:** من الأسس التي يركز عليها التعايش في المجتمعات المتعددة المذاهب والطوائف، والقاعدة التي يقوم عليها المجتمع، فهو يدل على قبول اختلاف الآخر سواء في العقيدة أم في الاتجاه الفكري، على أن احترام الآخر والتسامح معه لا يعني بالضرورة الرضا بمعتقداته أو الموافقة عليها، وهو مظهر من مظاهر المجتمعات المتحضرة، والسبيل

الوحيد لتماسك المجتمع وحمايته من التعصب للأفكار والتصادم والعنف، فبالتماسح نستطيع أن نتجاوز أخطاءنا، ومن ثم نقضي على الحقد والكراهية والاستعلاء العرقي والعنف.

(هـ) الحوار: ترك التعصب للرأي من الأسس التي يقوم عليها التعایش، وهو بديل من الصراع، فالحوار يساعد الناس على توضيح آرائهم بحرية، والتعرف على وجهات النظر الأخرى، ويخفف من حدة الخلاف، ويحفز استمرار التعایش، ويسهم في التآلف بين الناس، وقد يؤدي الحوار الفعال إلى الإقناع، واعتماد أفكار الآخر المخالف، ومن دونه يحدث تطرف في الأفكار، وفوضى في العلاقات، مما يؤدي إلى الاضراب والقلق في المجتمع. ولنحافظ على التعایش كذلك لا بد من إحاطته بالاحترام، والثقة المتبادلة، والقيم والأخلاق السامية، وأن يمارسه المسلم بدافع التقوى والتقرب إلى الله تعالى، لئلا ينحرف التعایش، ويخرج عن مساره الصحيح.

2. أثر التعایش على المجتمع المسلم المعاصر:

ثمة آثار عدة للتعایش الاجتماعي والحضاري مع الآخر، وإن كان أثر التعایش لا يظهر إلا على المدى الطويل، فإن التعایش بإمكانه أن:

- يدفع بعجلة التطور والتنمية، ويزيد من طاقات الإنسان الإبداعية المختلفة، ويساعد على إبراز الجانِب الإيجابي من الشخصية الإسلامية، مما يرغب الآخرين في التعامل معه.¹
- ينظم المجتمع من خلال جلب منفعة أو دفع مفسدة، ويولد الثقة بين أفراده ودولتهم، فيشعر الفرد أنه جزء حقيقي مشارك في سياسة الدولة، ويقدم أفضل ما لديه لخدمتها.²

¹ يُنظر: عمر بن صالح ابن عمر، "الثقافة المقاصدية وأثرها في التعایش السلمي"، الندوة العالمية عن الفقه الإسلامي وأصوله وتحديات القرن الواحد والعشرين، كوالالمبور، 2006، ج1، ص552.

² يُنظر: عمر نجم الدين الجباري، "التعایش السلمي وأثره في تنظيم المجتمع من الناحية الشرعية"، مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية، جمهورية العراق، العدد (9)، 2015، ص245.

- يُكسب المسلم حصانة ضد الانحرافات الفكرية والسلوكية والشبهات، وينمي فيه روح الولاء والانتماء الحقيقي إلى الدين الإسلامي، ثم إن ممارسة التعايش والتعرف على حقوق الآخرين تؤدي حتمًا إلى احترام حقوقهم وصيانتها، وإلى قبول الحوار الحضاري مع الآخر بما يحقق السلم والأمن المجتمعي.¹
- يصحح صورة الإسلام التي حاول الغرب تشويهها داخل المجتمع المسلم وخارجها، ومن ثم ينفي عن الإسلام التهم التي ألصقت به كالإرهاب وغيرها.

خاتمة

في ما يأتي أبرز النتائج التي توصل إليها هذا البحث:

1. بما أن مشيئة الله تعالى اقتضت أن يخلق الناس مختلفين في أشكالهم وألوانهم وألسنتهم وطباعهم ومواقفهم ومعتقداتهم - لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: 118] - يتعين على الجماعات الدينية على اختلافها، والوطنية على اختلاف آرائها واعتقاداتها أن تتقبل هذا التنوع والاختلاف، وأن تبحث عن نقاط التوافق بينها، وأن تتعاون في مختلف المجالات؛ بهدف حماية المجتمع من التفكك والانحيار، والوصول به إلى برّ الأمان.
2. من خلال الوقوف على مكونات المجتمع المسلم المعاصر؛ تبين أن الاختلاف والتنوع لا يفرض علينا قبول التعددية فقط، وإنما يلزمنا بالتفكير في كيفية إدارة هذه التعددية.
3. لا بد من التحرر من التعصب وفرض الرأي بالقوة، والذهاب بالرأي إلى أقصى الحدود عند الاختلاف مع الآخر، وانتهاج منهج الوسطية الذي يتحقق معه التوازن

¹ يُنظر: حياة عبد العزيز محمد نياز، "تصوير مقترح لزيادة وعي طلاب الجامعات السعودية لمبدأ التعايش مع الآخر"،

- والاعتدال، وأن نستثمر هذا الاختلاف الطبيعي لتحقيق التكامل، فمن مصلحة الجميع البقاء تحت مظلة الوطن الواحد.
4. إن قبول التعددية داخل الإطار العام للإسلام يعني نقل الإنسان السلي غير المتفاعل مع غيره، إلى إنسان إيجابي متفاعل مع غيره وفعال في المجتمع، وبإمكانه تغيير التفكير السلي المنحرف إلى تفكير إيجابي متفهم الآخر، مما يساعد على تقليل الخلاف في المجتمع، ومن ثم تحقيق المصالح المشتركة.
5. يترك التعايش في النفوس هدوءاً وراحة بال بعيداً عن الحقد والكراهية والعصبية، ويقضي على الفتنة وأسبابها في مهدها، ومن ثم ينبغي لنا أن نعي أن التعايش بين المسلمين أنفسهم ضرورة تزداد الحاجة إليه يوماً بعد يوم، وإذا لم يتحقق فلن يكون البديل سوى انتعاش التطرف والعنف بأنواعه، ومزيد من الحروب والنكبات، وكثرة الهرج كما أخبرنا بذلك الرسول ﷺ.

وفي ضوء النتائج السابق يقدم البحث جمعاً من التوصيات هي:

1. في المجتمعات ذات التعددية أو التنوع المذهبي والطائفي؛ لا بد من أن نستثمر هذا الاختلاف الطبيعي لتحقيق التكامل، فمن مصلحة الجميع البقاء تحت مظلة الوطن الواحد.
2. ينبغي لوزارة التعليم إبعاد الأشخاص الذين يحملون أفكاراً متطرفة عن العمل التربوي، والتركيز على الجانب العقدي في المناهج الدراسية؛ بغرض تحصين الجيل الجديد من تبعات هذه الأفكار المسمومة.
3. ينبغي للجماعات الدينية على اختلافها، والوطنية على اختلاف آرائها واعتقاداتها؛ أن تتقبل الاختلاف والتنوع، وأن تسعى إلى البحث عن كيفية إدارتهما.
4. لا بد من أن تكون ثقافة التعايش مشروعاً وطنياً تعتمده الدولة، ويتحتم على الحكومات والمنظمات الإسلامية غير الحكومية أن تترجم مفهوم "رحمة للعالمين" القرآني؛ إلى أعمال اجتماعية صالحة تنفع المسلمين وغيرهم في حياتهم اليومية والاجتماعية، فمن المهم أن

سلوكات المواطنين المسلمين وأخلاقهم تعكس قيم التسامح، والعدل، والبر، والوفاء، والاحترام المتبادل، والتعاون، والتفاهم، والرفق تجاه الآخرين، إلى جانب التكافل مع الجيران والمحتاجين، بصرف النظر عن انتماءاتهم المذهبية والحركية والطائفية.

References:

المراجع:

- Abd al-Malik ibn Hisham, *Al-Sirah al-Nabawiyyah*, ed. Mustafa al-Sakka, Ibrahim al-Abyari, Abd al-Hafiz Shalaby, (Beirut: Dar al-Qalam: no date).
- Abeer Siham Mahdi, "Mafhum al-Ta'ayush al-Silmi wa Dawruhu fi Tahqiq al-Wihdah al-Wataniyyah," *Hauliyyat al-Muntada*, Republic of Iraq, Issue (7), 2011.
- Al-Batliyusi, Abdullah bin Muhammad, *Al-Insaf fi al-Tanbih 'ala al-Ma'ani wa al-Asbab allati Awjabat al-Ikhtilaf bayna al-Muslimin fi Ara'ihim*, (Damascus: Dar Al-Fikr, 3rd Edition, 1978).
- Al-Isfarayini, Abd al-Qahir bin Tahir, *Al-Farq bayna al-Firaq*, (Cairo: Al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, no date).
- Al-Sa'di, Abd al-Rahman bin Nasser, *Taysir al-Karim al-Rahman*, (Beirut: Dar Alam al-Kutub, 2nd edition, 1993 AD).
- Al-Sayed Al-Jurjani, Ali bin Muhammad, *Al-Ta'rifat*, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1st Edition, 2000).
- Al-Sayyid Muhammad Al-Shirazi, *Al-Fiqh: Kitab Jihad*, (Beirut: Dar Al-'Ulum, 2nd edition, 1988).
- Al-Sayyid Muhammad al-Shirazi, *Al-Hukumah al-Islamiyyah fi 'ahd Amir al-Mu'minin*, (Beirut: Mu'assasat al-Fikr al-Islami, 1st edition, 1993).
- Al-Shahristani, Muhammad bin Abd al-Karim, *Al-Milal wa al-Nihal* (Beirut: Mu'assasat Al-Kutub Al-Thaqafiyyah, 2nd edition, 1998).
- Anis Malik Thoha, *Ittijahat al-Ta'addudiyyah al-Diniyyah wa Mauqif al-Islam minha*, (PhD thesis, International Islamic University, Islamabad, 2000).
- Fathi Yakan, *Abjadiyyat al-Tasawwur al-Haraki li al-'Amal al-Islami*, (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 12th Edition, 1997).
- Hassan Abd al-Rahman Salwadi, "Al-Ta'addudiyyah al-Diniyyah fi al-Mujtama' al-Islami," *Majallat Jami'at al-Qus al-Maftuhah*, State of Palestine, Issue (11), 2007.
- Hayat Abd al-Aziz Muhammad Niaz, "Taswir Muqtarah li Ziyadat Wa'y Tullab al-Jami'at al-Su'udiyyah li Mabda' al-Ta'ayush ma'a al-Akhar," *Majallat al-'Ulum al-Tarbawiyyah*, Umm Al-Qura University, Saudi Arabia, Issue 2 (2), 2017.
- Hossam Sweilem, "Al-Ahdaf al-Qawmiyyah al-Isra'iliyyah wa Istirjiyyat Tanfidhiha," *Al-Jazeera.net*, accessed on 8/19/2020, at the link: <https://www.aljazeera.net/opinions>.
- Ibn Kathir., Ismail Ibn Umar, *Tafsir Ibn Kathir*, (Cairo: Dar al-Salam, 1st edition, 2001 AD).
- Ibn Manzur, Muhammad bin Makram, *Lisan al-'Arab*, (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 3rd edition, no date).
- Ibrahim Mustafa and others, *Al-Mu'jam al-Wasit*, (Istanbul: Dar Al-Da'wa, no date).
- Jamal Al-Banna, *Al-Ta'addudiyyah fi Mujtama' Islami*, (Cairo: Dar Al-Fikr Al-Islami, Dr. I,

- 2001).
- John Hick, "Religious Pluralism" in Mircea Eliade (ed), *The Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan Publishing company, vol.12, 1987).
- Kholoud Al-Halali, "Al-Tadlil al-Dini al-Mumanhaj: Silah al-Hutiyyin al-Fattak' Deadly Weapon," *Independent Arabiyyah*, viewed on 11/29/2019, at the link: <https://www.independentarabia.com/node/748966>.
- Mahrus Muhammad Mahrus Basyuni, "Al-Ta'addudiyah al-Diniyyah: Ru'tah Naqdiyyah," *Majallat Jami'at Taybah li al-Adab wa al-'Ulum al-Insaniyyah*, Saudi Arabia, 6(12), 2016.
- Muhammad Abdullah Suleiman, *Mushkil Mustalahi al-al-hadith wa al-Mu'asir fi al-Adab al-'Arabi*, (no placa: Shabakat Al-Aluka, 2017).
- Muhammad Abu Sa'dah, *Isra'il: Al-Qudurat al-Dakhiliyyah wa al-Tumuhat al-Kharijiyyah*, (Cairo: al-Ma'had al-Misri li al-Dirasat, 2019).
- Muhammad Aniq Imam, "Pluralism in an Islamic Perspective", *Qudus International Journal of Islamic Studies*, 1(1), 2013.
- Muhammad Emara, *Al-Islam wa al-Ta'addudiyah*, (Cairo: Maktabat Al-Shuruq al-Dawliyyah, 1st Edition, 2008).
- Muhammad Rawas Qal'aji et. al, *Mu'jam Lughat al-Fuqaha'*, (Amman: Dar Al-Nafa'is, 1st Edition, 1996).
- Muhammad Salim al-Awwa, *Al-Ta'addudiyah fi al-Islam*, (Cairo: International Institute of Islamic Thought, 1990).
- Noura Kataf Haydan, "Al-Dimuqratiyyah wa Al-Ta'addudiyah al-Siyasiyyah", *Majallat Jami'at al-Anbar li al-'Ulum al-Qanuniyyah wa al-Siyasiyyah*, Republic of Iraq, Issue (9), 2018.
- Omar bin Saleh bin Omar, "Al-Thaqafah al-Maqasidiyyah wa Atharyha fi al-Ta'ayush al-Silmi", *International Symposium on Islamic Jurisprudence, its Origins and Challenges of the Twenty-First Century*, Kuala Lumpur, 2006.
- Omar Najm Al-Din Al-Jabari, "Al-Ta'ayush al-Silmi wa Atharuhu fi Tanzim al-Mujtama' ,in al-Nahiyah al-Shar'iyyah," *Majallat Jami'at Tikrit li al-'Ulum al-Insaniyyah*, Republic of Iraq, Issue (9), 2015.
- Omid Shaalan, "Al-Yaman Har bwa Sira': Nufudh bi Adawat Ta'ifiyyah Manatiqiyyah," *DW*, viewed on 9/20/2019, at the link: <https://www.dw.com/ar>.
- Salah Al-Sawy, *Al-Ta'addudiyah al-Siyasiyyah fi al-Dawlah al-Islamiyyah*, (No place: Dar al-I'kam al-Dawli, 1998).
- Sami Thubyan et. al., *Qamus al-Mustalahat al-Siyasiyyah wa al-Iqtisadiyyah wal-Ijtima'iyyah*, (London: Riad Al-Rayyes Foundation, 1st Edition, 1990).
- Tariq Al-Bishri, *Mahiyat al-Mu'asarah*, (Cairo: Dar Al-Shuruq, 1st Edition, 1996).
- Yusuf al-Qaradawi, *Ayna al-Khalal?* (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, no date).

التمكين السياسي في تجربة النبي ﷺ من خلال صلح الحديبية
Political Empowerment in the Prophet's Experience through
the Treaty of Hudaibiyyah
Pemerkasaan Politik dalam Pengalaman Rasulullah SAW melalui
Perjanjian Hudaibiyyah

مريم داوود أحمد* سعد الدين منصور**

[قُدّم للنشر 2022/5/8 – أُرسِلَ للتحكيم 2022/5/20 - قُبِلَ للنشر 2022/9/13]

مُلخَصُ البَحْثِ

يتناول هذا البحث قراءة تحليلية في التمكين السياسي في تجربة النبي ﷺ من خلال صلح الحديبية، وذلك لأن الأساليب السياسية التي استخدمها رسول الله ﷺ مع قريش وتحالفه مع القبائل؛ تكشف عن أبعاد التمكين السياسي الذي أحدثه الرسول ﷺ، ومنه يتم التمكين لدين الله سبحانه في الأرض، وتحقيق غاية وجود الإنسان في هذا الكون، وتحرير الناس من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، وهذه الأهداف الكبرى نرى تحقُّقها في سياق هذا النوع من التمكين السياسي، فقد عالج القرآن الكريم هذا الموضوع من جميع جوانبه، ممّا يؤكد على دوره الحيوي في واقع الأمة، ورصده طبيعة هذا المفهوم، وشروطه، وأهدافه، ومستوياته المختلفة، ويتوسَّل هذا البحث منهجًا استقرائيًا تحليليًا؛ لاستجلاء البُعد النظري لمفهوم التمكين السياسي، ومعالجة جوانب تطبيقية

* زميلة بعد الدكتوراة، قسم دراسات القرآن والسُّنة، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي الإسلامي والعلوم

الإنسانية، الجامعة الإسلامية بماليزيا، البريد الإلكتروني: dr.maryam88@hotmail.com

** أستاذ مشارك، قسم دراسات القرآن والسُّنة، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية،

الجامعة الإسلامية بماليزيا، البريد الإلكتروني: eldin@iium.edu.my

متعلقة به من خلال استعراض صوره في بعض التجارب النبوية من أجل تثبيت أسس الحق في الواقع الإنساني، وبناء وعي حضاري يرقى بالأمم إلى الهدف العبادي الأسمى. الكلمات الرئيسية: التمكين، السياسة، السنة النبوية، السيرة.

Abstract

This research deals with an analytical reading of the political empowerment in the experience of the Prophet PBUH, through the Treaty of Hudaibiyyah (*Ṣulḥ al-Ḥudaybiyyah*). It reveals the dimensions of the political empowerment brought about by the Messenger PBUH, and from it the empowerment of God's religion is accomplished on earth, the realization of the purpose of man's existence in this universe, and the liberation of people from worshipping people to worshipping the God, and these major goals we see achieved in the context of this type of political empowerment. The Qur'an has dealt with this subject in all its aspects, which confirms its vital role in the reality of the nation, and monitors the nature of this concept, its conditions, its objectives, and its different levels. This research adopts an inductive and analytical approach to clarify the theoretical dimension of the concept of political empowerment, and to address the practical aspects related to it by reviewing its images in some of the prophetic experiences in order to establish the foundations of the right in human reality, and to build a civilized awareness that elevates nations to the ultimate worship goal.

Keywords: empowerment, politics, the Sunnah of the Prophet, biography.

Abstrak

Penyelidikan ini berkaitan dengan pembacaan analitik tentang pemeraksanaan politik dalam pengalaman Rasulullah SAW melalui perjanjian Hudaibiyyah. Hal ini disebabkan oleh kaedah politik yang digunakan oleh Rasulullah dengan orang Quraisy dan juga pakatan Nabi saw dengan kabilah-kabilah yang lain. Interaksi Rasulullah SAW ini mewujudkan pemeraksanaan politik dan hal ini merupakan bukti pemeraksanaan agama ini yang bertujuan untuk pembebasan manusia daripada menyembah manusia kepada menyembah Tuhan manusia. Dan matlamat utama ini kita lihat tercapai dalam konteks jenis pemeraksanaan politik ini. Al-Qur'an telah membincangkan perkara ini dalam semua aspeknya yang mengesahkan peranan pentingnya dalam realiti negara, dan memantau konsep ini, keadaannya, objektifnya, dan tahapnya yang berbeza. Penyelidikan ini menggunakan pendekatan induktif dan analitik. Untuk menjelaskan dimensi teori konsep pemeraksanaan politik, dan untuk menangani aspek praktikal yang berkaitan dengannya maka makalah ini juga mengkaji imejnya dalam beberapa pengalaman kenabian untuk menubuhkan asas hak dalam realiti manusia, dan untuk membina kesedaran beradab yang memartabatkan negara kepada matlamat penyembahan yang luhur.

Kata kunci: Pemeraksanaan, politik, Sunnah Nabi, sirah Nabi SAW.

مُقَدِّمَةٌ

التمكين من المفاهيم القرآنية المهمة جداً؛ لارتباطه الوثيق بالوظيفة التي أوكلها الله سبحانه لعباده، قال عزَّ وجلَّ: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ [النور: 55]، وقد تناول القرآن الكريم هذا المفهوم من جميع جوانبه، مما يؤكد على دوره الحيوي في الواقع الحركي للأمة، وكذا رصد القرآن الكريم طبيعة هذا المفهوم، وشروطه، وأهدافه، ومستوياته المختلفة، وفي هذا استجلاء للبعد النظري لهذا المفهوم، وكشف أيضاً عن الجانب العملي له من خلال استعراض نماذج نبوية استطاعت أن تثري حركة الحياة في اتجاه الصالحات، وتمكِّن لدين الله تعالى في الأرض، حتى تستمر دواعي الخير في الأمة، وتتمكن من العودة إلى منظومة القيم من خلال إعادة بناء الوعي الحضاري للأمة، وصياغة الحياة وفق أبعاد هذا المنهج الإلهي، ولا يتأتى ذلك إلا في ظل العودة إلى المنهج الذي اختاره الحق عزَّ وجلَّ، والتمكين لدين الله سبحانه وفق هذا النسق التوحيدي الذي رسم تصوراً واضحاً لطبيعة الوجود والحياة، ووضع المنهج الذي يبلغ بالأمة أعلى درجات التمكين، ويحقق الوعد الإلهي بالنصر والتمكين، مما يتطلب إعادة تفعيل الأداء الحضاري، وإحداث نقلة نوعية في وعي الأمة، وتحريك أدوات الفهم وفق هذه الرؤية الكونية التي تتجلى أبعادها في المنظومة القرآنية، والصعود بالأمة إلى الارتقاء في سلم البناء والتمكين في مختلف مجالات الحياة في خطيها المادي والمعنوي، والخروج من التبعية للمنظومات الغربية التي أفقدت الأمة هويتها وخصوصيتها الحضارية؛ لأن فلسفة البناء والتعمير في المنظور القرآني لا تتم إلا وفق هذا الهدى الرباني، ومن ثم أولى القرآن الكريم أهمية كبرى لهذا الموضوع المرتبط بمهمة الاستخلاف في الأرض، مما دفعنا إلى محاولة رصد هذا المفهوم، وإبراز حقيقته في المنظور القرآني .

نحاول من خلال هذا البحث أن نقف على التمكين السياسي في تجربة النبي ﷺ من خلال صلح الحديبية، من أجل تقديم رؤية واضحة عن كيفية حصول التمكين، وبخاصة

في ظل الهزائم التي آل إليها المجتمع الإسلامي، نظرًا إلى غفلته عن شروط التمكين وأبعاده وفق ضوابط المنهج الإلهي.

وتتجلى أهمية هذا البحث في أنه يناقش مفهومًا من المفاهيم القرآنية المهمة جدًا؛ لارتباطها الوثيق بالوظيفة المقدسة التي أوكلها الله سبحانه لعباده، فقد تناول القرآن الكريم هذا المفهوم من جميع جوانبه، وكشف عن جانبه العملي من خلال استعراض بعض النماذج النبوية التي تمكن لدين الله عز وجل، وتثري الحياة بعناصر الحق حتى تستمر دواعي الصلاح والخير في الأمة؛ بإعادة تأصيل المفاهيم القرآنية وضبطها؛ للوقوف على مظاهر التمكين السياسي في تجربة النبي ﷺ، واكتشاف قوانين الله سبحانه وسننه.

وفي سبيل ذلك يتوسّل هذا البحث المنهج الاستقرائي في جمع الأدلة من المصادر والمراجع التي تناولت هذا الموضوع، ومن ثم مناقشتها وتفسيرها وفق المنهج التحليلي من أجل بيان مفهوم التمكين ومظاهره في ضوء تجربة النبي ﷺ.

وعلى الرغم من الأهمية الكبرى لموضوع التمكين السياسي؛ لم تتوفر - في حدود اطلاعنا - دراسات تناولت هذا العرض الذي نقصده إليه، أي مناقشة مفهوم التمكين السياسي، ومنها دراسة بعنوان "صفات جيل التمكين في المنظور القرآن"،¹ قدّمت أنموذجًا لجيل التمكين من خلال حصر صفاته الواردة في القرآن الكريم، وذلك رغبة في تقديم الأنموذج القرآني للجيل الذي حمل راية التمكين وسعدت به البشرية حينًا من الدهر، واقتصرت الدراسة على حصر صفات جيل التمكين من خلال رصد ثلاثة نماذج قرآنية؛ هي يوسف عليه السلام، وداود وسليمان عليهما السلام، وذو القرنين، وركزت الدراسة على أبرز صفاتهم من خلال عرض مواقف من حياتهم تبرز هذه الصفات، وربما يتحدد مجال الاستفادة من هذه الدراسة في رسم صورة واضحة لطبيعة الأنموذج الإنساني ومواصفاته الرسالية؛ إذ يتحمل أعباء هذه المهمة في ضوء محددات منهجية.

¹ رمضان خميس زاكي، صفات جيل التمكين في المنظور القرآن، (القيوم: جامعة الفيوم، 2007).

وهناك دراسة بعنوان "فقه النصر والتمكين في القرآن الكريم"،¹ ركزت على مفهوم التمكين في ضوء القرآن الكريم، فناقشت أنواعه، وشروطه، وأسبابه، ومراحلها، وأهدافه، وتتجلى قيمة هذه الدراسة في أنها رصدت لنا النظرة القرآنية إلى هذا المفهوم القرآني بعامه، فقدمت صورة واضحة عن طبيعة التمكين وأبعاده.

وتتوفر دراسة بعنوان "عوامل النصر والتمكين"،² بيّنت أن القرآن الكريم اشتمل على كل عوامل التمكين الأساس، واعتنى بها، وأبانها، وأن فيه من الوقائع والتذكير والتنبيه والعبر والأمر والنهي وقصص الماضين؛ ما يصلح أن يكون منهجاً شاملاً لتسير عليه الأمة في أيّ زمان ومكان، وأن الاستهداء بما في القرآن الكريم من عوامل النصر والتمكين، وفي دعوات المرسلين؛ يجعلنا نستفيد من كل دعوة الرسالات النبوية الملهمة، فقد تعددت مظاهر التمكين وتنوعت أساليبه في هذه التجارب النبوية، وإن كان كل عامل ذكره القرآن الكريم من عوامل نصرها وتمكينها حسب حالة تلك الدعوة وظروفها، فحين تكون جماعة المؤمنين في حالة ضعفٍ بالغ، وفي دولة متسلطة قاهرة هذه الجماعة المؤمنة؛ فإن هذه الحالة تشبه حالة المؤمنين مع نبي الله موسى عليه السلام في ظلّ دولة فرعون، ومن ثم كانت أحسن طريق للجماعة المؤمنة التزام العامل الذي نصر الله سبحانه به موسى عليه السلام من الصبر، وإقامة الصلاة، والتزام الشرائع التعبدية، وإخفاء التدين، ودوام الضراعة، وترك ردّ الأذى حتى يأذن الله سبحانه بالنصر، وربما تكمن قيمة هذه الدراسة في أنها تركز على عوامل النصر والتمكين في تجارب الأنبياء والرسل، ممّا يجعلنا نتطلع من خلالها إلى فهم سنن الله سبحانه وقوانين المؤثرة في تحقيق عوامل النصر والتمكين في مختلف التجارب الدعوية، وهذا مكسب نضيف إليه من خلال هذا البحث تحرير التمكين السياسي.

¹ علي محمد الصلابي، فقه النصر والتمكين، (القاهرة: مكتبة الصحابة، ط1، 2001).

² أحمد بن حمدان بن محمد الشهري، عوامل النصر والتمكين، (الرياض: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، د.ط، د.ت).

وخلاصة القول أن مفهوم التمكين السياسي يستحق أن نعمق فيه آليات البحث والنظر من أجل تكريس فهم صحيح يصعد بجهود الأمة، ويرتقي بأهدافها إلى خدمة أهداف الرسالة المباركة في ظلّ تصوّرات القرآن الكريم وتطبيقات السُنّة النبوية الناطمة خطّ الحياة، وتوجيه عقل المسلم وتسديده في ظلّ هذه الرؤية التي يقدمها القرآن الكريم بعيداً من أيّ انحراف في التصور والمسلوك.

مفهوم التمكين

إذا تتبعنا كلمة (التمكين) في مختلف المعاجم اللغوية؛ وضح لنا أنها من الجذر اللغوي (م ك ن)، ويدل هذا الجذر في منظور ابن فارس على أصل واحد، فالميم والكاف والنون كلمة واحدة، المَكْنُ يَبْضُ الضَّبَّ، والمُكْنَاثُ والمَكِنَاثُ أوكار الطير،¹ والتمكين فعله (مَكَّنَ)، يقال: مَكَّنْتَهُ من الشيء، وأمكنته منه، فتمكَّن منه، واستمكن، ويقول المصارع لصاحبه: مَكَّنِي من ظهرك، وأما أمكني الأمر فمعناه أمكنني من نفسه، وضَبَّةٌ مَكُونٌ؛ يَبْوِضُ، ومن المجاز: أَقْرُوا الطير على مُكْنَاتِهَا؛ استعيرت من الضَّبَابِ للطير، ثم قيل: الناس على مكناهم، أي على مقارهم،² ومكن فلان عند السلطان مكانةً، إذا عظم عنده وارتفع، فهو مكين، ومكنته من الشيء تمكيناً؛ جعلت له عليه سلطاناً وقدرةً، فتمكن منه، واستمكن؛ قدر عليه، وله مكنة، أي قوة وشدة، وأمكنني الأمر سهل وتيسر.³

والتمكين اصطلاحاً السعي الجاد من أجل رجوع الأمة إلى ما كانت عليه من السلطة والنفوذ والمكانة في دنيا الناس، وقد عرّفه علي عبد الحليم بأنه "الهدف الأكبر لكل مفردات العمل من أجل الإسلام، فالدعوة بكل مراحلها وأهدافها ووسائلها، والحركة وكل

¹ أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، (دمشق: دار الفكر، د.ط، 1979)، ج5، ص343.

² الزمخشري، محمود بن عمر، أساس البلاغة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1998)، ج2، ص223.

³ الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (بيروت: المكتبة العلمية، د.ط، د.ن)، ج2،

ما يتصل بها من جهود وأعمال، والتنظيم وما يستهدفه في الدعوة والحركة والتربية بكل أبعادها وأنواعها وأهدافها ووسائلها؛ بحيث لا يختلف على ذلك الهدف الأكبر أحد من العالمين من أجل الإسلام، وكل العاملين مهما اختلفت برامجهم - بشرط أن تكون هذه البرامج والخطط نابعة من القرآن الكريم والسنة، وليس فيها شيء مما يغضب الله - لا يستطيعون أن يختلفوا في أن التمكين لدين الله في الأرض هو الهدف الأكبر في كل عمل إسلامي".¹

ويرى ابن عاشور التمكين جعل الشيء في مكان، وهو يطلق على الإقدار على التصرف، على سبيل الكناية، ومنه قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَوْمٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَوْمًا آخَرِينَ﴾ [الأنعام: 6]، أي جعلنا لكم قدرة، أي أقدرناكم على أمور الأرض، وخولناكم التصرف في مخلوقاتها، وذلك بما أودع الله سبحانه في البشر من قوة العقل والتفكير التي أهلته لسيادة هذا العالم والتغلب على مصاعبه، وليس المراد من التمكين هنا القوة والحكم كالمراد في قوله تعالى: ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ﴾ [الكهف: 84]؛ لأن ذلك ليس حاصلاً بجميع البشر إلا على تأويل.²

وعرف ابن عاشور التمكين أيضاً بأنه إعطاء المكنة (بفتح الميم وكسر الكاف)، وهي القدرة والقوة، يقال: "مكن من كذا، وتمكّن منه؛ إذا قدر عليه، ويقال: مكّنه في كذا؛ إذا جعل له القدرة".³

ومن خلال الوقوف على معنى التمكين؛ يظهر أن الكلمة استعملت بمعانٍ عدة ودلالات متقاربة، منها السلطان، والنفوذ، والمنزلة، والقدرة على الشيء والظفر به، وجميع هذه المعاني لا تخرج عن أصل استعمال الكلمة.

¹ الصلابي، فقه النصرة والتمكين.

² محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية، د.ط، 1984)، ج 8، ص 33.

³ المرجع السابق، ج 26، ص 52.

التمكين السياسي في صلح الحديبية

صلح الحديبية من أهم المحطات التاريخية والسياسية في التجربة النبوية؛ لذا عدّه الله سبحانه فتحًا لا يقل أهمية إستراتيجية عن غزو بدر الكبرى؛ لما يحمله هذا الصلح من مضامين فكرية وتاريخية كبيرة أعادت رسم الخريطة السياسية، والاعتراف بالكيان الإسلامي الجديد.

وقعت هذه المعاهدة في ذي القعدة من السنة السادسة للهجرة، فقد رأى رسول الله ﷺ في منامه أنه دخل البيت الحرام هو وأصحابه آمنين محلّقين رؤوسهم ومقصرين، لا يخافون شيئًا، فأمر الصحابة أن يتجهّزوا للخروج إلى مكة معتمرين، لا يريد حربًا لقريش ولا قتالًا، فخرج معه المهاجرون والأنصار وهم في شوق إلى رؤية بيت الله الحرام، وخرج معهم من شاء من الأعراب، وساق أمامه ﷺ الهدى، وأحرم بالعمرة من مكان يسمى "ذا الحليفة"، حتى يعلم الناس - وقريش خاصة - أنه لا يريد قتالًا، وخرج مع رسول الله ﷺ نحو من ألف وخمس مئة، ولم يحملوا معهم سلاحًا إلا سلاح المسافرين المعهود بين الناس آنذاك، وساروا حتى وصلوا إلى عسفان، فجاءه من يقول له: "هذه قريش قد سمعت بخروجك، فخرجوا وقد لبسوا جلود النمر يملفون بالله لا تدخلها عليهم أبدًا"، فقال ﷺ: «يا ويح قريش! لقد أكلتهم الحرب! ماذا عليهم لو خلوا بيني وبين سائر العرب، فإن هم أصابوني كان ذلك الذي أرادوا، وإن أظهرني الله عليهم دخلوا في الإسلام وافرين، وإن لم يفعلوا قاتلوا وبهم قوة؟ فما تظن قريش؟ فو الله لا أزال أجاهد على الذي بعثني الله حتى يظهره الله، أو تنفرد هذه السالفة»، فلما وصلوا إلى الحديبية جاءه بعض رجال من خزاعة يسألونه عن سبب قدومه، فأخبرهم أنه لم يأت إلا للعمرة وزيارة بيت الله الحرام، فرجعوا قريشًا، وقالوا لهم: "إنكم تعجلون على محمد، لم يأت لقتال، إنما جاء معتمرًا زائرًا هذا البيت"، فقالوا: "لا والله، لا يدخلها عليهم عنوة أبدًا، ولا تتحدث العرب عنا بذلك"، ومن ثم بدأ المفاوضات وإرسال الرسل بين قريش ورسول الله ﷺ، فكان من نتائجها معاهدة

الحديبية، والفتح العظيم الذي كان في طياته النصر العظيم للأمة.¹

1. أهمية صلح الحديبية:

معاهدة صلح الحديبية مهمة جدًا سياسيًا وإستراتيجيًا، وقد عدّها القرآن الكريم فتحًا مبيّنًا، وأنزل تعالى في شأن الحديبية قوله: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا * لِيُعْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا * وَيَنْصُرَكَ اللَّهُ نَصْرًا عَظِيمًا﴾ [الفتح: 1-3]، ويقصد بالفتح منا فتح مكة، وقد بشرّ رسول الله ﷺ بهذا الفتح العظيم حين عودته من الحديبية، وجاء التعبيرُ عنه بصيغة الماضي كما حال جميع الأخبار الربانية، وذلك للإيذان بتحقيقه لا محالة؛ تأكيدًا للتبشير.

وقيل إن الفتح صلح الحديبية، فإنه وإن لم يكن فيه حربٌ شديدٌ، بل ترامٍ بين الفريقين بسهامٍ وحجارةٍ، ولكن كان الظهورُ للمسلمين حين سألهم المشركون الصلح، فكان فتحًا، وقد روي عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما أنهم رَمَوْا المشركين حتى اضطروا إلى دخول ديارهم، وأيضًا روي أنه ﷺ حين بلغه أن رجلاً قال: "ما هذا بفتح، لقد صُدِّدْنَا عن البيت، وصدّ هدينا"، قال ﷺ: «بل هو أعظمُ الفتح، وقد رضي المشركون أن يدفعوكم بالراح، ويسألوكم الفضيّة، ويرغبوا إليكم في الأمان، وقد رأوا منكم ما يكرهون».

﴿فَتَحْنَا مُّبِينًا﴾ بيّنًا يُظهر الله فيه دينك ورسالتك، وينصرك على عدوك، وهو صلح الحديبية، فدخل الناس آنذاك في دين الله سبحانه أفواجًا، وتوسعت دائرة الدعوة لدين الله.

﴿لِيُعْفِرَ لَكَ اللَّهُ﴾ غايةٌ للفتح من حيثُ إنه مترتبٌ على سعيه ﷺ في إعلاء كلمة

¹ يُنظر: مصطفى السباعي، السيرة النبوية: دروس وعبر، (دمشق: المكتب الإسلامي، 1985)، ج3، ص94. الحديبية اسم بقر تقع على بعد اثنين وعشرين كيلومترًا إلى الشمال الغربي من مكة المكرمة، وتُعرف اليوم بالشميس، وهي حدائق الحديبية ومسجد الرضوان، وأطرافها تدخل في حدود الحرم المكي، ومعظمها من الحِلِّ خارجه. يُنظر: محمد بن طه، الأغصان الندية شرح الخلاصة البهية بترتيب أحداث السيرة النبوية، (القاهرة: دار ابن حزم، ط2، 2012)، ص322.

الله تعالى بمكابدةٍ مشاقِّ الحروبِ.

﴿ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكُمْ وَمَا تَأَخَّرَ ﴾ أي جميع ما فرطَ منك من تركِ الأولى.

﴿ وَبِئْسَ نِعْمَتُهُ عَلَيْكُمْ ﴾ بإعلاءِ الدين، والنصر على العدو.

﴿ وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا ﴾، ويرشدك طريقًا لا اعوجاج فيه في تبليغ الرسالة،

وتمكين شعائر الدين، والاستقامة عليها، وإن كانت حاصلةً قبلَ الفتح، فقد حصل بعد

ذلك من اتّضح سبل الحق واستقامة مناهجه ما لم يكن حاصلاً قبل.

﴿ وَيَنْصُرْكَ اللَّهُ نَصْرًا عَظِيمًا ﴾ أي نصرًا فيه عزة ومنعة.¹

2. سبب صلح الحديبية:

أعلن رسول الله ﷺ واضحًا سبب الخروج، وأبرز هذا المقصد، وقد استنفر العرب من حوله للخروج لأداء العمرة، وهذا ما أوقع قريشًا في حرج أمام جميع القبائل الأخرى، فأوا فيه تحديًا صارحًا للقيادة السياسية والدينية في مكة، ولا سيما أن رسول الله ﷺ قد استخدم بعض الأساليب الإعلامية لدعم هذا الموقف، وليس لقريش من الوجهة الأخلاقية أيّ شرعية في صدّ المسلمين عن بيت الله الحرام، وكذا كان ذلك تهديدًا لكيان قريش، ولا سيما الزعامة السياسية والدينية على الحرم المكي، ومن ثم كانت بواعث قريش ونوازعها يبدو الكبرياء عنوانها، ورائحة العزة المضافة، والغرور المنبعث من أنوفهم المستكبرة.

أما أهداف النبي ﷺ فتأتي ضمن سياقات مختلفة، فإن المقصد في ظاهره، وإن كان العمرة لبيت الله الحرام، فهذا الخروج جزء من التحولات في الخريطة السياسية للعالم الإسلامي، والتفكير في مركزية الله للوجود، وإعادة بلورة الأهداف النبوية ضمن خيارات بدأت أقوال النبي ﷺ تحدد معالمها، فقد كان ﷺ يسعى إلى السلام كما يبدو من مقولته العظيمة: «يا ويح قريش! لقد أكلتهم الحرب! ماذا عليهم لو خلوا بيني وبين

¹ يُنظر: محمد أبو السعود العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، (القاهرة: دار المصحف؛ مكتبة

سائر العرب، فإن هم أصابوني كان الذي أزدوا، وإن أظهرني الله عليهم دخلوا في الإسلام وافرين، وإن لم يفعلوا قاتلوا وبهم قوة؟ فما تظن قريش؟ فو الله لا أزال أجاهد على الذي بعثني الله به حتى يظهره الله أو تنفرد هذه السالفة»،¹ وهذا يعني فكرياً أن قريشاً لا يفكرون إلا في الحرب، فقد أصبحت في نظرهم الخيار الإستراتيجي الوحيد، ولكن النبي ﷺ الذي كان خبيراً بالمعادلة النفسية والفكرية لقومه؛ يحسن قراءة التوقعات والأفكار وعواقب الأمور بما يمتلكه من قدرة متميزة وسياسة حكيمة في قراءة قومه من الوجهة السياسية والعسكرية، وهو يعلم تماماً مدى الكبرياء الذي يجعل قريشاً يختارون أسوأ الخيارات، أي الحرب، ومن ثم يعرف هذه العقلية ودوافعها، والخوف على مصالحها الاقتصادية وأهدافها السياسية، والخوف من زعزعة مكانتها الدينية بين جميع القبائل العربية، وهذا ما لا يقوى عليه قريش أمام قوة النبي ﷺ التي تتنامى تصاعدياً، وأمام هذه الخيارات الحربية يتجلى هدف النبي عليه السلامة في قيمته الأخلاقية، وهو يدرك تمام الإدراك حرمة بيت الله الحرام الذي لا يدخل إليه عنوةً أو قهراً، أو بالنزاع والمغالبة، ولعل الهدف ليس فقط أداء مناسك العمرة، وإنما كان عليه ﷺ أن يخطط للمسلم كما يبدو جلياً من قوله ﷺ على مشارف مكة إذ بركت ناقته القصواء: «لا يسألونني خطة يُعظمون فيها حرمت الله إلا أعطيتهم إياها».²

3. تدخُل قبيلة خزاعة:

تتدخل قبيلة خزاعة في محاولة جادة لتهدئة قريش، وإبراز هدف النبي ﷺ بأنه لا يريد حرباً؛ إذ أصرت قريش ألا يدخلها عليهم عنوةً، ومما يجلي قوة النبي ﷺ في قراءة نفوس قومه، وفراسته الكبيرة وخبرته بالشخصيات المحيطة به؛ أقواله في الشخصيات الدبلوماسية

¹ السهيلي، عبد الرحمن بن عبد الله، الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 2000)، ج7، ص54.

² المقرئ، أحمد بن علي، إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1999)، ج9، ص10.

التي أرسلتها قريش للنبي ﷺ، فعندما رأى مكرز بن حفص مقبلاً قال: «هذا رجل مكر»،¹ وذلك لأن النبي ﷺ كانت عنده قدرة عجيبة على قراءة الأفكار والملاحم؛ بل قراءة المستقبل، ولما رأى الحليس بن علقمة قادمًا قال: «هذا من قوم يتألهون، ويعرفون للشعائر والعبادات قدرها»،² وهذا يعكس قدرة النبي ﷺ، وحسن تعامله مع طبيعة الشخصيات، والتأثير فيها، والمشاركة في تغيير خريطة مفاهيم الأشخاص عن هدفه ﷺ، ومنهم عروة الثقفي الذي كان داهية محنكًا، فقد حاول أن يغرس الفرقة بين أصحاب محمد ﷺ، فأغلظ أبو بكر - رضي الله عنه - له القول، وقد صدرت بعض المواقف من الصحابة، منها مسارعتهم إلى ماء وضوئه وما يسقط من شعره ﷺ، فرجع إلى قومه قائلاً: "والله ما رأيت ملكًا في قوم قطُّ مثل محمد في أصحابه، وقد رأيت قومًا لا يُسلمونه لشيء أبدًا، فرؤوا رأيكم".³

وقد شكلت هذه المواقف محورين متميزين؛ أحدهما محور قريش المتسم بالعداء، والبغضاء، والشدة، والغضب، وغيرها من الأشياء التي تطبع العقلية القريشية، والآخر محور النبي ﷺ، ويتسم بالحكمة، والحلم، والأناة، والصبر، والسلم، والسكينة، وهذه مقومات تكسر ثورة قريش، وتفكك تلك الطاقة العدائية الممتلئة بالكره والأحقاد، ثم جاء الختم بممثل قريش في صلح الحديبية سهيل بن عمرو، قال فيه ﷺ عندما أقبل: «قد سهل لكم من أمركم»، وبذا انعقدت الاتفاقية السياسية انعقادًا مقبولًا للطرفين.⁴

ومن الجدير بالملاحظة أن الصلح تمَّ على يد سهيل بن عمرو من بين هؤلاء الذين أرسلتهم قريش، وتضمن بعض الشروط؛ منها شرطُ جائر في حق النبي ﷺ؛ جعل عمر -

¹ يُنظر: البيهقي، أحمد بن الحسين، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1405هـ)، ج4، ص102.

² يُنظر: المصدر السابق، ج4، ص103.

³ يُنظر: المصدر السابق، ج4، ص102.

⁴ يُنظر: عبد الحكيم الصادق، صلح الحديبية وأبعاده السياسية المعاصرة، (جدة: دار المدني، ط3، 2005)، ص37.

رضي الله عنه - يثور ويغضب، ويقول: "يا رسول الله، ألسنا على حق وهم على باطل؟"، قال ﷺ: «بلى»، قال: "أليس قتالنا في الجنة وقتلهم في النار؟"، قال ﷺ: «بلى»، قال: "ففيهم نعطي الدنية في ديننا، ونرجع، ولما يحكم الله بيننا وبينهم؟"، فقال ﷺ: «يا ابن الخطاب، إني رسول الله، ولن يضيعني الله أبداً»، فانطلق عمر، فأتى أبا بكر، فقال: "يا أبا بكر، ألسنا على حق، وهم على باطل؟"، قال: "بلى"، قال: "أليس قتالنا في الجنة وقتلهم في النار؟"، قال: "بلى"، قال: "فعلام نعطي الدنية في ديننا، ونرجع، ولما يحكم الله بيننا وبينهم؟"، قال: "يا ابن الخطاب، إنه رسول الله، ولن يضيعه الله أبداً"، فنزل القرآن على رسول الله ﷺ بالفتح، فأرسل إلى عمر، فأقرأه إياه، فقال: "يا رسول الله، أوفتح هو؟"، قال: «نعم»، فطابت نفسه، ورجع.¹

4. اختلاف طبائع الصحابة:

رفض الصحابة أن يتحللوا ويحللوا حتى رأوا النبي ﷺ فعل ذلك بنفسه، ونلاحظ سكينه أبي بكر رضي الله عنه، وركونه إلى أمر الله سبحانه، وتسليمه للرسول ﷺ، وإن عجز عن أن يفهم حكمة هذا الصلح ويفسرها لابن الخطاب رضي الله عنه، وهذا التباين بين موقفي عمر وأبي بكر ناتج عن اختلاف طبيعة عمر رضي الله عنه، وما تتسم به من القوة في الحق، والشدة والصلابة في المواقف، وشخصية أبي بكر الحانية، وما تتسم به من الرقة والحنو والرحمة، وإن كان عمر في ما بعد قد شعر بالندم الشديد إزاء هذا الموقف خوفاً من تجاوز حدود الله ورسوله، فأكثر من النوافل والعبادات للتكفير عن هذا الموقف، وأما محمد ﷺ فقد كان راسخاً قوياً ثابتاً في موقفه، يدرك أبعاد هذا الإنجاز، وعظمة هذا الصلح، ومستخرجاته القادمة، ونتائجه المتوقعة، وهو يدرك مقاصد هذا الصلح وأبعاده السياسية والفكرية على الدعوة الإسلامية.

وإن رغبة النبي ﷺ في مسالمة قومه وموادعتهم جزء لا يتجزأ من إستراتيجيته، فقد

¹ قوام السنة، إسماعيل بن محمد، دلائل النبوة، (الرياض: دار طيبة، ط1، 1409هـ)، ص128.

كان يدرك بمنكته السياسية أن أكبر إنجاز وراء هذا الصلح هو التمكين السياسي والديني للكيان الإسلامي الجديد بديلاً إستراتيجياً من الكيان القبلي، يقول في ذلك توشيهيكو: "إن العامل الأكثر تأثيراً في اجتذاب الناس إلى الإسلام كان - بصرف النظر عن الحقائق الدينية المتضمنة في الرسالة - قدرته على العمل بوصفه نقطة تبلور لوحدة اجتماعية سياسية جديدة".¹

ومن الجدير بالذكر أن سعي قريش إلى هذا الصلح كان بمنزلة الإنجاز العظيم؛ لأنها بذلك اعترفت بالكيان الإسلامي الجديد الذي بناه محمد ﷺ، وهذه الخطوة الإستراتيجية مهمة جداً على خط التمكين لدين الله سبحانه في الأرض الحرام، ولم تأت إلا نتيجة جهود جبارة، ومجاهدة على خط العقبات، وصبر ومثابرة من النبي ﷺ، وبهذا كسر شموخ قريش، وأنزهاها إلى دائرة الحوار والسلم، بفضل ذكاء النبي ﷺ واحتوائه الموقف، والتحكم في آليات الحوار، حفظاً لمقاصد السلم، وذلك توجيه رباني نحو الفتح القريب، والأكد أن ممثل قريش لم يفرض على النبي صيغة تدل على الكفر أو ما يناقض أحكام الشريعة، وإنما لم يعترف بالله ورسوله، وهذا يمثل خط الكفر على مستواه والفئة التي يمثلها، والشرط الوحيد الجائر أن من يلجأ من المسلمين إلى قريش من دون إذن وليه؛ فعلى رسول الله ﷺ أن يردّه إلى قريش، ولكن هذا الشرط وإن كان قاسياً في البداية؛ يرى الناظر عواقبه كانت لصالح النبي ﷺ، ممّا جعل قريشاً يناشدون رسول الله ﷺ في الرحم أن يلغيه بسبب ما قام به أبو بصير مع أبي جندل بن سهيل بن عمرو من تشكيل عصابة تعترض قوافل قريش المتجهة نحو الشام، وتعتدي عليهم بالقتل، وأخذ أموالهم، والتحق بهم كل الذين خرجوا من قريش بعد أن أسلموا، فاستجاب النبي ﷺ لقريش، وألغى هذا الشرط، وأثاب الله المسلمين فتحاً قريباً، وعلى مدار سنتين دخلت أعداد كثيرة إلى الإسلام، وهذا بفضل

¹ توشيهيكو إيزوتسو، المفاهيم الأخلاقية الدينية في القرآن، ترجمة: عيسى علي العاكوب، (حلب: دار الملتقى،

انعكاسات معاهدة الصلح المبرمة مع قريش، وهذا تمكين مادي ومعنوي للنبي ﷺ، ومن ثمرات ذلك الصلح، ويجلي الرؤية البعيدة للرسول ﷺ في قراءة المستقبل، ورسم خريطة للكيان الإسلامي الجديد.

5. تسمية صلح الحديبية فتحًا مبيّنًا:

سمي هذا الصلح فتحًا مبيّنًا لما حققته المعاهدة من منجزات عظيمة سياسيًا وعسكريًا للكيان الإسلامي، ومن نتائجها القوية إرساء قواعد الدولة الإسلامية الجديدة، وتتمثل في ما يأتي:

- ممارسة الدعوة، وضمان حرية انتشارها في المجتمع المكي، وما يحاذيه من مجتمعات أخرى.
- بروز الدولة الإسلامية، وحصولها على الاعتراف، ورفع الحصار عنها.
- التواصل الاجتماعي من خلال تواصل المسلمين مع أقاربهم الكفار، وما يفتح هذا التواصل من آفاق للحوار في الدين الجديد، وحسن المعاملة التي تجذبهم إلى الإسلام.
- حرب نفسية للكفار ومن حالفهم بعد الاعتراف بدولة المسلمين، وبخاصة بعد فشل جموع الأحزاب.

ومن الجدير أن نكشف عن أبعاد التمكين السياسي في معاهدة صلح الحديبية التي تعدّ الأنموذج التطبيقي لنظرية العلاقات الدولية الإسلامية، وتتمثل هذه الأبعاد في المبادئ الآتية:¹

(أ) مبدأ الحوار: من أبرز سمات السياسات الدبلوماسية، ونجدّه واضحًا في صلح الحديبية، فالدولة الإسلامية فتحت أفق الحوار مع دولة عدوة محاربة، وهذا منطلق الدولة الراشدة بقيادة رسول الله ﷺ؛ إذ تعرف هذه الدولة كيفية التعايش مع حقائق مشاكلها الواقعية،

¹ يُنظر: الصادق، صلح الحديبية وأبعاده السياسية المعاصرة، ص 19.

وقد كان الحوار في صلح الحديبية على ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: الركب الشعبي، فيها حوارا ركب خزاعة، وبشر بن سفيان الكعبي.

أما ركبُ خزاعة فكان هدفه إيجاد تقارب بين دولتي الإسلام والكفر، وإيقاف الحرب التي أهلكت الولد والوالد، وكان هذا الحوار بقيادة بديل بن ورقاء الذي جاء وركباً من خزاعة منهم المسلم ومنهم الموادع، فأناخوا رواحلهم عند رسول الله ﷺ، ثم جاؤوا، فسلموا عليه، فقال بديل: "جنناك من عند قومك؛ كعب بن لؤي، وعامر بن لؤي؛ قد استنفروا لك الأحابيش ومن أطاعهم، معهم العوذ المطافيل، يقسمون بالله لا يخلون بينك وبين البيت حتى تمحو خضراءهم"، فقال رسول الله ﷺ: «إنا لم نأت لقتال أحد، إنما جئنا لنطوف بهذا البيت، فمن صدنا عنه قاتلناه، وقريش قوم قد أضرت بهم الحرب، ونهكتهم، فإن شأؤوا ماددتهم مدة يأمنون فيها، ويخلون في ما بيننا وبين الناس، والناس أكثر منهم، فإن ظهر أمرى على الناس كانوا بين أن يدخلوا في ما دخل فيه الناس، أو يقاتلوا وقد جمعوا، والله لأجهدن على أمرى هذا حتى تنفرد سالفتي، أو ينفذ أمر الله».¹

وأما بشر بن سفيان الكعبي فإنه لقي رسول الله ﷺ بعسفان، فقال: "يا رسول الله، هذه قريش قد سمعت بمسيرك، فخرجوا معهم العوذ المطافيل قد لبسوا جلود النمر، وقد نزلوا بذي طوى، يعاهدون الله لا تدخلها عليهم أبداً، وهذا خالد بن الوليد في خيلهم قد قدموها إلى كراع الغميم"، فقال رسول الله ﷺ: «يا ويح قريش! لقد أكلتهم الحرب! ماذا عليهم لو خلوا بيني وبين سائر العرب، فإن هم أصابوني كان الذي أرادوا، وإن أظهرني الله عليهم دخلوا في الإسلام وافرين، وإن لم يفعلوا قاتلوا وبهم قوة؟ فما تظن قريش؟ فوالله لا أزال أجاهد على الذي بعثني الله به حتى يظهره».²

المرحلة الثانية: الدولة الإسلامية، فيها بادر الحوار سفراء إسلاميون؛ لأن قريشاً أشاعوا

¹ ابن واقد، محمد بن عمر، المغازي، (بيروت: دار الأعلمي، ط3، 1989)، ج2، ص593.

² السهيلي، الروض الأنف، ج7، ص54.

في القبائل العربية أن رسول الله قد اعتدى عليها في عقر دارها، وكانت العرب تعظم البيت، وتحلُّ قريش لمكانتها من البيت على الرغم من شركها، فأراد رسول الله ﷺ أن يبطل ادعائهم، فأرسل رسلاً حتى يبلغوا الناس أن رسول الله ﷺ ومن معه لم يأتوا لقتال، وإنما جاؤوا إلى بيت الله محرمين، وهم يسوقون الهدى،¹ فدعا رسول الله ﷺ عثمان بن عفان - رضي الله عنه - فبعثه إلى قريش بمكة، ولقيه أبان بن سعيد بن العاص، وأجاره، فانطلق عثمان حتى أتى أبا سفيان وعظماء قريش، فبلغهم رسالة رسول الله ﷺ، فقالوا لعثمان: "إن شئت أن تطوف بالبيت فطف به"، فقال: "ما كنت لأفعل حتى يطوف به رسول الله ﷺ"، فاحتبسته قريش عندها، فبلغ رسول الله ﷺ والمسلمين أن عثمان قد قُتل.²

المرحلة الثالثة: بعث الوفود الرسمية من مكة إلى الدولة الإسلامية، فمن بين

السفراء الذين أرسلتهم قريش عروة بن مسعود الثقفي الذي قال للنبي ﷺ: "أي محمد، أرايت إن استأصلت قومك؟ هل سمعت بأحد من العرب اجتاح أصله قبلك؟ وإن تكن الأخرى فوالله إني لأرى وجوهاً وأرى أوشاباً من الناس خلقاء أن يفترؤا ويدعوك"، فقال له أبو بكر رضي الله عنه: "أنحن نفرُّ عنه وندعه؟!"، قال: "من ذا؟"، قال: "أبو بكر"، فقال عروة: "أما والذي نفسي بيده لولا يَدُّ كانت لك عندي لم أجرك بها لأجبتك"، وجعل يكلم النبي ﷺ كلما كلمه أخذ بلحيته، والمغيرة بن شعبة قائم على رأس النبي ﷺ ومعه السيف، وعليه المغفر، فكلما أهوى عروة إلى لحية النبي ﷺ ضرب يده بنعل السيف، وقال: "أحجر يدك عن لحية رسول الله ﷺ"، فرفع عروة رأسه، فقال: "من هذا؟"، قالوا: "المغيرة بن شعبة".³

¹ يُنظر: الصادق، صلح الحديبية وأبعاده السياسية المعاصرة، ص21.

² يُنظر: إبراهيم العلي، صحيح السيرة النبوية، (عمان: دار النفائس، ط1، 1415هـ)، ص307؛ الصادق، صلح الحديبية وأبعاده السياسية المعاصرة، ص23.

³ ثم أرسلت الخليس بن علقمة الكناني، وكان يومئذ سيد الأحابيش، فلما رآه رسول الله ﷺ قال: «إن هذا من قوم يتألهون، فابعثوا بالهدى في وجهه حتى يراه»، فلما رأى الهدى يسيل عليه من عرض الوادي في قلاند قد أكل أوباره من

ومن ثم يلحظ الناظر في بنود هذه المعاهدة أنها تبلورت فيها ثلاثة فنون، هي فنُّ الممكن، وفنُّ التوفيق، وفنُّ الإكراه، وهي من أهم الأسس التي يتأسس عليها الحوار الدبلوماسي في العلاقات الدولية.

- وقد ظهرت عدة نتائج مهمة من هذا الحوار في عالم السياسة، هي:¹
- إحياء دور الحوار، ومعرفة وجهات النظر، وتبادل الآراء.
 - توطئة المناخ المناسب لحل الأزمة بالحوار والمفاوضات.
 - وضع ترتيبات أمنية لوقف الصراع بين الطرفين.
 - الاعتراف بالاستقلالية السياسية للدولتين، وتبادل الأفكار والمبادئ.
 - الاعتراف بكيان الدولة الإسلامية، وقدرتها على الردع.

(ب) مبدأ تعظيم حرمة الله سبحانه: لا شك في أنه ينبغي للدولة الإسلامية في سيرها السياسي في جميع أطوارها في الضعف والقوة والشدة والرخاء؛ أن تراعي مبدأ تعظيم حرمة الله سبحانه، من مثل حرمة الدين، وأن تحافظ على المقاصد الكلية وفق سلمها (الضروريات، الحاجيات، التحسينيات) على حسب قدرة الدولة استضعافاً أو تمكيناً مع معطيات الواقع المتاحة لها.²

طول الحبس؛ رجع إلى قريش، ولم يصل إلى رسول الله ﷺ؛ إعظاماً لما رأى، فقال: "يا معشر قريش، إني رأيت ما لا يحلُّ صدُّه؛ الهدى في قلائد قد أكل أوباره من طول الحبس عن محله"، فقالوا له: "اجلس، فإنما أنت رجل أعرابي لا علم لك"، فغضب الحليس عند ذلك، وقال: "يا معشر قريش، والله ما على هذا حالناكم، ولا على هذا عاقدناكم؛ أن تصدّوا عن البيت الحرام من جاءه معظمًا له، والذي نفس الحليس بيده لتخلنَّ بين محمد وبين ما جاء له، أو لأنفرنَّ بالأحابيش نفرة رجل واحد"، فقالوا له: "مه! كفَّ عنا يا حليس حتى نأخذ لأنفسنا ما نرضى به"، ثم قام مكرز بن حفص بن الأحنف، فقال: "دعوني آته"، قالوا: "آته"، فلما أشرف عليهم قال النبي ﷺ: «هذا مكرز، وهو رجل فاجر»، فجعل يكلمه، فبينما هو يكلم النبي إذ جاء سهيل ابن عمرو، فقال النبي ﷺ: «قد سهل لكم من أمركم».

يُنظر: البيهقي، دلائل النبوة، ج 4، ص 102، 103.

¹ يُنظر: الصادق، صلح الحديبية أبعاده السياسية المعاصرة، ص 26.

² الصادق، صلح الحديبية وأبعاده السياسية المعاصرة، ص 26.

وقد جاء تقرير هذا المبدأ ضمن الإطار السياسي لمعاهدة الحديبية عندما كان رسول الله ﷺ على مشارف مكة، وبركت ناقته القصواء، فقال: «لا يسألونني خطة يعظمون فيها حرمة الله إلا أعطيتهم إياها»¹ فكل خطة فيها تعظيم لحرمة الله سبحانه، ومراعاة المقاصد الكلية؛ تعدُّ خطة مقصودة شرعاً على الرغم من أنها تحقق مصالح مشتركة للدولتين، وليست مستقلة لدولة الإسلام.²

إن الحفاظ على الأنفس والعقول والأمن والأمان للدولة؛ من أهم متطلبات التمكين السياسي ومقاصده، وكذا الحفاظ على أموال الناس ودمائهم وأعراضهم ومراعاة المصالح العامة وحقوق الإنسان، وسلامة منشآت الأمة، وذلك تحقيقاً لمقاصد الدولة الإسلامية.³

(ج) مبدأ التفاوض: من مكونات الفطرة الإنسانية التي يستحيل على الإنسان إلغاؤها في جميع المستويات الفردية والجماعية، وعلى الأطر الحياتية كلها السياسي، والاقتصادي، والعسكري... إلخ، فأساس التعايش قائم على التفاهم، وإنشاء الحوار المجدي، والابتعاد عن استخدام أساليب العنف؛ لذا نرى من سياسة النبي ﷺ الناجحة في صلح الحديبية فتح حوار شعبي ورسمي للوصول إلى حلٍّ للأزمة والتفاهم مع قريش من دون الوصول إلى مرحلة القتال، وبهذه الطريقة السياسية الإستراتيجية تمت مرحلة التفاوض، وكان اختيار الوفد المشارك في العملية التفاوضية، والعمل على معرفة نيات الطرف الآخر، وجمع المعلومات المساعدة على ذلك، ووضع البدائل المقترحة لعملية التفاوض، ومن حكمة النبي ﷺ معرفة الشخصيات المفاوضة، والسمات التي تميزها من حسن أو قبح، وبذا انعقدت الاتفاقية السياسية مقبولة من الطرفين.⁴

¹ المقرئزي، إمتاع الأسماع، ج9، ص10.

² يُنظر: الصادق، صلح الحديبية وأبعاده السياسية المعاصرة، ص27.

³ المرجع السابق، ص29.

⁴ يُنظر: المرجع السابق، ص37.

(د) مبدأ المصالحة: نتج عن مبدأي الحوار والتفاوض، وحلّ محلّ السلاح والمواجهة، وذلك لتفعيل السلام المشترك، وبخاصة إذ كانت الدولة الإسلامية ضعيفة مقارنةً مع الأعداء، يقول تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الأنفال: 61].

وهنا إشارة إلى أن السلم مقدم على الحرب، مع أن دولة الإسلام لم تكن دولة ضعيفة آنذاك، وقد تضمن هذا المبدأ إشارات سياسية واضحة، منها:

- تقرير مشروعية مبدأ المصالحة مع العدو إذا كان يحقق مصلحة للمسلمين، وقد تكون هذه المصلحة مادية أو معنوية، سواء على مستوى تأمين الدعوة ونشرها، أم تنشيط اقتصاد الناس من تصدير واستيراد، وقد تكون المصالحة من باب صلة الرحم وحفظ الجوار وحماية المستضعفين.
- عدم الاستهانة بدين الله سبحانه، مع مظنة وجود مفسدة يسيرة مقابل دفع مفسدة كبيرة، أو احتمال تحصيل خير الخيرين، أو دفع شر الشرين، كما المقرر في المقاصد وفقه الموازنات.
- ليس من الضرورة أن تظهر فائدة المصالحة واضحة جلية لكل أفراد الأمة، ولا يشترط في المصالحة أن يبدأ العدو بها، وإنما على القيادة المسلمة متى ارتأت ضرورتها أن تبادر بطلب الصلح من خلال إستراتيجية محكمة، وأطر سياسية هادفة تنطلق منها القيادة.

ولا شكّ في أن هذا المبدأ قد تقرر على الجماعة الإسلامية التي وصلت مرحلة عالية من الوعي والإدراك لوضعها السياسي والاجتماعي، وتجانست مستوياتها الإيمانية والحركية، وانتقلت من مرحلة التأسيس والدعوة إلى مرحلة التمكين السياسي.

إنّ الناظر في سيرة الرسول ﷺ يرى مبدأ المصالحة واضحًا، وإن دلّ على شيء فإنما يدل على فقهه السياسي في العلاقات الخارجية، فمنذ وصوله إلى المدينة أقام دولته، وبدأ يرسل إلى القبائل ويصالحها، فأرسل إلى بني مضر وصالحهم على ألا يغزوهم ولا

يغزوه، ولا يكثروا عليه سوادًا، ولا يعينوا عليه عدوًّا، ثم أبرم مصالحة مع بني مدلج حلفاء بني ضمرة، وكذلك مع عيينة بن حصن، ووادع يهود بني النضير وبني قينقاع وبني قريظة، وجعل بينه وبينهم كتاب صلح وأمن.¹

(هـ) **مبدأ الهدنة:** مصطلح له انقسامات عدة، منها الهدنة الإعلامية، والهدنة الاقتصادية، والهدنة السياسية، والهدنة الحربية، والهدنة الفكرية، وتشمل الحرب جميع هذه الأقسام؛ لذا يجوز للقيادة الإسلامية توقيع هدنة متنوعة متعددة حسب موقعها، ولا يجوز توقيع أي هدنة تكون سببًا في منع تبليغ الدعوة ورسالة التوحيد؛ لأن من أهم أهداف الهدنة تبليغ الدعوة للناس جميعًا.

والهدنة الدعوية والفكرية محظورة في جميع مراحلها في مرحلة التأسيس؛ لأن الإشكالية بين دولة الإسلام والكفر تبليغ رسالة الله سبحانه، وإيصالها إلى الناس كافة، والمشركون دائمًا لا يسعون إلى تحرير الناس من قيود الوثنية إلى طاعة خالقهم سبحانه وتعالى؛ لذا حرصت دولة الإسلام على ألا توقع هدنة دعوية، فصلح الحديبية اشتمل على خطوط عريضة في العمل السياسي، ولم يكن هدنة لتبليغ التوحيد، وإنما البنود التي اشتمل عليها الصلح مهدت لتبليغ دعوة الإسلام ونشرها في بقاع الأرض.²

(و) **مبدأ المخالفة:** وردت أدلة شرعية كثيرة على جواز الحلف بين دولة الإسلام والكفر، وصلح الحديبية خير شاهد على هذا، فقد عقد رسول الله ﷺ حلفًا مع بني خزاعة بعد فراغه من عقد الصلح مع قريش، وكان مفاد هذا الحلف أن تناصر خزاعة دولة الإسلام إذا غزتها قريش أو نقضت الصلح، وفي المقابل أن تناصر دولة الإسلام خزاعة إذا غزتها قريش أو نقضت عهدها معهم، ويقوم الحلف على أسس منها:

- أن يحقق الصلح مصلحة، أو يدفع مفسدة وفق إستراتيجية الأمن بين الدولتين.

¹ يُنظر: صادق، صلح الحديبية وأبعاده السياسية المعاصرة، ص45.

² يُنظر: صادق، صلح الحديبية وأبعاده السياسية المعاصرة، ص49.

- الترجيح بين المصالح والمفاسد.
- النظر في المآلات باختلاف الأحوال، والإنسان، والزمان، والمكان.
- ألا يتعارض مع الولاء والبراء وحقائق الإيمان.

ومن أهم نتائج هذا الحلف أنه كان سبباً في إضعاف شوكة قريش وتبديد سيادتها، ومن ثم كان التمكين السياسي لرسول الله ﷺ، فقد توجه مباشرة إلى خيبر للقضاء على اليهود بعد أن مكَّن أمن الجوار بالهدنة مع قريش والتحالف مع خزاعة.¹

(ز) مبدأ جواز إبرام معاهدة أمنية متبادلة: لا تخفى أهمية عقد اتفاقيات ومصالحات مع الخصم تقوم على أساس حماية المصالح المشتركة وتأمين الأمة وفق منظومة أمنية متبادلة مشتركة بين الطرفين، وغاية هذه الاتفاقيات إحباط تحركات العدو وزجره، وهذا ما تضمنته معاهدة الحديبية من حيث منع إيواء معارضي الدولتين وإقصاؤهم أو تسليمهم، والإقصاء أفضل لأسباب سياسية، وإنسانية، ودينية.²

(ح) مبدأ الاعتراف والتعامل مع العالم الخارجي: تم الاعتراف المتبادل بين الدولتين، فاعترفت قريش بدولة الإسلام عندما عُقد صلح الحديبية؛ لأن المعاهدة في الغالب لا تكون إلا بين نظيرين، وفي المقابل اعترفت دولة الإسلام بدولة قريش اعترافاً وجودياً لا شرعياً، وفي عالم السياسة نجد أن الاعتراف المتبادل بين الدولتين ضرورة دولية يجب الالتزام بها من الناحية المعنوية لا المادية، فهي تحقق مصالح متبادلة للطرفين؛ من إحلال السلام وبث الأمن بين الناس، فيعم الرخاء في ربوع البلاد، ومن ثم ينبغي للدولة مراعاة الضرورات الدولية وفق الضوابط الشرعية المتمثلة في الاعتراف المتبادل بين دولة وأخرى، وإيفاد الوفود مع مراعاة التوازن؛ لأن الاهتمام بهذه الضرورة يضعف التمكين السياسي للدولة الإسلامية،

¹ يُنظر: المرجع السابق، ص55.

² يُنظر: المرجع السابق، ص56.

ويزعزع سيادتها، بل يقضي على وجودها على الخارطة البشرية والسياسية، فالاعتراف والتعامل مع العالم الخارجي خطوة مهمة نحو التمكين والاستخلاف لدولة الإسلام.¹

(ط) توقيع اتفاقية إعلامية: اصطلاح الطرفان على أن بينهما صدوراً نقيه من الغل، مطوية على الوفاء بالصلح، وإخماد نار الحرب مدة عشر سنين؛ "هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله سهيل بن عمرو؛ اصطلاحا على وضع الحرب عن الناس عشر سنين يأمن فيهن الناس، ويكف بعضهم عن بعض، على أنه من أتى محمداً ﷺ من قريش بغير إذن وليه رده عليهم، ومن جاء قريشاً ممن مع محمد ﷺ لم يردوه عليه، وإن بيننا عيبة مكفوفة، وأنه لا إسلال، ولا إغلال، وأنه من أحب أن يدخل في عقد محمد وعهده دخل فيه، ومن أحب أن يدخل في عقد قريش وعهدهم دخل فيه".²

وهذه الهدنة إعلامية دعائية نفسية تدل على وقع قوة الإعلام في الحرب، وكانت هذه الهدنة سبباً في نشر رسالة الإسلام بوضوح، والتركيز على الدعوة من خلال الإفهام، والحجة، والبيان، وصلوة الأرحام، والتعايش السلمي.³

(ي) مبدأ مراعاة المقاصد الكلية في السياسات الشرعية: إن الناظر في بنود معاهدة الحديبية من منظور مقاصدي سياسي؛ يجدها اعتنت بوضوح بالكليات، وعدلت عن الجزئيات التي يمكن تحقيقها في إطار "ما لا يدرك كله لا يترك جله"، و"الميسور لا يسقط بالمعسور"، وهنا يبرز التمكين السياسي عند رسول الله ﷺ، ونظرته الثاقبة في عواقب الأمور ومآلات الأحوال، فهو موجه من عند خالقه، ألهمه الرأي السديد والقول الرشيد، ولا ينطق عن الهوى، وقد غابت هذه النظرة عند بعض الصحابة، وشقَّ عليهم الصلح، وكرهوا

¹ يُنظر: المرجع السابق، ص70.

² عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط2، 1955)، ج2، ص284.

³ يُنظر: صادق، صلح الحديبية وأبعاده السياسية المعاصرة، ص74.

العودة إلى ديارهم من دون أداء العمرة، ولم تظهر لهم المكاسب العظيمة التي تنطوي على هذا الصلح، ومنها:¹

- اعتراف من قريش بالدولة الإسلامية، وهذا الاعتراف مقصد كلي، في مقابل أن يعود المسلمون في عامهم هذا، ويأتوا العام القابل، وهو مقصد جزئي.
- اقتنعت قريش بعدم فائدة قتال المسلمين، ورضيت بالتعايش السلمي، في مقابل التحلل من الإحرام والرجوع قبل إتمام العمرة.
- عاد المسلمون إلى ديارهم آمنين سالمين من الجروح والقتال، وقد غنموا فرصةً سياسيةً ودعويةً.
- تحييد قريش، والانفراد بمعاقل اليهود ودكها، في مقابل حصانة أموال قريش ودمائها ورعاياها.
- إتاحة الفرصة لتبليغ الرسالة ونشر الدعوة في جميع القطاعات السياسية، والاجتماعية، والعسكرية، في مقابل عدم مقاتلة قريش عشر سنوات، فالجهاد وسيلة لتبليغ الدعوة، والدعوة غاية، والغاية مقدمة على الوسيلة، والمقصود من إرسال الرسل حفظ النوع البشري وإقامة مصالحه الدنيوية والأخرية.

خاتمة

إن الوقوف على بنود صلح الحديبية، والأساليب السياسية التي استخدمها رسول الله ﷺ مع قريش، وتحالفه مع القبائل؛ تكشف عن أبعاد التمكين السياسي الذي أحدثه الرسول ﷺ، ومنه يتم التمكين لدين الله سبحانه في الأرض، وتحقيق غاية وجود الإنسان في هذا الكون، وتحرير الناس من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، وهذه الأهداف الكبرى تتحقق في سياق هذا النوع من التمكين السياسي، من أجل بناء دولة قوية تقوم على أسس حضارية راسخة، وتؤسس لفكر جديد وتصورات كونية عن الله سبحانه، والوجود،

¹ يُنظر: المرجع السابق، ص 83.

والإنسان، وتعطي للتجربة الوجودية قيمتها الأخلاقية، وتستشرف أهدافها العظيمة بإرساء قواعد الدين الجديد والتمكين له في الواقع، وإشاعة رسالة السلم في العالمين.

ومن ثم تلخص نتائج هذا البحث في ما يأتي:

1. تتجلى أهمية هذا الموضوع في أنه يجمع البعدين النظري والعملي، فقد كشف القرآن الكريم عن التصور الشامل لطبيعة هذا المفهوم، واستعرض كثيراً من التجارب النبوية الواقعية التي حركت قوانين الله سبحانه، واتخذت كل الأسباب للتمكين لدين الله سبحانه في الأرض، وإقامة منهجه.

2. حاجة الأمة إلى إعادة تأصيل المفاهيم القرآنية وضبطها، والاهتمام بالمفردات القرآنية بخاصة؛ لأنها تمثل بدورها مفاتيح مهمة في فهم مراد الله سبحانه؛ وبخاصة مع التطور الكبير الذي تشهده الدراسات القرآنية، وضرورة ضبط المفاهيم القرآنية في إطارها السليم وفق منهجية متكاملة.

3. الوقوف على بنود صلح الحديبية، والأساليب السياسية التي استخدمها رسول الله ﷺ مع قريش، وتحالفه مع القبائل؛ تكشف عن أبعاد التمكين السياسي الذي أحدثه الرسول ﷺ، ومنه يتم التمكين لدين الله سبحانه في الأرض، وتحقيق غاية وجود الإنسان في هذا الكون.

References:

المراجع:

- Abdul Hakim Al-Sadiq, *Sulh al-Hudaybiyyah wa Ab'aduhu al-Siyasiyyah al-Mu'asirah*, (Jeddah: Dar Al-Madani, 3rd Edition, 2005).
- Abdul Malik bin Hisham, *Al-Sirah al-nabawiyyah*, (Cairo: Mustafa Al-Babi Al-Halabi, 2nd Edition, 1955).
- Ahmed bin Faris, *Mu'jam Maqatis al-Lughah*, (Damascus: Dar Al-Fikr, d.i., 1979).
- Ahmed bin Hamdan bin Muhammad Al-Shihri, *'Awamil al-Nasr wa al-Tamkin*, (Riyadh: Ministry of Endowments and Religious Affairs, no date).
- Al-Bayhaqi, Ahmed bin Al-Hussein, *Dala'il al-Nubuwwah wa Ma'rifat Ahwal Sahib al-Shari'ah*, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1st edition, 1405 AH).
- Al-Fayoumi, Ahmed bin Muhammad, *Al-Misbah Al-Munir fi Gharib Al-Sharh Al-Kabir*,

- (Beirut: Al-Maktabah al-'Ilmiyyah, no date).
- Ali Muhammad al-Salabi, *Fiqh al-Nusrah wa al-Tamkin*, (Cairo: Maktabah al-Sahabah, 1st Edition, 2001).
- Al-Maqrizi, Ahmed bin Ali, *Imta' al-Asma' bi ma li al-Nabiyyi min al-Ahwal wa al-Amwal wa al-Hafadah wa al-Mata'* (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1st edition, 1999).
- Al-Suhaili, Abd al-Rahman bin Abdullah, *Al-Raud al-Unufi Sharh al-Sirah al-Nabawiyyah li Ib Hisham*, (Beirut: Dar Ihya' Al-Turath Al-'Arabi, 1st edition, 2000).
- Al-Zamakhshari, Mahmud bin Umar, *Asas al-Balaghah*, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1st edition, 1998).
- Ibn Waqid, Muhammad bin Umar, *Al-Maghazi*, (Beirut: Dar Al-A'lami, 3rd Edition, 1989).
- Ibrahim Al-Ali, *Sahih al-Sirah al-nabawiyyah*, (Amman: Dar Al-Nafa'is, 1st edition, 1415 AH).
- Isma'il bin Muhammad, *Dala'il al-Nubuwwah*, (Riyadh: Dar Taybah, 1st edition, 1409 AH).
- Muhammad Abu Al-Sa'ud Al-Imadi, *Irshad al-'Aql al-Salim ila Mazaya al-Kitab al-Karim*, (Cairo: Dar Al-Mushaf; wa Maktabat Abd Al-Rahman Muhammad, 2007).
- Muhammad al-Taher Ibn Ashur, *Al-Tahrir wa al-Tanwir*, (Tunisia: Al-Dar al-Tunisiyyah, 1984).
- Muhammad bin Taha, *Al-Aghsan al-Nadiyyah Sharh al-Khulasah al-Bahiyyah bi tartib Ahdath al-Sirah al-Nabawiyyah*, (Cairo: Dar Ibn Hazm, 2nd edition, 2012).
- Mustafa Al-Siba'i, *Al-Sirah al-Nabawiyyah: Durus wa 'Ibar*, (Damascus: Al-Maktab al-Islami, 1985).
- Ramadan Khamis Zaki, *Sifat Jil al-Tamkin fi al-Manzur al-Qur'ani*, (Fayoum: Fayoum University, 2007).
- Toshihiko Izutsu, *Al-Mafhumat al-Akhlaqiyyah al-Diniyyah fi al-Qur'an*, translated by: Issa Ali Al-Akoub, (Aleppo: Dar Al-Multaqa, 1st Edition, 2008).

القيود الموضوعية لسلطات مجلس الأمن في ميثاق الأمم المتحدة
Objectivity Restrictions on the Powers of the United Nations
Security Council under the United Nations Charter
Had Substantif Kuasa Majlis Keselamatan dalam Piagam Pertubuhan
Bangsa-Bangsa Bersatu

ناصر بن عروس إميثيق* ، بدر الدين بن الحاج إبراهيم**

[قُدّم للنشر 2021/2/2 – أُرسِلَ للتحكيم 2021/2/20 - قُبِلَ للنشر 2022/9/20]

ملخص البحث

يتناول هذا البحث مفهوم القيود الموضوعية المقررة لممارسة مجلس الأمن سلطاته التقديرية في حفظ السلم والأمن الدوليين، والممنوحة له بموجب المادة (39) من الميثاق، وضرورة الالتزام بقواعد الارتباط بين نصوص ميثاق الأمم المتحدة ومبادئه وأهدافه، بما يتمشى مع المتغيرات الدولية؛ بوصف مجلس الأمن الأداة الضامنة للمحافظة على التوازن بين السلام الدائم وتفعيل نظام العدالة الدولية، انطلاقاً من الإشكالية المتمثلة في بيان الوصف القانوني للقيود الموضوعية، والوقوف على طبيعتها المادية التي رسمها ميثاق الأمم المتحدة لممارسة مجلس الأمن اختصاصه في أمر إقرار حفظ السلم والأمن الدوليين، وتجسيد المبادئ الأساس الميثاقية، ومدى ملاءمتها الواقع العملي لعمل مجلس الأمن في ظل المتغيرات الدولية، وذلك اعتماداً على المنهج الاستقرائي التحليلي لنصوص الميثاق وقرارات مجلس الأمن في هذا الشأن؛ لمعرفة حدود وظيفة مجلس الأمن، ومقتضيات الاختصاص، وآلية التدخل والمصلحة

* باحث في مرحلة الدكتوراة، كلية أحمد إبراهيم للحقوق، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا؛ محاضر بالجامعة الأسمرية

الإسلامية، ليبيا، البريد الإلكتروني: naseromitig@gmail.com

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

badruddin@iium.edu.my

الحماية، وقد توصل البحث إلى أنه يقع على مجلس الأمن التزام قانوني عند مباشرته حفظ السلم والأمن الدوليين، بما يكفل عدم انحرافه بالسلطة التقديرية الممنوحة له - سلطة اتخاذ القرار، سلطة اتخاذ الإجراء - وفق المادة (39) من الميثاق؛ باحترامه جملة من القيود الموضوعية التي تفترض أن تكون قرارات مجلس الأمن متفقة مع أهداف ميثاق الأمم المتحدة ومبادئه، ووفق نطاق اختصاص مجلس الأمن الممنوح له وفق المادة (24) من الميثاق بوصفه نائباً عن الدول الأعضاء في الأمم المتحدة لحماية مصالحها المشتركة، إضافة إلى أن مجلس الأمن سعى إلى التوسع في مفهوم السلم والأمن الدوليين؛ ليشمل تهديدات وتحديات جديدة فرضتها متغيرات الحياة الدولية في ما بين الدول وداخلها؛ لضمان ممارسته ضوابط الشرعية الدولية الواردة في ميثاق الأمم المتحدة في مجال تدابير حفظ السلم والأمن الدوليين.

الكلمات الرئيسية: الأمم المتحدة، مجلس الأمن، قيود موضوعية، السلم الدولي، الأمن الدولي.

Abstract

This research deals with the concept of objective restrictions established for the exercise of the Security Council's discretionary powers in maintaining international peace and security, granted to it under Article (39) of the Charter, and the necessity of adhering to the rules of association between the provisions of the Charter of the United Nations, its principles and objectives, in line with international changes; As the Security Council is the guarantor tool for maintaining a balance between lasting peace and activating the international justice system, based on the problem of clarifying the legal description of objective restrictions, and standing on their material nature drawn by the Charter of the United Nations for the Security Council to exercise its competence in order to establish the maintenance of international peace and security, and to embody the principles The basis of the Charter, and its relevance to the practical reality of the work of the Security Council in light of international changes, based on the inductive and analytical approach to the texts of the Charter and the Security Council resolutions in this regard; To know the limits of the function of the Security Council, the requirements of jurisdiction, the mechanism of intervention and the protected interest. The research concluded that the Security Council has a legal obligation when it undertakes the maintenance of international peace and security, in a way that ensures that it does not deviate from the discretionary power granted to it - the decision-making power, the power to take action - according to Article (39) of the Charter; By respecting a number of objective restrictions that assume that Security Council decisions are consistent with the objectives and principles of the Charter of the United Nations, and in accordance with the scope of competence of the Security Council granted to it in accordance with Article (24) of the Charter in its capacity as a representative of the Member States of

the United Nations to protect their common interests, in addition to that the Council Security sought to expand the concept of international peace and security; to include new threats and challenges posed by the changes in international life between and within countries; To ensure that it exercises the international legitimacy controls contained in the Charter of the United Nations in the field of measures to maintain international peace and security.

Keywords: United Nations, Security Council, objective limitations, international peace, international security.

..

Abstrak

Penyelidikan ini mengandungi konsep sekatan objektif yang ditetapkan untuk menjalankan kuasa budi bicara Majlis Keselamatan dalam mengekalkan keamanan dan keselamatan antarabangsa yang diberikan kepadanya di bawah Perkara (39) dari Piagam PBB dan keperluan untuk mematuhi peraturan persatuan antara peruntukan Piagam PBB, prinsip dan objektifnya, selaras dengan perubahan antarabangsa dan memandangkan majlis keselamatan adalah alat penjamin untuk mengekalkan keseimbangan antara keamanan yang berkekalan dan mengaktifkan sistem keadilan antarabangsa. Permasalahan dalam kajian ini ialah untuk menjelaskan perihalan undang-undang sekatan objektif, dan berdiri di atas sifat material mereka yang dilukis oleh Piagam PBB untuk majlis keselamatan dalam melaksanakan kecekapannya untuk mewujudkan pengekalan keamanan dan keselamatan antarabangsa, dan untuk menjelmakan prinsip asas dari piagam tersebut, dan kaitannya dengan realiti praktikal kerja Majlis Keselamatan berdasarkan perubahan antarabangsa digunakan metod dan pendekatan induktif dan analitikal kepada teks piagam dan resolusi Majlis Keselamatan, yang dapat disebut di antaranya: untuk mengetahui had fungsi majlis keselamatan, keperluan bidang kuasa, mekanisme campur tangan dan kepentingan yang dilindungi. Penyelidikan dalam kajian ini menyimpulkan bahawa majlis keselamatan PBB mempunyai kewajipan undang-undang apabila ia menjalankan pemeliharaan keamanan dan keselamatan antarabangsa, dalam cara yang memastikan ia tidak menyimpang daripada kuasa budi bicara yang diberikan kepadanya - kuasa membuat keputusan, kuasa untuk mengambil tindakan - mengikut perkara (39) dalam piagam; Dengan menghormati beberapa sekatan objektif yang menganggap bahawa keputusan majlis keselamatan adalah konsisten dengan objektif dan prinsip Piagam PBB, dan mengikut skop kecekapan majlis keselamatan yang diberikan kepadanya mengikut Perkara (24) piagam dalam kapasitinya sebagai wakil negara anggota PBB untuk melindungi kepentingan bersama mereka, di samping itu majlis keselamatan berusaha untuk mengembangkan konsep keamanan dan keselamatan antarabangsa; untuk memasukkan ancaman dan cabaran baharu yang ditimbulkan oleh perubahan dalam kehidupan antarabangsa antara dan dalam negara, untuk memastikan ianya melaksanakan kawalan legitimasi antarabangsa yang terkandung dalam Piagam PBB dalam bidang langkah untuk mengekalkan keamanan dan keselamatan antarabangsa.

Kata kunci: Pertubuhan Bangsa-Bangsa Bersatu, majlis keselamatan, batasan objektif, keamanan antarabangsa, keselamatan antarabangsa.

مقدِّمة

إن هيئة الأمم المتحدة هي الجهة الرئيسية المسؤولة عن حفظ السلم والأمن الدوليين، من خلال اختصاصها بموجب الميثاق، وتحقيقاً لأهدافها ومقاصدها في إرساء دعائم السلام العالمي والتعاون السلمي بين دول العالم، وبعثاً لمجلس الأمن من أهم فروعها المنوط بها تحقيق هذه الغاية، والضامن للمحافظة على التوازن بين السلام الدائم، وتفعيل نظام العدالة الدولية، وذلك وفق السلطة الممنوحة له - بموجب الفصل السابع من الميثاق - في اتخاذ قرارات وإجراءات تعمل على تعزيز النظام القانوني الساعي إلى بلوغ أهداف الأمم المتحدة ومقاصدها في المحافظة على السلم والأمن الدولي، ويتخذ في ذلك خطوات مهمة لردع ما تقوم به الكيانات والدول من أعمال تشكل خطراً على السلام العالمي، أو انتهاك القانون الدولي في منطقة ما.

وقد استطاع مجلس الأمن أن يكيّف بطريقة ماهرة سلطاته المستمدة من ميثاق الأمم المتحدة؛ لاتخاذ قرارات بموجب المادة (39) منه في مناسبات دولية؛ إذ تؤكد السوابق الدولية لممارسة المجلس أنه لم يسر على ضوابط محددة في تكييفه المواقف والنزاعات الدولية المختلفة التي ثارت فيها نزاعات دولية، أو استُخدمت فيها القوة المسلحة على نطاق واسع، ورغمما تعامل مع كل حالة على حدة وفق طبيعة الموقف، وتبعاً للظروف السياسية التي أحاطت به.

وتبين الممارسة الدولية أن مجلس الأمن - بصفته هيئة سياسية - لا يبدو راغباً في تعريف حالات الإخلال بالسلم والأمن الدوليين أو تهديدهما، مما فتح المجال أمامه لاحتواء فرضيات متعددة لممارسة الفصل السابع بناء على سلطة تقديرية واسعة النطاق، وتعدُّ هذه السلطات الممنوحة للمجلس بموجب الفصل السابع من أخطر السلطات التي يمارسها المجلس، وأدقها تأثيراً على الحياة الدولية.

في المقابل حاول واضعو الميثاق ألا يتركوا هذه السلطة التقديرية في يد مجلس الأمن طليقة العنان في تقرير حالات تهديد السلم والأمن الدوليين أو الإخلال بهما؛ من دون

أي قيد أو شرط يلتزم به المجلس في ممارسته هذا الاختصاص، مما يؤدي به إلى الانحراف بالسلطة خارج أهداف منظمة الأمم المتحدة ومبادئها وأحكامها التي تعد دستوراً له، وتبين القيود التي يلتزم بها عند سعيه إلى تحقيق أهدافها، وتوضّح اختصاصه وكيفية أدائه مهامه، وتبين القواعد التي تحكم علاقته بالمنظمة وغيره من أجهزتها وفروعها.

لذلك، تبرز أهمية هذا البحث في بيان أهم القيود الموضوعية لممارسة هذه السلطة وفق مبدأ المشروعية الدولية الذي يحكم نشاط المجلس المادي والقانوني، وبما يتفق مع المستجدات الدولية في مجال العلاقات الدولية، وبما يضمن ألا ينحرف المجلس بهذه السلطة إلى أهداف مغايرة عن صون السلم والأمن الدوليين، أو استعادتهما، وإيضاح اللبس الحاصل في أن مجلس الأمن يمتلك سلطة تقديرية واسعة وغير محدودة النطاق تنأى به ممارستها ممارسة مستقلة بعيداً من روح الميثاق وأحكامه من دون أي قيد أو شرط.

وتكمن إشكالية البحث في أن السلطات الممنوحة لمجلس الأمن بشأن حفظ السلم والأمن الدوليين؛ بطبيعتها سلطات تقديرية يتخذها المجلس وفق ضوابط موضوعية عامة تمنح المجلس إمكانية التعامل مع التطورات الدولية المستجدة في ظل نصوص الميثاق، من دون انحرافه بهذه السلطة، مع التزامه بمسؤولية الحفاظ على السلم والأمن الدوليين، ويأتي عرض الإشكالية في السؤال الآتي:

ما القيود الموضوعية الواردة على سلطات مجلس الأمن، وينبغي له مراعاتها لإقرار حفظ السلم والأمن الدوليين في حدود النصوص القانونية والمبادئ الأساس لميثاق الأمم المتحدة؛ لضمان مطابقة قراراته قواعد الشرعية الدولية؟

وللإجابة عن هذه الإشكالية اعتمد البحث المنهج الاستقرائي التحليلي لنصوص الميثاق بعامة، والمتعلقة بمجال حفظ السلم والأمن الدوليين - نصوص الفصل السابع من الميثاق - بخاصة، وبيان قواعد الارتباط بين نصوص ميثاق الأمم المتحدة ومهمة مجلس الأمن في تحقيق غايات هذا الميثاق وأهدافه، ومدى ملاءمتها الواقع العملي لعمل المجلس؛ من أجل التحقق من الوصف القانوني للقيد، والوقوف على طبيعته، وقراءة المسؤولية الملقاة

على عاتق مجلس الأمن وفق اختصاصه وأهداف عمله.

وتلزم الإشارة إلى أن هناك دراسات تطرقت إلى هذا الموضوع، أي ممارسة سلطات مجلس الأمن وصلاحياته وارتباطها باتساع مفهوم السلم والأمن الدوليين، نذكر منها دراسة بعنوان "السلم والأمن الدوليين: دراسة على ضوء أحكام ميثاق الأمم المتحدة"¹، تطرقت إلى التغيرات التي شهدتها مفهوم السلم والأمن الدوليين في ظل عدم احتواء الميثاق مفهومًا محددًا للسلم والأمن الدوليين، وأن لا معايير محددة تكون ملزمة لمجلس الأمن في ممارسة سلطته التقديرية في حفظ السلم والأمن الدوليين، وما يترتب عليها من مظاهر انحراف مجلس الأمن في عملية التكييف، وكانت أزمة لوكربي أموزجًا لذلك، وتوصلت الدراسة إلى أن مفهوم السلم والأمن الدوليين قد شهد تطورًا كبيرًا بعد أن كان يقتصر على سلم الدول والعدوان، ليشمل تهديدات وتحديات جديدة أشد تعقيدًا وجب على مجلس الأمن التعامل معها وفق الأهداف والمبادئ للميثاق الذي يحتاج إلى إعادة النظر فيه؛ ليستجيب للتطورات التي طرأت على العلاقات الدولية، إضافة إلى إيجاد آلية واضحة من شأنها العمل على تقييد سلطة مجلس الأمن في عملية التكييف وفرض العقوبات.

وهناك دراسة بعنوان "سلطة مجلس الأمن في تكييف المواقف والنزاعات الدولية"²، عرضت إشكالية مدى خضوع مجلس الأمن في تكييفه المواقف والنزاعات الدولية وفق المادة (39) من الميثاق الأممي لضوابط ومعايير محددة، أو أن له سلطة تقديرية واسعة لا تخضع لأي ضابط ومعيار لهذه السلطة، ودرست هذه الإشكالية من خلال التطرق إلى النظام القانوني لسلطة مجلس الأمن في التكييف، وتأثير استعمال حق النقض "الفيتو" في ممارسة سلطة التكييف، وأثر ذلك على اتساع مفهوم السلم والأمن الدوليين، وتوصلت

¹ حاج إحمد صالح؛ شعبان صوفيان، "السلم والأمن الدوليين: دراسة على ضوء أحكام ميثاق الأمم المتحدة"، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، 11(1)، 2018.

² سفيان لطيف علي، "سلطة مجلس الأمن في تكييف المواقف والنزاعات الدولية"، مجلة جامعة الأنبار للعلوم القانونية والسياسية، العدد (14)، 2018.

إلى أن لمجلس الأمن سلطة تقديرية لا ضابط لها ولا معايير تحكمها؛ نظرًا إلى مرونة مفهوم السلم والأمن الدوليين وغموضه، بالإضافة إلى أن استعمال حق النقض جعل مجلس الأمن عاجزًا في كثير من الأحيان عن معالجة كثير من الحالات، وتعامله بازدواجية مع القضايا والنزاعات الدولية.

ومن ثم يسعى هذا البحث إلى إضافة تحليل للقيود الموضوعية على سطات مجلس الأمن لممارسة اختصاصه في حفظ السلم والأمن الدوليين، وإيضاح مدى التزامه بها وفق النصوص القانونية التي تحكم اختصاصه.

سلطات مجلس الأمن في التكييف

لم يضع ميثاق الأمم المتحدة 1945 تعريفًا محددًا لمفهوم السلم والأمن الدوليين، ولم يتضمن أي نص من نصوصه تحديدًا لمصادر تهديد السلم والأمن الدوليين أو الإخلال بهما، وإن تركه مثل هذه الأعمال من دون تعريف كان مقصودًا حتى يترك المجال مفتوحًا لمجلس الأمن لتكييف الأوضاع والمواقف، وإعطائه سلطة تقديرية في اتخاذ التدابير وفق ما جاء في نص المادة (39) من ميثاق الأمم المتحدة التي تقول: "يقرر مجلس الأمن ما إذا كان قد وقع تهديد للسلم أو إخلال به، أو كان ما وقع عملاً من أعمال العدوان، ويقدم في ذلك توصياته، أو يقرر ما يجب اتخاذه من التدابير طبقًا لأحكام المادتين (41، 42) لحفظ السلم والأمن الدولي، أو إعادته إلى نصابه".¹

1. السلطة التقديرية لمجلس الأمن في التكييف:

لمجلس الأمن سلطة تقديرية واسعة في تكييف الموقف أو النزاع المعروض أمامه، وإقراره؛ لأنه يشكل تهديدًا للسلم والأمن الدوليين، أو يخل بهما، أو عدّه عملاً من أعمال العدوان، وهذه السلطة مُنحت له بنص المادة (39)، وهذا الوصف الذي يقوم به مجلس الأمن يعدُّ

¹ ميثاق الأمم المتحدة، المادة (39)، على الرابط: <https://cutt.us/FAZfB>.

مرحلة أولى من مراحل تطبيق سلطاته الممنوحة له في مجال حفظ السلم والأمن الدوليين، وأساس عمله في المراحل التي تليها، "فقرار التكييف هو الإدانة بالتجريم استناداً إلى الركن الشرعي، وذلك بإثبات وقوع العمل الموجب لتدخل مجلس الأمن بالتدابير المناسبة"¹، وعملية التكييف هي إعطاء وصفٍ قانوني لطبيعة الفعل الذي قامت به إحدى الدول.

ويقع على مجلس الأمن - قبل إصدار قرار بفرض جزاء - مسؤولية إقرار التكييف بإحدى الحالات الثلاث التي حددها المادة (39)، فمهمة المجلس في التكييف أن يصدر قراراً أولياً يقر بإحدى هذه الحالات المحددة في الميثاق؛ لذلك تمثل المادة (39) من الميثاق الأساس القانوني الذي يستند إليه مجلس الأمن في توصيف الموقف أو النزاع المعروض عليه، وذلك من خلال تقديره مدى ملاءمة النزاع أو الموقف إحدى الحالات الثلاث، ومن ثم يترتب عليه فرض الجزاءات من عدمه.²

وقد ورد تأكيد ذلك في أقوال مندوب الاتحاد السوفيتي أمام مجلس الأمن عند عرض المسألة اليونانية على مجلس الأمن عام 1947، فقال إن مسؤولية التكييف تقع على عاتق مجلس الأمن، ولا هيئة أخرى لها صلاحية اتخاذ هذا القرار، وتُلزم مجلس الأمن به.³ فغموض المادة (39) وسكوتها عن أي قيد أو ضابط لمجلس الأمن في سلطة تقرير ما يمكن عدّه تهديداً للسلم والأمن الدوليين، وتكييفه؛ جعل مجلس الأمن ينظر إلى صلاحياته في هذا الشأن بوصفه ممتازة بخاصية السمو إزاء صلاحيات الهيئات والمنظمات الدولية الأخرى، بما فيها الفروع المتخصصة داخل منظمة الأمم المتحدة، ولا سيما محكمة العدل الدولية،⁴

¹ زهير الحسني، التدابير المضادة في القانون الدولي العام: دراسة في العواقب القانونية الناشئة عن المخالفات الدولية والتي تحول دون قيام المسؤولية الدولية، (بنغازي: منشورات جامعة قارونوس، ط2، 1998)، ص12.

² علي، سلطة مجلس الأمن في تكييف المواقف والنزاعات الدولية، ص6.

³ يحيى الشمي، "مبدأ تجريم الحروب في العلاقات الدولية"، (رسالة دكتوراه، كلية الحقوق جامعة القاهرة، 1976)، ص559.

⁴ محمد الشفيق عيسى، "كشف الغطاء عن الشرعية الدولية الراهنة: من البعد القانوني إلى البعد السياسي"، مجلة المستقبل العربي، 20(223)، 1997، ص32.

والمفهوم الأكثر غموضاً في المادة (39) يمكن أن يشمل مفاهيم أكثر تدرجاً تحتل صيغاً مختلفة، من مثل التهديد الأكبر (القرار 1297)، والتهديد المتزايد (القرار 1298)، والتهديد الخطير المتزايد (القرار 1193)، وأخطر التهديدات (القرار 1377)، والتهديد المشدد (القرار 841).¹

ويكون تقدير الموقف وتكييفه من المجلس بطلب من أحد أعضائه، أو من أي دولة صاحبة مصلحة، أو من الأمين العام لمنظمة الأمم المتحدة؛ إذ يباشر مجلس الأمن استنتاج الوقائع المادية التي يتأسس عليها تكييف النزاع أو الموقف في إطار الملاحظة والتقرير، وتشكل ملاحظة الوقائع التي يقدمها الأمين العام الأساس المادي لقرارات مجلس الأمن الذي يوليها أهمية كبرى، وتقدم الملاحظات الكتابية في تقارير توضع لدى مجلس الأمن، أو في رسائل توجه إلى رئيسه مكونة القاعدة الأساس التي تتأسس عليها المناقشة بين أعضاء المجلس، وتنتهي بالفصل المعنون "تعليقات"، وينتهي الأمين العام من تكييف الوضع وتقديمه سياسياً، ويقوم بتحرير تقريره من أجل اقتراح تدابير ملموسة داخل مجلس الأمن،² فكل ما يشترط هو أن يصدر مجلس الأمن قراراً أولياً يقر بحالة من الحالات المنصوص عليها في المادة (39).

فإذا قرر مجلس الأمن تكييف النزاع أو الموقف³ على أنه تهديد للسلم والأمن الدوليين، أو إخلال بهما - وفق السلطات والاختصاصات التقديرية التي يراها لكل حالة على حده - فللمجلس سلطة تقديرية في أن يقدم توصياته، والعودة في هذه الحالة إلى المواد المنصوص

¹ Carell Wells, "The United Nations Security Council and New Threats to Peace: Back to the Future", *Journal of Conflict and Security Law*, Oxford University Press, 8(1), April 2003, p19.

² نرجس صفو، "حدود سلطات مجلس الأمن الدولي في حماية اللاجئين: اختصاص معياري جديد"، مجلة جيل حقوق الإنسان، 5(29)، 2018، ص53.

³ يرى جانب من الفقه أن مصطلح "الموقف" أعم من مصطلح "النزاع"، فكل نزاع هو بالضرورة موقف، وليس كل موقف يكون نزاعاً، أي النزاع حيث يكون طرفان أحدهما يدعي حقاً، والآخر ينكره، أو حيث توجه دولة طلباً إلى أخرى، والثانية ترفض الاستجابة إليه، أما مجرد الخلاف فلا يجعل من الموقف نزاعاً.

عليها في الفصل السادس من الميثاق، أو أن يقرر المضي قدماً في الفصل السابع، ويقرر ما يجب اتخاذه من التدابير المؤقتة أو القسرية بنوعيتها العسكرية وغير العسكرية طبقاً لأحكام المواد (40، 41، 42) من ميثاق الأمم المتحدة.

وهكذا كانت المهمة الأساس الأولية لمجلس الأمن دراسة الوقائع المادية، وتكييف كل موقف على حدة بمقتضى ما يراه، لينصرف إلى إصدار قرار فيما إذا كان العمل يمثل تهديداً للسلام والأمن الدوليين أو لا، ومن ثم إمكانية اتخاذ إجراءات وتدابير لمعالجة الموقف، وإعادة الأمر إلى طبيعته، وهذا ما عبر عنه سعيد الدقاق في منح مجلس الأمن سلطة تقديرية في تكييف النزاع أو الموقف بقوله: "أن يصبح مجلس الأمن متمتعاً بسلطة التقدير؛ لكي يقرر في كل حالة على حدٍ، ووفقاً للظروف المحيطة بكل موقف أو نزاع يعرض عليه أو يتصدى هو له، لبحث مدى تهديده للسلام والأمن الدوليين، أو ما يتضمنه من احتمال لهما، أو وجود وقائع تمثل عدواناً، بالتالي يستطيع أن يتخذ ما يتناسب مع ذلك كله من إجراءات أو تدابير ملائمة".¹

وكذلك يعد مجلس الأمن صاحب الاختصاص الأصيل في التكييف، وطريقة صياغة القرارات الصادرة عنه، فهو غير ملزم بإصدار قرار التكييف مع قدرته على التصرف بموجب الفصل السابع، أي إنه غير ملزم بصياغة معينة في إصدار قراراته، أو قد يشير إلى هذا الفصل فقط من دون الإشارة إلى أي مادة فيه، ويتصرف بموجبه، أو قد يشير إلى إحدى مواد من دون الإشارة إلى الفصل السابع، أو قد يشير إلى حالة مذكورة في المادة (39) من دون ذكر المادة أو الفصل.²

ومما أشار فيه مجلس الأمن في بعض قراراته صراحة إلى نص المادة (39) بالإشارة إلى العبارات الواردة فيها؛ القرار رقم 232، في 1966/9/16، المتعلق بالوضع في روديسيا

¹ صالح؛ صوفيان، السلم والأمن الدوليين، ص191.

² علي، سلطة مجلس الأمن في تكييف المواقف والنزاعات الدولية، ص10.

الجنوبية، جاء فيه: "إن المجلس - وهو يتصرف وفقاً للمادتين (39، 41) - يؤكد أن الوضع في روديسيا الجنوبية يشكل تهديداً للسلم والأمن الدوليين"¹، وكذلك الحال في الحرب العراقية الكويتية، فقد اتخذ مجلس الأمن القرار 660 لسنة 1990، ونصّ على: "... وإذ يقرر مجلس الأمن أن هناك انتهاكاً قائماً للسلم والأمن الدوليين في ما يتعلق بالغزو العراقي للكويت، وعملاً بالمادتين (39، 41) من ميثاق الأمم المتحدة؛ فإنه..."².

ويعدُّ قرار التكييف الصادر عن مجلس الأمن التزاماً قانونياً، ولهذا القرار قوة ملزمة تجاه الدول الأعضاء في المنظمة والدول غير الأعضاء؛ استناداً إلى المادة (6/2) من ميثاق الأمم المتحدة، وعلى قدر ما تقتضيه ضرورة الحفاظ على السلم والأمن الدوليين.

من زاوية أخرى؛ ينبغي لمجلس الأمن ألا يسيء في قراراته استخدام سلطته التقديرية التي تملئها أحكام الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة؛ سواء جاء هذا التجاوز في تكييف الوضع بخلاف واقع الحال، أم بفرضه عقوبات لا تتناسب مع الوضع أو الصراع، أم في حالة إساءة استخدام السلطة التقديرية لتدخل مجلس الأمن في مسألة لا تتعلق بالسلم والأمن الدوليين، أو تكون إساءة استخدام السلطة التقديرية في شكلها السلبي المتمثل في عدم تصديده للقضية التي تشير بكل وقائعها وأحداثها ومعطياتها إلى أنها تتعلق بمسألة السلم والأمن الدوليين، وأنها في الوقت نفسه تعدُّ تهديداً أو خرقاً لهما أو حالة من حالات العدوان.

ومثل إساءة استخدام هذه السلطة ما يظهر بوضوح في القضية الفلسطينية؛ ليس فقط من حيث استخدام حق النقض من الولايات المتحدة الأمريكية في كثير من المرات لمصلحة إسرائيل، وإخراج القضية من دائرة اهتمام مجلس الأمن فقط، ولكن أيضاً في تجنب المجلس - خلال هذه المدة الطويلة - التصدي لهذا الموضوع، على الرغم من أن هذه

¹ قرار مجلس الأمن رقم 232، في 1966/9/16، بشأن روديسيا الجنوبية، على الرابط: S/RES/232(1966).

² قرار مجلس الأمن رقم 660، في 1990/8/2، بشأن الغزو العراقي للكويت، على الرابط: S/RES/660(1990).

القضية بكل تشعباتها وأسبابها تمثل هاجسًا خطيرًا في تاريخ عمل مجلس الأمن منذ قيامها حتى اليوم، وضدّ سلامة أراضي هذه الدول، وعلى الرغم أيضًا من هذا الخطر واتصاله المباشر بسلطات مجلس الأمن للحفاظ على السلم والأمن الدوليين؛ استغل المجلس صلاحياته وسلطاته التقديرية استغلالاً سلبياً أدى إلى عدم اهتمامه وتصديه لمعالجة القضية الفلسطينية وحسمها.

وتجدر الإشارة إلى أن جانبًا من الفقه يرى أن لمجلس الأمن سلطة أخرى هي سلطة الاجتهاد والتفسير في تكييف الواقعة من عدم وجودها، وهذا يدخل في المسائل الموضوعية التي يمتاز بها مجلس الأمن، فالأصل في صلاحيات مجلس الأمن تطبيق الميثاق بما يحفظ السلم والأمن الدوليين، ويكون له أيضًا ضمنيًا تفسير قواعد الميثاق وأحكامه، وعرض بعض القواعد التي لا يتضمنها الميثاق في مجال الأمن والسلم - في إطار تطبيق الاختصاص - بمنزلة صلاحية تشريعية احتياطية للمجلس في حالة قصور نصوص الميثاق عن معالجة الوضع القائم بما يشبه المحاكم في الاجتهاد،¹ غير أن وظيفة مجلس الأمن الجوهرية تتحدد بأنه جهاز تنفيذي يعمل وفق نصوص قائمة تحكم اختصاصه في مجال حفظ السلم والأمن الدوليين، وهذه النصوص والأحكام لا تخول مجلس الأمن التوسع في الاختصاص حتى يمتد بحكم صلاحياته الوظيفية إلى أحكام الاتفاقيات الدولية،² ولا صلاحيات تشريعية لمجلس الأمن، والميثاق لم يعط المجلس هذه الصلاحية لا تصريحًا ولا تضمينًا، وعندما تكون لقرارات المجلس قوة إلزامية؛ يعد ذلك انطلاقًا من صفته منفذًا القانون لا مشرعًا إياه.

واستنادًا إلى المادة (24) من الميثاق مُنحت المسؤولية الأساس لحماية الأمن والسلم الدوليين إلى مجلس الأمن الذي تَشكَّل بهدف ضمان العمل السريع والفعال للمنظمة،

¹ ليلي نقولا الرحباني، "تعقيب على ورقة: توسع مفهوم الأمن والسلم الدوليين"، مؤتمر شرعية التصدي لقرارات مجلس الأمن الدولي: صلاحية الدول وولاية القضاء، بيروت، 7 كانون الأول 2012، الاطلاع في 20/12/2020،

على الرابط: <https://leilanrahbany.wordpress.com/2012/12/07>.

² السابق نفسه.

فهو جهاز تنفيذي يتخذ القرارات لمواجهة أوضاع معينة،¹ وغير معني بإصدار تشريعات أو تفسيرها، وقد أشار فرانسيس ديلون إلى مجلس الأمن بأنه "جهاز تصرف غير منظم وغير مجهز للعمل التشريعي، ينظر في الأوضاع المعروضة عليه من خلال الأجهزة الفرعية التي ينشئها لإدارة المشاكل الوقتية".²

وقد اتخذ مجلس الأمن العديد من قرارات التدخل للحماية الإنسانية في العديد من النزاعات المسلحة غير الدولية، ووصفها بأنها تمثل تهديداً للسلم والأمن الدوليين، كما حدث في العراق، والصومال، وأبخازيا، والسودان، وليبيا، وسوريا، ولا سيما القرار 1738 المتعلق بحماية المدنيين في أثناء النزاعات المسلحة،³ الذي أكد فيه إدراكه حالات الضعف التي يعيشها اللاجئون والنازحون داخلياً، وشدد على مسؤولية الدول على ضمان حمايتهم، والحفاظ على أمن مخيماتهم، والمحافظة على طابعها المدني؛ تأكيداً على الحقوق التي يمتاز بها اللاجئون بموجب القانون الدولي الإنساني وقانون حقوق الإنسان، ولكنه في آنٍ معاً أهمل صراعات أخرى خلّفت مآسي إنسانية أشد وأخطر انتهاكاً، من مثل المذابح التي تعرض لها المسلمون في البوسنة والهرسك، وما يتعرض له مسلمو بورما والشعب الفلسطيني حتى اليوم من انتهاكات صارخة.

ومع ذلك تخضع سلطة المجلس - في تكييف المواقف والنزاعات المعروضة عليه - لمجموعة من القيود والضوابط في حدود اختصاص عمله، بوصفه نائباً عن الدول الأعضاء في منظمة الأمم المتحدة، ويحدد اختصاص عمل المجلس وإطاره من خلال نصوصه، فما طبيعة تقييد الميثاق للسلطة التقديرية لمجلس الأمن؟

¹ صفو، حدود سلطات مجلس الأمن الدولي، ص50.

² المرجع السابق، ص52.

³ قرار مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة رقم 1738، اتخذ بالإجماع في 2006/12/23، بشأن حماية المدنيين في الصراعات المسلحة، على الرابط: S-RES-1738 (2006).

2. القيود الواردة على السلطة التقديرية لمجلس الأمن:

لأن مجلس الأمن من أجهزة الأمم المتحدة وفروعها، ولأنه يستمد أساس سلطته من الميثاق الذي يعدُّ الوثيقة المنشئة إياه، وهو من يحدد مهامه واختصاصه، ولتتسم قرارات المجلس بالمشروعية؛ يجب أن تتفق قراراته مع نصوص الميثاق وأحكامه، وأن تهدف إلى تحقيق الغرض الأساس التي أنشئت المنظمة من أجله.

فعلى غرار دساتير الدول؛ تشتمل موثيق المنظمات الدولية على قواعد لا يستطيع أحد التشكيك في مدى دستوريته، كالقواعد الخاصة ببيان السلطات والصلاحيات التي تمتاز بها هذه المنظمات، وكذا القواعد المبيّنة للأجهزة التي تتألف منها، وبيان اختصاصات كل منها وطريقة أدائها مهامها المختلفة،¹ ومن ثم تخضع المنظمات الدولية وأجهزتها - حالها حال سائر أشخاص القانون الدولي، ولا سيما الدول - حين ممارسة اختصاصها؛ للقيود القانونية في الميثاق المنشئ إياها.²

وبالنسبة إلى مجلس الأمن؛ تبرز هذه القيود في نص المادة (24) من الميثاق، التي تُفوّض مجلس الأمن الدولي مسؤولية حفظ السلم والأمن الدوليين في الفقرة الأولى منها، وتضع قيوداً على هذه المسؤولية بالفقرتين الثانية والثالثة من المادة نفسها؛³ إذ تعكس

¹ يُنظر: أحمد أبو الوفا، الوسيط في قانون المنظمات الدولية، (القاهرة: دار الثقافة العربية، 1984)، ص 127-128

² "إن هذا القول الذي نقوله عن الدستور الخاص بالدولة؛ ينطبق على الوثيقة المنشئة للمنظمة الدولية فهي (خالق) الأجهزة الأخرى التي لها حق إصدار القرار، أو اللائحة، أو التوصية، أو القيام بعمل ما... ومن المنطقي أن تلتزم هذه الأجهزة (المخلوقة) بممارسة ما رسمه (خالقها) من قواعد وأصول". محمد طلعت الغنيمي، الأحكام العامة في قانون الأمم: التنظيم الدولي، (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1971)، ص 494.

³ ميثاق الأمم المتحدة، المادة (24): "(1) رغبة في أن يكون العمل الذي تقوم به الأمم المتحدة سريعاً فعالاً؛ يعهد أعضاء تلك الهيئة إلى مجلس الأمن بالتبعات الرئيسية في حفظ السلم والأمن الدولي، ويوافقون على أن هذا المجلس يعمل نائباً عنهم في قيامه بواجباته التي تفرضها عليه هذه التبعات. (2) يعمل مجلس الأمن - في أداء هذه الواجبات - وفقاً لمقاصد الأمم المتحدة ومبادئها، والسلطات الخاصة المخولة لمجلس الأمن - لتمكينه من القيام بهذه الواجبات - مبيّنة في الفصول السادس والسابع والثامن والثاني عشر. (3) يرفع مجلس الأمن تقارير سنوية، وأخرى خاصة إذا اقتضت الحال؛ إلى الجمعية عامة لتنظر فيها".

هذه المادة التلازم الحقيقي القانوني بين أحكام الاختصاص لمجلس الأمن في حفظ السلم والأمن الدوليين بوصفه واجباً، مع خضوعه لأهداف الميثاق ومبادئه¹ إذ تعد الأساس والمصدر لممارسة الاختصاص، وتكشف عن طبيعة دور مجلس الأمن وحقيقته، فهو لا يمارس ولاية مستقلة قائمة بذاتها، وإنما هي مسؤولية تستند إلى أسس وضوابط مادية وقانونية محددة،² ومن ثم تظهر الصفة القانونية لمجلس الأمن في أنه جهاز مختص بتطبيق القواعد القانونية.³

وعليه كان تقييد سلطة مجلس الأمن مؤسساً على عنصرين؛ تحديد اختصاص مجلس الأمن بوصفه واجباً، وتقييده بأهداف الميثاق ومبادئه.

(أ) تحديد اختصاص مجلس الأمن بوصفه واجباً:⁴ إذا كان اختصاص مجلس الأمن - كما أشرنا سابقاً - محددًا بهدف أساس هو المحافظة على السلم والأمن الدوليين؛ فإنه يمارس هذا الاختصاص في الإطار القانوني الذي رُسم له، وفي حدوده الموضوعية، فإعطاء هذا الاختصاص لمجلس الأمن يعني أولاً وأخيراً خضوعه لمجموعة من القيود الإجرائية والموضوعية؛ صيانةً للتفويض الممنوح له من أعضاء المنظمة، وحفاظاً على حقوقهم، وإن ممارسة المجلس اختصاصه تقع ضمن التزام قانوني يفرض نفسه على طريقة إنشائه وانعقاده، ومن ثم يعمل مجلس الأمن باسم الدول الأعضاء، ووفق رغباتها التي رسّختها في الميثاق،

¹ للاطلاع على أهداف ميثاق الأمم المتحدة، يُنظر: محمد بشير الشافعي، المنظمات الدولية: دراسة قانونية وسياسية، (الإسكندرية: منشأة المعارف، ط2، 1974)، ص87 وما بعدها؛ عبد الكريم علوان خضير، القانون الدولي العام: المنظمات الدولية، (عمان: دار الثقافة، ط1، 1997)، ص83-94.

² M. Bedjoui, *The New World Order and the Security Council: Testing the Legality of its Acts*, Dordrecht, Boston, London, 1994, p33-47.

³ محمد صافي يوسف، النظرية العامة للمنظمات الدولية، (القاهرة: دار النهضة العربية، 2003)، ص196 وما بعدها.

⁴ إن مجلس الأمن عندما يباشر اختصاصه المفوض من الدول الأعضاء؛ في صون السلم والأمن الدولي من خلال إصدار قرارات ملزمة للدول الأعضاء في المنظمة العالمية، واتخاذ إجراءات وتدابير فعالة لردع ما يقوم به أفراد وكيانات من أعمال قد تشكل خطراً على السلم والأمن الدوليين؛ يباشره بوصفه التزاماً يخضع لضوابط محددة في إطار المصلحة المحمية للدول الأعضاء وفق الميثاق، ولا يمارسه بوصفه حقاً له.

لا مستقلاً عنها، ووفق المبادئ التي حُددت تصريحاً في نصوص الميثاق.¹ فتحديد الاختصاص بمفهوم الواجب يضع إطاراً لممارسة مجلس الأمن ولايته الفعلية، ومن ثم برزت الصفة المقيدة للاختصاص، فالسلطات التي يمتاز بها المجلس وفق هذا المفهوم الواجب؛ لا تنتج أثرها المباشر إلا من خلال خضوعها للقواعد الإجرائية والموضوعية، وهذا القيد يفرض نفسه على جميع تصرفات المجلس، وإن كل ما يقوم به مجلس الأمن في سبيل صون السلم والأمن الدوليين؛ هو من قبيل الواجبات والالتزامات الملقة على عاتقه.² وقد جاء تحديد هذا الواجب أيضاً مرة أخرى في الجملة الأخيرة من المادة نفسها، مما يعزز فرضية تحديد اختصاص مجلس الأمن بناءً على أحكام التفويض، والمركز القانوني للمجلس، وإرادة الدول الأعضاء "يوافقون على أن هذا المجلس يعمل نائباً عنهم في قيامه بواجباته التي تفرض عليه هذه التبعات"، ومن ثم يكون تقييم إجراءات المجلس والنصوص المتعلقة بها؛ على أساس أنها واجب ينطوي على تحقيق مصلحة الدول الأعضاء في المحافظة على السلم والأمن الدوليين وفق شروط محددة.

ولأن اختصاص مجلس الأمن مبني على أساس الواجب؛ يرد أساس الاختصاص على رابطة قائمة بين الواجب والسلطة التقديرية الممنوحة لمجلس الأمن، وهذا يعدُّ قيداً ضمناً إلزامياً في ارتكاز الاختصاص على الواقعة التي يجب أن تلازمها معطيات مادية، وتشكل تجاوزاً وانتهاكاً لأحكام الميثاق، ومن ثم تعدُّ تهديداً للسلم والأمن الدوليين.

فالممارسة الفعلية للاختصاص بوصفه واجباً؛ يجب أن تؤسس على المخالفة المادية لأحكام الميثاق، وهذه المخالفة تفترض قيام دولة ما بانتهاك المصلحة المحمية للدول الأعضاء، ويستلزم قيام هذه المخالفة قيام الدولة بفعل مادي يحقق نتيجة تفرض على مجلس الأمن القيام بواجبه؛ بإصلاح الوضع وإعادته إلى طبيعته باستخدام الإجراءات

¹ وليد فؤاد الحميد، "القيود الموضوعية المفروضة على مجلس الأمن"، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، (1)21، 2005، ص53.

² ماهر عبد المنعم يونس، استخدام القوة في فرض الشرعية الدولية، (الإسكندرية: المكتبة المصرية، 2004)، ص289.

المنصوص عليها في المادتين (41، 42) من الميثاق، وهذه النتيجة نقرؤها في الجملة الأخيرة من نص المادة (39) التي تقرر أن هدف اللجوء إلى المادتين (41، 42) وإقرار الإجراءات؛ هو صون السلم والأمن الدوليين، وإعادةتهما إلى نصابهما، وهو من واجب مجلس الأمن، ومبني على تفويض مسبق من الدول الأعضاء في المنظمة تحقيقاً لأهدافها، أي إذا كان جوهر الاختصاص يتمثل في الحفاظ على السلم والأمن الدوليين؛ فإنه يرتبط ارتباطاً مباشراً بأحكام التفويض الممنوح للمجلس بموجب نص المادة (1/24) الذي يلقي معياره في نصوص الميثاق، وعلى رأسها نص المادة (4/2) التي تقضي بوضوح بالامتناع عن التهديد أو استعمال القوة بين الدول جميعها في علاقاتها الدولية.¹

ولكي تتحقق أركان المادة (39)؛ يجب أن تكون هناك دولة ما قد أضرت فعلياً بمصلحة المجتمع الدولي وحقوق الدول الأعضاء، وهذا الضرر لا يحدث إلا بإحدى حالات ثلاث؛ تهديد السلم والأمن الدوليين، أو الإخلال بهما، أو وقوع العدوان، لكي تكتمل ولاية المجلس القانونية والفعلية، وتدخل ضمن اختصاصاته وواجباته،² ونتيجة الوقائع أو الأحداث اللاحقة في بعض الأحيان يكون مجرد استمرار الموقف هو الذي يشكل تهديداً على مناسبات أخرى، وتفاقم الوضع الذي يؤدي إلى مثل هذه النتيجة.³

بالإضافة إلى أن الواقعة التي قامت بها الدولة يجب أن تُنعت وتُكيف بوصف إحدى الحالات الثلاث، ومن ثم لا يخلق المجلس الواقعة بالمفهوم القانوني، أو يعدل وصفها لتكون تهديداً للسلم والأمن الدوليين، وإنما تتمثل مهمته في التحقق من وجود الواقعة وتطابقها

¹ ميثاق الأمم المتحدة، تحدد المادة (4/2) الامتناع عن التهديد باستخدام القوة بوصفه مبدأ متجسداً من مبادئ القانون الدولي، وتحدد صفة الفعل غير المشروع، في حين تقضي المادة (39) - بوصفها قاعدة - شروط استخدام مجلس الأمن ولايته وحقه في اللجوء إلى نصوص المادتين (41، 42)؛ لذا يجب أن تأتي النتيجة المترتبة على الإخلال في كل من المادتين متفقة مع الطبيعة القانونية لكل منهما، ومن ثم تتحد المادتان في صفة أساس لهدف واحد هو حفظ السلم والأمن الدوليين داخل إطار منظمة الأمم المتحدة ومقاصدها ومبادئها.

² المحاميد، القيود الموضوعية المفروضة على مجلس الأمن، ص 65.

³ Wells, *The United Nations Security Council and New Threats to Peace*, p19.

مع وصف المادة (39) من الميثاق؛¹ لذلك تنحصر مهمة مجلس الأمن في التحقق من الواقعة والكشف عن مدى مطابقتها إحدى الحالات الثلاث، وممارسة سلطته التقديرية في التكيف.

والمادة (39) تشترط أن ليس للسلطة التقديرية أثر قانوني إلا بواقعة مادية، فحق التقدير والتقرير وفق نصّ المادة يتأسس من خلال واقعة تشكل انتهاكاً لأحكام الميثاق، والسلطة التقديرية للمجلس هنا يجب أن تكون نتيجة واقعة لا نهجاً مستقلاً قائماً بذاته، ووفق هذا التصور ينعقد اختصاص مجلس الأمن استناداً إلى رابطة سببية تنضوي على الإخلال بأحكام الميثاق،² وهو يباشر هذا الاختصاص الأساس بأسلوبين؛ إما بإصدار التوصيات، وإما باتخاذ التدابير اللازمة لحفظ السلم والأمن الدوليين، أو إعادتهما إلى نصابهما.

ولكن مجلس الأمن من الناحية العملية تجاوز في كثير من الأحيان هذه المهمة، وانحرف عن السياق القانوني، وسلك مسلك المشرع بإدراجه حالات جديدة ليس لها صلة بالسلم والأمن الدوليين، فصار يتجه إلى خلق واقعة يربطها بحالة تهديد السلم والأمن الدوليين، وهي بعيدة كل البعد عن ذلك، وتغلب فيه مصالح الدول الكبرى على التزامه بالقواعد القانونية، حيث تدخّل مجلس الأمن في هايتي عام 1993، وعدّ المجلس - لأول مرة في تاريخه - أن الإطاحة برئيس منتخب ديمقراطياً تهديد للسلم، وذلك من خلال القرار 841 لعام 1993، الذي أشار إلى أن تدفّق اللاجئين وتهجيرهم والإطاحة بالرئيس المنتخب تهديد للسلم العالمي.³

ومن جهة أخرى ينبغي لمجلس الأمن - بوصفه هيئة سياسية - الامتناع عن النظر في المسائل القانونية التي تعرض عليه، فقد نصّت على ذلك الفقرة الثالثة من المادة (36) من الميثاق؛ أن على مجلس الأمن - وهو يقدم توصياته وفق هذه المادة - أن يراعي أيضاً مسألة

¹ R. Lapidoth, *Some Reflections on the Law and Practice Concerning the Imposition of Sanctions by the Security Council*, (Oxford, 1992), p114.

² الحمّيد، القيود الموضوعية المفروضة على مجلس الأمن، ص58.

³ قرار مجلس الأمن رقم 841، في 16/6/1993، بشأن هايتي، على الرابط: S/RES/841(1993).

المنازعات القانونية التي يجب على أطراف النزاع بعامّة أن يعرضوها على محكمة العدل الدولية وفق أحكام النظام الأساس لهذه المحكمة، ومن ثمّ ليس للمجلس النظر في المسائل القانونية، وإنما عليه أن يوصي أطراف النزاع بضرورة عرضها على محكمة العدل الدولية.¹

لذلك ينبغي ألا تتجاوز ممارسة المجلس سلطاته في صون السلم والأمن الدوليين؛ إلى النظر في القضايا القانونية المعروضة أمام محكمة العدل الدولية؛ إذ إن سلطة المجلس ليست مطلقة في جميع المسائل، وإنما هي مقيدة بنطاق اختصاصاته فقط، وترتيباً على ذلك يمكن القول إن مجلس الأمن بإصداره القرار رقم 731 الذي دعا فيه ليبيا إلى تسليم مواطنيها المتهمين في قضية لوكربي، وإصرار المجلس على تسليمهم؛ يعدّ خروجاً منه على قواعد الميثاق التي تستلزم عرض المسائل القانونية على محكمة العدل الدولية ذات الاختصاص الأصيل، وإن اقحام مجلس الأمن نفسه في مسألة قانونية ما زالت معروضة على محكمة العدل الدولية؛ يعدّ خروجاً عن الاختصاص المنوط به بموجب الميثاق، إضافة إلى تجاوز المجلس قواعد تسوية المنازعات السلمية المنصوص عليها في المادة (33) من الميثاق، وكذلك الواردة في اتفاقية مونتريال لعام 1971، بإصدار القرار 748 بفرض عقوبات على ليبيا إلى حين امتثالها لقرار تسليم مواطنيها، وبهذا القرار يعد المجلس قد تعدّى روح الميثاق ونصّه؛ إذ لا يمكن عدّ مسألة رفض دولة عضو في الأمم المتحدة تسليم مواطنيها (المتهمين) في قضية وقعت قبل أكثر من ثلاث سنوات من تاريخ النظر في الموضوع؛ لا يمكن عدّها تهديداً للسلم والأمن الدوليين، أو إخلالاً بهما؛ يدعو مجلس الأمن للجوء إلى تدابير الفصل السابع من الميثاق.²

(ب) التقييد بأهداف الميثاق ومبادئه: إن حفظ السلم والأمن الدوليين من أهم

¹ ميثاق الأمم المتحدة، المادة (3/36): "على مجلس الأمن - وهو يقدم توصياته وفقاً لهذه المادة - أن يراعي أيضاً أن المنازعات القانونية يجب على أطراف النزاع بصفة عامة أن يعرضوها على محكمة العدل الدولية وفقاً لأحكام النظام الأساسي لهذه المحكمة".

² عبد الله الأشعل، "الجوانب القانونية للأزمة الليبية الغربية"، مجلة السياسة الدولية، مؤسسة الأهرام، 29(109)،

مقاصد الأمم المتحدة، ويمثل حجر الزاوية في القانون الدولي المعاصر، وقد أوكلت هذه المهمة إلى أهم أجهزتها - بالدرجة الأولى - وهو مجلس الأمن، بالإضافة إلى الجمعية العامة، ولبلوغ هذه المقاصد وجب أن تعمل هذه الأجهزة وفق مبادئ الميثاق وأحكامه، وهذا ما تبّنت إليه المادة (24) في فقرتها الثانية؛ أن يعمل مجلس الأمن الدولي وفق مقاصد الأمم المتحدة ومبادئها المنصوص عليها في الميثاق؛¹ إذ تتجلى الطبيعة القانونية لنص المادة في احتوائها على قيد جوهري يتوجب على مجلس الأمن الالتزام به عند مزاولته اختصاصه، وعند استقراء نص المادة باللغة الإنجليزية تظهر بوضوح ضرورة تقييد مجلس الأمن في ممارسة نشاطه القانوني والمادي بأهداف الميثاق ومبادئه:

*"In discharging these duties, the Security Council shall act in accordance with the purposes and principles of the United Nations..."*²

لذلك كان مفهوم الاختصاص الذي يمتاز به مجلس الأمن بعامته، وتطبيق أحكام الفصل السابع بخاصة، مقيداً ومرتبباً بتحقيق أهداف الميثاق ومبادئه، فالغاية والمبدأ يسبقان الاختصاص، وهما يحددان قانونيته ومشروعيته.³

وفي هذا السياق يقول محمد سعيد الدقاق: "هذه المبادئ والأهداف بمنزلة الموجبات التي ينبغي أن يراعيها مجلس الأمن في قراراته؛ حتى تأتي بريئة من شبهة التحكم والزيف"⁴، ومن ثم تضح صلة الربط بين قانونية القرارات وشرعيتها التي يصدرها المجلس وفق اختصاصه (واجبه)؛ بالمحافظة على السلم والأمن الدوليين، وتطابقها من حيث طبيعتها وأثرها القانوني

¹ ميثاق الأمم المتحدة، المادة (2/24): "يعمل مجلس الأمن - في أداء هذه الواجبات - وفقاً لمقاصد الأمم المتحدة ومبادئها، والسلطات الخاصة المخولة لمجلس الأمن - لتمكينه من القيام بهذه الواجبات - مبينة في الفصول السادس والسابع والثامن والثاني عشر".

² الحاميد، القبول الموضوعية المفروضة على مجلس الأمن، ص55.

³ المرجع السابق، ص52.

⁴ محمد سعيد الدقاق، عدم الانحراف بالأوضاع الإقليمية غير المشروعة: دراسة لنظرية الجزاء في القانون الدولي، (الإسكندرية: دار المطبوعات الجامعية، 1991)، ص114.

مع أهداف الميثاق ومبادئه.¹

واستناداً إلى ما سبق؛ وجب على مجلس الأمن مراعاة الأهداف والمقاصد والمبادئ القائم عليها الميثاق؛ عند ممارسة اختصاصه في ميدان حفظ السلم والأمن الدوليين، وذلك من خلال ما يطلقه من قرارات، وإلا عُدد قراره موصوفاً بعدم المشروعية، بل إن هناك قواعد قانونية أخرى يجب أن تتفق معها قرارات المجلس، وتعدُّ أساساً لشرعيتها، وتتمثل في مبادئ العدل والإنصاف وقواعد القانون الدولي؛ إذ تنص المادة (1/1) من ميثاق الأمم المتحدة - في إطار تحديدها مقاصد الأمم المتحدة بحفظ السلم والأمن الدوليين - على أن "تتخذ الهيئة التدابير المشتركة الفعالة لمنع الأسباب التي تهدد السلم، وتتنوع بالوسائل السلمية، وفقاً لمبادئ العدل والقانون الدولي، لحل المنازعات الدولية التي قد تؤدي إلى الإخلال بالسلم أو لتسويتها"²، أي إن المجلس لا يلتزم في عمله بنصوص الميثاق فحسب، وإنما يتقيد بالإضافة إلى ذلك باحترام مبادئ العدل وقواعد القانون الدولي.

وفي هذا المقام يقوم سؤال هو: في حالة التعارض،³ وفرضية حضور قاعدة قانونية في

¹ أكد القاضي فتس ماوريس أهمية هذا القيد الجوهري، وأهمية خضوع مجلس الأمن لأهداف الميثاق ومبادئه؛ في رأيه الخاص الملحق في مسألة إقليم ناميبيا (جنوبي غربي أفريقيا) لعام 1950، وشدد على ضرورة التوافق بين قرارات مجلس الأمن وقواعد القانون الدولي العام.

² أشار محمد حافظ غانم إلى هذه المادة بغموض فكرة العدل الدولي، فقد ترك تقدير هذه الفكرة إلى الدول الأعضاء في منظمة الأمم المتحدة، ويرى أن الميثاق جاء بفكرة تغليب العدل الدولي على القانون الدولي، حيث إن الفقرة (3/2) من الميثاق حينما فرضت التزام حل المنازعات الدولية بالطرق السلمية؛ نصت على أن يكون على نحو لا يجعل السلم والأمن والعدل الدولي عرضة للخطر، فأشارت إلى احترام العدل الدولي، ولم تشر إلى احترام القانون الدولي.

يُنظر: عاطف علي الصالحي، **مشروعية التدخل الدولي وفقاً لقواعد القانون الدولي العام**، (القاهرة: دار النهضة العربية، ط1، 2009)، ص204.

³ قد تعارض مبادئ العدالة مع أحكام القانون انطلاقاً من المادتين (37، 38) من ميثاق الأمم المتحدة بشأن التسوية السلمية عن طريق مجلس الأمن، فقد يتخذ المجلس توصيات أو إجراءات تتضمن ما يخالف أحكام القانون الدولي، ولكنها تعدُّ في نظر الميثاق محققة العدالة، وتؤدي إلى حفظ السلم والأمن الدولي، من مثل نشوء نزاع بشأن إقليم معين بين دولتين، ويعرض هذا النزاع على المجلس، ويوصي بتنازل إحدى الدول عن جزء منه للدولة الأخرى، على الرغم من أن حق التنازل لا يؤيده القانون، ولكن المجلس رأى في ذلك تحقيقاً للعدالة بحفظ السلم والأمن الدولي.

أحد النظامين - قواعد القانون الدولي ومبادئه العامة، أو نصوص الميثاق - لا تكون في النظام الآخر؛ ماذا يجب أن يطبق مجلس الأمن؟ هل يطبق قاعدة نص عليها الميثاق ولم تتضمنها قواعد القانون الدولي العام ومبادئ العدل، ومن ثم لا يلام المجلس ويُستنكر عمله على ذلك؛ لأنه طبق نصوص الميثاق المنشأ له؛ أم يمنح الأولوية لقواعد القانون الدولي ومبادئه غير الواردة في الميثاق في النفاذ؛ لأنه يخضع للقانون الدولي ومبادئ العدالة، وطبق ما طلب منه في نصوص الميثاق؟

في هذا الإطار أتاحت الفرصة لمحكمة العدل الدولية لكي تعبر عن رأيها الاستشاري في هذا الموضوع في 1955/7/7 بمناسبة نظرها في قضية إجراءات التصويت المطبقة على المسائل المتعلقة بالقرارات والشكاوى الخاصة بإقليم جنوبي غربي أفريقيا (ناميبيا)، فقد انتهت المحكمة إلى ضرورة اتباع الجمعية العامة لنظام التصويت وفق قواعد الميثاق ونصوصه، وهي الأغلبية المطلقة، وهكذا إن كانت المحكمة قد أقرت أولوية نصوص الميثاق على غيره من القواعد الدولية الأخرى في شأن جهاز من أجهزتها؛ فإن تلك الأحقية تمتد أيضاً إلى سائر أجهزة المنظمة وفروعها في ما يجب تطبيقه في حالة التعارض، وعلى رأسها مجلس الأمن وما يصدر عنه من قرارات.¹

ومما تقدم يمكن القول إن من الواجب على مجلس الأمن - وهو يمارس اختصاصه وفق الفصل السابع للمحافظة على السلم والأمن الدوليين - أن يحرص على أن تكون هذه القرارات متفقة مع أهداف الميثاق ومبادئه، ووفق نطاق اختصاصه الممنوح له، بوصفه نائباً عن الدول الأعضاء في الأمم المتحدة لحماية مصالحها المشتركة، ولا يجوز للنائب تجاوز حدود نيابته، ويتوخى الحذر في ما يصدره من قرارات، لئلا يكون قراره معيباً بعيد الانحراف بالسلطة، أو يُنعت بإساءة استعمال سلطته.

يُنظر: محمد المجذوب، محاضرات في المنظمات الدولية الإقليمية، (بيروت: الدار الجامعية، 1983)، ص 103.

¹ الصالحي، مشروعية التدخل الدولي، ص 209، 210.

وهكذا نخلص إلى أنه يلزم لاتصاف قرارات مجلس الأمن بالشرعية من الناحية الموضوعية؛ توفر شرطين أساس؛ أولهما تقييد مجلس الأمن الدولي بحدود سلطاته واختصاصاته، والثاني أن يكون الهدف من هذه القرارات تحقيق الغرض التي أنشئ مجلس الأمن من أجله، وهو حماية السلم والأمن الدوليين.

وقد كيّف مجلس الأمن عدة مواقف ونزاعات، وعدّها تمثل تهديدًا للسلم والأمن الدوليين، وهو ما حوّله الحق في اتخاذ إجراءات وتدابير استنادًا إلى الفصل السابع من الميثاق، ووفق السلطة التقديرية الممنوحة له - مع مراعاة القيود سابقة الذكر - وكان لها وقع مباشر في الحفاظ على السلم والأمن الدوليين، وإعادةتهما إلى نصابهما.

وفي المقابل حالات لها تأثير أكبر على الأمن والسلم الدوليين، ولم يعالجها مجلس الأمن بكفاءة وسرعة للسيطرة على مجريات الأحداث المتسارعة التي قد تؤدي إلى انتهاكات أفضح من التي حصلت، مثلما يحدث في سوريا واليمن، وما ترتب عليها من آثار امتدت إلى خارج حدود البلدين؛ من هجرة اللاجئين، واندلاع حرب أهلية بين الطرفين برعاية إقليمية ودولية، وحدث انتهاكات ضدّ المدنيين، وظهور تهديدات أمنية لدول الجوار والمنطقة عن طريق سطوع كيانات وجماعات مسلحة وإرهابية وسيطرتها على أجزاء من أراضي الدولتين، وما تقوم به من أفعال تهدد حياة البشر وتنتهك حقوق الإنسان، بل إنّها تهدد دول العالم أجمع، وسكوت مجلس الأمن عنها يدل على أن المجلس لا يقوم باختصاصه وفق أهداف الميثاق ومبادئه، الذي يؤكد على تعزيز حماية حقوق الإنسان، وإنهاء الصراعات بجميع أشكالها؛ لأنها السبب الرئيس المهدد للسلم والأمن الدوليين، بل إن المجلس مقيد بتحقيق مصالح الدول الخمس الكبرى المسيطرة على القرار في مجلس الأمن؛ أكثر من الأهداف والمقاصد المنصوص عليها في الميثاق.

ومع دخول الأزمة السورية عقدها الثاني؛ يتهم مجلس الأمن بعجزه عن قمع التهديدات المختلفة للسلم والأمن الدوليين التي يعاني منها العالم، وقد دفع ذلك بعدد من النقاد إلى وصف المجلس بأنه غير مؤثر، وأن المجلس فشل في التحرك بسرعة وكفاءة

لاحتواء الأزمات الدولية، ونحن نرى أن هذه الانتقادات صحيحة؛ إذ من المؤكد أن المجلس مُفَرط في نشاطه مع مختلف القضايا، ومُفَرط في تعامله بانتقائية المعايير، ولكنه في آنٍ معاً ما يزال المنتدى الوحيد المفضل في أوقات الأزمات، ومن المرجح أن يظل كذلك إلى حين إعادة هيكلته وإصلاحه لمواكبة التغيرات الدولية؛ إذ إن إدارة الصراع السوري أثبتت صعوبة خاصة، بالنظر إلى أن روسيا - التي انضمت إليها الصين في بعض الأحيان - استخدمت حق النقض ما يقرب من عشرين مرة لعرقلة قرارات تهدف إلى تحميل نظام الأسد المسؤولية عن الفظائع التي وثقتها مصادر الأمم المتحدة، وقد أظهرت الممارسة العملية لمجلس الأمن أن تقييمه يخضع في كثير من الأحيان لاعتبارات سياسية تجرّ لمصالح الدول الخمس دائمة العضوية، وهذا ما أكده بطرس غالي الأمين العام السابق لمنظمة الأمم المتحدة بقوله: "إن مجلس الأمن يتخذ القرار بناء على معايير موضوعية، ولكن يجب ألا ننسى أن مجلس الأمن سياسي، وأن الاعتبارات السياسية تتحكم في الكثير من قراراته، فهو لا يعتبر بمنزلة محكمة ممكنة قبل كل شيء مجلس سياسي، حيث هناك تيارات سياسية مختلفة قد تتعارض وقد تتفق، فمجلس الأمن يعطي الأولوية في قراراته للاعتبارات السياسية".

سلطة التصرف واتخاذ التدابير

إذا ما قرر مجلس الأمن أن الوقائع المعروضة عليه تمثل تهديداً للسلام أو إخلالاً به، أو تشكل عملاً من أعمال العدوان؛ فإن نصوص الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة منحت سلطة التصرف في أن يختار ما بين إصدار التوصيات، أو اتخاذ القرارات الملزمة بما يراه مناسباً لإنهاء النزاع، وتشمل التدابير المؤقتة والتدابير القسرية بنوعها العسكرية وغير العسكرية.

1. التدابير المؤقتة:

لمجلس الأمن بموجب المادة (40) من الميثاق - وقبل تقديم توصياته، أو إقرار التدابير القسرية المنصوص عليها في المادتين (41، 42) - أن يوصي باتخاذ تدابير مؤقتة

لمنع تدهور الموقف وقت عرضه على مجلس الأمن، وذلك بعد ما يكيف الوقائع المعروضة عليه بإحدى الأوصاف الواردة في المادة (39) من الميثاق؛ إذ تنص المادة (40) من الميثاق على أنه "منعاً لتفاقم الموقف؛ لمجلس الأمن - قبل أن يقدم توصياته، أو يتخذ التدابير المنصوص عليها في المادة التاسعة والثلاثين - أن يدعو الأطراف المتنازعة إلى الأخذ بما يراه ضرورياً أو مستحسنًا من التدابير المؤقتة، ولا تخل هذه التدابير المؤقتة بحقوق المتنازعين ومطالبهم، أو بمراكزهم، وعلى مجلس الأمن أن يحسب لعدم أخذ المتنازعين لهذه التدابير المؤقتة حسابه".

ويقصد بهذه التدابير "الإجراء الذي ليس من شأنه أن يحسم الخلاف بين الأطراف المتنازعة، وليس من شأنه أن يحل بحقوق المتنازعين أو يؤثر على مطالبهم"¹. ولم تبين المادة (40) نوع التدابير المؤقتة التي يمكن لمجلس الأمن أن يتخذها، وتركت للمجلس تقديرها من حيث اختيارها أو تحديد متى يمكن إنفاذها، ولا ضابط مشتركة بينها سوى أنها لا تخل بحقوق المتنازعين أو بمراكزهم القانونية، وهو الشرط الأساس الذي يرد على سلطة مجلس الأمن في اتخاذ التدابير المؤقتة،² أي إن المجلس يمتاز بصفة الحياد تجاه الأطراف المتنازعة، وحيال ما يقدمونه من مطالب وادعاءات، وما يستندون إليه من حجج.

وهذه التدابير متعددة لا يمكن حصرها، ففي نص المادة (40) أن مجلس الأمن "يدعو المتنازعين للأخذ بما يراه ضرورياً أو مستحسنًا من تدابير مؤقتة..."، أي إنه يدخل في اختصاص السلطة التقديرية لمجلس الأمن، ومن أمثلتها الدعوة إلى وقف إطلاق النار، ووقف العمليات العدائية، وسحب القوات النظامية والوحدات شبه العسكرية، والدعوة إلى إبرام اتفاقات هدنة، ونزع تسليح بعض المناطق، والامتناع عن تزويد الفرقاء بالأسلحة والعتاد الحربي، والامتناع عن اتخاذ أي إجراء من شأنه الإضرار بالسيادة أو الاستقلال أو

¹ محمد سعيد الدقاق، التنظيم الدولي، (بيروت: الدار الجامعية، 1981)، ص 275.

² المجذوب، محاضرات في المنظمات الدولية الإقليمية، ص 281.

السلامة الإقليمية لأي دولة.¹

والواقع أن هذه التدابير في حقيقتها - كما بينت المادة (40) من الميثاق - تعد تدابير تحفظية مؤقتة،² وتهدف إلى منع اتساع الخلاف، وتهيئة الظروف لإقرار تسوية مناسبة للنزاع، ولها تأثيرها وقوتها السياسية الكبرى، وتعد كذلك مرحلة أولى لحسم النزاع والحيلولة دون تطوره إلى ما هو أسوأ، أي لا يجوز اتخاذ أي صورة من هذه التدابير دائماً، وإنما يجب أن تحدد بزمان معين، وإذا ما اتخذها المجلس دائماً خرج من إطار التدابير المؤقتة، ودخل في إطار العقوبات الدولية.³

ويجب التنبيه إلى أن تنفيذ هذه التدابير المؤقتة يكون بالطرق السلمية، أي لا تتطلب أي استخدام للقوة؛ لأن الغاية من اتخاذها ليست العقاب والمحاسبة، وإنما الحد من تفاقم الموقف أو النزاع إلى حين النظر فيه من مجلس الأمن، والتوصل إلى حلّ نهائي لإيقافه، وعلى مجلس الأمن أن يضع في حُسابه عدم استجابة المتنازعين للتدابير المؤقتة، أي إنه في حال عدم التزام المتنازعين بالتدابير المؤقتة التي أقرها مجلس الأمن - وتأني عادةً في مراحل تبدأ بالدعوة ثم الطلب ثم الأمر - يضطر مجلس الأمن إلى اتخاذ تدابير قسرية ضد الطرف أو الأطراف الممتنعة عن تنفيذ هذه التدابير المؤقتة، ومن ثم لا تتمتاز هذه التدابير بقوة ملزمة لأطراف النزاع.

¹ من مثل القرار رقم 662، في 1990/8/9، بشأن النزاع العراقي الكويتي، والقرار 787، في 1992/11/16، بشأن المسألة البوسنية.

² إن كان من الصعب التمييز بين التدابير المؤقتة التي يتخذها مجلس الأمن بموجب المادة (40) من ميثاق الأمم المتحدة، والتدابير التي يوصي بها بمناسبة مباشرة مساعيه في التسوية السلمية للنزاعات طبقاً للمادة (36) من أحكام الفصل السادس من الميثاق من حيث الممارسة الفعلية للمجلس؛ فإن آثار هذه التدابير لا يجب الخلط بينها، مما يعني أن ظروف تطبيق المادة (40) تعكس هامشاً من السلطة التقديرية للمجلس في التأثير في هذه التدابير في ظل تقديرات ملائمة للمواقف المعروضة عليه، ومع ذلك لا توفر الممارسة تحديداً صارماً دقيقاً لمعايير تفرقة موضوعية في هذا الجانب.

³ عدنان عبد العزيز الدوري، سلطة مجلس الأمن الدولي في اتخاذ التدابير المؤقتة، (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، 2001)، ص135-136.

وفي مقابل ذلك اختلاف بين الفقه الدولي في تحديد الآثار القانونية الناشئة عن توصيات مجلس الأمن الصادرة عنه بموجب المادة (40) من الميثاق؛ إذ يرى جانب من الفقه - من مثل الفقيه كلسن - أن جميع القرارات الصادرة عن مجلس الأمن بموجب الفصل السابع تمتاز بطابع الإلزام؛ إلا إذا أفصح المجلس عن أنها توصية تخلو من أي صفة جبرية للمخاطب بها،¹ في حين يرى جانب آخر من الفقه أنها مجرد توصية لا تمتاز بالإلزام، وإنما صدرت لحث أطراف النزاع على اتخاذ نهج سلمي لحلحلة النزاع بأي طريقة يراها المجلس متوائمة مع الموقف، وذلك نابع من نصّ المادة المذكورة التي تفصح بالقول: "... يدعو المتنازعين..."، أي من باب الدعوة لا الإلزام، وباستخدام عبارات من مثل: يطلب، يدعو، يحث... إلخ.

ولكن لا يمكن لأحد أن يتجاهل ما لهذه التدابير من أهمية في تهيئة الظروف، وخلق بيئة مواتية لتسوية النزاعات الدولية،² علاوة عن أنها تعدُّ قرينة على من يتجاهلها، ومن لا يتجاوب معها، فتفتح المجال ضده لاتخاذ تدابير أشد قسوة، وهي التدابير القسرية،³ وبما أن التصرفات الصادرة تطبيقاً لهذه المادة لا تُخلُّ بحقوق أطراف النزاع، فلا توجُّس من الالتزام بها، ولا سيما أن القصد منها هو الحد من خطورة الموقف ومنع تدهوره.

2. التدابير القسرية:

إن مجلس الأمن بالنظر إلى الدور الكبير الذي يقوم به، والمتمثل في صون السلم والأمن الدوليين؛ يعمل على تعزيز النظام القانوني الدولي عن طريق اتخاذ مختلف التدابير القسرية التي يمكن تصنيفها إلى صنفين وفق ما جاء في الفصل السابع من الميثاق؛ تدابير قسرية غير عسكرية منصوص عليها في المادة (41) من الميثاق، وتدابير قسرية عسكرية

¹ محمد زهير عبد الكريم، تطبيق مجلس الأمن للفصل السابع، رسالة ماجستير، جامعة الشرق الأوسط، 2014، ص 35.

² حسام أحمد هندراوي، حدود سلطات مجلس الأمن في ضوء النظام العالمي الجديد، (القاهرة: دار النهضة العربية، 1994)، ص 142.

³ محمد وليد عبد الرحيم، الأمم المتحدة وحفظ السلم والأمن الدوليين، (بيروت: المكتبة العصرية، 2007)، ص 117.

منصوص عليها في المادة (42) من الميثاق، وتعدُّ هذه التدابير القسرية من أهم وأنجح التدابير التي يمكن للأمم المتحدة بعامتها، وللمجلس الأمن بخاصة؛ اتخاذها من أجل الحفاظ على السلم والأمن الدوليين.

(أ) **التدابير غير العسكرية:** ورد النص على هذه التدابير في المادة (41) من ميثاق الأمم المتحدة بالقول: "لمجلس الأمن أن يقرر ما يجب اتخاذه من التدابير التي لا تتطلب استخدام القوات المسلحة لتنفيذ قراراته، وله أن يطلب إلى أعضاء الأمم المتحدة تطبيق هذه التدابير، ويجوز أن يكون من بينها وقف الصلات الاقتصادية والمواصلات الحديدية والبحرية والجوية والبريدية والبرقية واللاسلكية، وغيرها من وسائل المواصلات وفقاً جزئياً أو كلياً، وقطع العلاقات الدبلوماسية".¹

ويضح من نص هذه المادة أنها حوّلت مجلس الأمن سلطة تقديرية في اتخاذ التدابير غير العسكرية وفق ما يراه مناسباً وكافياً منها، وبما يلائم إنهاء حالة تهديد السلم والأمن الدوليين، أو الإخلال بهما، أي إن هناك نوعاً من تركيز السلطة في يد المجلس لاتخاذ هذه التدابير، وله أن يقرر تدابير إضافية لم تذكرها المادة، فإن ما نصت عليه هذه المادة جاء تمثيلاً لا حصراً: "... ويجوز أن يكون من بينها..."، ولكن هناك ضابط يرد على سلطة المجلس في ذلك، وهو ألا ينطوي على اتخاذ هذه التدابير استخدام للقوة المسلحة،² سواء تلك التدابير التي وردت في المادة المذكورة، أم غيرها.

ومن ناحية أخرى كانت لهذه التدابير صفة الإلزام في مواجهة الدول الصادرة في حقها، ودول المجتمع الدولي جميعاً؛ على عكس التوصيات التي تخلو من الطابع الإلزامي، أي إنها مُلزِمة لجميع الدول الأعضاء في المنظمة، فلا يجوز لأي من الدول الأعضاء الإحجام عن تنفيذها بدعوى ارتباطها مع الدولة المستهدفة بهذه التدابير بمعاهدة تعصمها

¹ ميثاق الأمم المتحدة، المادة (41).

² يازيد بلابل، مشروعية القرارات الصادرة عن مجلس الأمن وآليات الرقابة عليها لحفظ السلم والأمن الدوليين، رسالة ماجستير، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، 2013-2014، ص38.

من المشاركة فيها،¹ وهذا ما أشارت إليه المادة (103) من الميثاق التي تنص على أنه "إذا تعارضت الالتزامات - التي يرتبط بها أعضاء الأمم المتحدة وفقاً لأحكام هذا الميثاق - مع أي التزام دولي آخر يرتبطون به، فالعبارة بالتزاماتهم المترتبة على هذا الميثاق".² وقبل ذلك تكون مُلزِمة للدول التي تصدر بحققها؛ إلا إذا كانت إحدى هذه الدول - أو بعضها - تعاني مشاكل اقتصادية تمنعها من تطبيق هذه القرارات، فحينئذ عليها أن تلفت نظر مجلس الأمن إلى ذلك، وتتذكر معه لحلحلة مثل هذه المشاكل؛ إعمالاً لنص المادة (50) من الميثاق.³

وتجدر الإشارة إلى أن مجلس الأمن غير ملزم باستنفاد جميع التدابير غير العسكرية قبل اللجوء إلى التدابير العسكرية المنصوص عليها في المادة (42)، فمن الجائز للمجلس الاكتفاء ببعضها من دون بعضها الآخر، وإذا لم تصل الحالة المعروضة على المجلس إلى حدّ الخطورة التي تستدعي اتخاذ التدابير العسكرية لمواجهةها، فإنه يكون من قبيل المغالاة والتعسف، بل إساءة استعمال السلطة؛ أن يأمر مجلس الأمن باتخاذ تدابير عسكرية لمواجهةها، فمجلس الأمن يباشر سلطاته المنصوص عليها في الميثاق بغية تحقيق مقاصد الأمم المتحدة، ولا سيما حفظ السلم والأمن الدوليين، وعليه أن يسلك للوصول إلى ذلك الطرق المنطقية والمعتدلة، والملائمة للحالة المثارة، مما يختلف من حالة إلى أخرى.

وهذا ما جرى عليه عمل مجلس الأمن في الحالة اليمنية التي تشهد حرباً محتدمةً في اليمن راح ضحيتها أكثر من عشرة آلاف قتيل، ونحو خمسين ألف جريح ومعاق، ونحو مليون ونصف من المصابين بالكوليرا التي انتشرت في اليمن، وحوالي 21 مليون

¹ عبد الكريم، تطبيق مجلس الأمن للفصل السابع، ص36.

² ميثاق الأمم المتحدة، المادة (103).

³ ميثاق الأمم المتحدة، المادة (50): "إذا اتخذ مجلس الأمن ضد أية دولة تدابير منع أو قمع؛ فإن لكل دولة أخرى - سواء أكانت من أعضاء الأمم المتحدة، أم لم تكن؛ تواجه مشاكل اقتصادية خاصة تنشأ عن تنفيذ هذه التدابير - الحق في أن تتذكر مع مجلس الأمن بصدد حل هذه المشاكل".

شخص معرّضين لخطر المجاعة في ظل الحصار الذي تفرضه مختلف أطراف الحرب، سواء ما يسمى "التحالف العربي لدعم الشرعية في اليمن" بقيادة المملكة العربية السعودية والإمارات العربية المتحدة؛ على الحدود البرية والبحرية والجوية لليمن، أو بين الأطراف المتناحرة على السلطة داخل الأراضي اليمنية، وعلى الرغم من ذلك أصدر مجلس الأمن خلال السنوات 2011-2019 سبعة قرارات رئيسية في الشأن اليمني أكدت جميعها ضرورة الحل السلمي للأزمة في اليمن، ولم يلجأ المجلس بأي حال من الأحوال إلى تدابير الفصل السابع لحل الأزمة اليمنية وإنهائها،¹ بل إنه لم يفرض أي تهديدات بفرض عقوبات على الأطراف المتحاربة، أو فرض حظر لتوريد السلاح إليها، أو أي عقوبات أخرى لوقف حمام الدم والانتهاكات التي تحدث في اليمن، بخلاف الحالة في ليبيا والصومال مثلاً؛ لأن إرادة القوى الدولية أرادت ذلك في هذين البلدين، ولا تريده في الحالة اليمنية.

وربما يكون من أهم صور التدابير غير العسكرية التي يمكن أن يتخذها مجلس الأمن؛ العقوبات الاقتصادية، والعقوبات السياسية.

أما العقوبات الاقتصادية فتتجلى في فرض الجزاءات المالية على أصول الدولة في الخارج، أو فرض حظر على بعض النشاطات الاقتصادية والمنتجات، ومنع وصول الصادرات إلى الدولة المستهدفة، وغالبًا ما يتعلق بالمواد الحربية، وكذلك حظر الطيران في بعض الحالات، ووقف تدفق الاستثمارات الأجنبية، وإيقاف منح القروض والإعانات الدولية، أو فرض الحصار الاقتصادي الذي يعد من أكثر الجزاءات الاقتصادية شدةً وحزمًا؛ إذ يهدف إلى منع دخول وسائل النقل والسلع والخدمات وخروجها في الدولة المطبق عليها الحصار الاقتصادي؛ لغرض منعها من الاتصال بالخارج، وحملها على الاستجابة لمطالب المجتمع الدولي.

¹ لمزيد من تقارير الأمم المتحدة عن الأوضاع في اليمن؛ يُنظر ملف اليمن على الموقع الرسمي أخبار الأمم المتحدة، على

وقد وافق مجلس الأمن الدولي بالإجماع على فرض عقوبات على ليبيا سنة 2011، بما في ذلك فرض حظر على بيع الأسلحة والمعدات العسكرية أو نقلها، وحظر السفر على معمر القذافي، بالإضافة إلى مسؤولين حكوميين آخرين، وتجميد الأصول الأجنبية التي بجازة الحكومة الليبية، وفرض مجلس الأمن عقوبات مماثلة ضد ساحل العاج عام 2004، ثم توسّعت عام 2011.

وكانت العقوبات التي فرضها المجلس في كثير من الحالات متفقة مع الأهداف السياسية للدول الكبرى، قبل أن تكون قانونية وأخلاقية، فقد أضرت هذه العقوبات بالمواطنين من دون أن يكون للعقوبة تأثير على الدولة المعاقبة، ومن أمثلة ذلك الأضرار التي لحقت بالمواطنين الليبيين إبان القرار رقم (883) لعام 1993 - الذي قدمت مشروعه بريطانيا وأمريكا مستغلّتين تأثيرهما في مجلس الأمن - بشأن إلزام ليبيا بتسليم مواطنيها المتهمين في قضية إسقاط طائرة الركاب الأمريكية فوق بلدة لوكربي بإسكتلندا، وما نتج عن هذا القرار من حصار اقتصادي شامل أدى إلى زعزعة الاقتصاد الليبي وتدميره، وارتفاع الأسعار، ونقص في العملة الأجنبية، وشحّ المواد الغذائية الأساس التي بدورها أضرت بالمواطن الليبي، ولم تلحق ضرراً كبيراً بالنظام الليبي.¹

وأما العقوبات السياسية فتكون من خلال فرض قيود على التمثيل الدبلوماسي، بما في ذلك صرف الموظفين الدوليين، أو وقف مهامهم، أو تعليق عضوية الدولة أو رفضها في هيئة أو منظمة دولية أو إقليمية.²

(ب) التدابير العسكرية: يتخذها مجلس الأمن إذا رأى أن التدابير غير العسكرية غير مجدية، أو ثبت عدم كفاءتها في المحافظة على السلم والأمن الدوليين، أو إعادتهما إلى نصابهما، وهذا ما أوضحته المادة (42) من الميثاق؛ أنه "إذا رأى مجلس الأمن أن التدابير

¹ قرار مجلس الأمن رقم 883، في 1993/11/11، على الرابط: S/RES/883(1993).

² حساني خالد، "مبدأ السيادة بين التدخل الإنساني ومسؤولية الحماية"، المجلة الأكاديمية للبحث القانوني، جامعة عبد الرحمان ميرة، بجاية، الجزائر، 5(1)، 2012، ص24.

المنصوص عليها في المادة (41) لا تفي بالغرض، أو ثبت أنها تفي به؛ جاز له أن يتخذ بطريق القوات الجوية والبحرية من الأعمال ما يلزم لحفظ السلم والأمن الدولي، أو لإعادته إلى نصابه...¹، أي بعد تطبيق التدابير غير العسكرية؛ قد لا تلتزم الدولة المستهدفة بقواعد القانون الدولي، ولا تستجيب لقرارات مجلس الأمن، مما يلزم مجلس الأمن باستخدام القوة والإجراءات العسكرية، وحينئذ له أن يقرر اللجوء إلى التدابير العسكرية مباشرة، وله - من باب أولى - أن يتدرج في اتخاذ التدابير من أعمال ضغط وإكراه، إلى أسلوب القتال واستخدام القوة الفعلية، بعد أن يكون قد استنفد التدابير غير العسكرية، ولكن ثبت قصورها في تحقيق الغرض المقصود لصون السلم والأمن الدوليين، أو إعادتهما إلى نصابهما.²

ولا يتوقف اتخاذ التدابير القسرية على طلب الدولة الضحية أو موافقتها؛ إذ يجوز للمجلس أن يبادر من تلقاء نفسه إلى اتخاذ هذه التدابير، مما يؤكد أن المحافظة على السلم والأمن الدوليين قد غدت مع إبرام ميثاق الأمم المتحدة أمرًا يتعلق بصالح الجماعة الدولية، ولم تعد وضعًا يهم أطراف النزاع فقط؛ لذلك كان اعتراض الدولة المعتدية على اتخاذ مثل هذه الإجراءات؛ لا يمكن أن يُحول دون تطبيقها.

وتجدر الإشارة إلى أن ميثاق الأمم المتحدة قد اعتنى بوضع تنظيم مفصل للوسائل التي يتعين على المجلس اتباعها؛ للحصول على قوات مسلحة تعمل تحت إمرته، وكيفية قيادته وتوجيهه تلك القوات، وبموجب ذلك يتعهد جميع أعضاء الأمم المتحدة - في سبيل الإسهام في حفظ السلم والأمن الدوليين - بأن يضعوا تحت تصرف مجلس الأمن - وبناء على طلبه، وطبقًا لاتفاق أو اتفاقات خاصة - ما يلزم من القوات المسلحة والمساعدات والتسهيلات الضرورية، ومن ذلك حق المرور، وتبرم هذه الاتفاقات بين المجلس والدول

¹ ميثاق الأمم المتحدة، المادة (42).

² كاظم عطية كاظم الشمري، مدى اختصاص مجلس الأمن في نظر انتهاكات حقوق الإنسان، رسالة ماجستير، جامعة النهرين، العراق، 2013، ص24.

الأعضاء في الأمم المتحدة، أو بينه وبين مجموعة من الأعضاء، وتصدّق الدول الموقعة عليها وفق أوضاعها الدستورية.¹

وكذا عهد الميثاق للجنة أركان الحرب مهمة معالجة الترتيبات المتعلقة بصدد هذه القوات وأنواعها، ومدى استعدادها وأماكنها بعامة، ونوع التسهيلات والمساعدات التي تُقدّم، وأصبحت هذه اللجنة مسؤولة - تحت إشراف مجلس الأمن - عن التوجيه الاستراتيجي لهذه القوات.²

وإلى يومنا هذا لم تحصل مثل هذه الاتفاقات، ولم تشكل قوات دولية دائمة تحت إمرة مجلس الأمن؛ لذلك تعدّ مواد الفصل السابع (43، 44، 45) مواد ميتة قبل وجودها بسبب عدم توصل الدول الأعضاء إلى اتفاق في ما يخص تشكيل القوات الدولية ووضعها تحت إمرة مجلس الأمن الدولي، ويعود ذلك إلى عدم توصل (عدم رغبة) الدول دائمة العضوية في المجلس إلى اتفاق في ما بينها على صيغة ملائمة لتكوين مثل هذه القوات، مما يجعل هذه النصوص مجرد حبر على ورق، ويدفع مجلس الأمن نفسه إلى ابتداع أسلوب يقوم على تفويض سلطاته - في استخدام التدابير العسكرية - لبعض الدول والأحلاف الدولية المتخصصة، وله أيضاً أن يستخدم المنظمات والوكالات الإقليمية في تنفيذ هذه التدابير العسكرية كلما رأى ذلك مناسباً؛ بشرط أن يكون عمل هذه الجهات تحت إشراف المجلس ومراقبته،³ ويعد هذا المسلك

¹ ميثاق الأمم المتحدة، المادة (43): "(1) يتعهد جميع أعضاء الأمم المتحدة في سبيل المساهمة في حفظ السلم والأمن الدولي؛ أن يضعوا تحت تصرف مجلس الأمن - بناء على طلبه وطبقاً لاتفاق أو اتفاقات خاصة - ما يلزم من القوات المسلحة والمساعدات والتسهيلات الضرورية لحفظ السلم والأمن الدولي ومن ذلك حق المرور. (2) يجب أن يجدد ذلك الاتفاق - أو تلك الاتفاقات - عدد هذه القوات وأنواعها ومدى استعدادها وأماكنها عمومًا ونوع التسهيلات والمساعدات التي تقدم. (3) تجري المفاوضات في الاتفاق - أو الاتفاقات المذكورة - بأسرع ما يمكن بناءً على طلب مجلس الأمن، وتبرم بين مجلس الأمن وبين أعضاء الأمم المتحدة، أو بينه وبين مجموعات من أعضاء الأمم المتحدة، وتصدق عليها الدول الموقعة وفق مقتضيات أوضاعها الدستورية".

² ميثاق الأمم المتحدة، المادة (47).

³ عبد الكريم، تطبيق مجلس الأمن للفصل السابع، ص 39، 40.

تعديلاً ضمناً للميثاق بغير الطريقة المبيّنة فيه.

وقد منح مجلس الأمن التفويض لدول التحالف الدولي بقيادة فرنسا، وبريطانيا، والولايات المتحدة الأمريكية، لتنفيذ قرار الحظر الجوي على ليبيا رقم 1973 لسنة 2011، وبدورها فوضت حلف شمال الأطلسي لإتمام المهمة، غير أن هذا التفويض انحرف عن هدف القرار الدولي الصادر من مجلس الأمن بحماية المدنيين من خطر الهجوم؛ إلى إسقاط نظام معمر القذافي، ويرجع ذلك إلى أن لا رقابة دولية على تنفيذ قرار مجلس الأمن، سواء من المجلس نفسه أم من أي جهة أخرى، مما يترك المجال في يد الدول والكيانات المنفذة للقرار تفسّر وتؤول في تطبيقه وفق مصالحها وأهدافها الشخصية بعيداً عن الأهداف الحقيقية للقرار الصادر من مجلس الأمن.

3. القيد على إنهاء التدابير والإجراءات:

إن الجزاءات في إطار ميثاق الأمم المتحدة أداة مؤثرة في حوزة مجلس الأمن للتصدي لانتهاكات القانون الدولي، ومنع تهديد السلم والأمن الدوليين، ويمكن لمثل هذه التدابير القسرية أن يمتد أثرها من أطراف الصراع إلى فئات كبيرة من السكان المدنيين، ولذلك كان من المهم جداً أن تقر الجزاءات وفق أحكام الميثاق، وأن تكون على درجة كبيرة من الشرعية، ولكن الجزاءات بحكم طبيعتها - ومهما كان الشكل الذي تتخذه - تظل إجراءات عقابية، فإن نُظِمها ينبغي أن تكون ذات طبيعة مؤقتة لا دائمة، وعند تطبيقها لا ينبغي أن يغيب عن أنظارنا الهدف الذي اعتمدت من أجله، وهو الحصول على الامتثال والتعاون من الأطراف؛ لإنهاء الصراع والمحافظة على السلم والأمن الدوليين، لا معاقبة الأطراف التي كانت هدفاً للجزاءات فقط، وبنبغي فرض هذه الجزاءات لممارسة الضغط على تلك الأطراف التي لا تتعاون مع جهود الأمم المتحدة في المحافظة على حالة الاستقرار والسلم العالمي.

وأياً كانت السلطات التي يمارسها مجلس الأمن وفق الفصل السابع (توصيات،

قرارات)؛ يتعين أن يستند في ممارستها إلى واحدة من الحالات الواردة في المادة (39) من الميثاق، وهي تهديد السلم، أو الإخلال به، أو وقوع عمل من أعمال العدوان، فهذه المصطلحات الثلاثة تعدُّ المدخل القانوني الذي يتيح لمجلس الأمن ممارسة سلطة اتخاذ التدابير والإجراءات وفق الفصل السابع من الميثاق.

ويجب أن يكون لقرارات مجلس الأمن الدولي أساس وغاية محددة، وأن تكون بلغة تشير إلى الهدف من دون أي غموض، وبخاصة إذا كانت تتضمن إجراءات لاحقة تتطلب تدخل مجلس الأمن؛ لأن تجاهل إسناد قرار العقوبات إلى سند قانوني؛ يؤدي إلى تنازع في شرعية القرار والإجراءات التي تنطوي عليه، وقد يحدث اختلاف في طبيعته القانونية، وإن نُفذ عملياً، فهناك فرقٌ بين قبوله في جميع الأوساط قراراً يمتاز بالصفة القانونية، وبين وصفه بأنه غير شرعي.

ومن الأمثلة التي استخدم فيها مجلس الأمن لغة مطاطية غير محددة ما أدى إلى جدلٍ قانوني واسع في شرعية القرار 1973 لسنة 2011، بشأن الحالة الليبية، فقد فوّض دول التحالف باستخدام الضروري لحماية المدنيين من دون تحديد وسائل ذلك، أو وضع ضابط لها، مما أتاح لقوات التحالف - وحلف شمال الأطلسي الذي تولى المهمة في ما بعد - تجاوز التفويض في القرار الصادر من مجلس الأمن؛ من مهمة حماية السكان المدنيين إلى الإطاحة بالنظام الحاكم، واستخدام أسلحة تتجاوز في تأثيرها ومدى استخدامها، وقصف مواقع ومنشآت لا علاقة لها بهدف الحماية، بل ترك هذا التفويض الغامض الباب مفتوحاً أمام استخدام أيّ وسيلة من دون وضع أيّ ضابط أو رقابة.

وعليه يجب أن تكون قرارات مجلس الأمن محددة الأهداف والوسائل والسند؛ لأن سلامة القرار من الناحية الإجرائية لا تضيي عليه الشرعية إذا جاء مخالفاً موضوعياً أهداف القانون الدولي ومبادئه، فالمقصود من التدخل في ليبيا إيقاف انتهاكات حقوق الإنسان، وحماية السكان المدنيين، وإصلاح الضرر (الهدف المعلن)، لا الانتقام والتشفي من نظام معمر القذافي وإسقاطه.

وإن كان قرار اتخاذ هذه الإجراءات والتدابير القسرية ممنوحًا لمجلس الأمن، ويتخذها وفق ما يراه ملائمًا مع كل حالة على حدة؛ فإنه يجب ربط هذه الصلاحيات والسلطات بالاختصاص الممنوح للمجلس في المحافظة على السلم الدولي وإعادته إلى نصابه، وذلك لأن سريان هذه التدابير والإجراءات مقيد بإنهاء حالة الخلل الحاصل في شأن السلم والأمن الدوليين، وإعادة التوازن الصحيح بين فعل التهديد وإصلاحه، وهذا مبني على انتفاء الرابطة السببية بين واقعة التهديد أو الإخلال بالسلم والأمن وبين هذه الإجراءات؛¹ إذ ترتبط قانونية هذه التدابير والإجراءات بانصرافها إلى إزالة ما يهدد السلم والأمن الدوليين، وإعادةتهما إلى نصابهما، وتحقيق الغاية التي من أجلها أقرت تلك التدابير والإجراءات وأُخذت.

ويظهر هذا القيد جليًا من خلال الوسائل المتاحة لمجلس الأمن في نصوص المادتين (41، 42)، وتحقيق الهدف في الحدود المرسومة له، وبهذه الطريقة أراد المشرع ربط التدابير بالغاية التي تسعى إلى تحقيقها، ومن أجل ترسيخ مبدأ كفاءة اختصاص مجلس الأمن، فالعقوبات ليست غاية في ذاتها، وإنما هي آليات قانونية ومادية يسعى مجلس الأمن من خلالها إلى تحقيق مصلحة الدول الأعضاء في درء الخطر، وفرض حالة الاستقرار والتعايش السلمي بين دول العالم، وقد وضعت المادة (39) قيدًا يحكم نشاط مجلس الأمن في حال لجوئه إلى استخدام صلاحياته وفق المادتين (41، 42) هو (نهاية الإجراءات)؛ إذ إن هذا يعدُّ قاعدة قانونية واجبًا الالتزام بها،² وينبغي للمجلس السير على نهجها في مباشرة نشاطه الردعي، فهي قاعدة ملزمة في تطبيق الإجراءات، مما يمنع مجلس الأمن من تجاوز إطار

¹ الحميد، القيود الموضوعية المفروضة على مجلس الأمن، ص78.

² على الرغم من تعيين المادة (39) صراحةً حدودًا نهائية لاستخدام مجلس الأمن سلطاته وفق أحكام الفصل السابع؛ تؤكد المادة (42) على هذا القيد مرة أخرى من خلال النص: "إذا رأى مجلس الأمن أن التدابير المنصوص عليها في المادة (41) لا تفي بالغرض، أو ثبت أنها لم تف به؛ جاز له أن يتخذ بطريق القوات الجوية والبحرية والبرية من الأعمال ما يلزم لحفظ السلم والأمن الدولي، أو لإعادته إلى نصابه..."، وهذا يعدُّ توكيدًا حصرًا لممارسة التدابير الفعلية؛ إذ يشدد ميثاق الأمم المتحدة من جديد أن على مجلس الأمن مراعاة نهائية العقوبة، وعدم تجاوزه الأساس القانوني القاضي بممارسة الإجراءات العقابية المنصوص عليها في نص المادة (42) في حدود غاية تحقيق السلم والأمن الدولي.

هدفها، ويجدُّ من التعسف في استخدام سلطته في ضوء قيود موضوعية وقانونية توجه تقديره للإجراء أو التدبير المتخذ، وتربطه بغاية لا يجوز تعديها.¹

فالمسؤولية الرئيسة لحفظ السلم والأمن الدوليين تقع ضمن اختصاص مجلس الأمن كما هو محدد في نص المادة (1/24)، وصلاحيات مجلس الأمن تجرد نفسها في هذا السياق في أحكام الفصلين السادس والسابع من ميثاق الأمم المتحدة، مما يمنع مجلس الأمن من التصرف في حالة انتفاء الأسباب المكونة للفعل المنشئ لتهديد السلم والأمن الدوليين، وذلك بإنهاء صلاحياته واختصاصه في اتخاذ التدابير؛ لذلك يجب في قرارات مجلس الأمن الدولي - المستندة إلى الفصل السابع من الميثاق، وتحدد العقوبات الدولية - أن تكون حاسمة في متطلباتها ووسائلها؛ لئلا تظل العقوبات سارية من دون أجل محدد؛ لأن الإطالة في ممارستها - أيًا كان سببها - تكون مدعاة للاجتهادات والتأويلات على حساب الشرعية من جهة، وتكون سببًا لاضطراب الأوضاع من جهة أخرى، والأهم أنها تجعل مصير الدولة موضوع قرار مجلس الأمن وسكانها مرهونًا بالمصالح المتضاربة، مما يجعلها بؤرة للمنافسة وحقلاً لأطماع الدول الكبرى ومصالحها، بالإضافة إلى إهدار الجانب الإنساني للسكان الأبرياء الذين لهم الحق في العيش والحماية الإنسانية.

ومن الأمثلة على فشل مجلس الأمن الدولي في حل النزاعات التي تسببت في ويلات ومآسٍ كثيرة، وانتهاك حقوق الشعوب، وانتهاك حقوق الإنسان في تفصيلها؛ "القضية الفلسطينية"؛ إذ ما يزال الصراع الفلسطيني الإسرائيلي من القضايا المعلقة المعروضة على مجلس الأمن الدولي منذ بداياتها حتى اليوم، ولم يُبتَّ فيها نهائيًا أو تُحسم، بل إنها ما زالت مرشحة للمزيد من التداعيات والتعصيد، مما يتعارض مع أساس فكرة مجلس الأمن، واحتكاره شبه المطلق لمهام الحفاظ على السلم والأمن الدوليين.

¹ الحميد، القيود الموضوعية المقروضة على مجلس الأمن، ص 79.

خاتمة

من خلال هذا البحث اتضح أن مجلس الأمن - وإن كان يملك سلطة تقديرية - سلطته مقيدة غير مطلقة عندما يتصدى للنزاعات الدولية التي تشكل خرقاً أو تهديداً للسلم والأمن الدوليين، أو عملاً من أعمال العدوان، أو يتخذ بشأنها إجراءات، أو يفرض حلولاً، وينبغي له أن يتقيد بالقيود التي نصَّ عليها ميثاق الأمم المتحدة، فهذه القيود أمر مستفاد من النصوص القانونية ذاتها، فهي لا تحرر مجلس الأمن للتحلل منها، والميثاق هو العقد الذي يرتب آثاره القانونية - في مقابل الدول الأعضاء ومجلس الأمن - في إطار علاقة تنظيمية تعيّن حدود الاختصاص التي تفرض على مجلس الأمن مراعاتها والالتزام بها، ومع حتمية كينونة هذه القيود وعلاقتها بأحكام التفويض، وطبيعة الاختصاص والمصلحة المحميّة؛ تعدُّ ضرورة من أجل ترسيخ المعيار الموضوعي الذي يصوغ الانتهاك، وتتحقق بموجبه أسس ممارسة الاختصاص على مستوى التنفيذ الواقعي، وهذا المعيار يمنع مجلس الأمن من الاعتداد بالسلطة التقديرية لحجب الدوافع التي تفعل الاختصاص، فيتوقف استخدام مجلس الأمن ولايته على توفر العناصر الموضوعية التي تتضمنها القيود التي نصَّ الميثاق عليها، فهي نظام يفرض نفسه في ظل مبدأ المشروعية.

والضوابط والقيود الراسخة في نصوص الميثاق باعث يلزم مجلس الأمن بأن يصدر تصرفاته جميعاً في حدود النصوص القانونية التي تحكم نشاطه المادي والقانوني، وتجعل سلطته غير مستقلة بذاتها، وإنما هي مرتبطة بالأسس التي تفعل الاختصاص وتحقق شروطه من أجل إقامة علاقة من التوازن الصحيح بين تفويض الدول إياه وكفاءة الاختصاص، ولكن هناك صعوبات تحول دون تحقيق ذلك في الواقع العملي، منها سيطرة الدول العظمى على مجلس الأمن من خلال تركيبته التي تمنح حق النقض "الفيتو" لدول معينة يمكن أن تقوض قراراته لمصالحها وأهدافها الذاتية، وتتعدى الأهداف والمبادئ في ميثاق الأمم المتحدة، أو تشل مجلس الأمن في ممارسة اختصاصه لاتخاذ ما يجب من قرارات لتحقيق

هدف حفظ السلم والأمن الدوليين.

ومن ثم يوصي هذا البحث بما يأتي:

- التزام الجديّة وتحمل المسؤولية الدولية في تطبيق القيود الموضوعية المفروضة على مجلس الأمن؛ ليضمن إسهامًا مؤثرًا في تحقيق أهداف ميثاق الأمم المتحدة، ومن ثم تحقيق السلام العالمي من دون أيّ خرق لقواعد القانون الدولي، مما يضمن سير العمل الجماعي المتمثل في قرارات مجلس الأمن في جديّة حفظ السلم والأمن الدوليين.
- يجب أن يكون إصلاح مجلس الأمن هدفًا مهمًا لكي يمكن تعزيز تنفيذ قرارات المجلس وشرعيته ذاتها وفق الاختصاص الممنوح له في تحقيق أهداف ميثاق الأمم المتحدة ومبادئه، ويكون أكثر تمثيلاً وكفاءةً وخضوعًا للمساءلة والشفافية.
- إنشاء نظام رقابي على قرارات مجلس الأمن تمارسه الجمعية العامة التي تعدّ الجهاز الأشمل في منظمة الأمم المتحدة من حيث الأعضاء، وذلك من خلال إشرافها على أعمال مجلس الأمن، ومناقشة تقاريره مناقشة منفصلة، ومراجعة قراراته، أو رقابة قانونية يعهد بها إلى محكمة العدل الدولية مع الأخذ بأرائها الاستشارية، وذلك خوفًا من انحراف المجلس عن اختصاصه وغايته الأساس وفق ميثاق الأمم المتحدة في صون السلم والأمن الدوليين، أو أن تصدر قراراته وفق اعتبارات سياسية خاصة ببعض الدول الأعضاء فيه.

References:

المراجع:

- Abdul Karim Alwan Khudair, *Al-Qanun al-Dawli al-'Amm: Al-Munazzamat al-Sawliyyah*, (Amman: Dar al-Thaqafah, 1st Edition, 1997).
- Abdullah Al-Ashaal, "Al—Jawanib al-Qanuniyyah li al-Azmah al-Libiyah al-Gharbiyyah", *Majallat al-Siyasah al-Dawliyyah*, Al-Ahram Foundation, 29 (109), 1992.
- Adnan Abdel-Aziz Al-Duri, *Sultat Majlis al-Amn al-Dawli fi Itikhadh al-Tadabir al-Mu'qqatah*, (Baghdad: Dar al-Shu'un al-Thaqafiyah al-'Ammah, 1st edition, 2001).
- Ahmad Abu Al-Wafa', *Al-Wasit fi Qanun al-Munazzamat al-Dawliyyah*, (Cairo: Dar al-Thaqafah al-Arabiyyah, 1984).

- Atef Ali Al-Salihi, *Mashru'iyat al-Tadakkhul al-Dawli wifqan li Qawa'id al-Qanun al-Dawli al-'Amm* (Cairo: Dar Al-Nahdah Al-Arabiyyah, 1st edition, 2009).
- Carell Wells, "The United Nations Security Council and New Threats to Peace: Back to the Future", *Journal of Conflict and Security Law*, Oxford University Press, 8(1), April 2003.
- Charter of the United Nations, available at: <https://cutt.us/FAZfB>.
- Hajj Amhimmid Salih; Sha'ban Sufian, "Al-Silm wa al-Amn al-Dawliyyay: Dirasah fi Daw' Ahkam Mithaq al-Umam al-Muttahidah," *Majallat al-Wahat lil Buhuth wa al-Dirasat*, 11 (1), 2018.
- Hassani Khaled, "Mabda' al-Siyadah bayna al-Tadakkhul al-Insani wa Mas'uliyat al-Himayah," *al-Majallah al-Akadimiyyah li al-Bahth al-Qanuni*, Abderrahmane Mira University - Bejaïa, Algeria, 5(1), 2012.
- Husam Ahmad Hindawi, *Hudud Sulutat Majlis al-Amn fi Daw' al-Nizam al-Alami al-Jadid*, (Cairo: Dar al-nahdah al-Arebiyyah, 1994).
- Kazem Attia Kazem Al-Shamri, *Mada Ikhtisas Majlis al-Amn fi Nazar Intihakak Huquq al-Insan*, Master Thesis, Al-Nahrain University, Iraq, 2013.
- Laila Nicolas Rahbani, "T'qib 'ala Waraqah: Tawsi' Mafhum al-Amn wa al-Silm al-Dawliyyayn," Conference on the Legitimacy of Addressing UN Security Council Resolutions: The Power of States and the Judiciary's Jurisdiction, Beirut, December 7, 2012, accessed on 12/20/2020, at the link: <https://leilanrahbany.wordpress.com/2012/12/07>.
- M. Bedjouï, *The New World Order and the Security Council: Testing the Legality of its Acts*, (Dordrecht, Boston, London, 1994).
- Maher Abdel Moneim Younis, *Istikhdam al-Quwwah fi Fard al-Shar'iyyah al-Dawliyyah*, (Alexandria: The Egyptian Library, 2004).
- Muhamad Safi Yusuf, *Al-Nazariyyah al-'Ammah li al-Munazzamat al-Dawliyyah*, (Cairo: Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah, 2003).
- Muhammad Al-Majzub, *Muhadarat fi al-Munazzamat al-Sawliyyah al-Iqlimiyyah*, (Beirut: University House, 1983).
- Muhammad al-Shafi` Isa, "Kashf al-Ghta' 'an Shar'iyyat al-Dawliyyah al-Rahinah: Min al-Bu'd al-Qanuni ila al-Bu'd al-Siyasi," *Majallat Mustaqbal al-'Arabi*, 20 (223), 1997.
- Muhammad Bashir al-Shafi'i, *Al-Munazzamat al-Dawliyyah: Dirasah Qanuniyyah wa Siyasiyyah*, (Alexandria: Mansha'at al-Ma'arif, 2nd edition, 1974).
- Muhammad Saeed Al-Daqqaq, *'Adam Ial-Inhiraf al-Iqlimiyyah ghayr al-Mashru'ah: Dirasah li Nazariyyat al-Jaza' fi al-Qanun al-Dawli*, (Alexandria: Dar al-Matrbu'at al-Jami'iyyah, 1991).
- Muhammad Saeed Al-Daqqaq, *Al-Tanzim al-Dawli*, (Beirut: Al-Dar al-Jami'iyyah, 1981).
- Muhammad Tal'at Al-Ghunaimi, *Al-Ahkam al-'Ammah fi Qanun al-Umam: Al-Tanzim al-Dawli*, (Alexandria: Mansha'at Al-Ma'arif, 1971).
- Muhammad Walid Abdel-Rahim, *Al-Umam al-Muttahidah wa Hifz al-Silm wa al-Amn al-Dawliyyayn*, (Beirut: Al-Maktabah al-'Asriyyah, 2007).
- Muhammad Zuhair Abdel Karim, *Tatbiq Majlis al-Amn li al-Fasl al-Sabi'*, Master Thesis, Middle East University, 2014.

- Narges Safou, "Hudud Sulutat Majlis al-Amn al-Dawli fi Himayat al-Laji'in: Ikhtisas Mi'yari al-Jadid," *Majallat Jil Huquq al-Insan*, 5(29), 2018.
- R. Lapidoth, *Some Reflections on the Law and Practice Concerning the Imposition of Sanctions by the Security Council*, Oxford, 1992.
- Security Council Resolution 787, on 11/16/1992, related to Bosnian issue.
- Security Council Resolution No. 232 of 9/16/1966 related to Southern Rhodesia, available at: S/RES/232 (1966).
- Security Council Resolution No. 660, on 2/8/1990, related to the Iraqi invasion of Kuwait, at the link: S/RES/660 (1990).
- Security Council Resolution No. 662, on 9/8/1990, related to the Iraqi-Kuwaiti conflict.
- Security Council Resolution No. 841, on 16/6/1993, related to Haiti, at the link: S/RES/841 (1993).
- Security Council Resolution No. 883, on 11/11/1993, at the link: S/RES/883 (1993).
- Sufyan Latif Ali, "Sultat Majlis al-Amn fi Takyif al-Mawaqif wa al-Naza'at al-Dawliyyah," *Majallat Jam'iat al-Anbar lil al-'Ulum al-Qanuniyyah wa al-Siyasiyyah*, Issue (14), 2018.
- The official website of the United Nations News, at the link: <https://news.un.org/ar/focus/yemen>.
- United Nations Security Council Resolution No. 1738, adopted unanimously on December 23, 2006, on the protection of civilians in armed conflict, at the link: S-RES-1738 (2006).
- Walid Fouad al-Mahamid, "Al-Quyud al-Maudu'iyyah al-Mafrudhah 'ala Majlis al-Amn," *Majallat Jami'at Dimashq li al-'Ulum al-Iqtisadiyyah wa al-Qanuniyyah*, 21 (1), 2005.
- Yahya Al-Shammy, "Mabda' Tahrir al-Hurub fi al-Alawat al-Dawliyyah," (PhD dissertation, Faculty of Law, Cairo University, 1976).
- Yazid Blabel, *Mashru'iyat al-Qararat al-Sadirah 'an majlis al-Amn wa Aliyyat al-Riqabah 'alayha li Hifz al-Silm wa al-Amn al-Dawliyyayn*, Master Thesis, Mohamed Kheidar University, Biskra, Algeria, 2013-2014.
- Zuhair al-Hasani, *Al-Tadabir al-Mudadah fi al-Qanun al-Dawli al-'Am: Dirasah fi al-'Awaqib al-Qanuniyyah 'an al-Mukhalafat al-Dawliyyah wallati Tahawwala duna Qiyam al-Mas'uliyah al-Dawliyyah*, (Benghazi: Manshurat Jami'at Garyounis, 2nd edition, 1998).
- .
- .

أثر الأوبئة في تغيير الفتاوى الخاصة بالعبادات: وباء كوفيد-19 أنموذجاً

The Impact of Infectious Diseases on Affecting the Original Fatwas on Worship: The Case of COVID-19 Pandemic

Kesan Wabak terhadap Perubahan Fatwa Berkaitan Ibadah: Kes Wabak COVID-19

حسن بن سليمان* ، محمد فتحي العتري** أول آدم سعد***

[قُدّم للنشر 2022/3/24 – أُرسِلَ للتحكيم 2022/4/2 - قُبِلَ للنشر 2022/9/27]

ملخص البحث

تهدف هذه الدراسة إلى بيان أثر الأوبئة على العبادات في زمن جائحة كوفيد-19، إذ تكمن مشكلة البحث في الافتقار إلى معرفة القواعد والضوابط التي تحكم المستجدات الفقهية في زمن الوباء، مع النظر في ضوابطها وخصائصها من حيث الكشف عن أصول من القرآن والسنة، ومن ثم إنزالها على المسائل المستجدة بداعٍ من هذا الوباء، وقد اعتمد البحث المنهج الاستقرائي التحليلي للمسائل التي تحدثت عن الموضوع في مظانها الأصلية، ثم مناقشتها فقهيًا، وقد خلص البحث إلى جواز تغيير الفتوى بتغير الزمان والمكان والأحوال والأشخاص، وذلك عملاً بالمصلحة الراجحة، ودرءاً للمفسدة المؤكدة وقوعها، وإمكانية تأثيرها في بعض العبادات وبخاصة في زمن الأوبئة من مثل كوفيد-19.

الكلمات الرئيسية: تغيير الفتاوى، العبادات، زمن الأوبئة، جائحة كوفيد-19.

* أستاذ مساعد بقسم الفقه وأصوله، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية، الجامعة

الإسلامية العالمية ماليزيا، البريد الإلكتروني: abuxzubair@iium.edu.my

** أستاذ مساعد، كلية الشريعة والقانون، جامعة السلطان عبد الحلیم معظم شاه الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد

الإلكتروني: fathyeletrebi@unishams.edu.my

*** أستاذ مساعد، معهد التمويل والصيرفة الإسلامية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني:

auwal@iium.edu.my

Abstract

The purpose of this study is to look at the effect of infectious diseases on Ibādah issues during the COVID-19 pandemic. The paper looks into the available Shari'ah rules to be realized in the making of new fatwas issued specifically to help contain the pandemic crisis. The paper has deliberated on issues related to fatwah changes and their critical implications in Shari'ah and also gives background on the need to change fatwas that originated from the Qur'an and Sunnah and implement them in the new jurisprudential issues that occurred during the pandemic. The methodology adopted in this paper is a descriptive analysis, by understanding and identifying the related literature on the topic and analyzing them according to the classical fiqh opinions. The paper maintained that it is applicable in Shari'ah to change fatwas according to the change of time, places, and situations. This is mainly to either achieve a (clear societal benefit) or prevent a (clear societal harm) and maintain the possibility of effecting such new fatwas during the COVID-19 pandemic.

Keywords: Fatwa changes; ibādāt; pandemic period, COVID-19.

Abstrak

Dalam isu kontemporari fiqh ibadah semasa terjadi pandemic COVID-19; masalah kajian terletak pada kurangnya pengetahuan tentang kaedah dan prinsip yang digunakan untuk menentukan hukum bagi isu kontemporari pada masa wabak, serta meneliti prinsip dan ciri-cirinya dari segi menyingkapi asas daripada al-Qur'an dan Sunnah, dan kemudian membawanya kepada isu-isu yang timbul akibat wabak ini. Penyelidikan ini menggunakan pendekatan induktif dan analitikal terhadap isu-isu yang membicarakan topik dalam perspektif asalnya, dan kemudian membincangkannya dalam kerangka perundangan. Penyelidikan ini telah menyimpulkan bahawa dibenarkan untuk merubah fatwa selari dengan perubahan masa, tempat, keadaan dan orang. Hal ini kerana selaras dengan menjaga kebaikan yang lebih utama dan menolak kerosakan yang pasti berlaku serta kemungkinannya dalam memberi kesan terhadap sebahagian ibadah terutama pada fasa wabak seperti wabak COVID-19.

Kata kunci: Fatwa, ibadah, wabak, COVID-19.

مقدمة

المسلم العاقل من يمثّل أوامر الله سبحانه في السراء والضراء، وحال الصحة وحال الوباء، ولا شك في أن علماء المسلمين قد بذلوا - في مختلف مراحل تطور الفقه - جهداً جليلاً من أجل إماطة اللثام عن تلّكم الأحكام المستجدة والنوازل المستمرة، وما نزل نشهد ألواناً شتى من الأوبئة حتى عصرنا الحاضر، وآخِرُ تلك الجائحات وباء كورونا الذي اجتاحت معظم دول العالم، فأصاب مئات الآلاف من الخلق بدائه، وحصد أرواح عشرات

الآلاف منهم، مما اضطر كثيراً من البلدان إلى اتخاذ تدابير وقائية شديدة وصلت إلى تعطيل الجُمع والجماعات، والتقليل من زيارة الحرمين الشريفين لأداء مناسك الحج والعمرة، واللجوء إلى أحكام الاضطرار في عبادات كثيرة على نحو لم يألفه الناس، فكان حريّاً بنا السعيّ إلى توضيح تلك الأحكام في دراسة واحدة، وإغنائها بأحكام ما استجدّ من المسائل في الوباء النازل.

ومن ثم تبرز أهمية البحث من خلال شمولية الشريعة الإسلامية وكما لها وقدرتها على استيعاب المستجدات المعاصرة، وحاجة الناس إلى معرفة الحكم الشرعي للنوازل والقضايا الفقهية المعاصرة في أثناء وباء كورونا، وأخيراً الإبانة عن تغير الفتاوى التي يمكن أن يتغير فيها الاجتهاد بحسب تغير الأحوال وتبدل الظروف في زمن الوباء.

وتكمن إشكالية البحث في ظهور حالات اضطراب في الفتاوى المتعلقة ببعض العبادات زمن الوباء، والافتقار إلى معرفة القواعد التي تحكم المستجدات الفقهية فيه، وذلك مما استدعى ضرورة البحث عن مدى تأثير هذه الأوبئة في إمكانية تغير الفتوى، والنظر في ضوابطها وخصائصها، ومن ثم إنزالها على المسائل المستجدة في زمن الوباء.

وقد اعتمد هذا البحث المنهج الاستقرائي التحليلي بتتبع المسائل الفقهية في العبادات التي هي محل البحث، ثم وصف المسألة المدروسة وتحديد جوانبها العملية المختلفة، ومن ثم تصوير مسائل البحث بتتبع أقوال الفقهاء في المسائل المشابهة لموضوعاته، وذلك يمكّن من تكييف المستجدات الفقهية في العبادات في زمن وباء كورونا، ومناقشة أقوالهم، ثم الوصول إلى الترجيح المناسب.

وقد وقفنا على عدد من الدراسات السابقة ذات صلة بموضوع هذا البحث، ومنها دراسة بعنوان "أثر قاعدة المشقة تجلب التيسير على جائحة كورونا المستجد وتطبيقاتها في باب العبادات"،¹ تناولت بعض المسائل المستجدة إثر ظهور فيروس كورونا، وذلك

¹ منار محمد الحري، "أثر قاعدة المشقة تجلب التيسير على جائحة كورونا المستجد وتطبيقاتها في باب العبادات"،

في أبواب العبادات، وحاولت أن تربط المسائل التي أوردتها بقاعدة "المشقة تجلب التيسير"، والقواعد المتفرعة عنها.

وهناك دراسة بعنوان "ضوابط الاجتهاد الفقهي في نوازل الأوبئة: كورونا المستجد أمودجًا"¹ تطرقت إلى بيان ضوابط الاجتهاد الفقهي في نوازل الأوبئة، وذلك بضبط الأحكام المتعلقة بما بالنظر إلى الأصول الكلية، مما يعطيها قوة في بيان أحكامها، ودقة في تحقيق مناط الفتوى فيها، وهي دراسة تتفق مع هذا البحث في مجال ذكر ضوابط الفتوى وتغييرها بتغير الحال والزمان والمكان، ولكنه يختلف عنها في تناول بعض التطبيقات للمستجدات الفقهية في زمن وباء كورونا.

وفي دراسة بعنوان "أحكام النوازل الفقهية المتعلقة بأموات الكورونا"²، تطرق الباحث إلى كيفية تغسيل الميت بسبب الوباء، وتكفينه، والصلاة عليه، ودفنه، وهو يتفق مع هذا البحث في هذه النازلة فقط، ويختلف معه من حيث التطرق إلى المسائل الأخرى من العبادات في زمن الوباء، ومدى تأثيره عليها.

وهناك دراسة بعنوان "الأمراض المعدية وأثرها على العبادات: دراسة فقهية مقارنة"³، تطرقت إلى بيان أثر الأمراض المعدية على العبادات، وركزت على بيان حالة المصاب نفسه بالمرض المعدي، وتوضيح الأحكام الفقهية المتعلقة بكيفية أدائه عباداته، وخلصت إلى منع المريض المصاب بالأمراض المعدية من مخالطة غيره، ولو كان ذلك في أداء عبادة كصلاة الجماعة والحج وغيره؛ لأن ذلك يؤدي إلى مفسدة انتشار المرض بين الناس

مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، 2020.

¹ بدرية السويد، "ضوابط الاجتهاد الفقهي في نوازل الأوبئة: كورونا المستجد أمودجًا"، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، العدد (51)، 2020.

² بلخير طاهري الإدريسي، أحكام النوازل الفقهية المتعلقة بأموات الكورونا، (نشره المؤلف إلكترونيًا، 2020).

³ عبد القادر الجميلي، الأمراض المعدية وأثرها على العبادات: دراسة فقهية مقارنة، (رسالة ماجستير، جامعة آل البيت، المملكة الأردنية الهاشمية، 2019).

وإلحاق الضرر بهم، وهو ما منعه الشريعة الإسلامية المبنية على دفع الضرر وإزالته، وهذا ما يتناسب مع تداعيات وباء كورونا.

وهناك دراسات أخرى تتقاطع في موضوعاتها ومناقشاتها مع مضمون هذا البحث، ولكنها في مجملها سابقة وقوع وباء كورونا، ومنها:

- "أحكام الحجر الصحي: دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي والنظام".¹
- "تأثير الفتوى بمفهوم الاستطاعة والنوازل المستجدة".²
- "الفتوى ورعاية المقاصد الشرعية".³
- "قواعد تغيير الفتوى بين الحدث الكائن والزمن".⁴
- "ضوابط الفتيا في النوازل المعاصرة".⁵
- "الإفتاء ضوابطه ومنهج التيسير فيه".⁶

أولاً: مفهوم الأوبئة (الطاعون) وحضورها في التاريخ الإسلامي

1. مفهوم الأوبئة والطواعين:

الوباء سُنَّة عامة تجتاح الناس حتى لا مفرَّ منها، فهي كالقدر الغالب الذي لا يردُّ، وفي

¹ قاسم قاسم، أحكام الحجر الصحي: دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي والنظام، (رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1421هـ).

² عبد الله بن بيه، "تأثير الفتوى بمفهوم الاستطاعة والنوازل المستجدة"، على الرابط:

<https://binbayyah.net/arabic/archives/137>

³ عبد الكريم بناني، "الفتوى ورعاية المقاصد الشرعية"، مؤتمر الفتوى واستشراف المستقبل، الرباط، 25-26 نوفمبر 2013.

⁴ محمد كمال الدين إمام، "قواعد تغيير الفتوى بين الحدث الكائن والزمن"، مجلة المسلم المعاصر، بيروت، العدد (143)، 2012.

⁵ مسفر بن علي القحطاني، "ضوابط الفتيا في النوازل المعاصرة"، موقع الإسلام اليوم، نُشر في 28 شوال 1433هـ الموافق 15 سبتمبر 2012.

⁶ إسماعيل الخطيب، "الإفتاء ضوابطه ومنهج التيسير فيه"، مجلة النور، تطوان، 2007.

التراث الإسلامي يذكر مصطلح "الوباء" مع مصطلح "الطاعون"، فالطاعون لغة المرض العام والوباء الذي يفسد له الهواء، فتفسد له الأمزجة والأبدان، والطاعون داء ورمي وبائي سببه مكروب يصيب الفئران، وتنقله البراغيث إلى فئران أخرى وإلى الإنسان.¹

وفي الاصطلاح قال النووي: "الطاعون قروح تخرج في الجسد، فتكون في المرافق أو الآباط أو الأيدي أو الأصابع وسائر البدن، ويكون معه ورم وألم شديد، وتخرج تلك القروح مع لبيب، ويسود ما حواليه أو يخضر أو يحمر حمرةً بنفسجيةً كدرةً، ويحصل معه خفقان القلب والقيء، وفي أثر عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت للنبي صلى الله عليه وسلم: الطعن قد عرفناه، فما الطاعون؟ قال: «غدة كغدة البعير يخرج في المراق والإبط»².

أما الوباء بعامة فعرفته منظمة الصحة العالمية بأنه حالة انتشار مرض معين، حيث يكون عدد حالات الإصابة أكبر مما هو متوقع في مجتمع محدد، أو مساحة جغرافية معينة، أو موسم، أو مدة زمنية.³

وقد فرق بعض العلماء بين الوباء والطاعون، فعدوا الطاعون وباءً، ولا عكس؛ إذ الطاعون غالبًا غير معلوم المصدر، أما الوباء بعامة فمصدره معروف،⁴ وللطاعون أكثر

¹ ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط1، د.ت)، مادة (طعن)؛ إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، (إسطنبول: دار الدعوة، ط1، د.ت)، مادة (طعن).

² النووي، يحيى بن شرف، المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، 1987)، ج6، ص214-215.

³ موقع منظمة الصحة العالمية، على الرابط: <https://www.who.int/ar>.

⁴ نصير بهجت فاضل، "الطواعين في صدر الإسلام والخلافة الأموية"، مجلة الدراسات الإنسانية، جامعة كركوك، جمهورية العراق، (2)، 6، 2011، ص100.

وفي الفرق بين الوباء والطاعون قال ابن قيم الجوزية: "ولما كان الطاعون يكثر في الوباء، وفي البلاد الوبيئة؛ عُرِّب عنه بالوباء، كما قال الخليل: الوباء الطاعون، وقيل: هو كل مرض يعم، والتحقيق أن بين الوباء والطاعون عمومًا وخصوصًا، فكل طاعون وباء، وليس كل وباء طاعونًا، وكذلك الأمراض العامة أعم من الطاعون، فإنه واحد منها، والطواعين

من إطلاق عند العلماء، يقول ابن قيم الجوزية: "والطّاعون يعبرّ به عن ثلاثة أمور؛ أحدها هذا الأثر الظاهر، وهو الذي ذكره الأطباء، والثاني الموت الناتج عنه، وهو المراد بالحديث الصحيح في قوله: «الطّاعون شهادة لكل مسلم»، والثالث السبب الفاعل لهذا الداء، وقد ورد أيضًا في الحديث الصحيح «أنه بقية رجز أرسل على بني إسرائيل»، وورد فيه «أنه وخرّ الجنّ»، وجاء «أنه دعوة نبيّ»¹.

والمراد بوباء كورونا في بحثنا مرض (كوفيد 19) الذي يصيب الجهاز التنفسي، ويظهر في صورة التهاب رئوي حادّ تصحبه أعراض من مثل ارتفاع درجة الحرارة، والسعال، وصعوبة التنفس، وقد ظهر نهاية العام 2019 في الصين، وأعلنته منظمة الصحة العالمية جائحة عالمية في 11 مارس 2020، ويظن أن الفيروس حيواني المنشأ في الأصل، وسمي (كوفيد 19 COVID) اختصارًا لاسمه بالإنجليزية وسنة انتشاره
2. Coronavirus Disease 2019

2. الأوبئة في التاريخ الإسلامي:

اجتاحت البشرية عبر العصور أوبئة وأمراض كانت سببًا في موت كثيرين من الناس، وخلفت أضرارًا بالغة، بل مثلت للبشرية خطرًا داهمًا، من مثل الطاعون، والسفلس، والكوليرا، والإنفلونزا، والملاريا، والجذام، وكلها كانت منذ عهود قديمة في الهند والصين ومصر، وبسبب الحركة التجارية والغزو الاستعماري انتقلت هذه الأوبئة إلى أماكن لم تكن فيها من قبل، ومن ذلك طاعون شيرويه الذي كان

خزّاجات وقروح وأورام رديئة حادثة في المواضع المتقدم ذكرها". ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، الطب النبوي، تحقيق: السيد الجملي (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1990)، ج1، ص58.

¹ ابن قيم الجوزية، الطب النبوي، ج1، ص58-59.

² السويد، ضوابط الاجتهاد الفقهي في نوازل الأوبئة، ص13؛ عبد الله الشمري، "وباء كورونا وأثره على أحكام الطهارة"، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، العدد (51)، 2020، ص77.

بالمدائن عاصمة الفرس في العراق، وذلك في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، في السنة السادسة للهجرة، ولكنه لم يؤثر على المسلمين في المدينة المنورة، وإنما سمعوا به فقط.¹

وفي سنة 18هـ/693م اجتاحت طاعون عمّواس بلاد الشام، وذكر ابن قتيبة أنه أول طاعون في الإسلام وقع في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وبدأ في قرية عمواس، ثم انتشر في عموم الشام، وازداد ابتلاء الناس، واستشهد فيه كثير من الصحابة كان من أبرزهم أبو عبيدة عامر بن الجراح الذي قال عندما وقع هذا البلاء: "اللهم نصيبك في آل عبيدة"، فخرجت في خنصره بثرة.²

وكانت في الشام بعد طاعون عمواس عدة طواعين، مما جعل خلفاء بني أمية يسكنون البوادي، حتى إن هشام بن عبد الملك أقام بالرصافة.³

وسجّل التاريخ طاعون الجارف الذي ألمّ بالبصرة عام 69هـ/688م في ظل سيطرة عبد الله بن الزبير رضي الله عنه؛ إذ كان يحكم العراق ونجد والحجاز وخراسان، في حين كان عبد الملك بن مروان الأموي يحكم الشام ومصر والمغرب، وسمي هذا الطاعون "جارفًا" لاجترافه الناس كالسيل، ومن مات فيه أبو الأسود الدؤلي؛ أول النحويين.⁴

ويحكى أنه عندما اجتاحت المغول بغداد عام 656هـ/1258م، وخرّبوها، وأصابوا في أهلها مقتلة عظيمة؛ تعطلت المساجد والجماعات والجمعات ببغداد التي انتشرت فيها تلويح القتلى في الطرقات، ثم هطل عليها المطر، فأنتنت البلد من جيفهم، وتغير الهواء، فحصل بسببه وباء

³ النووي، يحيى بن شرف، الأذكار، (بيروت: دار الفكر، د.ط، 1994)، ج1، ص153.

⁴ فاضل، الطواعين في صدر الإسلام والخلافة الأموية، ص6.

¹ ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، بذل الماعون في فضل الطاعون، تحقيق: أحمد عصام عبد القادر كاتب، (الرياض: دار العاصمة، د.ت)، ص215.

² يُنظر: فاضل، الطواعين في صدر الإسلام والخلافة الأموية، ص8.

شديد حملته الريح إلى الشام، فمات خلقٌ كثير من تغيُّر الجو وفساد الريح، واجتمع على الناس الغلاء والوباء والفناء والطعن والطاعون، وإنا لله وإنا إليه راجعون.¹

والجغرافية بمختلف بقاعها شهدت مثل كثيرًا من الأوبئة في التاريخ بمختلف مراحلها، ومن أبرزها:

- الطاعون الدملي (اللمفاوي) (1347م):

في صيف عام 1347م اعتلت الفئران والبراغيث المصابة بالطاعون الدملي متن السفن التجارية الجنوبية التي مرت بموانئ كثيرة قبل أن تصل إلى مصب نهر النيل بمصر، وهكذا انتشر وباء غير معروف أدى إلى قتل الرجال والنساء والأطفال، ومع نهاية عام 1348م هاجم الطاعون السكان على طول شواطئ البحر الأبيض المتوسط وبحر البلطيق، ووصل إلى أوروبا، وبين عامي 1347-1351م انتشر الموت الأسود، وتوفي نحو ثلثي عدد سكان المنطقة، وكانت نسبة الإصابة في الشرق الأوسط الإسلامي مرعبة، فقد مات ما بين ربع السكان وثلثهم، واستمر الطاعون بعد عام 1351م، وانتشر في مناطق متفرقة.²

- الجحوبة الكبيرة (1605م):

ألمّ بالجزائر تحديدًا سنة 1605م مرض الطاعون، وكان يأتي على نحو سبع مئة فرد يوميًا، ثم تجدد أكثر حدة بين عامي 1620-1621م، وتفشى في الحيز الجغرافي لكل من إيالتي تونس والجزائر، وسمي باسم "طاعون سيدي بلخريس"، وكان متراميًا مع الطاعون في فرنسا وإسبانيا، وقضى على نحو أربعين ألف نسمة، ثم خمد وعاود الظهور بشدة سنة 1647م، ثم اختفى ليظهر بين عامي 1654-1666م، وقضى على ثلث سكان الجزائر.³

³ ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (الجزيرة: دار هجر، ط1)، (1997)، ج17، ص362.

¹ شلدون واتس، الأوبئة والتاريخ المرض والقوة الإمبريالية، ترجمة وتقديم: أحمد محمود عبد الجواد، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط1، 2010)، ص25، 67-68.

² خير الدين سعيد، المجاعات والأوبئة في الجزائر خلال العهد العثماني (1700-1830)، (رسالة دكتوراة، جامعة 8 ماي 1945، قلعة، الجزائر، 2018-2019)، ص68.

- الإنفلونزا الإسبانية (1918-1919):

اجتاحت إسبانيا أولاً، وسرعان ما تحولت إلى وباء عالمي، مما أدى إلى هلاك كثير من البشر في كثير من دول العالم، فقد أصيب بها حوالي 500 مليون نسمة، وتوفي منهم ما يزيد عن 100 مليون نسمة، وكان قد بدأ ظهور المرض في الخنازير، ثم انتقل إلى الإنسان.¹

- فيروس السارس (2003):

يُعرف بالفيروس التاجي،² ويسبب متلازمة تنفسية حادة معدية، وقد أدى إلى نشر الذعر والفوضى في كل من آسيا وكندا بين عامي 2002-2003، فقد انتشر بسرعة إلى 37 دولة حول العالم في غضون أسابيع، ثم أُعلن أنه وباء بعد أن أودى بحياة 922 شخصاً، مع تسجيل 8422 حالة مؤكدة في جميع أنحاء العالم، وقد أعلنت منظمة الصحة العالمية أن معدل الوفيات بسببه بلغ نسبة 10.9٪.

3. السبل الشرعية للوقاية من الأوبئة:

لا شك في أن حفظ النفس من المقاصد العظيمة للإسلام؛ لتعيش البشرية في أمن وأمان واطمئنان، ولكن العالم اليوم يُعاني وباء كورونا الذي أظهر عجز البشرية وضعفها عن مقاومة هذا المخلوق المتناهي في الصغر الذي انتشر بسرعة فائقة، وقد تسبب في إصابة الملايين حول العالم، وموت مئات الآلاف منهم، علاوة عن أزمة اقتصادية عابرة الحدود؛ ولذلك كان لزاماً على العقلاء - ولا سيما أهل الإيمان - أن يأخذوا هذا الموضوع بجدية وحذر شديدين، وأن يعملوا بالسبل الشرعية للوقاية والعلاج من هذا الفيروس، ومن هذه السبل ما يتعلق بالشؤون الاعتقادية والتعبدية، ومنها ما يتعلق بالأخذ بالأسباب المادية.

³ شعبان خلف الله، إنفلونزا الخنازير: طرق التشخيص والوقاية والعلاج، (القاهرة: مجموعة النيل العربية، ط1، 2010)، ص30؛ محمد ويدوس سيمبو البوغيسي الأزهرى، عواصف الأوبئة القاتلة من الطاعون إلى فيروس كورونا Covid 19، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2020)، ص34.

⁴ ياسر حسين كنعان، السارس أول أوبئة القرن، (بيروت: دار القلم، 2020)، ص19.

أما الشؤون الاعتقادية والتعبدية فمنها:¹

(أ) الإيمان بالقضاء والقدر: فلن يُصيب الإنسان إلا ما كُتب له من النعمة والنقمة، يقول تعالى: ﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: 51].

(ب) التوكل على رب العالمين سبحانه: وليس منه تعطيل الأسباب، وإنما التوكل يجمع بين الأخذ بالأسباب والاعتماد على الله سبحانه، ومن عطّلها خالف الشرع والعقل؛ لأن الله عز وجل أمر بالأسباب وحثّ عليها، وأمر رسوله بذلك، وفطر العباد على الأخذ بها، فلا يجوز للمسلم أن يُعطل الأسباب، بل إنه لا يكون متوكلاً حقيقة إلا بتعاطي الأسباب.

(ج) التوبة والاستغفار ورد المظالم والحقوق إلى أهلها: فما نزل بلاء إلا بذنب، وما رفع إلا بتوبة، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾ [الأنفال: 33]، ثم إن الاستغفار سبب في جلب النعم ودفْع النقم، قال تعالى: ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا * يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا * وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا﴾ [نوح: 10-12]، وينبغي للمسلم أن يُكثر من الاستغفار في كل وقت، وعلى كل حال، وبخاصة في ظل انتشار وباء كورونا.

(د) أشياء يُحصن بها الإنسان نفسه من الفيروسات والشياطين وكافة الشرور: فعن عبد الله بن حبيب رضي الله عنه، قال: "خرجنا في ليلة مطيرة وظلمة شديدة نطُلب رسول الله ﷺ يُصلي لنا، فأدركته، فقال: «قل»، فلم أقل شيئاً، ثم قال: «قل»، فلم أقل شيئاً، قال: «قل»، فقلْتُ: ما أقول؟ قال: «قل هو الله أحد»، والمعوذتين حين تُمسي

¹ فادي الربابعة، "سبل الوقاية والعلاج من الأوبئة"، موقع دار الإفتاء الأردنية، على الرابط:

وَتُصَبِّحُ ثَلَاثَ مَرَاتٍ؛ تَكْفِيكَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ»¹، فرسول الله ﷺ كان يتعوذ من سوء الأحوال الجوية، وكذلك نحن ينبغي لنا أن نُحَصِّنَ أنفسنا بالمعوذتين أمام هذا الفيروس. وقد روى مسلم من حديث خولة بنت حكيم قالت: "سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من نَزَلَ منزلاً فقال: أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّاتِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ؛ لَمْ يَضُرَّهُ شَيْءٌ حَتَّى يُرْحَلَ مِنْ مَنْزِلِهِ ذَلِكَ»"، ففي هذا الحديث تُخبر خولة رضي الله عنها أن النبي ﷺ سنَّ للمسلمين هذه الاستعاذة عوضاً من الاستعاذة بالجنِّ وغيرهم من المخلوقات، وأخبر أن من استعاذ واعتصم بكلمات الله الكاملة المنزهة عن كل نقص وعيب؛ فإن الله سيكفيه شرَّ كل مخلوق فيه شرٌّ حتى ينتقل من مكانه الذي استعاذ فيه.

وعن أبان بن عثمان قال: "سمعت عثمان بن عفان يقول: قال رسول الله ﷺ: «ما من عبد يقول في صباح كل يوم ومساء كل ليلة: بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي لَا يَضُرُّهُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ؛ ثَلَاثَ مَرَاتٍ، فَيَضُرَّهُ شَيْءٌ»"²، فهذا من الأذكار العظيمة التي ينبغي للمسلم أن يُحافظ عليها كل صباح ومساء؛ ليكون بذلك

¹ البخاري، محمد بن إسماعيل، التاريخ الكبير، مراجعة: هاشم الندوي (بيروت: دار الفكر، د.ط، 1986)، ج5، ص11؛ النسائي، أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2001)، كتاب الاستعاذة، باب ذكر فضل ما يتعوذ به المتعوذون، رقم الحديث 7811؛ ابن السني، أحمد بن محمد، عمل اليوم والليلة، تحقيق: كوثر البرني، (جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية؛ بيروت: مؤسسة علوم القرآن، د.ت)، ج1، ص74؛ الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، (القاهرة: دار الحرمين، د.ت)، رقم الحديث 2796، وحسنه الترمذي، محمد بن عيسى، الجامع الصحيح، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)، كتاب الدعوات، باب في انتظار الفرج وغير ذلك، رقم الحديث 3575.

² البخاري، محمد بن إسماعيل، الأدب المفرد، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط3، 1989)، كتاب الأذكار، باب من لم يسأل الله يغضب عليه، رقم الحديث 660؛ ابن ماجه، محمد بن يزيد، السنن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، (بيروت: دار الرسالة العالمية، ط1، 2009)، كتاب الدعاء، باب ما يدعو به الرجل إذا أصبح وإذا أمسى، رقم الحديث 3869، وحسنه الترمذي، الجامع الصحيح، كتاب الدعوات، باب الدعاء إذا أصبح وإذا أمسى، رقم الحديث 3388.

محفوظاً بإذن الله تعالى من أن يُصيبه فجأة بلاء أو وباء أو نحو ذلك.

وعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: "قال رسول الله ﷺ: «إذا خرج الرجل من بيته فقال: بسم الله، توكلتُ على الله، لا حول ولا قوة إلا بالله؛ يُقال له: حسبك، هُديت، وكُفيت، ووُقيت، وتنحى عنه الشيطان»"،¹ وفي هذا دليل على أن الإنسان ينبغي له إذا خرج من بيته أن يقول هذا الدِّكر الذي منه التوكل على الله، والاعتصام به؛ لأنَّ الإنسان إذا خرج من بيته فهو عُرضة لأنَّ يُصيبه أي طارئ، والعياذ بالله.

وأما الأسباب المادية للوقاية من الأوبئة فمنها:

(أ) المحافظة على الطهارة والنظافة: هذا ما يؤكد عليه المختصون والأطباء؛ أنَّ للنظافة دوراً كبيراً في الوقاية من الأوبئة، ولذلك ينبغي للناس أن يتبعوا التعليمات والإرشادات التي تصدر عن الجهات الطبية الموثوقة المختصة؛ عسى أن تُساعد في الوقاية والحد من انتشار العدوى.

(ب) التدابير الوقائية في مواجهة الوباء: من مثل تطبيق إجراءات الحجر الصحي، ولا شك في أن ذلك من هدي الإسلام الذي بيَّنه الرسول ﷺ في عدد من الأحاديث، من مثل منع الناس من الدخول إلى البلدة المصابة بالطاعون، ومنع أهل تلك البلدة من الخروج منها، بل جُعل ذلك كالفرار من الزحف الذي هو من كبائر الذنوب، وجُعل للصابر فيها أجر الشهيد، قال صلى الله عليه وسلم في ما يرويه عنه أسامة بن زيد رضي الله عنه: «إذا سمعتم بالطاعون بأرضٍ فلا تدخلوها، وإذا وقع بأرضٍ وأنتم فيها فلا تخرجوا فراراً منه».²

¹ محمد ناصر الدين الألباني، صحيح الترغيب والترهيب، (الرياض: مكتبة المعارف، ط5، د.ت)، كتاب الذكر والدعاء، باب الترغيب في الإكثار من ذكر الله سرّاً وجهراً والمداومة عليه وما جاء فيمن لم يكثر ذكر الله تعالى، رقم الحديث 1605.

² البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، تحقيق: مصطفى ديب البغا، (بيروت: دار ابن كثير؛ دار اليمامة، ط3، 1987)، كتاب الأنبياء، باب «أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم»، رقم الحديث 3286؛ مسلم بن

وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، قال: "قال رسول الله: «الفارُّ من الطاعون كالفار من الزحف، والصابرُ فيه كالصابر في الزحف»".¹

والإعجاز النبوي يتجلى في الحديثين في منع الإنسان المقيم في أرض الوباء أن يخرج منها وإن كان غير مصاب، فإن منع الناس من الدخول إلى أرض الوباء قد يكون واضحاً مفهوماً، ولكن منع من كان في الأرض المصابة من الخروج منها وإن كان صحيحاً معافى؛ غير واضح العلة، بل إن المنطق والعقل يفرض على الشخص الصحيح الذي يعيش في بلدة الوباء أن يفرّ منها إلى بلدة أخرى سالمة من الوباء، وذلك لئلا يعرض نفسه للعدوى، ولم تُعرف العلة في ذلك إلا في العصور المتأخرة التي تقدم فيها العلم والطب، فقد أثبت الطب الحديث أن الشخص السليم في بؤرة الوباء قد يكون حاملاً للمرض، وكثير من الأوبئة تصيب الناس، ولكن ليس كل من دخل جسمه المرض أصبح مريضاً، فكم من شخص يحمل جراثيم المرض من دون أن يبدو عليه أثر من آثاره، فالحمى الشوكية، وحمى التيفود، والزحار، والسل، والكوليرا، والطاعون؛ قد تصيب كثيرين من دون أن تبدو على أي منهم أعراض المرض، بل يبدو الإنسان صحيحاً سليم الجسم ظاهراً، والحقيقة أنه ينقل المرض إلى غيره من الأصحاء وهو لا يعلم، فكانت الحكمة النبوية - من الذي لا ينطق عن الهوى، وإنما مصدر علمه من لدن حكيم خبير - منع المقيم في أرض الوباء أن يخرج منها وإن كان لا تبدو عليه أي علامة من علامات المرض.

(ج) الأمر بالتداوي: قال رسول الله ﷺ: «ما أنزل الله داءً إلا أنزل له شفاءً»،²

الحجاج، المسند الصحيح، تحقيق مجموعة من المحققين، (بيروت: دار الجيل، د.ط، 1334هـ)، كتاب الطب، باب الطاعون، رقم الحديث 5825.

³ ابن حنبل، أحمد بن محمد، المسند، (القاهرة: مؤسسة قرطبة، د.ط، د.ت)، رقم الحديث 14518، وصحّحه محمد ناصر الدين الألباني، صحيح الجامع الصغير وزياداته، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط3، 1988)، رقم الحديث 5954.

¹ صحيح البخاري، كتاب الطب، باب ما أنزل الله داءً إلا أنزل له شفاء، رقم الحديث 5354.

وقال أيضاً: «تداووا عباد الله، فإن الله عز وجل لم ينزل داءً إلا أنزل معه شفاء، إلا الموت والهزم»¹.

يقول ابن حجر معلقاً على الحديث: "وفيه إشارة إلى أن الشفاء متوقف على الإصابة بإذن الله، وذلك أن الدواء قد يحصل معه مجاوزة الحد في الكيفية أو الكمية فلا ينجع، بل ربما أحدث داءً آخر، وفي حديث بن مسعود الإشارة إلى أن بعض الأدوية لا يعلمها كل أحد، وفيها كلها إثبات الأسباب، وأن ذلك لا ينافي التوكل على الله لمن اعتقد أنها بإذن الله وبتقديره، وأنها لا تنجع بذواتها، بل بما قدره الله تعالى فيها، وأن الدواء قد ينقلب داءً إذا قدر الله ذلك، فمدار ذلك كله على تقدير الله وإرادته، والتداوي لا ينافي التوكل كما لا ينافيه دفع الجوع والعطش بالأكل والشرب، وكذلك تجنب المهلكات والدعاء بطلب العافية دفع المضار وغير ذلك"².

ثانياً: تغيير الفتوى وضوابطها ومسوغاتها

1. مفهوم الأثر:

يختلف "الأثر" عن "التخريج" في اصطلاح أهل الفقه، فالتخريج أعم من الأثر؛ لأن الأثر كالعرض والمرض يأتي ويذهب.

والأثر لغةً تقديم الشيء، وذكر الشيء، ورسم الشيء الباقي، والجمع آثار وأثور، وخرجت في إثره وأثره، أي بعده، واثثرته وتأثرتة؛ تتبعت أثره، ويقال: أثر كذا وكذا بكذا وكذا، أي أتبعه إياه، ونقل الحديث وروايته؛ الإثارة والأثرة، بالضم، يَأْثُرُهُ، وإكثار الفحل من ضراب الناقة، وبالضم أثر الجراح يبقى بعد البرء، وماء الوجه، وأثّر على أصحابه؛

² مسند ابن حنبل، رقم الحديث 14518، وصحّحه النووي، يحيى بن شرف، المجموع، (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، ج5، ص183.

³ ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار المعرفة، ط2، د.ت)، ج3، ص225-226.

مثل (فَرَحَ)، إذا فعل ذلك.¹

وللأثر اصطلاحاً عدة معانٍ بحسب ما يراه أهل كلِّ فنٍّ، فهو عند الأصوليين قول الصحابي وفعله، وهو حجة في الشرع، وعند المحدثين يطلق على الحديث الموقوف والمقطوع، كما يقولون: جاء في الآثار كذا، وبعضهم يطلقه على الحديث المرفوع أيضاً كما يقال: جاء في الأدعية الماثورة كذا، ويُستعمل عند الفقهاء للدلالة على كلام السلف، وجميع ما يرد عنهم من الأخبار، وقيل إجمالاً: للأثر أربعة معانٍ؛ الأول بمعنى النتيجة وهو الحاصل من الشيء، والثاني بمعنى العلامة، والثالث بمعنى الخبر، والرابع ما يترتب على الشيء وهو المسمّى "الحكم عند الفقهاء".²

2. مفهوم تغيير الفتوى:

للتغيير لغة معانٍ عد، منها التحويل، والتبديل؛ كأنه جعله غير ما كان عليه،³ قال تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُعَيَّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُعَيَّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الأنفال: 53]، أي حتى يبدلوا ما أمرهم الله سبحانه، وغير عليه الأمر حوله، وتغايرت الأشياء اختلفت.⁴

أما في اصطلاح الفقهاء فلا يخرج التغيير عن معناه اللغويّ، ولكن المعني به هنا

¹ أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (القاهرة: دار الكتاب العربي، 2002)، مادة (أثر)؛ ابن منظور، لسان العرب، مادة (أثر)؛ الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، (بيروت: دار الرسالة، ط8، 2005)، مادة (أثر).

² يُنظر: الكفوي، أيوب بن موسى، الكليات، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998)، ج1، ص38؛ محمد علي التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996)، ج1، ص195.

¹ يُنظر: الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (بيروت: المكتبة العلمية، د.ط، د.ت)، ج2، ص459؛ مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مادة (غير).

² يُنظر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية، (القاهرة: دار الصفة، ط1، 1404-1427هـ)، ج13، ص70.

انتقال الشيء من حالة أنه مشروع، فيصبح ممنوعاً، أو حالة أنه ممنوع، فيصبح مشروعاً؛ باختلاف درجات المشروعية والمنع، أو ترك الحكم الأول إلى حكم آخر اجتهادي مستجد هو أقدر على تحقيق المصلحة والعدل؛ نظراً إلى أن المناط الذي هو مستند الحكم الأول قد انتقل إلى ما يقتضيه الاجتهاد الجديد.

وقد يكون التغيير إلى الأعلى أو الأسفل، وقد ينشأ عن التغيير التقدم،¹ ولا يُعدّ تغيير الأحكام نسخاً لها؛ لأن النسخ رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً.²

أما الفتوى فقد جاءت مادتها في نصوص الشرع بالمعنى نفسه في اللغة، ولكن جاءت أخص منه، فهي في الاصطلاح تبيين الحكم الشرعي عن دليل لمن سأل عنه.³ وهذا لا شك في أنه شامل السؤال في الوقائع وغيرها، قال الأصفهاني: "الفتنُيا والفتنُوى الجواب عما يشكل من الأحكام"،⁴ وقيل إنها انتقال المفتي من حكم كلي لمسألة ما هو مقرر عند الفقهاء؛ إلى حكم آخر لمقتضى شرعي وفق الضوابط المعتمدة شرعاً،⁵ وعليه يكون جواب المفتي مختلفاً في المسألة الواحدة حسب الأحوال والأزمنة والأمكنة والأعراف؛ وفق الشروط والموانع.

³ يُنظر: المصدر السابق، ج10، ص278؛ عابد السفيني، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، (مكة المكرمة، مكتبة المنارة، ط1، 1988)، ص446؛ عبد الرحمن السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، (الدمام: دار ابن الجوزي، ط1، 2003)، ص423.

⁴ يُنظر: ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، (مكة المكرمة: المكتبة المكية، ط3، 2008)، ج1، ص203.

⁵ الموسوعة الفقهية الكويتية، ج32، ص20.

⁶ الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، (دمشق: دار القلم؛ بيروت: الدار الشامية، د.ط، د.ت)، ص625.

⁷ عبد الله بن محمد بن سعد آل خنين، "حقيقة تغير الفتوى وأسبابه"، مجلة البحوث الإسلامية، هيئة كبار علماء المملكة العربية السعودية، العدد (117 خاص)، 2018، ص28.

3. ضوابط تغير الفتوى زمن الأوبئة:

إن المفتي الذي يخشى الله تعالى، ويسير على قانون العلم؛ يعلم بالضرورة أنه لا يحق له تغيير الفتوى إلا وفق ضوابط شرعية لا بد من تحقيقها، ومن أهم تلك الضوابط ما يأتي:

(أ) **ضابط تغير الظروف:** لا ينكر تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان؛ إذ الفتوى إخبار بحكم شرعي؛ لذا تتغير الفتوى المتعلقة بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والعوائد، أما الأحكام الثابتة المستندة إلى النصوص؛ فإنها بطبيعة الحال لا تتغير بحال من الأحوال.

(ب) **أهلية الاجتهاد والفتوى:** توفر الشروط وتحقق الأسباب وانتفاء الموانع الشرعية، فلا ينتقل الحكم الشرعي والفتوى بذلك إلا بعد أن تتحد الصورة في مسألة بعينها، وأهلية المفتي تعني ألا ينازع في أمور الفتوى وتغييرها غير أهلها، وأهلها أهل الذكر الذين هم علماء الشريعة ومجتهدوها من أمة محمد صلى الله عليه وسلم.

(ج) **التجرد من الهوى والتشهبي:** ألا تكون الفتوى نتيجة داعي الهوى والتشهبي واستحسان العباد، وإنما الواجب جعل التغير المتعلق بالزمان والمكان سبباً يدعو المجتهد إلى النظر في أصول الشرع والمقاصد الشرعية.

(د) **مراعاة التيسير في الفتوى:** وذلك لأن التيسير في الفتوى مقصد شرعي رعاه الشارع وأمر به المكلف، والتيسير لا يعني التخفيف بالضرورة، وإنما فعل ما يكون يسيراً على المكلف استطاعة وامثالاً لأمر الشارع الحكيم، والتيسير والتخفيف ورفع الحرج والمشقة والرخص؛ مصطلحات تحتاج إلى تحرير قبل التنزيل حفاظاً على الشريعة وأوامر الشارع، وتحريراً للمكلف من داعي هواه، والضرورة الملجئة تقدر بقدرها، فالضرورات تبيح المحظورات صيانة للمكلف، ورحمة من المشرع.

(هـ) **فقه الواقعة الشرعية:** وذلك بصحة النظر والاستدلال وفهم الواقع والمآل، وتنزيل الحكم على الصورة المستفتى عنها، بعد التأكد من سلامة الواقع المتغير؛ يقول الزركشي: "نقل عن الشيخ عزّ الدين بن عبد السلام أنه قال: يحدّث للناس في زمان من

الأحكام ما يُناسبهم، وقد يتأيدُ هذا بما في البخاري عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: لو عَلِمَ النبي صلى الله عليه وسلم ما أَحَدَثَتْهُ النَّسَاءُ بَعْدَهُ لَمَنَعَهُنَّ مِنَ الْمَسَاجِدِ، وَقَوْلُ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ: يَحْدُثُ لِلنَّاسِ أَفْضِيَّةٌ عَلَى قَدْرِ مَا أَحَدَثُوا مِنَ الْفُجُورِ، أَيْ يُجَدِّدُونَ أَسْبَابًا يَفْضِي الشَّرْعُ فِيهَا أُمُورًا لَمْ تَكُنْ قَبْلَ ذَلِكَ لِأَجْلِ عَدَمِهِ مِنْهَا قَبْلَ ذَلِكَ، لَا لِأَنَّهَا شَرَعٌ مُجَدَّدٌ، فَلَا نَقُولُ إِنَّ الْأَحْكَامَ تَتَغَيَّرُ بِتَغْيِيرِ الزَّمَانِ، بَلْ بِاخْتِلَافِ الصُّورَةِ الْحَادِثَةِ"¹.

(و) ضابط المصلحة: وذلك لأن رعاية المصلحة وتحصيلها والمحافظة عليها مقصد عظيم في الشريعة الإسلامية، وقد استقر بالتواتر واستقراء كليات الشريعة وجزئياتها، وهذا الأصل الكبير الذي تندرج تحته كل أحكام الشريعة وتفصيلاتها، فما من حكم شرعي؛ أمرٍ أو نهي، عبادة أو معاملة؛ إلا فيه تحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل، والشريعة كلها مصالح إما تدرأ مفسداً أو تجلب مصلحاً.

(ز) النظر في المآلات: درسٌ فقهي وظيفي يقوم به الفقيه والمفتي؛ إذ أفعال المكلفين وما يخصها من أحكام فقهية عملُ الفقيه وجواب المفتي، ومنها ما مرت وتأثرت به مجتمعاتنا في وباء كورونا، وعلى الرغم من أنه مجال للمجتهد صعب المورد؛ كان عذب المذاق محمود الغيب جارياً على مقاصد الشريعة بتصور أفقي يجمع بين النص والواقع وتأثير الزمان والمكان والحوادث والأشخاص والوسائل والغايات؛ تحقيقاً لمناطات الأحكام وحكمة الشارع الحكيم.²

¹ الزركشي، محمد بن عبد الله، البحر المحيط، تحقيق: محمد محمد تامر، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، ج1، ص130-131.

² يُنظر توضيح هذه الضوابط في: ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، تحقيق: محمد حامد الفقي، (بيروت: دار المعرفة، ط2، 1975)، ج1، ص330 وما بعدها؛ الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، تحقيق: أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان، (الجزيرة: دار ابن عفان، ط1، 1997)، ج1، ص8، وما بعدها، ص49.

ثالثاً: تطبيقات أثر الأوبئة على تغير الفتوى للمستجدات الفقهية في

العبادات

بعد استعراض مفهوم تغير الفتاوى وضوابطها، والتعريف بأنواع الأوبئة والطواعين، ولا سيما ما يتعلق بوباء كورونا؛ نسوق بعض التطبيقات المستجدة في ظل الوباء، ولا شك في أن المسائل التي تُعرض توضح مدى أثر الأوبئة في تغير الفتاوى المبنية على تغيّر الزمان والمكان والأحوال، والقاعدة المعول عليها: "لا يُنكر تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان والأحوال"، ومن أمثلة الفتاوى التي تغيّرت تبعاً لتغير أحوال الناس في زمن وباء كورونا ما يأتي:

1. حكم التخلف عن حضور الجمعة للمصاب:

لا شك في أنه يُرخص للمصاب بفيروس كورونا أن يتخلف عن حضور الجمعة من أجل المرض، هذا إن لم يُقل بأنه يحرم عليه حضورها، وذلك لثلاث ينقل العدوى إلى غيره؛ إذ لا ضرر ولا ضرار، قال النووي: "والمرض المسقط للجمعة هو الذي يلحق صاحبه بقصد الجمعة مشقة ظاهرة غير محتملة"¹ فالمرض الذي يُبيح ترك الجمعة هو الذي يسبب للمريض منه عنتٌ ومشقة حقيقية لو حضر الصلاة في المسجد، فالمرض الذي ينتقل بين الناس من باب أولى، وبناء عليه يجوز للمصاب بكورونا ترك الجمعة حتى يسترد عافيته.

2. حكم لبس القناع في الصلاة:

اتفق الفقهاء على كراهة لبس اللثام في أثناء الصلاة من غير حاجة؛ لأن المصلّي مأمور بالسجود على سبعة أعضاء من دون أن يكون بينها وبين الأرض حائل، ولأن النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن السدل في أثناء الصلاة، وأن يكون الرجل مغطياً فاه، ولكن إذا كان لبس اللثام لحاجة كحضور رجال أجنبية بالنسبة إلى المرأة، أو كان

¹ النووي، المجموع، ج 4، ص 486.

الإنسان مزكوماً يحتاج إلى التلثم فحينئذ لا كراهة،¹ ومن ثم كان لبس القناع في الصلاة وقت انتشار الوباء وقايةً واحترازاً للنفس والغير، ولا يُعد مكروهاً إذا كان القناع نافعاً، أو يحدُّ من نقل العدوى، فيُعدُّ ذلك حاجة تزول بها الكراهة.

3. حكم تعجيل الزكاة:

اتفق الفقهاء على عدم جواز تعجيل الزكاة قبل اكتمال النصاب، وذهب الجمهور إلى جواز تعجيله بعد اكتمال النصاب وقبل تمام الحول، واستدلوا بأن النبي ﷺ قبض من العباس رضي الله عنه زكاة عامين مقدماً، وبالقياس على إجازة الكفارة قبل الحنث في اليمين، فلو أقسم الشخص على ألا يُسافر غداً، ثم بدا له أن يُسافر؛ هل يجوز له إخراج الكفارة قبل السفر؟ أجاز ذلك الجمهور، فبنى عليه فريق من العلماء جواز تعجيل الزكاة أيضاً،² وعليه يجوز تعجيل زكاة المواشي والنقدين وعروض التجارة وغيرها قبل وقت الوجوب، ولكن بشرط بلوغ النصاب، ويتأكد القول بالجواز زمن المصائب والأوبئة.

4. شرط الاستطاعة في وجوب الحج:

هل يعدّ وباء كورونا مسقطاً شرط الاستطاعة في وجوب أداء مناسك الحج؟ للإجابة يمكن تحرير المسألة بالقول إن الفقهاء متفقون في الجملة على أن الاستطاعة شرط في وجوب الحج، فلا يجب الحج على المكلف عند عدم الاستطاعة، وذلك لقوله سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: 97]³، فالخطاب إنما هو للمستطيع؛ لأن (من) بدل من (الناس)، وتقدير الكلام: والله على المستطيع لانتفاء تكليف ما لا يُطاق شرعاً وعقلاً، وبناءً على ذلك قد يُقال إن الخوف من انتشار الوباء وغلبة الظن بذلك داخل في معنى خوف الطريق، ولذلك أصدرت

² ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد عليّ معوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، ج2، ص201؛ ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، المغني، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، عبد الفتاح محمد الحلو، (الرياض: دار عالم الكتب، ط1، 1986)، ج2، ص 298-331.

³ ابن قدامة، المغني، ج4، ص79-80.

بعض المجامع الفقهية بياناً يُجيز إيقاف أداء مناسك العمرة والحج، وكذلك بعض مؤسسات الفتاوى في العالم الإسلامي والعربي، ولكن الوضع بات مختلفاً اليوم؛ إذ اللقاحات ضد الفيروس متوفرة، والسلطات في الحرمين الشريفين تشترط على من يريد أداء العمرة والحج أن يكون قد تلقى جرعتين من اللقاح، ومن ثم لم تُعدّ هناك ضرورة شرعية لاستمرار تعليق الدخول إلى المملكة العربية السعودية لأداء مناسك الحج والعمرة.

خاتمة

قد توصل هذا البحث إلى عدة نتائج، من أهمها:

1. أن الأحكام الشرعية الوضعية المتعلقة بالمكلف تتغير لارتباطها بالشروط والأسباب والموانع، ولذلك تتغير الفتاوى بتغير الزمان والمكان والأحوال والأشخاص؛ لتعلقها بتلك الشروط والأسباب والموانع، كما حدث في وباء كورونا بوصفه من الأوبئة المعدية التي تصيب الإنسان، فتؤثر في مناسك الأحكام وتحققها.
2. أن شمولية الشريعة الإسلامية ومرونتها تجعلها صالحة لكل زمان ومكان وحال من خلال تغير الفتاوى الخاصة بالعبادات، وذلك وقت انتشار الأوبئة.
3. أنه يجوز تعجيل دفع الزكاة في زمن وباء كورونا لحاجة المحتاجين إليها، ولا بأس كذلك من صرف الزكاة للمتضررين من الوباء بسبب تعطل أعمالهم وأشغالهم.
- 4، أنه يجوز لبس القناع في الصلاة وقت انتشار الفيروس؛ للوقاية، ولا يُعد ذلك مكروهاً إذا كان القناع نافعاً أو يحد من نقل العدوى، فيُعد ذلك حاجة تزول بها الكراهة.
5. أن الإصابة بالوباء من مظاهر الإحصار المانعة من بلوغ البيت الحرام؛ لذا تعد مانعاً شرعياً من وجوب الحج.
6. أن تغير الفتوى مراعاةً لحال المكلف زمن الوباء؛ ينضبط بضابط تحقيق المصلحة في إطاريها العام والخاص؛ تحقيقاً لمقاصد الشارع والمكلف على السواء.

References:

المراجع:

- Abd al-Rahman al-Senussi, *I'tibar al-Ma'alat wa Mura'at Nata'ij al-Tasarrufat*, (Damman: Dar Ibn al-Jawzi, 1st edition, 2003).
- Abdel Karim Bunani, "Al-fatwa wa Mura'at al-Maqasid al-Shar'iyyah," *Mu'tamar al-Fatwa wa Istishraf al-Mustaqbal*, Rabat, November 25-26, 2013.
- Abdul Qadir Al-Jumaili, *Al-Amrad al-Mu'diyah wa Athharuha 'ala al-'Ibadat: Dirasah Muqaranah*, (Master's Thesis, Ahl al-Bayt University, The Hashemite Kingdom of Jordan, 2019).
- Abdullah Al-Shammari, "Waba' Kuruna wa Atharuhu 'ala Ahkam al-Taharah," *Majallat al-Jam'iyyah al-Fiqhiyyah al-Su'udiyah*, Imam Muhammad bin Saud Islamic University, Saudi Arabia, Issue (51), 2020.
- Abdullah bin Bayyah, "Ta'thir al-Fatwa ni Mafhum al-Istita'ah wa al-nawazil al-Mustajaddah," at the link: <https://binbayyah.net/arabic/archives/137>.
- Abdullah bin Muhammad bin Saad Al Khaneen, "Haqiqat Taghayyur al-Fatwa wa Asbabih," *Islamic Research Journal*, Council of Senior Scholars of the Kingdom of Saudi Arabia, Issue (117 Special), 2018.
- Abed Al-Sufyani, *Al-Thabat wa al-Shumul fi al-Shari'ah al-Islamiyyah* (Makkah Al-Mukarramah: maktabat Al-Manarah, 1st Edition, 1988).
- Ahmed bin Faris, *Maqayis al-Lughah*, ed. Abd al-Salam Muhammad Haroun, (Cairo: Dar al-Kitab al-Arabi, 2002).
- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail, *Al-Jami Al-Sahih*, ed. Mustafa Dib Al-Bugha, (Beirut: Dar Ibn Kathir; Dar Al-Yamama, 3rd Edition, 1987).
- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail, *Al-Jami' al-Shahih*, ed. Muhammad Fuad Abdul-Baqi, (Beirut: Dar Al-Basha'ir Al-Islamiyyah, 3rd edition, 1989).
- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail, *Al-Tarikh al-Kabir*, reviewed by: Hashim Al-Nadawi (Beirut: Dar Al-Fikr, Dr. I, 1986).
- Al-Fayoumi, Ahmed bin Muhammad, *Al-Misbah Al-Munir in Gharib Al-Sharh Al-Kabir*, (Beirut: The Scientific Library, Dr. I, Dr. T).
- Al-Fayruz Abadi, Muhammad Ibn Ya'qub, *Al-Qamus Al-Muhit*, ed. Muhammad Naim Al-Iraksousi, (Beirut: Dar Al-Risalah, 8th edition, 2005).
- Al-Kafawi, Ayub Bin Musa, *al-Kulliyat*, (Beirut: Mu'assasat Al-Risalah, 1998).
- Al-Nasa'i, Ahmad Ibn Shuaib, *Al-Sunan al-Kubra*, (Beirut: Mu'assasat Al-Risalah, 1st Edition, 2001).
- Al-Nawawi, Yahya bin Sharaf, *Al-Adhkar* (Beirut: Dar Al-Fikr, 1994).
- Al-Nawawi, Yahya bin Sharaf, *Al-Majmu'*, (Beirut: Dar Al-Fikr, no date).
- Al-Nawawi, Yahya bin Sharaf, *Al-Minhaj fi Sharh Sahih Muslim bin Al-Hajjaj*, (Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1987).
- Al-Raghib Al-Isfahani, Al-Hussein Bin Muhammad, *Al-Mufradat fi Gharib Al-Qur'an* (Damascus: Dar Al-Qalam; Beirut: Al-Dar Al-Shamiyyah, no date).
- Al-Shatibi, Ibrahim bin Musa, *Al-Muwafaqat*, ed. Abu Obeida Mashhour bin Hassan Al Suleiman, (Giza: Dar Ibn 'Affan, 1st edition, 1997).
- Al-Tabarani, Suleiman bin Ahmed, *AL-Mu'jam al-Awsat*, ed. Tariq bin Awad Allah bin Muhammad, Abdul Mohsen bin Ibrahim Al-Husseini, (Cairo: Dar Al-Haramain,

- no date.).
- Al-Tirmidhi, Muhammad bin Issa, *Al-Jami Al-Sahih*, ed. Ahmed Muhammad Shaker and others, (Beirut: Dar Ihya' al-Turath, no date).
- Al-Zarkashi, Muhammad bin Abdullah, *Al-Bahr Al-Muhit*, ed. Muhammad Muhammad Tamer, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Alami, 2000).
- Badriya Al-Suwaid, "Dawabit al-Ijtihad al-Fiqhi fi Nawazil al-Awbi'ah: Kuruna al-Mustajadd Anmudhajan" *Majallat al-Jam'iyyah al-Fiqhiyyah al-Su'udiyyah*, Imam Muhammad bin Saud Islamic University, Kingdom of Saudi Arabia, Issue (51), 2020.
- Belkhir Taheri Al-Idrisi, *Ahkam al-Nawazil al-Fiqhiyyah al-Muta'alliqah bi AMwat al-Muslimin*, (published online by the author, 2020).
- Fadi Al-Raba'a, "Subul al_Wiqayah wa al-'Ilaj min al-Awbi'ah," the Jordanian Dar Al Iftaa website, at the link: <https://aliftaa.jo/Article.aspx?ArticleId=3482#.Y7G8Ai8RqTc>.
- Ibn Abd al-Barr, Youssef bin Abdullah, *Al-Istidhkar*, ed. Salem Muhammad Atta, Muhammad Ali Moawad, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 2000).
- Ibn Al-Sunni, Ahmed bin Muhammad, *'Amal al-Yaum wa al-laylah*, ed. Kawthar Al-Barni, (Jeddah: Dar Al-Qibla li al-Thaqafah al-Islamiyyah; Beirut: Mu'assasat 'Ulum al-Qur'an, no date).
- Ibn Hajar Al-Asqalani, Ahmed bin Ali, *Badhl al-Ma'un fi Fadl al-Ta'un*, ed. Ahmed Essam Abdel-Qader Kateb, (Riyadh: Dar Al-Asima, no date.).
- Ibn Hajar Al-Asqalani, Ahmed Bin Ali, *Fath Al-Bari Sharh Sahih Al-Bukhari*, (Beirut: Dar Al-Ma'rifah, 2nd edition, no date.).
- Ibn Hanbal, Ahmed bin Muhammad, *Al-Musnad*, (Cairo: Mu'assasat al-Qurtubah, no date).
- Ibn Kathir, Ismail bin Omar, *Al-Bidayah wa al-Nihayah*, ed. Abdullah bin Abdul Mohsen Al-Turki, (Giza: Dar Hajar, 1st edition, 1997).
- Ibn Majah, Muhammad bin Yazid, *Al-Sunan*, ed. Shuaib Al-Arnaout and others, (Beirut: Dar Al-Risalah Al-'Alamiyyah, 1st edition, 2009).
- Ibn Manzur, Muhammad bin Mukrim, *Lisan al-Arab*, (Beirut: Dar Sadir, 1st edition, no date.).
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muhammad ibn Abi Bakr, *Al-Tibb al-nabawi*, edited by: al-Sayyid al-Jamali (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1st edition, 1990).
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muhammad ibn Abi Bakr, *Ighathat al-Lahafan min Masayid al-Shaytan*, ed. Muhammad Hamid al-Faqi, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2nd edition, 1975).
- Ibn Qudamah, Abdullah bin Ahmed, *Al-Mughni*, ed. Abdullah Abdul Mohsen Al-Turki, Abdel-Fattah Muhammad Al-Helou, (Riyadh: Dar 'Alam Al-Kutub, 1st edition, 1986).
- Ibn Qudamah, Abdullah bin Ahmed, *Rawdat Al-Nazir and Junnat Al-Manazir fi Usul Al-Fiqh*, ed. Shaaban Muhammad Ismail, (Makkah Al-Mukarramah: Maktabat Makkah, 3rd edition, 2008).
- Ibrahim Mustafa and others, *Al-Mu'jam al-Wasit*, (Istanbul: Dar Al-Da'wah, 1st edition, no date.).
- Ismail Al-Khatib, "Al-Ifta': Dawabituhu wa Manhaj al-Taysir fih," *Majallat Al-Nur*, Tetouan, 2007

- Khairuddin Sa'idi, *Al-Maja'at wa al-Awbi'ah fi al-Jaza'ir Khilal al-'Ahd al-Uthamani (1700-1830)*, (PhD thesis, Jami'at 8 Mayu 1945, Guelma, Algeria, 2018-2019).
- Manar Muhammad Al-Harbi, "Atar Qa'idat al-mashaqqah Tajlib al-Taysir 'ala ja'ihat Kuruna al-Mustajadd wa Tatbiqatuha fi bab al-'Ibadat," *Majallat al-Shari'ah wa al-Dirasat al-Islamiyyah*, Kuwait University, 2020.
- Ministry of Awqaf and Islamic Affairs in Kuwait, *Al-Mawsu'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah* (Cairo: Dar Al-Safwah, 1st edition, 1404-1427 AH).
- Misfir bin Ali Al-Qahtani, "Dawabid al-Futya fi al-nawazil al-Mu'asirah," *Islam Today website*, published on Shawwal 28, 1433 AH, corresponding to September 15, 2012.
- Muhammad Ali Al-Thanawi, *Kashf istilahat al-Funun wa al-'Ulum* (Beirut: Maktabat Lubban Nashirun, 1996).
- Muhammad Kamal al-Din Imam, "Qawa'id Taghyir al-fatwa bayna al-hadath al-Ka'in wa al-Zaman," *Majallat al-Muslim al-Mu'asir*, Beirut, Issue (143), 2012.
- Muhammad Nasir al-Din al-Albani, *Sahih al-Jami al-Saghir wa Ziyadatuhu*, (Beirut: Al-maktab Al-Islami, 3rd edition, 1988).
- Muhammad Nasir al-Din al-Albani, *Sahih al-Tarhib wa'l-Tarhib* (Riyadh: Maktabat Al-Ma'arif, 5th edition, no date.).
- Muhammad Widous Simbo Al-Bugisi Al-Azhari, 'Awasif al-Awbi'ah al-Qatilah min al-Ta'un ila Fayris Kuruna Covid-19, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1st edition, 2020).
- Muslim bin Al-Hajjaj, *Al-Musnad Al-Sahih*, (Beirut: Dar Al-Jeel, 1334 AH).
- Naseer Bahjat Fadel, "Al-Tawa'in fi Sadr al-Islam wa al-Khilafah al-Umawiyyah," *Majallat al-Dirasat al-Islamiyyah*, University of Kirkuk, Republic of Iraq, 6 (2), 2011.
- Qasim Qasim, Ahkam al-Hajr al-Sihhi: Dirasah Muqaranah fi al-Fiqh al-Islami wa al-Nizam, (Master's thesis, Imam Muhammad bin Saud Islamic University, Saudi Arabia, 1421 AH).
- Shaaban Khalafallah, *Influnza al-Khanazir: Turuq al-tashkhis wa al-Wiqayah wa al-'Ilaj*, (Cairo: Majmu'at al-Nil al-'Arabiyyah, 1st Edition, 2010).
- Sheldon Watts, *Al-Awbi'ah wa Tarikh al-marad wa al-Quwwah al-Imbiratoriyyah*, translated and presented by: Ahmed Mahmoud Abdel-Gawad, (Cairo: Al-Markaz al-Qawmi li al-Tarjamah, 1st edition, 2010).
- World Health Organization website: <https://www.who.int/ar>.
- Yasser Hussein Kanaan, *SARS, Awwalu Awbi'at al-Qarn*, (Beirut: Dar Al-Qalam, 2020).

إشكالية ترجمة العبارات الاصطلاحية في دبلجة الأفلام السينمائية: فيلم "أسد الصحراء" أنموذجاً

The Problem of Translating Idioms in Film Dubbing: "Lion of the Desert" as a Model

Masalah Menterjemah Simpulan Bahasa dalam Filem Alih Suara:
Kes Filem "Singa Padang Pasir"

محمد بن سعيد بن عطية الحويطي* مجدي بن حاج إبراهيم** أمنية بنت أحمد عبد الوئيس إبراهيم***

[فُذِمَ للنشر 2022/12/15 – أُرسِلَ للتحكيم 2022/12/21 - قُبِلَ للنشر 2023/1/12]

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى الإبانة عن العبارات الاصطلاحية وكيفية ترجمتها في دبلجة الأفلام السينمائية، وهي من طرق الترجمة السمعية البصرية يُركَّب من خلالها صوت جديد على الصوت الأصلي، سواء كان بلغة مختلفة أم باللغة نفسها، وقد اختير للجانب التطبيقي فيلم "أسد الصحراء" (Lion of the Desert)، وهو فيلم أُنتج بالإنجليزية، ثم دُبلج إلى العربية بعنوان "عمر المختار"، ومن خلال المنهج الوصفي التحليلي يقدم البحث وصفاً نظرياً للعبارات الاصطلاحية، ولعلمية الدبلجة، ويتناول بالتحليل ثنائي عبارات اصطلاحية وردت في الفيلم على ألسنة أبطاله بالإنجليزية، ثم دُبلجت إلى العربية؛ لتبيّن الأساليب التي استُخدمت في ترجمتها، وتحديد أهم الإشكاليات التي يواجهها المترجم، وقد خلص البحث

* أستاذ اللغويات، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الملك عبد العزيز، جدة، المملكة العربية السعودية، البريد الإلكتروني:

malhaweti@kau.edu.sa

** رئيس مركز الإيسيسكو للغة العربية للناطقين بغيرها؛ أستاذ الترجمة، قسم اللغة العربية وآدابها، الجامعة الإسلامية

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

*** دكتوراة في اللغويات، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، البريد الإلكتروني: omniaai@gmail.com

إلى أن المترجم استخدم أساليب ترجمة مختلفة لنقل العبارات الاصطلاحية إلى اللغة العربية، وأنه مال إلى استخدام ثلاثة منها؛ هي أسلوب الترجمة المعنوية، والحرفية، وأسلوب الحذف، ولم يعتن جدًّا بمحاولة إيجاد عبارات اصطلاحية مكافئة في اللغة الهدف، ثم إن الإشكاليات التي واجهها المترجم في ترجمة العبارات الاصطلاحية تركزت في الإشكاليات الثقافية بجوانبها المختلفة؛ البيئية والدينية والاجتماعية، وقد كانت سببًا في عدم اتجاه المترجم في بعض الأحيان إلى أسلوب الترجمة بالمكافئ.

الكلمات الرئيسية: العبارات الاصطلاحية، أساليب الترجمة، الدبلجة، الأفلام السينمائية، "أسد الصحراء".

Abstract

This research aims to reveal idiomatic phrases and how to translate them in the dubbing of cinematic films, which is one of the methods of audiovisual translation through which a new sound is superimposed on the original sound, whether in a different language or in the same language. The movie "Lion of the Desert" was chosen for the practical side Desert, a film produced in English and then dubbed into Arabic under the title "Omar Al-Mukhtar". Through the descriptive analytical approach, the research presents a theoretical description of the idioms and the science of dubbing. It analyzes eight idiomatic phrases mentioned in the film by its protagonists in English, and then dubbed into Arabic. To identify the methods used in their translation, and to identify the most important problems faced by the translator. The research concluded that the translator used different translation methods to transfer idiomatic phrases into Arabic, and that he tended to use three of them; It is the intangible and literal translation method, and the omission method. He did not take great care in trying to find equivalent idiomatic phrases in the target language. Moreover, the problems that the translator faced in translating idiomatic phrases centered on cultural problems in their various aspects. Environmental, religious and social, and it was the reason why the translator sometimes did not resort to the equivalent translation method.

Keywords: Idiomatic phrases, translation methods, dubbing, cinematic films, "Lion of the Desert".

Abstrak

Penyelidikan ini bertujuan untuk menjelaskan frasa simpulan bahasa dan cara menterjemahkannya dalam filem alih suara yang mana ia merupakan salah satu kaedah terjemahan audiovisual di mana suara baharu dimasukkan pada suara asal, sama ada dalam bahasa yang berbeza atau dalam bahasa yang sama. Filem "Lion of the Desert" dipilih untuk bahagian praktikal ini kerana ia adalah sebuah filem yang diterbitkan dalam bahasa Inggeris dan kemudiannya dialih bahasa ke dalam bahasa Arab di bawah tajuk "Omar Al-Mukhtar".

Melalui pendekatan analitik deskriptif, penyelidikan ini membentangkan huraian teori tentang simpulan bahasa dan ilmu alih suara. Kajian ini mengandungi lapan simpulan bahasa yang disebut oleh protagonisnya dalam filemnya yang berbahasa Inggeris. Kemudian dialih suara ke dalam bahasa Arab untuk mengenal pasti kaedah yang digunakan dalam terjemahan mereka, dan untuk menjelaskan gaya Bahasa yang digunakan dalam terjemahannya serta mengenalpasti masalah utama yang dihadapi oleh penterjemah. Kajian ini menyimpulkan bahawa penterjemah menggunakan kaedah terjemahan yang berbeza untuk menukarkan simpulan bahasa ke dalam bahasa Arab, dan mereka cenderung menggunakan tiga kaedah, antaranya; kaedah terjemahan secara makna, kaedah terjemahan secara perkataan demi perkataan dan kaedah elipsis. Mereka tidak mengambil berat dalam usaha mencipta simpulan bahasa yang setaraf dalam bahasa yang ingin diterjemahkan kedalamnya. Seterusnya, masalah yang dihadapi oleh penterjemah dalam menterjemah frasa idiomatik tertumpu kepada masalah budaya dengan aspeknya yang berbeza; Alam sekitar, keagamaan dan social. Itulah sebab mengapa penterjemah kadangkala tidak menggunakan kaedah terjemahan yang setara.

Kata kunci: Frasa idiomatik, kaedah terjemahan, alih suara, filem sinematik, filem "Lion of the Desert".

مُقَدِّمَةٌ

تمثل العبارات الاصطلاحية شكلاً من أشكال الخطاب والتعبير في اللغة، وهي ظاهرة لغوية في كل اللغات، ولا تقتصر على لغة بعينها.

والعبارات الاصطلاحية مجموعة كلمات تشكل عبارات لا يمكن فهم معناها الكلي بمجرد فهم معاني مفرداتها، وإنما تؤدي معنى محددًا قد لا يمكن التنبؤ به بمجرد فهم معاني الكلمات المفردة التي تتشكل منها تلك العبارات، وتعكس العبارات الاصطلاحية في لغة ما أفكار أهلها وثقافتهم وظروفهم البيئية والاجتماعية، وتستمدُّ معناها من اتفاق الجماعة اللغوية. ويمكن أن نوجز القول في أن العبارات الاصطلاحية أنماط تعبيرية خاصة بلغة ما، تتميز بالثبات، وتتألف من كلمتين أو أكثر؛ تحولت عن معناها الحرفي إلى معنى مغاير اصطلحت عليه الجماعة اللغوية.

وتعد ترجمة العبارات الاصطلاحية تحديًا يفرض على المترجم أن يكون متقنًا اللغتين؛ المصدر والهدف، وأن يكون على معرفة بثقافة اللغتين، وبيئة أهلها، وظروفهم الاجتماعية، ويتطلب منه أن يكون على دراية واسعة بمعاني العبارات الاصطلاحية ودلالاتها السياقية

في اللغتين، وأن يكون ملماً بأساليب الترجمة المتنوعة التي يمكنه من خلالها نقل المعنى المراد وتفادي الترجمات الغريبة والالتباس.

وقد تمثل ترجمة العبارات الاصطلاحية في النصوص السينمائية المدبلجة تحدياً أكبر للمترجم؛ نظراً إلى ما تحمله تلك النصوص من خصائص تتمثل في أهمية التزامن بين الصوت والصورة؛ لتفادي عدم الاتساق بين صور الممثلين وحركاتهم، وبين الصوت المدبلج المركب على أصواتهم الأصلية.

ويرى الباحثون أن هذه القضية لم تستوف حقها من الدراسة؛ إذ لم يتمكنوا من الوقوف على دراسات عربية أو إنجليزية تناولت ترجمة العبارات الاصطلاحية في الأفلام السينمائية المدبلجة، على الرغم من أهميتها في توجيه أنظار المترجمين إلى العناية بالعبارات الاصطلاحية خلال ترجمتهم الحوارات السينمائية في الأفلام المدبلجة، وإلى أهمية الاعتماد على أساليب الترجمة المناسبة التي تساعد على نقل المعنى المراد، وتسهم في تحقيق مبدأ التزامن بين الصوت والصورة.

وقد اختار الباحثون للجانب التطبيقي فيلم "أسد الصحراء" *Lion of the Desert* ، وهو فيلم مشهور من إنتاج شركة فالكون للإنتاج الإعلامي عام 1981، وقد سميت نسخته المدبلجة إلى العربية باسم "عمر المختار"، وترجم الحوار المدبلج لتلك النسخة جبرا إبراهيم جبرا، واعتمد الباحثون على النسختين الإنجليزية والمدبلجة إلى العربية المعروضتين في موقع *YouTube*، واستخرجوا ثماني عبارات اصطلاحية من سيناريو الفيلم لتحليلها والمقارنة بينها وبين العبارات المدبلجة؛ بهدف التعرف إلى أساليب الترجمة التي اعتمدها المترجم في نقل المعنى، وتحديد أهم الإشكاليات التي واجهها خلال عملية الترجمة.

واعتمد الباحثون على المنهج الوصفي في تقديم وصف نظري لمصطلح "العبارات الاصطلاحية" وخصائصه، ولطريقة الدبلجة المستخدمة في ترجمة الأفلام السينمائية، وكذلك لأساليب الترجمة التي يمكن للمترجم الاعتماد عليها في التعامل مع العبارات الاصطلاحية، ورجعوا إلى المصادر المختلفة من كتب وأبحاث ومقالات علمية تناولت هذه

القضايا، وباستخدام المنهج التحليلي عمل الباحثون على جمع البيانات بعد مشاهدة نسختي الفيلم الإنجليزية الأصلية، والمبدلجة إلى العربية، وقراءة الحوارات المكتوبة، وانتقوا ثماني عبارات اصطلاحية وردت في الفيلم المنتج بالإنجليزية، وقدموا تحليلاً لها ولمعانيها الدلالية، وقرنوا بينها وبين ترجمتها في نسخة الفيلم المبدلجة إلى العربية، وتناولوا ترجمتها إلى العربية بالتحليل لتحديد أساليب الترجمة التي اعتمد عليها المترجم في نقل المعنى، والتعرف إلى الإشكاليات التي واجهته خلال عملية الترجمة، واعتمدوا في ذلك على مجموعة من المعاجم الإنجليزية والعربية المختصة بالعبارات الاصطلاحية.

ويتقدم الباحثون بالشكر الجزيل إلى هيئة الأدب والنشر والترجمة، فقد حصل الفريق البحثي على تمويل من برنامج منح الدراسات والأبحاث في مجال الترجمة بهيئة الأدب والنشر والترجمة، في وزارة الثقافة بالمملكة العربية السعودية؛ لإنجاز هذه الدراسة البحثية في مجال الترجمة للعام 2022.

مفهوم العبارات الاصطلاحية وخصائصها وإشكاليات ترجمتها

1. المعنى اللغوي والاصطلاحي:

تأتي الكلمة الأولى في مصطلح العبارات الاصطلاحية في صيغة الجمع، ومفردتها (العبارة)، وتعني "الكلام الذي يُبيِّنُ به ما في النفس من معان، يقال: هذا الكلامُ عبارةٌ عن كذا؛ معناه كذا"¹، وهي "مجموعة من الألفاظ قد تُوَلِّفُ جزءاً من جملة أو أكثر"². أما كلمة (الاصطلاح) فتشتق من مادة (صلح) التي يُصاغ منها الفعل (اصطَلَحَ)، وقد جاء في معناه: "اصطَلَحَ على يصطَلُحُ اصطلاحاً، فهو مُصطَلِحٌ، والمفعول مُصطَلِحٌ عليه؛ اصطَلَحَ النَّاسُ؛ زال ما بينهم من خلاف، توافقوا وزال تخصُّمُهُم، اصطَلَحَ القَوْمُ

¹ مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط4، 2004)، مادة (عبر).

² أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، (القاهرة: عالم الكتب، 2008)، مادة (عبر).

على الأمر؛ تعارفوا عليه واتفقوا".¹

وتستخدم الإنجليزية كلمة Idiom للإشارة إلى العبارة الاصطلاحية، وتعني في معجم

:Cambridge

“a group of words in a fixed order that has a particular meaning that is different from the meanings of each word on its own”.²

أي مجموعة من الكلمات مرتبة ترتيبًا محددًا، وتحمل معنى خاصًا يختلف عن معاني كلماتها المفردة.

ويُعرف عليّ القاسمي مصطلح العبارات الاصطلاحية بأنه "اجتماع كلمتين أو أكثر

بحيث تعملان كوحدة دلالية واحدة".³

ويعرفه كريم زكي حسام الدين بأنه "نمطٌ تعبيرى خاص بلغة ما، يتميز بالثبات ويتكون

من كلمة أو أكثر، تحولت عن معناها الحرفي إلى معنى مغاير اصطلحت عليه الجماعة اللغوية".⁴

ويعرفه أحمد مختار عمر بأنه "طريقة خاصة في التعبير مؤدّاهها تأليف كلمات في عبارة

تتميّز بها لغة دون غيرها من اللغات، كعبارة: بالرِّفاء والبنين، في العربية".⁵

ويعرفه واينريك Weinreich بأنه:

“a complex expression whose meaning cannot be derived from the meaning of its elements”.⁶

أي إنه عبارة معقدة لا يمكن استنباط معناها من معنى عناصرها.

¹ المرجع السابق، مادة (صلح).

² Idiom, *Cambridge Dictionary*, (UK: Cambridge University Press, 1995), <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/idiom> (Accessed 12/11/2022).

³ عليّ القاسمي، "التعابير الاصطلاحية والسياقية ومعجم عربي لها"، *مجلة اللسان العربي*، الرباط، 17(1)، 1979، ص25.

⁴ كريم زكي حسام الدين، *التعبير الاصطلاحى: دراسة في تأصيل المصطلح ومفهومه ومجالاته الدلالية وأمنائه التركيبية*، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1985)، ص34.

⁵ عمر، *معجم اللغة العربية المعاصرة*، مادة (عبر).

⁶ Anna Dabrowska, *A Syntactic Study of Idioms: Psychological States in English and Their Constraints*, (UK: Cambridge Scholars Publishing, 2018). p9.

ويعرفه مكارثي وأوديل McCarthy and O'Dell بأنه:

“a fixed expression whose meaning is not immediately obvious from looking at the individual words”¹.

أي إنه تعبير ثابت لا يتضح معناه بمجرد النظر إلى مفرداته.

ويلحظ من التعريفات السابقة أنها تجتمع تقريباً على أن العبارات الاصطلاحية من أشكال التعبير؛ تتكون من كلمة واحدة أو أكثر، وتتميز بالثبات النسبي، وتتضمن معنىً مجازياً يختلف عن معاني كلماتها المفردة.

2. خصائص العبارات الاصطلاحية:²

في ضوء التعريفات السابقة للعبارات الاصطلاحية؛ يمكن تحديد مجموعة من الخصائص التي تميزها من غيرها من العبارات، وتتلخص في ما يأتي:

(أ) صعوبة ترجمة العبارات الاصطلاحية حرفياً: إن ارتباط العبارات الاصطلاحية بلغتها التي نشأت فيها يجعل ترجمتها حرفياً ونقلها إلى لغة أخرى نقلاً مباشراً أمراً ليس هيناً؛ نظراً إلى ما قد ينتج عن هذا من اختلال في المعنى، وترجع صعوبة ترجمة العبارات الاصطلاحية، ونقلها إلى لغة أخرى إلى ثلاثة أسباب:

- طبيعتها المجازية.
- اختلاف البيئة والإطار الثقافي من لغة إلى أخرى.
- الجهل غالباً بالظروف والملابسات التي تحيط بالعبارات الاصطلاحية.

(ب) ثبات العبارات الاصطلاحية: أي عدم حدوث تغير في دلالاتها أو تركيبها، فمن ناحية الدلالة تتميز العبارات الاصطلاحية بالثبات النسبي لمعانيها الدلالية، فلا تخضع للتغير السريع الذي يحدث للألفاظ المفردة، وينطبق هذا على تركيبها، فلا يجوز في معظم

¹ المرجع السابق، ص 11.

² نقلاً عن: ياسر رجب عز الدين عبد الله، "التعريفات الاصطلاحية في كتب التراث: الصاحي لابن فارس (ت395هـ) نموذجاً"، مجلة قطاع كليات اللغة العربية والشعب المناظرة لها، جامعة الأزهر، جمهورية مصر العربية، 15(1)، 2021، ص 1360.

الأحيان استبدال عنصر من عناصرها، أو تعديله، أو حذفه، أو إضافته، فلا يجوز تغيير عبارة "أكل عليه الدهر وشرب"؛ إلى "شرب عليه الدهر وأكل"، أو "تناول عليه الدهر"، أو "أكل عليه الزمن وشرب"، أو غيرها من التغييرات.

(ج) إمكانية اقتصار العبارات الاصطلاحية على كلمة أو كلمتين: لا يُشير مصطلح "عبارة اصطلاحية" بالضرورة إلى عبارة طويلة تتكون من عدة عناصر لغوية، فقد تقتصر على كلمتين أو كلمة واحدة فحسب؛ تحولت من مجرد لفظ مفرد إلى عبارة اصطلاحية تحمل معنىً مجازياً، وتحتوي اللغة العربية على كثير من الأمثلة على ذلك، كعبارة "البقرة الحلوب" التي تشير إلى مصدر الريح الوفير، وعبارة "راسخ القدم" التي تدل على الثبات والقوة، وعبارة "أسطورة" التي تُستخدم للمبالغة في الوصف بالجمال أو المهارة، أو للإشارة إلى الأشياء الخرافية التي لا توافق العقل، وعبارة "الانحراف" التي تشير إلى الخروج عن جادة الصواب والضلال الخلقى، وعبارة "البربرية" التي تدل على السلوك العنيف الوحشي غير الحضاري.

(د) تحوُّل العبارات الاصطلاحية عن المعنى الحرفي إلى معنى مغاير: تتحدد دلالة العبارة الاصطلاحية في معناها المجازي، لا في المعنى المعجمي للكلمات التي تتكون منها، وتستمدُّ ذلك المعنى المجازي من اتفاق الجماعة اللغوية، فعبارة "جس النبض" لا تعني حرفياً قياس سرعة نبض المريض، وإنما تشير مجازياً إلى محاولة التعرف غير المباشر إلى موقف الطرف الآخر.

3. إشكاليات ترجمة العبارات الاصطلاحية:¹

تمثل العبارات الاصطلاحية تحدياً للمترجم، فهي وحدات معجمية ودلالية متكاملة لا يمكن تجزئتها أو تفكيك مفرداتها، وقد تؤدي ترجمتها حرفياً إلى إنتاج عبارات مهلهلة قد تُحدث التباساً في الفهم وإحلالاً بالمعنى، وقد يصعب على المترجم في كثير من الأحيان

¹ يُنظر: بريشان تاج الدين؛ هدى عبد القادر قاسم، "ترجمة ودراسة التعابير الاصطلاحية بين اللغتين العربية والكردية"، مجلة جامعة دهوك، إقليم كردستان العراق، 24(1)، 2021، ص8؛ محمد محمد داود، معجم التعبير الاصطلاحية في العربية المعاصرة، (القاهرة: دار غريب، 2003)، ص516-519.

إيجاد مكافئ لها في الشكل والمعنى في اللغة الهدف.

وأولى الإشكاليات التي قد تواجه المترجم هي التعرف إلى العبارة الاصطلاحية، وقد يكون الأمر سهلاً إذا كانت العبارة الاصطلاحية لا تحمل إلا دلالة واحدة هي الدلالة المجازية، فعبارات من مثل "هام على وجهه" التي تدل على المشي على غير هدى، أو "ضرب أحماسًا بأسداد" التي تدل على الحيرة الشديدة، أو "سبق السيف العذل" التي تدل على فوات الأوان وعدم جدوى اللوم؛ لا يمكن فهم معناها بالنظر إلى كل مفردة على حدة، أما إذا كانت العبارة الاصطلاحية تحمل دلالتين؛ إحداها مجازية، والأخرى حرفية؛ فالأمر أصعب، والأمثلة على ذلك كثيرة، فعبارة من مثل "آخر العنقود" تحمل دلالة حرفية تشير إلى آخر حبة متدلية في عنقود العنب، ودلالة مجازية تشير إلى الطفل الأصغر في الأسرة، وعبارة "أخرج لسانه" تعني حرفياً إخراج اللسان من الفم، أو تشير مجازياً إلى الإغاظ، وعبارة "أدار ظهره" تعني حرفياً الدوران واتجاه الجسم إلى الاتجاه المعاكس، أو تشير مجازياً إلى التجاهل والانصراف وعدم المبالاة، فإذا لم يُدرك المترجم المعنى المجازي للعبارة الاصطلاحية؛ فالنتيجة الحتمية هي إنتاج ترجمة غامضة يصعب فهمها، ولا شك في أن المنطق قد يكون له دور في مساعدة المترجم على إدراك المعنى المجازي لبعض تلك العبارات الاصطلاحية التي تحمل دلالتين، فعبارة من مثل "أكل عليه الدهر وشرب" لا يوافق معناها الحرفي المنطق؛ لأن الدهر لا يأكل ولا يشرب، ومن ثم لا يتبقى للمترجم إلا المعنى المجازي الذي يشير إلى القدم والبلى.

ويمكن تلخيص الإشكاليات التي يواجهها المترجم في ترجمة العبارات الاصطلاحية

في الآتي:

(أ) **إشكاليات ثقافية:** ترتبط العبارات الاصطلاحية في لغة ما ارتباطاً وثيقاً بالمجتمع

الذي تنتسب إليه هذه العبارات، وتعكس ما يملكه من ثقافة تتمثل في عادات وتقاليد وأفكار اجتماعية ودينية وبيئية، ولكن ترجمتها غالباً ما تمثل تحدياً للمترجم؛ نظراً إلى

اختلاف البيئة والعادات والتقاليد والأفكار الاجتماعية والدينية من مجتمع إلى آخر، فالموت مثلاً يرتبط في الثقافة العربية بالدين، ويتجلى ذلك في العبارات الاصطلاحية المستخدمة للتعبير عنه فيقال: "توفاه الله"، و"أسلم روحه إلى بارئها"، و"انتقل إلى رحمة الله"، في حين يشيع في الإنجليزية استخدام عبارة Pass away للدلالة على الموت، وهي عبارة تحمل معنى الابتعاد وعدم الوجود، ولا ترتبط بالدين.

ولا شك في أن كثيراً من العبارات الاصطلاحية العربية تعكس المعتقدات الدينية السائدة في المجتمع العربي، ويتجلى ذلك في عبارات من مثل "أضعف الإيمان" التي تشير إلى أقل ما ينبغي عمله، و"ابن حرام" التي تشير إلى شخص يتصف بالفساد والخبث وسوء الطباع، ومقابلها "ابن حلال" التي تشير إلى الشخص الذي يتصف بالطيبة وحسن الخلق، أو الشخص الذي يتزامن وجوده مصادفة مع وجود الشيء الذي يطلبه أو يحبه، و"أبغض الحلال" التي تشير إلى أمر مكروه، ولكنه مشروع، ولا يُلجأ إليه إلا للضرورة.

وقد تكشف العبارات الاصطلاحية المعتقدات الاجتماعية السائدة في بعض المجتمعات، فعبارات من مثل "أصابته عين"، و"عينه تفلق الحجر"، و"عين الحسود فيها عود"؛ تشير إلى الحسد، وهو اعتقاد سائد في بعض الثقافات، ومنها الثقافة العربية التي يرتبط فيها الحسد ارتباطاً وثيقاً بالعين، وتأتي في مقابلها عبارة "أمسك الخشب" لدفع الحسد والاحتماء منه!

وتعكس بعض العبارات الاصطلاحية كذلك البيئة والعادات الاجتماعية السائدة في بعض المجتمعات، فتأتي عبارة "سحابة صيف" لتشير إلى المشاكل العابرة التي تزول بسرعة كسحب الصيف في بيئة لا تبقى السحب فيها طويلاً في السماء، وعبارة "لا غبار عليه" التي تشير إلى خلو الشيء من العيوب في بيئة ينتشر فيها الغبار ليلوث الأشياء، وعبارة "لا ناقة له فيها ولا جمل" التي تعني لا شأن له بالأمر في بيئة يعيش فيها الجمل، ويعتمد عليه الإنسان في مختلف أمور حياته، وعبارة "أكل العيش" التي تعني أكل الخبز، وتشير إلى العمل الذي يرتزق منه في مجتمع يعتمد على الخبز مصدرًا رئيسًا للغذاء، وعبارة "اللت

والعجن" التي تشير إلى الثثرة والكلام الكثير الذي لا يُفيد في بيئة يكثر فيها صنع العجين، والأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصى.

ويجدر بالذكر كذلك أن بعض العبارات الاصطلاحية قد تعكس خصائص لغوية تختص بها لغةً دوناً عن أخرى، كما هي الحال في اللغة العربية التي تحتوي على عدد من تلك العبارات، منها "هزة وصل"، وتشير إلى ما يصل بين طرفين ويقرب بينهما، و"من الألف إلى الياء"، وتشير إلى اكتمال الأمر من بدايته إلى نهايته، أو اشتغال الشيء على كل التفاصيل، و"أصبح في خبر كان"، وتعني انتهى تماماً، و"لا محل له من الإعراب"، وتدلل على وجود الشيء في غير موضعه.

وغالبًا ما يجد المترجم صعوبة كبيرة في إيجاد عبارات اصطلاحية مكافئة لهذا النوع من العبارات في اللغة الهدف، وترجمتها ترجمة حرفية من المرجح أن تصيب المتلقي - الذي يجهل الخلفية الثقافية لتلك العبارات - بالحيرة والارتباك، ومن ثم تصبح الترجمة المعنوية الخيار الأمثل للمترجم في معظم الأحيان.

(ب) **إشكاليات دلالية:** قد يجد المترجم صعوبة في ترجمة العبارات الاصطلاحية التي تتعدد دلالتها بحيث تجمع بين معنيين؛ أحدهما حقيقي، والآخر مجازي، وتُرد في سياق لا يتضح فيه أيهما المقصود، فعبارة "اترك الباب مواربًا" قد ترد في سياق يصعب فيه تحديد ما إذا كان المعنى المراد نصح المرء بأن يعطي لنفسه فرصة، أو هو أمرٌ بعدم إغلاق باب المكان، وعبارتا "افتح عينيك"، و"انظر حولك"؛ قد يُقصد بهما الحث على توسيع المدارك والفهم، أو الأمر بفتح العينين وتوجيه النظر إلى الوسط المحيط.

(ج) **إشكاليات نحوية:** إن الخصائص النحوية التي تتميز بها لغة من أخرى يمكن أن تشكل صعوبة في ترجمة العبارات الاصطلاحية التي تظهر فيها تلك الخصائص، واللغة العربية مليئة بذلك النوع من العبارات الاصطلاحية، من مثل عبارة "رُبَّ ضارة نافعة"، وتبدأ بحرف جرٍّ شبيه بالزائد يُفيد معنى التقليل أو التكثر، وتقال للمواساة ومحاولة التخفيف من شدة

المصاب، وعبارة "أهلاً وسهلاً" التي تتكون من كلمتين منصوبتين لفاعلين محذوفين مقدرين، وتُقال للترحيب، وعبارة "على نفسها جنت براقش" التي يتقدم فيها المعمول على العامل، وتقال لمن يجلب لنفسه المشاكل.

(د) إشكاليات أسلوبية: تشتمل بعض اللغات على عبارات الاصطلاحية تتركب من أساليب لغوية تفيد معاني محددة قد يصعب على المترجم نقلها من لغة إلى أخرى، وتحتوي اللغة العربية على عدد من تلك العبارات منها "وهل يخفى القمر؟"، وهي أسلوب استفهام الغرض منه النفي والتعجب، وتشير إلى الشخص المشهور المعروف لكل الناس، و"فليذهب إلى الجحيم"، وهي أسلوب أمر يتكون من لام الأمر وفعل مضارع مجزوم، وتدل على الغضب والرفض.

مفهوم الدبلجة ونشأتها

الدبلجة لغةً من "دبَلَجَ يُدَبِّج، دَبَلَجَةً، فهو مُدَبِّج، والمفعول مُدَبَّلَج - دبَلَجَ الفيلِمَ أو المسلسل؛ نقله من لغةٍ إلى أخرى بحيث يتوافق الصَوْتُ والإلقاء مع الصَّوْرَةَ المتحرِّكة، نُسخة مُدَبَّلَجَةٌ".¹

ويرجع أصلها إلى الكلمة الفرنسية Doublage التي تعني في معجم Cambridge:

"paroles d'un film dans une autre langue".²

أي تغيير الكلام المنطوق في فيلم من لغة إلى أخرى.

وتُعرف الدبلجة بأنها العملية التي من خلالها يُستبدل الحوار المنطوق باللغة الهدف

بالحوار الأصلي كله أو على الأقل معظمه.³

وتُعرف كذلك بأنها ترجمة شفوية للنص الأصلي المنطوق بلغةٍ ما، وهي نوع من أنواع

¹ عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، مادة (دبلج).

² Doublage, *Cambridge Dictionary*, (UK: Cambridge University Press, 1995), <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/ease?q=at+ease> (Accessed 9/12/2022).

³ Chiara Francesca Ferrari, *Since When Is Fran Drescher Jewish?: Dubbing Stereotypes in The Nanny, The Simpsons, and The Sopranos*, (USA: The university of Texas press, 1st edition, 2010), p29.

ترجمة الشاشة.

ويرى لويكان وزملاؤه Luyken et al أن الدبلجة تتضمن تعويض الكلام الأصلي بكلام منطوق بلغةٍ أخرى، مع مراعاة أن يكون متزامناً قدر الإمكان مع مدة الكلام الأصلي وحركات الشفاه.¹

أما دياز سنتاز Jorge Díaz-Cintas فيُعرف الدبلجة بأنها عملية تعويض الصوت الأصلي الذي يحتوي حوارات الممثلين بحوار منطوق باللغة الهدف ينقل رسالة النص الأصلي، ويُراعى فيه التزامن مع المدة التي يُنطق فيها الصوت الأصلي وحركات شفاه الممثلين؛ بهدف إيهام المشاهد الجديد بأن الحوار المنطوق باللغة الهدف يخرج حقيقة من أفواه الممثلين.²

وقد تشير الدبلجة في بعض الأحيان إلى إعادة تركيب الصوت في إطار اللغة ذاتها Revoicing، وهو ما قد يحدث في حالات تصوير بعض المشاهد الأصلية في أجواء صاخبة، مما يؤثر على جودة المشاهد، فيصبح من الضروري إعادة الكلام ومزامنته مع المشاهد الأصلية وحركات الشفاه.³

ونلاحظ من التعريفات السابقة أنها اتفقت على أن الدبلجة عملية تركيب صوت جديد على الصوت القديم، سواء كان بلغةٍ مختلفة أم باللغة نفسها، على أن يتم ذلك وفق شروط تتعلق بضرورة المحافظة على طول الجمل والمدة التي يستغرقها النطق بها، ومزامنة الكلام الجديد مع حركات شفاه المتكلمين الأصليين.

وقد كان أول ظهور للدبلجة عام 1920، واستُخدمت لتركيب الحوارات على الأفلام

¹ Pratima Dave Shastri, *Fundamental Aspects Of Translation*, (New Delhi: PHI learning private limited, 2012), p26.

² نقلاً عن: سعاد قرقابو، خصوصيات دبلجة الأفلام الموجهة للأطفال من اللغة الإنجليزية إلى اللغة العربية، (رسالة دكتوراة، جامعة وهران 2، الجزائر، 2016/2017)، ص 11.

³ Mona Baker, *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, (London: Routledge, 2000), p75.

الصامتة، وبعد اكتشاف تقنية دمج الصوت مع الصورة، وتحول الأفلام من صامتة إلى ناطقة؛ بدأ التوسع في استخدام الدبلجة للتمكن من عرض الأفلام في دول مختلفة، وفي بادئ الأمر كانت عملية الدبلجة تتم في أستوديوهات الإذاعة والتلفزة، ثم انتقلت إلى أستوديوهات التمثيل، ثم تطور الأمر إلى إنشاء أستوديوهات خاصة تتولى عملية الدبلجة من أولها إلى آخرها، وقد كانت الدبلجة في بدايتها ضعيفة لافتقارها إلى الحرفية والجودة العالية، ولكن الأمر تغير في العقود الأخيرة بسبب التطور التقني وانتشار الأستوديوهات المتخصصة، والاعتماد على ممثلين لأداء الأصوات؛ لذا انتشرت الدبلجة بقوة، وأصبحت المنافسة بينها وبين الترجمة كبيرة.¹

فيلم أسد الصحراء *Lion of the Desert*

تدور أحداث الفيلم في ليبيا عام 1929، وتحكي سيرة عمر المختار؛ القائد الليبي الذي حارب جيش موسوليني قبيل الحرب العالمية الثانية، وكفاحه طيلة عشرين عامًا ضد الاجتياح الإيطالي للأراضي الليبية بقيادة الزعيم الفاشي موسوليني، ويبين الفيلم مقاومة عمر المختار ومن معه من مجاهدين لما مارسه تلك القوات من عمليات قتلٍ ونهبٍ وتشريدٍ ومحاولات طمسٍ للهوية؛ حتى سقط أسيرًا في أحد الكمائن التي نُصبت له، ثم أقيمت له محاكمة صورية حُكم عليه فيها بالإعدام شنقًا، ونُقذ الحكم في صباح اليوم التالي أمام الشعب الليبي.

والفيلم من إنتاج شركة فالكون للإنتاج الإعلامي عام 1981، وإخراج مصطفى العقاد، وسيناريو وحوار الكاتب الإيرلندي هاري كريغ، وقد سميت نسخته المدبلجة إلى

¹ Majdi Haji Ibrahim, Fudzla Suraiyya Abdul Raup, "Addition and Omission in the dubbing of animated series (Upin Dan Ipin) from Malay to Arabic", *Journal of Nusantara Studies*, Malaysia: Universiti Sultan Zainal Abidin, 3(1), 2018, p130.

العربية باسم "عمر المختار"، وترجم الحوار المدبلج لتلك النسخة جبرا إبراهيم جبرا،¹ وبلغت التكلفة الإجمالية للفيلم حوالي 35 مليون دولار، واستغرق إعداداه وإنتاجه خمس سنوات، وعُرض أول مرة في 4 أبريل 1981 في الكويت، وعُرض في الشهر نفسه في الولايات المتحدة، ثم توالى عرضه في عدة دول أخرى، وقد لاقى نجاحًا وإقبالاً جماهيريًا واسعًا في الدول التي عُرض فيها، وتُرجمَ ودُبِّلجَ إلى عدد من اللغات المختلفة.²

تحليل البيانات

يعتمد هذا البحث في جانبه التطبيقي على فيلم "أسد الصحراء" بنسخته الأصلية والمدبلجة إلى العربية المعروضتين في موقع يوتيوب، ولتحقيق أهداف البحث استخرج الباحثون ثمانية نماذج للعبارات الاصطلاحية من سيناريو الفيلم؛ لتحليلها والمقارنة بينها وبين ترجمتها في النسخة المدبلجة للفيلم، من أجل تبين أساليب الترجمة التي اعتمد عليها المترجم في نقل المعنى، وتحديد أهم الإشكاليات التي واجهها خلال عملية الترجمة.

جدول (1): قائمة العبارات الاصطلاحية الأصلية المستخرجة من سيناريو الفيلم ودبلجتها إلى العربية

م.	العبارة الاصطلاحية الأصلية	العبارة المدبلجة
1	They always come in like lions and go home like worn-out goats.	يأتون دائماً كالأسود، ويعودون كالماعز المنهكة.
2	Show some spine.	سنري صلابتنا.
3	At our ease.	خذوا راحتكم.

¹ نادية حرحش، "في ذكرى رحيل جبرا إبراهيم جبرا: جبرا والبئر الأولى"، وكالة وطن للأخبار، 2015، الاطلاع في 2022/11/12، على الرابط: <https://www.wattan.tv/ar/news/157520.html>.

² يُنظر: قرقابو، آليات الدبلجة في العالم العربي، ص 125-130.

إكليلُ شوك.	Crown of thorns.	4
عَانَدْنَا.	Get on his high horse.	5
مسموح.	Open on this table.	6
عليكم بهم.	Give them hell.	7
ولكن يجب أن أجعل منك عبرة.	But, <u>on the other hand</u> , you are a prime example.	8

الأمثلة الأولى

العبرة المدبلة	العبرة الاصطلاحية الأصلية
يأتون دائماً كالأسود، ويعودون كالماعز المنهكة. ²	They always come in like lions and go home like worn-out goats. ¹

جاءت هذه العبارة مُحرّفة بعض الشيء عن العبارة الاصطلاحية الإنجليزية "in like a lion, out like a lamb" التي تصف تبدل الأحوال الجوية من البرودة والصقيع في بداية شهر مارس إلى الاعتدال والدفء في نهايته.³

وهي عبارة اصطلاحية بلاغية قالها عمر المختار لصديقه الليبي بو مطاري حين جاءه بخبر تعيين غراتسياني حاكماً جديداً لليبيا، قاصداً بها تشبيه الحكام الإيطاليين بالأسود في قوتها وبأسها وبطشها عند وصولهم إلى المنطقة، وبالماعز الضعيفة المشتتة عند رحيلهم عن المنطقة، ومن الواضح أن الهدف من هذا التشبيه الاستخفاف بالقادة

¹ Zargha, Mimo, "hd فيلم عمر المختار مترجم النسخة الأصلية"، Published on 10/4/2018, <https://www.youtube.com/watch?v=jBuvDARgHX8>, 15:44, (Accessed 12/11/2022).

² إسلام تيوب، "فيلم عمر المختار كامل مدبلج - شيخ المجاهدين - أسد الصحراء نسخة أصلية"، الاطلاع في 2022/11/12، على الرابط: <https://www.youtube.com/watch?v=H4ttXKhvwCE>، 15:38.

³ March comes in like a lion and goes out like a lamb, *The Free Dictionary*, launched on 5/6/2003, <https://idioms.thefreedictionary.com/In+like+a+lion%2C+out+like+a+lamb> (Accessed 12/11/2022).

الإيطاليين، والتقليل من شأن ما يُعرف عنهم من بطشٍ وطغيان، والتأكيد على أنهم جميعاً - مهما كانت قوتهم وبطشهم - ينتهون إلى الرحيل ضعفاء منهكين مما يلقونه من المقاومة اللببية.

وقد ترجمت العبارة الإنجليزية إلى: "يأتون دائماً كالأسود، ويعودون كالماعز المنهكة"، وتُشَبِّه هذه العبارة القادة الإيطاليين بالأسود عند وصولهم، وبالماعز عند رحيلهم، وتشبيه الإنسان بالحيوان في صفاته شائع في معظم الثقافات، ولا سيما الثقافة العربية، فللحيوانات طبائع وصفات تشبه طبائع البشر وصفاتهم، وهي تعيش في البيئة نفسها التي يعيش فيها الإنسان، وترتبط به ارتباطاً وثيقاً ينعكس على ثقافته وأدبه، ونجد الثقافة العربية تربط بين بعض الحيوانات وبين صفات محددة يتصف بها الإنسان؛ فالأسد مثلاً يرمز إلى القوة والشجاعة، والثعلب إلى المكر والدهاء، والجمل إلى التحمل، والحمار إلى الحمق والغباء، والكلب إلى الوفاء، والقط إلى النكران، والنحلة إلى العمل الدؤوب والنشاط، والخيل إلى الأصالة، والبوم إلى الشؤم والحراب، أما الماعز فربما من غير الشائع استخدامه للدلالة على الضعف في الثقافة العربية، ولكنه في العبارة العربية يدل على هذه الصفة عند مقابلته بالأسود، وبناء على ذلك كان تشبيه القادة الإيطاليين عند مجيئهم بالأسود يعني اتصافهم بالقوة والإقدام وإظهار الشجاعة، وتشبيهِهم بالماعز عند رحيلهم يدل على ضعفهم وعدم تماسكهم.

ومن ثم يتضح أن الترجمة قد أدت الغرض، ونقلت المعنى المراد من العبارة الاصطلاحية الإنجليزية، ولكن المترجم اتجه إلى أسلوب الترجمة الحرفية، ولم يقدم عبارة اصطلاحية مقابلة في العربية، ويتضح من الأسلوب الذي اتجه إليه المترجم أنه واجه إشكالية تتعلق بالبيئة التي جاءت منها العبارة الاصطلاحية الإنجليزية؛ إذ تتقلب الأجواء في شهر مارس، فيبدأ بارداً برودة قارصة، وينتهي دافئاً معتدلاً، وهي أجواء غير معتادة في البيئة العربية خلال هذا الشهر، مما يسوغ أن لا عبارة مكافئة في اللغة العربية

ويُلاحظ أخيراً أن قصر العبارة المدبلجة عن العبارة الأصلية؛ لم يكن له تأثير على

التزامن في الوقت، فقد كان الممثل يتحرك ويدير ظهره للكاميرا خلال قوله العبارة، ومع ذلك جاءت كلمات العبارة المدبلجة متسقة مع حركات يده وجسمه.

الأنموذج الثاني

العبارة المدبلجة	العبارة الاصطلاحية الأصلية
سنري صلابتنا. ²	Show some spine. ¹

عبارة اصطلاحية إنجليزية تعني نفي الجبن وإظهار الشجاعة والصمود أمام الخطر القادم أو المتوقع، وتقال العبارة كذلك باستخدام كلمة backbone، وهي مرادف لكلمة spine، فيقال: show some backbone،³ وقد جاءت العبارة على لسان عمر المختار في حوار مع صاحبيه أبي إسماعيل وبومطاري عند معرفته أن الحاكم الجديد الذي تم تعيينه هو غراتسياني الذي اشتهر بسفاح فزان، والعبارة كانت ردًّا على قول بو مطاري إن تعيين غراتسياني يعني أن عليهم توقع حملة عسكرية جديدة، فجاءت العبارة الاصطلاحية لينفي بها عمر المختار عن نفسه والمجاهدين صفة الجبن، وتُصرح بأن لديهم من الشجاعة والقوة والاستعداد ما يكفي لمواجهة طغيان الحكام الإيطاليين.

وقد تُرجمت العبارة الاصطلاحية الإنجليزية إلى: "سنري غراتسياني صلابتنا"، و"الصاد واللام والباء أصلان؛ أحدهما يدلُّ على الشدَّة والقوَّة، والآخر جنس من الودك، فالأوَّل الصُّلب، وهو الشيء الشَّدِيد، وكذلك سُمِّي الظَّهر صُلْبًا لقوَّته"،⁴ فالعبارة المدبلجة يقصد بها إظهار القوة أو الشدة اللازمة لمواجهة غراتسياني، وهو المعنى المراد من العبارة

¹ hd"، فيلم عمر المختار مترجم النسخة الأصلية“ Zargha, <https://www.youtube.com/watch?v=jBuvDARghX8>, 16:17, (Accessed 21/11/2022).

² إسلام تيوب، "فيلم عمر المختار كامل مدبلج - شيخ المجاهدين - أسد الصحراء نسخة أصلية"، الاطلاع في 2022/11/21، على الرابط: <https://www.youtube.com/watch?v=H4ttXKhvwCE>. 16:10

³ Jeremiah Bourque, "English Idioms" (n.d), <http://englishidiomsblog.blogspot.com/2010/09/show-some-backbone.html> (Accesses 21/11/2022).

⁴ أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (دمشق: دار الفكر، 1979)، مادة (صلب).

الاصطلاحية الأصلية، ولكن العبارة المدبلجة ترجمة معنوية نقلت المعنى المراد، ولم تقدم عبارة اصطلاحية مقابلة، وكان من الممكن أن تُترجم إلى "سنريهم العين الحمراء"، وهي عبارة اصطلاحية عربية تعني استعراض القوة والتهديد بالشر والقدرة على إلحاق الضرر بالآخرين، وعلى الرغم من أنها تحمل معنى أوسع من المعنى الذي تحمله العبارة الإنجليزية الأصلية، وتتضمن معنى يتعدى مجرد الصمود إلى التهديد بإلحاق الضرر؛ تبدو أقرب بديل يمكن استخدامه، فهي عبارة اصطلاحية مقابلة تنقل معنيًا مقاربًا المعنى المراد من العبارة الاصطلاحية الإنجليزية، واللجوء إلى أقرب بديل إجراءً ينصح به حسن غزالة ضمن مجموعة إجراءات يوصي باتباعها لحل مشاكل ترجمة المتلازمات اللفظية والعبارات الاصطلاحية.¹ وربما يمكن تفسير اتجاه المترجم إلى أسلوب الترجمة المعنوية على الرغم من توفر عبارة اصطلاحية مقابلة؛ بتسرع المترجم وعدم بذله جهدًا كافيًا لإيجاد عبارة اصطلاحية مكافئة، أو بشيوع استخدام العبارة الاصطلاحية العربية في اللغة الدارجة، مما دفع المترجم لاستبعادها عند ترجمة الحوار بالفصحى.

ويلاحظ تحقق مبدأ التزامن في النسخة المدبلجة للفيلم، فقد كان الاتساق واضحًا بين حركات شفاه الممثل وكلمات العبارة المدبلجة.

الأنموذج الثالث

العبارة الاصطلاحية الأصلية	العبارة المدبلجة
At our ease. ²	خذوا راحتكم. ³

هذه العبارة الاصطلاحية الإنجليزية تعني الشعور بالراحة والاسترخاء في أثناء حضور

¹ حسن غزالة، مقالات في الترجمة والأسلوبية، (بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 2004)، ص32.

² "hd" فيلم عمر المختار مترجم النسخة الأصلية" Zargha, <https://www.youtube.com/watch?v=jBuvDARgHX8>, 19:30, (Accessed 22/11/2022).

³ "إسلام تيوب،" فيلم عمر المختار كامل مدبلج - شيخ المجاهدين - أسد الصحراء نسخة أصلية"، الاطلاع في 2022/11/22، على الرابط: <https://www.youtube.com/watch?v=H4ttXKhvCE>: 19:23.

الشخص في موقف ما، أو في أجواء محددة،¹ وقد جاءت في معجم Cambridge بمعنى "relaxed"،² أي هادئ مسترخ ومتخفف من التوتر والشد العصبي، وقد قالها غراتسياني في الحفل الذي أُعدَّ في بنغازي لاستقباله حاكمًا جديدًا لليبيا، وكان الحفل بحضور القادة الإيطاليين وزوجاتهم، وبسبب حضور النساء في الحفل؛ دعا غراتسياني قادته إلى الهدوء والاسترخاء والتخفف من التوتر والتخلص من الشد العصبي وكل ما يتعلق بالحرب، وطلب إليهم التمتع بأجواء الحفل، ومواصلة الرقص.

وقد ترجمت العبارة الاصطلاحية الإنجليزية إلى "خذوا راحتكم"، وهي عبارة عربية تقال لدعوة الناس للاسترخاء والشعور بالراحة في مكان ما؛ لذا كانت ترجمة مقبولة، مع ملاحظة أن العبارة الإنجليزية الأصلية تحتوي على ضمير المتكلم at our ease، أما العبارة المدبلجة فتحتوي على ضمير المخاطب.

ويجدر بالذكر أن العبارة المدبلجة أقرب إلى اللغة الدارجة، وهي من العبارات التي شاع استخدامها بسبب الترجمة، فعبارات من مثل: "خذ وقتك" و"خذ راحتك" هي ترجمة حرفية للعبارة الإنجليزية take your time، وtake your ease، ولكن التداخل بين الفصحى والدارجة مقبول وشائع في اللغات التي فيها ازدواجية لغوية تتمثل في اجتماع مستويين لغويين؛ أحدهما فصيح، والآخر دارج.

وبناء على ما سبق؛ يمكن القول إن المترجم اتجه هنا إلى أسلوب الترجمة بالمكافئ، وهو الأسلوب الأمثل في ترجمة العبارات الاصطلاحية.

ويُلحظ التقارب في الطول بين العبارتين الأصلية والمدبلجة، وربما كان ذلك سببًا في تحقق التزامن بين الصوت والصورة في النسخة المدبلجة للفيلم.

¹ At ease, *The Free Dictionary*, <https://idioms.thefreedictionary.com/at+ease> (Accessed 22/11/2022).

² At (your) ease, *Cambridge Dictionary*, <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/ease?q=at+ease> (Accessed 22/11/2022).

الأ نموذج الرابع

العبرة الاصطلاحية الأصلية	العبرة المدبلة
Crown of thorns. ¹	إكليل شوك. ²

تدل هذه العبرة الاصطلاحية الإنجليزية على ما يسبب الألم والمعاناة، وتستخدم استخداماً مشابهاً لعبرة اصطلاحية إنجليزية أخرى هي *a cross to bear* التي تدل كذلك على موقف مؤلم أو شخص غير مريح عليك أن تتعامل معه على الرغم من صعوبة ذلك.

وتشير عبرة *Crown of thorns* إلى إكليل الشوك الذي وُضع على رأس "يسوع" عند صلبه؛³ إذ تقول الرواية إن الجنود الرومان وضعوا إكليل الشوك على رأس "يسوع" قبل صلبه استهزاء به وسخرية من لقبه "ملك اليهود".⁴

وقد جاءت العبرة على لسان الأمير أميديو في حديثه مع غراتسياني؛ إذ أعرب عن مخاوفه مما سينطبع عنهم في الذاكرة الليبية نتيجة أفعالهم في حق الليبيين، وعن قلقه من أن يطغى هذا الانطباع على صورتهم بوصفهم أبطالاً في إيطاليا، فينساهم التاريخ أبطالاً، ويذكرهم معتدين، وباستخدامه العبرة الاصطلاحية *Crown of thorns* يشير إلى أن ليبيا بالنسبة إليهم مصدر للمعاناة والألم، وأن مقاومة الليبيين وصمودهم تُظهرهم أمام العالم معتدين.

¹ hd", فيلم عمر المختار مترجم النسخة الأصلية" Zargha, <https://www.youtube.com/watch?v=jBuvDARghX8>, 1:03:21, (Accessed 21/11/2022).

² إسلام تيوب، "فيلم عمر المختار كامل مدبلج - شيخ المجاهدين - أسد الصحراء نسخة أصلية"، الاطلاع في 2022/11/21، على الرابط: <https://www.youtube.com/watch?v=H4ttXKhvCE>: 1:03:11.

³ *The Free Dictionary*, *Crown of thorns*, <https://idioms.thefreedictionary.com/crown+of+thorns> (Accessed 21/11/2022).

⁴ نُقل الأثر الذي يُزعم أنه إكليل الشوك الخاص بيسوع من القدس إلى القسطنطينية عام 1063م، ثم نقله الملك الفرنسي لويس التاسع (سانت لويس) إلى باريس حوالي عام 1238م، وبني كنيسة سانت شابليل *Sainte-Chapelle* ليضعه فيها، وما زالت بقايا الأثر محفوظة في خزانة كاتدرائية نوتردام في باريس، بعد أن نجت من حريق مدمر هدم سقف الكاتدرائية وبرجها عام 2019.

Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "Crown of Thorns". *Encyclopedia Britannica*, Invalid Date, <https://www.britannica.com/topic/Crown-of-Thorns-religious-relic>. (Accessed 21/11/2022).

وقد تُرجمت العبارة الاصطلاحية الإنجليزية إلى "إكليل شوك"، والإكليل في اللغة العربية "طافةً من الورود والأزهار على هيئة التاج تكليل الرأس أو تطويق العنق للترزين"¹، أما في المسيحية فالإكليل رمز الانتصار والفوز، وله عدة أسماء؛ منها إكليل البر الذي يُكافأ به من جاهد الجهاد الحسن و ينتظر ظهور الرب، وإكليل الحياة الذي يُكافأ به من يحتمل التجارب ويستشهد لأجل الرب، وإكليل الشوك الذي وضعه الجند على رأس "يسوع" تحقيراً له وسخرية منه قبل صلبه، وغيرها من الأكاليل.

وبناء على ما سبق؛ يتضح أن العبارة المدبلجة ترجمة حرفية للعبارة الاصطلاحية الإنجليزية، لها معنى محدد في الدين المسيحي، ولا تتضمن معنيً بلاغيًا يعبر عن الألم والمعاناة بعامّة، ومن ثم لا تؤدي الغرض من العبارة الاصطلاحية الإنجليزية، ولا تنقل المعنى المراد منها، ويبدو أن ما يسوغ اتجاه المترجم إلى الترجمة الحرفية أن لا عبارة اصطلاحية عربية مكافئة، على الرغم من ارتباط العبارة الاصطلاحية الأصلية بالدين المسيحي الذي يمثل معتنقوه نسبة ملحوظة من سكان العالم العربي.

وعلى الرغم من التقارب في الطول بين العبارتين الأصلية والمدبلجة؛ يلاحظ أن لا اتساق بين حركات شفاه الممثل الأصلي والعبارة المدبلجة، ويرجع ذلك إلى اختلاف مخارج الحروف التي تتكون منها الكلمات.

الأنموذج الخامس

العبارة الاصطلاحية الأصلية	العبارة المدبلجة
Get on his high horse. ²	عَانَدْنَا. ³

¹ مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مادة (كلل).

² hd، فيلم عمر المختار مترجم النسخة الأصلية، Zargha، <https://www.youtube.com/watch?v=jBuvDARghX8>, 1:06:05, (Accessed 23/11/2022).

³ إسلام تيوب، "فيلم عمر المختار كامل مدبلج - شيخ المجاهدين - أسد الصحراء نسخة أصلية"، الاطلاع في 2022/11/23، على الرابط: <https://www.youtube.com/watch?v=H4ttXKhvCE> :1:05:56.

عبارة اصطلاحية إنجليزية تعني أن يتخذ المرء موقفاً متعالياً، أو يتصرف بتكبر تجاه أمرٍ ما،¹ أو أن يُستثار المرء نحو أمرٍ ما فيتعالى على الناس، ويتصرف كأنه يفوقهم معرفة ومهارة فيه. ويرجع أصل العبارة إلى العرف السائد قديماً حين كانت الخيول الكبيرة علامة على الرتبة العالية للفرسان؛ إذ اقتصر حقُّ تملكها وامتطائها عليهم،² وقد قالها موسيليني للقائد ديودتشي في مكتبه عندما كانا يناقشان مسألة الإسراع في مفاوضات السلام مع عمر المختار من دون شروط مسبقة، وحين اعترض ديودتشي على هذا قائلاً إن المختار قد قاومهم عشرين سنة، ويعرف جيداً بعد هذه المدة أنه لا يمكن الوثوق بعودهم؛ أجاب غراتسياني بأنه يظن أن المختار رجلٌ مقاومة لا يعرف اليأس مهما طال الزمن، وأنه يدرك أهمية المضي قدماً في مفاوضات السلام حتى مع معرفته بإخلاف الإيطاليين وعودهم السابقة، فالمعنى المراد إذن من العبارة الاصطلاحية الإنجليزية أن غراتسياني يظن أنه من الجنون أن يتخذ عمر المختار موقفاً متعالياً عليهم، وألا يقبل مفاوضات السلام بسبب إخلافهم وعودهم السابقة.

وقد تُرجمت العبارة الاصطلاحية الإنجليزية إلى "عاندنا"، و"عاندَ فلاناً؛ خالفه وعارضه في ما يفعل"،³ و"رجلٌ عَنِيدٌ؛ عانِدٌ، وهو من التجبُّر"،⁴ وعند النظر إلى السياق الذي جاءت فيه العبارة المدبلجة نفهم أن غراتسياني يظن أن المختار سيكون مجنوناً إذا عارضهم في مفاوضات السلام، وظنَّ أنه في وضعٍ يسمح له باتخاذ موقف من الإيطاليين لإخلافهم وعودهم السابقة، وهو المعنى المراد من التعبير الإنجليزي؛ لذا كانت الترجمة مقبولة

¹ To get on your high horse, *Collins English Dictionary*, published 1979 <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/to-get-on-your-high-horse> (Accessed 24/11/2022).

² Get on (one's) high horse, *The Free Dictionary*, [https://idioms.thefreedictionary.com/get+on+\(one%27s\)+high+horse](https://idioms.thefreedictionary.com/get+on+(one%27s)+high+horse) (Accessed 24/11/2022).

³ مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مادة (عند).

⁴ ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، مادة (عند).

تنقل المعنى المراد، ولكن في اللغة العربية عبارة اصطلاحية مقابلة كان من الممكن استخدامها هي "ركب رأسه"، وتعني الإصرار على الرأي بعناد والتماذي في الخطأ. ويتضح مما سبق أن المترجم قد اتجه إلى أسلوب الترجمة المعنوية، فترجم العبارة الاصطلاحية الأصلية إلى عبارة عربية تشرح معناها، ولا تقدم عبارة اصطلاحية مقابلة، وربما يمكن تفسير ذلك بأنه تسرع في ترجمة العبارة، ولم يبذل جهداً كافياً في محاولة إيجاد بديل أفضل.

ويُلاحظ التفاوت في الطول بين العبارتين الأصلية والمُدبَلجة، فالعبارة المُدبَلجة تبدو مثل كلمة واحدة، ولكنها تقال وسط جملة؛ لذا لا يشعر المشاهد بعدم اتساق بين الصوت والصورة.

الأ نموذج السادس

العبارة الاصطلاحية الأصلية	العبارة المُدبَلجة
Open on this table. ¹	مسموح. ²

هنا عبارة اصطلاحية إنجليزية تعني أن تكون الأمور أو القضايا المعنية مطروحة للنقاش والتفاوض،³ وقد جاءت العبارة الاصطلاحية على لسان عمر المختار في الخيمة التي حُصصت لإجراء المفاوضات بشأن ليبيا، وذلك في أثناء جلسة التفاوض التي جمعت بينه وأصحابه ولجنة المفاوضات الإيطالية المكونة من الكولونيل ديودتشي، والكولونيل باريلو الحاكم العسكري في المرج، والمفوض لوبيتو الذي جاء من روما ليكون مستشاراً ومساعداً للقوات الإيطالية في ليبيا، وقد قالها المختار ردّاً على المفوض لوبيتو الذي اعترض على مطالبهم بشأن إنشاء برلمان وطني قائلاً إن القرار بيد روما، وإن الخيمة التي يجلسون فيها

¹ "hd" فيلم عمر المختار مترجم النسخة الأصلية" Zargha, <https://www.youtube.com/watch?v=jBuvDARghX8>, 1:11:51, (Accessed 26/11/2022).

² إسلام تيوب، "فيلم عمر المختار كامل مدبلج - شيخ المجاهدين - أسد الصحراء نسخة أصلية"، الاطلاع في 2022/11/23، على الرابط: <https://www.youtube.com/watch?v=H4ttXKhvwCE>: 1:11:41.

³ On the table, *The Free Dictionary*, <https://idioms.thefreedictionary.com/on+the+table> (Accessed 26/11/2022).

ليست المكان المناسب للتفاوض في هذا الأمر، فكان ردُّ المختار أن جلسة التفاوض انعقدت على أساس أن لا شروط مسبقة أو تحفظات تجاه مناقشة أي قضية، وقد قالها المختار وأتبعها بعبارة *in this tent* التي سبق ذكرها على لسان المفوض لوبيتو حين قال إن هذا الخيمة ليست المكان المناسب للتفاوض بشأن البرلمان، فقصد المختار بقوله العبارتين أن يؤكد أن كل القضايا التي تمهم يمكن التفاوض بشأنها في هذه الخيمة التي يجتمعون فيها.

وقد تُرجمت العبارة الاصطلاحية الإنجليزية إلى "مسموح"، وهي كلمة واحدة في صيغة اسم المفعول للفعل (سمح)، وتعني الإباحة والإجازة، ومن الواضح أنها ترجمة لكلمة *open* في عبارة *everything's open on this table in this tent*، ولا تقدم ترجمة للعبارة الاصطلاحية *on the table*.

وإذا نظرنا في معنى العبارة المدبلجة بأكملها "كل شيء مسموح في هذه الخيمة"؛ نجد أنها تتضمن معنيًا عامًا يوحى بإمكانية فعل كل شيء داخل الخيمة، ولا تحدد أمورًا بعينها يمكن فعلها، ولا تشير إلى معنى التفاوض تحديداً، أما العبارة الأصلية الإنجليزية فتشير بالتحديد إلى النقاش والتفاوض على القضايا المعنية، وعلى هذا يمكن القول إن العبارة المدبلجة بأكملها تنقل معنى السماح بفعل كل شيء داخل خيمة المفاوضات، ولكنها لا تحدد أن المسموح فعله هو التفاوض، فالمترجم إذن تجاهل العبارة الاصطلاحية الإنجليزية، ولم ينقلها إلى اللغة العربية، وكان من الممكن أن يترجمها إلى: "كل شيء مطروح للنقاش"، ولا يتبين لنا سبب واضح يجعل المترجم يتجاهل ترجمة عبارة اصطلاحية لها مقابل في اللغة الهدف؛ إلا التسرع وعدم تحري الدقة في الترجمة.

وعلى الرغم من اتجاه المترجم إلى أسلوب الحذف؛ لم يؤثر ذلك تأثيراً واضحاً على التزامن بين الصوت والصورة في النسخة المدبلجة للفيلم.

الأنموذج السابع

العبرة الاصطلاحية الأصلية	العبرة المدبلجة
Give them hell. ¹	عليكم بهم. ²

عبرة اصطلاحية إنجليزية تُقال لتحفيز المرء على بذل قصارى جهده من أجل إلحاق الهزيمة بخصومه أو أعدائه، وتعني كذلك تعاضل المرء بعنف وعدوانية مع من يريدهم أن يذوقوا طعم المعاناة الشديدة،³ وقد جاءت على لسان غراتسياني في أثناء وقوفه على تلة تُطل على قرية الكفرة، وفي يده منظار يراقب به الطائرات الحربية التي تحوم في سماء القرية، وآلاف الجنود الإيطاليين على أرضها متأهبين للهجوم عليها، وقد قالها أمرًا ضباطه بفتح النار على أهالي القرية؛ لفهم من هذا أنه يريد أن تتحول المنطقة إلى ما يشبه الجحيم، وأن يعاني أهالي الكفرة معاناة من يتعذب في الجحيم.

وقد تُرجمت العبرة الاصطلاحية الإنجليزية إلى "عليكم بهم"، وهي عبارة اصطلاحية عربية تقال في سياقات مختلفة، وتأتي بمعان مختلفة؛ أحدها أن تأمر شخصًا بهزيمة شخص آخر، أو بالقضاء عليه.

ففي العبرة العربية المدبلجة يأمر غراتسياني ضباطه بالتعامل مع أهالي الكفرة والقضاء عليهم، أما في العبرة الاصطلاحية الأصلية فيأمر ضباطه بأن يحولوا المكان إلى ما يشبه الجحيم، فيشعر أهالي الكفرة كأن أبواب الجحيم انفتحت عليهم من كثافة الهجوم، وعلى هذا يمكن القول إن العبرة الاصطلاحية المدبلجة تتضمن جزءًا من معنى العبرة الاصطلاحية الإنجليزية، وهو معنى إلحاق الهزيمة بأهالي الكفرة والقضاء عليهم، ولكنها لا

¹ "hd" فيلم عمر المختار مترجم النسخة الأصلية" Zargha, <https://www.youtube.com/watch?v=jBuvDARgHX8>, 1:22:30, (Accessed 30/11/2022).

² إسلام تيوب، "فيلم عمر المختار كامل مدبلج - شيخ المجاهدين - أسد الصحراء نسخة أصلية"، الاطلاع في 2022/11/30، على الرابط: <https://www.youtube.com/watch?v=H4ttXKhvwCE> .1:22:21

³ Give them hell, *The Free Dictionary*, <https://idioms.thefreedictionary.com/give+them+hell> (Accessed 29/11/2022).

تتضمن معنى التعامل معهم بعدوانية تجعلهم يعانون معاناة مَنْ يَحْتَرِقُ فِي الْجَحِيمِ. ويجدر بالذكر أن اللغة العربية تحتوي على بعض العبارات التي تدل على ذلك المعنى، من مثل "أذقهم الجحيم"، أو "افتح عليهم أبواب الجحيم"، أو "أرسلهم إلى الجحيم"، ولكن المترجم اتجه إلى أسلوب الترجمة الجزئية، فاستخدم عبارة اصطلاحية عربية تتضمن جزءاً من المعنى، ولا يحتوي معناها على جزء آخر، وقد يرجع السبب في ذلك إلى أن المترجم اكتفى بأن العبارة الاصطلاحية العربية تنقل المعنى الأساس المتضمن في العبارة الاصطلاحية الإنجليزية، وهو القضاء على أهالي الكفرة بصرف النظر عن كيفية تحقيق هذا الهدف، مما يثير سؤالاً عن مدى أمانة المترجم في نقل العبارة الأصلية من دون تحريف أو زيادة أو نقصان، مع الأخذ بالحسبان أن الترجمة بعامة قد تؤدي في بعض الأحيان إلى خسارة بعض المعاني في النص المترجم، ومن ثم إفقاره دلاليًا.¹

ويُلاحظ أن لا تفاوت في الطول بين العبارتين الأصلية والمبدلجة، إلا أن تحقق مبدأ التزامن ليس ضروريًا في هذا النموذج؛ لأن الممثل كان يدير ظهره للكاميرا في أثناء نطقه العبارة.

النموذج الثامن

العبارة المبدلجة	العبارة الاصطلاحية الأصلية
ولكن يجب أن أجعل منك عبرة. ³	But, <u>on the other hand</u> , you are a prime example. ²

هذه عبارة اصطلاحية إنجليزية تقال لإظهار تباين بين وجهتي نظر مختلفتين، وتعني من وجهة نظر أخرى أو متعارضة، وأحياناً تأتي مسبقة بالعبارة الاصطلاحية On the

¹ أنطوان برمان، الترجمة والحرف أو مقام البعد، ترجمة: عز الدين الخطابي، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2010)، ص69.

² hd"، فيلم عمر المختار مترجم النسخة الأصلية“، Zargha, <https://www.youtube.com/watch?v=jBuvDARghX8>, 2:34:50, (Accessed 12/12/2022).

³ إسلام تيوب، "فيلم عمر المختار كامل مبدلج - شيخ المجاهدين - أسد الصحراء نسخة أصلية"، الاطلاع في 2022/12/12، على الرابط: <https://www.youtube.com/watch?v=H4ttXKhvCE> 2:34:38.

one hand¹، وقد قالها غراتسياني لعمر المختار الذي وقف أمامه مكبل اليدين والقديمين بسلاسل حديدية؛ إذ استطرد في حديثه معه قائلاً إنه يريد من المختار أن يكون عبرة للآخرين، وإن كان شنقه سيجعل منه بطلاً أسطورياً، فالعبارة الاصطلاحية الإنجليزية تدل على أن غراتسياني غير فكرته الأولى التي تمثلت في أن شنق المختار قد لا يكون الخيار الأفضل؛ لأنه سيجعل منه بطلاً في أعين شعبه؛ إلى الفكرة الأخرى التي تمثلت في أنه يجب أن يجعله عبرة لكل من تسوّل له نفسه السير في طريق المقاومة.

وقد تجاهل المترجم العبارة الاصطلاحية الإنجليزية كلياً، وترجم الجملة التي تخللتها العبارة إلى "ولكن يجب أن أجعل منك عبرة"، أي إنه اتجه إلى أسلوب حذف العبارة الاصطلاحية الأصلية، واكتفى بحرف العطف والاستدراك (لكن) في العبارة المدبلجة، ومن الواضح أن الحذف لم يُخلِّ بالمعنى، وربما يرجع ذلك إلى أن العبارة الاصطلاحية الإنجليزية تندرج تحت ما يُسمى "العبارات الانتقالية"، وهي نوع من العبارات يرى نيدا إمكانية ترجمتها ونقلها إلى اللغة الهدف، ومع ذلك يُفضل حذفها في كثير من السياقات.² وعلى أي حال كان من الممكن أن تترجم العبارة الاصطلاحية الأصلية إلى "من ناحية أخرى"، أو "من جانب آخر"، أو "من جهة أخرى".

وعلى الرغم من حذف العبارة كاملة في الحوار المدبلج؛ لم يكن لذلك الحذف تأثير واضح على التزامن بين الصوت والصورة، فقد تزامن توقُّف حركات شفاه الممثل مع توقُّف الصوت.

أساليب ترجمة العبارات الاصطلاحية

يضح من التحليل السابق لترجمة العبارات الاصطلاحية الإنجليزية؛ أن المترجم اعتمد على وضع أساليب الترجمة؛ يمكن إجمالها في ما يأتي:

¹ On the other hand, *The Free Dictionary*, <https://idioms.thefreedictionary.com/on+the+other+hand> (Accessed 12/12/2022).

² يوجين. أ. نيدا، نحو علم للترجمة، ترجمة: ماجد النجار، (بغداد: مطبوعات وزارة الإعلام، 1976)، ص 446.

1. أسلوب الترجمة المعنوية:

استخدم المترجم هذا الأسلوب بتحديد معنى العبارة الاصطلاحية الأصلية، ثم نقلها إلى العربية في عبارة تتضمن معناها، ولكنها لا تقدم عبارة اصطلاحية مقابلة. وقد اتبع هذا الأسلوب في ترجمة عبارتين اصطلاحيتين من العبارات المستخرجة من الحوار، هما Show some spine التي ترجمها إلى "سنري صلابتنا"، و Get on his high horse التي ترجمها إلى "عاندنا".

2. أسلوب الترجمة بالمكافئ:

استخدم المترجم هذا الأسلوب بتحديد معنى العبارة الاصطلاحية الأصلية، ثم الإتيان بعبارة اصطلاحية عربية مقابلة تحمل المعنى نفسه وإن خالفها في التركيب والألفاظ. وقد اتبع هذا الأسلوب في ترجمة العبارة الاصطلاحية At our ease إلى "خذوا راحتكم".

3. أسلوب الترجمة الحرفية:

استخدم المترجم هذا الأسلوب بترجمة كل كلمة مفردة في العبارة الاصطلاحية الأصلية إلى كلمة أخرى مفردة عربية مرادفة لها. وقد اتبع هذا الأسلوب في ترجمة عبارتين اصطلاحيتين من العبارات المستخرجة من الحوار، هما: Come in like lions and go home like worn-out goats التي ترجمها إلى "يأتون دائماً كالأسود، ويعودون كالماعز المنهكة"، و Crown of thorns التي ترجمها إلى "إكليلى شوك".

4. أسلوب الترجمة الجزئية:

استخدم المترجم هذا الأسلوب بترجمة جزء من المعنى المتضمن في العبارة الاصطلاحية الأصلية، وتجاهل المعاني الأخرى، ولم يأت بعبارة اصطلاحية مكافئة يشمل معناها كل المعاني المتضمنة في العبارة الاصطلاحية الأصلية.

وقد اتبع هذا الأسلوب في ترجمة العبارة الاصطلاحية Give them hell إلى "عليكم بهم".

5. أسلوب الحذف:

اتجه المترجم باستخدام هذا الأسلوب إلى تجاهل العبارة الاصطلاحية الأصلية، ولم ينقلها إلى الحوار المدبلج.

وقد اتبع هذا الأسلوب في تعامله مع عبارتين اصطلاحيتين من العبارات المستخرجة من الحوار، هما: Open on this table؛ إذ ترجم الكلمة الأولى فقط في الجملة إلى "مسموح"، وتجاهل العبارة الاصطلاحية اللاحقة، واتبع الأسلوب نفسه مع عبارة On the other hand؛ إذ تجاهلها تمامًا.

الإشكاليات التي واجهها المترجم في ترجمة العبارات الاصطلاحية

يضح من التحليل السابق للعبارات الاصطلاحية الإنجليزية وترجمتها إلى العربية؛ أن الإشكاليات التي واجهها المترجم في الغالب كانت إشكاليات ثقافية لها جوانب مختلفة تتعلق:

- بالبيئة، كعبارة They always come in like lions and go home like worn-out goats.
- بالدين، كعبارة Crown of thorns.
- بالمجتمع، كعبارة Get on his high horse.

خاتمة

توصل البحث إلى مجموعة من النتائج تتلخص في ما يأتي:

1. تمثل العبارات الاصطلاحية شكلاً أساساً من أشكال التعبير التي لا تخلو منها أيّ لغة، وتعكس على تنوعها ثراء اللغة وبلاغتها في التعبير عن المعاني المختلفة، وتتميز بخصائص من أهمها أنها تمثل وحدة دلالية واحدة تتضمن معنىً مجازياً مغايراً معاني المفردات المكونة لها.

2. تتنوع الأساليب التي يمكن الاعتماد عليها في ترجمة العبارات الاصطلاحية، وقد تبين من البحث أن المترجم استخدم أساليب ترجمة مختلفة لنقل العبارات الاصطلاحية إلى العربية، وأنه مال إلى استخدام ثلاثة منها هي أسلوب الترجمة المعنوية، والحرفية، وأسلوب الحذف، وتبين أنه لم يعتمد كثيراً على أسلوب الترجمة بالمكافئ، ولم يعتن جداً بمحاولة إيجاد عبارات اصطلاحية مكافئة في اللغة الهدف.

3. أظهر الجانب التطبيقي للبحث أن الإشكاليات التي واجهها المترجم في ترجمة العبارات الاصطلاحية تركزت في الإشكاليات الثقافية بجوانبها المختلفة؛ البيئية والدينية والاجتماعية، وأن هذه الإشكاليات الثقافية كانت سبباً في عدم اتجاه المترجم في بعض الأحيان إلى أسلوب الترجمة بالمكافئ.

4. تبين أن تنوع الأساليب المستخدمة في ترجمة العبارات الاصطلاحية؛ لم يكن له تأثير على تحقق مبدأ التزامن في معظم النماذج التي جرى تحليلها، فجاءت العبارات المدبلجة متزامنة في المدة التي قيلت فيها مع العبارات الأصلية، وجاءت متسقة مع حركات شفاه الممثلين، ومتناسقة مع إشاراتهم الجسدية، ولا شك في أن للشركة المسؤولة عن الدبلجة فضلاً في الوصول إلى تلك النتيجة.

References:

المراجع:

- Ahmed bin Faris, *Maqayia al-Lughah*, ed. Abd al-Salam Muhammad Haroun, (Damascus: Dar al-Fikr, 1979).
- Ahmed Mukhtar Umar, *Mu'jam al-Lughah al-Mu'asirah* (Cairo: 'Alam al-Kutub, 2008).
- Ali Al-Qasimi, "Al-Ta'abir al-Istilahiyah wa al-Siyaqiyyah wa Mu'jam 'Arabi laha," *Majallat Al-Lisan Al-'Arabi*, Rabat, 17 (1), 1979.
- Anna Dabrowska, *A Syntactic Study of Idioms: Psychological States in English and Their Constraints*, (UK: Cambridge Scholars Publishing, 2018).
- Antoine Berman, *Al-Tarjamah wa al-Hiraf am Maqam al-Bu'd*, translated by: Izz al-Din al-Khattabi, (Beirut: Al-Munazzamat al-'Arabiyyah li al-Tarjamah, 1st edition, 2010).
- Breshan Tajuddin; Huda Abdul Qadir Qassem, "Tarjamah wa Dirasat al-Ta'abir al-Istilahiyah bayna al-Lughtayn al-'Arabiyyah wa al-Kurdiyyah" *Majallat Jami'at Duhok*, Kurdistan Region of Iraq, 24 (1), 2021.
- Britannica, The Editors of the Encyclopedia. "Crown of Thorns". Encyclopedia Britannica, Invalid Date, <https://www.britannica.com/topic/Crown-of-Thorns-religious-relic>. (Accessed 11/21/2022).

- Cambridge Dictionary, (UK: Cambridge University Press, 1995), <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/>.
- Chiara Francesca Ferrari, *Since When Is Fran Drescher Jewish?: Dubbing Stereotypes in The Nanny, The Simpsons, and The Sopranos*, (USA: The university of Texas press, 1st edition, 2010).
- Collins English Dictionary, published 1979 <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/>.
- Eugene. a. Nida, *Nahwa 'Ilm al-Tarjamah*, Translated by: Majed Al-Najjar, (Baghdad: Publications of the Ministry of Information, 1976).
- Hassan Ghazaleh, *Maqalat fi al-Tarjamah wa al-Uslubiyah* (Beirut: Dar Al-'Ilm li al-Malayin, 1st edition, 2004).
- Ibn Manzur, Muhammad bin Mukrim, *Lisan al-Arab*, (Cairo: Dar al-Ma'arif, no date.).
- Islam Tube, "Omar Al-Mukhtar Full Movie Dubbed - Sheikh of the Mujahideen - Lion of the Desert," original version, available at: <https://www.youtube.com/watch?v=H4ttXKhvCE>.
- Jeremiah Bourque, "English Idioms" (n.d), <http://englishidiomsblog.blogspot.com/2010/09/show-some-backbone.html> (Accesses 11/21/2022).
- Karim Zaki Hossam El-Din, *Al-Ta'bir al-Istilahi: Dirasah fi Ta'sil al-Mustalah wa Mafhumihi wa Majalatih al-Dilaliyyah wa Anmatih al-Tarkibiyah*, (Cairo: Maktabat Anjlu al-Misriyyah, 1985).
- Majdi Haji Ibrahim, Fudzla Suraiyya Abdul Raup, "Addition and Omission in the dubbing of animated series (Upin Dan Ipin) from Malay to Arabic", *Journal of Nusantara Studies*, Malaysia: Universiti Sultan Zainal Abidin, 3(1), 2018.
- Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, *Al-Mu'jam Al-Wasit*, (Cairo: Al-Shuruq International Library, 4th edition, 2004).
- Mona Baker, *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, (London: Routledge, 2000).
- Muhammad Muhammad Dawud, *Mu'jam al-Ta'bit al-Istilahi fi al-'Areabiyyah al-Mu'asirah* (Cairo: Dar Gharib, 2003).
- Nadia Harhash, "FI Dhikra Rahil Jibra Ibrahim Jibra: Jibra wa al-Bi'r al-Ula," *Wukala' Watan li al-Anba'*, 2015, viewed on 11/12/2022, at the link: <https://www.wattan.tv/ar/news/157520.html>
- Pratima Dave Shastri, *Fundamental Aspects Of Translation*, (New Delhi: PHI learning private limited, 2012).
- Souda Qarqabo, *Khususiyyat Dablaj al-Aflam al-Muwajjahah li al-Atfal min al-Lughah al-Injiliziyyah ila al-Lughah al-'Arabiyyah*, (PhD dissertation, University of Oran 2, Algeria, 2016/2017).
- The Free Dictionary, launched on 5/6/2003, <https://idioms.thefreedictionary.com/>.
- Yasser Ragab Izz al-Din Abdullah, "Al-Ta'birat al-Istilahiyah fi Kutub al-Turath: Al-Sahibi li Ibn Faris (d. 395 AH) Anmudhajan," *Majallat Qita' Kulliyat al-Lughah al-'Arabiyyah wa al-Sha'b al-Munazirah laha*, Al-Azhar University, Arab Republic of Egypt, 15 (1), 2021.
- Zargha, Mimo, "Omar Al-Mukhtar's movie, subtitled original hd," Published on 4/10/2018, <https://www.youtube.com/watch?v=jBuvDARghX8>.

منهج الرسول ﷺ في التغيير: النظام الاجتماعي أنموذجاً

The Prophet's Approach to Change: The Social System as a Model Pendekatan Rasulullah Dalam Perubahan: Kes Sistem Sosial

نورة بنت عبد الله الغملاس*

[قدم للنشر 2021/12/28 – أرسل للتحكيم 2022/1/7 - قبل للنشر 2022/7/21]

ملخص البحث

يعنى هذا البحث ببيان منهج الرسول ﷺ في تغيير بعض العادات المنتشرة في المجتمع، مع دراسة نماذج من ذلك التغيير، ومن أهداف البحث إبراز منهجيته ﷺ في التغيير، والعناية بتقديم نماذج دقيقة من التغيير الإيجابي في السُّنة النبوية، وقد انتهج البحث المنهج الاستقرائي مع الاستنتاج والتحليل، وكان من أبرز نتائجه أن التغيير في السُّنة النبوية كان تغييراً إيجابياً منضبطاً في جميع أحواله بإرادة الخير للبشرية، ودائماً يبدأ هذا التغيير بالأهم، فلما بعث ﷺ معاداً إلى اليمن جعل أول ما يدعوهم إليه التوحيد، ثم جعل ما يليه ثانياً؛ لأنه هو الأهم، ونماذج التغيير التي سطرها كُتُبُ السُّنة النبوية صورة متكاملة بديعة متناسقة للتغيير الإيجابي الذي أثر في الحياة البشرية في مختلف جوانبها، وكان التغيير الذي رسمه ﷺ قد جمع بين دقة المنهج ووضوح الغاية وتحديد الأهداف، وهو منهج أنموذجي في التغيير، وقد اقتصر البحث على نماذج محددة من التغييرات التي أحدثها ﷺ في جوانب المجتمع المختلفة، كالعصبية القبلية، والظلم، والأخذ بالثأر، وشرب الخمر.

الكلمات الرئيسية: السيرة النبوية، الحديث الشريف، التغيير، المجتمع، النظام الاجتماعي.

* أستاذ مشارك في تخصص الحديث وعلومه، جامعة الأمير سطام بن عبد العزيز، المملكة العربية السعودية، البريد

الإلكتروني: nor_gh@hotmail.com أو n.algmlas@psau.edu.sa

Abstract

This research is concerned with explaining the methodology of the Messenger PBUH, in changing some of the habits spread in society, with the study of models of that change. This study uses inductive methods as well as deductive and analytical methods. And one of its most prominent results was that the change in the sunnah of the Prophet was a positive and disciplined change in all its conditions with the will of good for humanity, and this change always begins with the most important thing. And the models of change that were written in the books of the Sunnah of the Prophet are an integrated, wonderful, consistent picture of the positive change that affected human life in its various aspects, and the change that was drawn by the Prophet PBUH combined the accuracy of the approach, the clarity of the goal, and the definition of goals, which is a model approach in change. This research was limited on specific examples of the changes brought about by the Prophet PBUH in the various aspects of society, such as tribal fanaticism, injustice, taking revenge, and consuming any intoxicating drinks.

Keywords: Biography of the Prophet, hadith, change, society, social system.

Abstrak

Penyelidikan ini bertujuan untuk menjelaskan metodologi Rasulullah s.a.w. dalam mengubah beberapa tabiat yang tersebar dalam masyarakat serta kajian contoh perubahan tersebut. Antara tujuan kajian ini adalah untuk menonjolkan metodologi Rasulullah s.a.w. dalam membawa perubahan dan menitikberatkan dalam menengahkan contoh yang tepat daripada contoh perubahan yang positif dalam Sunnah Nabi. Kajian ini menggunakan kaedah induktif serta kaedah deduktif dan analitikal. Antara hasil kajian yang paling jelas ialah perubahan dalam sunnah nabi adalah perubahan yang positif kitab-kitab Sunnah Nabi adalah gambaran bersepadu, indah, konsisten tentang perubahan positif dan seragam dalam semua keadaan dengan mengkehendaki kebaikan untuk manusia. Perubahan yang telah dilakukan oleh Rasulullah s.a.w telah menghimpunkan antara ketepatan metodologi, kejelasan matlamat serta ketetapan tujuan dan ianya adalah metodologi contoh dalam perubahan. Kajian ini membataskan kepada contoh tertentu dalam perubahan yang dilakukan oleh Rasulullah s.a.w. dalam aspek digabungkan ketepatan pendekatan, kejelasan matlamat, dan definisi matlamat, yang merupakan pendekatan contoh dalam perubahan, dan penyelidikan adalah terhadap Pada contoh khusus perubahan yang dibawa oleh Rasulullah s.a.w. dalam pelbagai aspek masyarakat yang berbeza seperti semangat perkauman yang melampau, kezaliman, membalas dendam, dan minum arak.

Kata kunci: Biografi Nabi, hadis, perubahan, masyarakat, sistem sosial.

مقدِّمة

بعث الله تعالى نبينا ﷺ هاديًا ومبشرًا ونذيرًا، وسراجًا وهاجًا لينشر في الإنسانية نور الحق، ويُنقذها من ظلمات الجهل والتخلف، ويسير بها إلى الصراط المستقيم الذي اختاره الله

سبحانه لها لتكون خير أمة أخرجت للناس.

وقد سعى ﷺ لتغيير ما فسد وتقويم ما اعوجَّ بمنهجية منضبطة ترتقي بالإنسان ليقوم بدوره الذي خُلق من أجله، ويحقق الغاية العظمى من خلقه، وهو ما قد أبحر المسلمون وغيرهم؛ إذ يقول المستشرق تولستوي: "يكفي محمدًا فخرًا أنه خلَّص أمة ذليلة دموية من مخالب شياطين العادات الذميمة، وفتح على وجوههم طريق الرقي والتقدم، وإنَّ شريعة محمد ستسود العالم لانسجامها مع العقل والحكمة".¹

وقد جاء هذا البحث لبيان منهج الرسول ﷺ في التغيير، مع دراسة تطبيقية لنماذج من سيرته ﷺ في تغيير النظام الاجتماعي، والتركيز على بيان مفهوم التغيير في السُّنة النبوية، وإبراز أثر منهجيته ﷺ في تغيير بعض العادات التي كانت شائعة في المجتمع قبل بعثته، ومن ثم يتناول البحث جوانب مهمة من سيرته ﷺ تتعلق بمراعاة الجوانب النفسية والاجتماعية ونحوها، من أجل إحداث التغيير الإيجابي في عادات كانت متأصلة في النفوس والمجتمعات، ويُتوسَّل في ذلك المنهج الاستقرائي مع الاستنتاج والتحليل.

ومن الدراسات التي أسهمت في خدمة موضوع هذا البحث؛ دراسة بعنوان "سنة التغيير في القرآن الكريم والسُّنة النبوية ومضامينها التربوية: رؤية مقترحة"² هدفت إلى بيان الدلالات التربوية المستنبطة من سُنَّة التغيير، ومعرفة مفهومها في القرآن والسُّنة، وبيان أنواعها، وإبراز مراتب التغيير وأهدافه، وأهم المعوقات التي تحول دون التغيير المطلوب، وهي دراسة قيِّمة في بابها، وتختلف عن هذا البحث في التركيز على منهجية الرسول ﷺ في التغيير الاجتماعي.

¹ حسين حسيني معدي، الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في عيون غربية منصفة، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1419هـ)، ص186.

² إحسان محمد لافي، "سُنَّة التغيير في القرآن الكريم والسُّنة النبوية ومضامينها التربوية: رؤية مقترحة"، مجلة جامعة الباحة للعلوم الإنسانية، العدد (3)، رجب 1436هـ.

وهناك دراسة بعنوان "نماذج من التغيير الاجتماعي في دولة النبوة"¹ هدفت إلى التركيز على التغيير الاجتماعي بوصفه نوعاً من أنواع التغيير، بخلاف هذا البحث الذي يركز على منهج السُّنة في التغيير، مع دراسة نماذج حدث فيها التغيير الإيجابي، كالعادات التي كانت سائدة في الجاهلية.

مفهوم التغيير

التغيير لغةً مصدر قياسي مأخوذ من الفعل الرباعي (غَيَّرَ) على وزن (فَعَّلَ)، يقال: تَغَيَّرَ الشيء، إذا تَحَوَّلَ، وَغَيَّرَهُ إذا جعله غير ما كان أصلاً، والتغيير التبدل والتحول، وفي التنزيل: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: 53]، قَالَ تَعَلَّبَ: "مَعْنَاهُ: حَتَّى يبدلوا ما أمرهم الله به".²

والتغيير اصطلاحاً إحداث شيء لم يكن قبله،³ فالتغيير إذا حدث طارئ على الشيء يجعله مختلفاً عما سبقه، وقد يكون سلبياً أو إيجابياً، ويكون عادة مرسوم بعناية لتحقيق هدف أو عدة أهداف، وهو يختلف عن التغيُّر؛ إذ التغيير إحداث شيء لم يكن قبله، وهو عملية إرادية، أما التغيُّر فهو انتقال الشيء من حالة إلى حالة أخرى، وغالباً يكون غير إرادي.⁴

¹ عبد الملك محمود، "نماذج من التغيير الاجتماعي في دولة النبوة"، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية، 9(38)، 2018.

² ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط1، 1988)، مادة (غير)؛ ابن سيده، علي بن إسماعيل، المحكم والخيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2000)، ج6، ص12؛ الزبيدي، محمد بن المرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الستار فراج، (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، د.ط، 1385هـ)، مادة (غير)؛ مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط4، 2004)، مادة (غير).

³ الشريف الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1405هـ)، ص67.

⁴ السابق نفسه.

منهج التغيير في السُّنة النبوية

رسمت السُّنة النبوية مجموعها منهجًا متكاملًا لحياة الإنسان؛ ليحقق العبودية الحقّة لله سبحانه للفوز بمرضاته، وليوفّق للسّير على هذا المنهج؛ كان لزامًا عليه أن يقبل التغيير الشامل لحياته فكريًّا وتربويًّا واجتماعيًّا واقتصاديًّا.

ولعل تنوع أساليب السُّنة النبوية في إحداث التغيير للفرد والمجتمع، وتباين أشكاله؛ يعد حافزًا لابتكار صور شتى من التغيير التي تهدف في النهاية إلى هداية البشرية بتحقيق العبودية لله سبحانه، وهو قائم على الحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن، قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [الحل: 125].

والاستقراء التاريخي لحياة الجاهلية، وبعد الإسلام؛ يجلي لنا حقيقة منهجية التغيير في السُّنة النبوية، فلو تعمّقنا في الواقع الديني الذي يعيشه العرب مثلاً وجدنا أن عبادة الأصنام كانت هي الأصل (تقريبًا) في عباداتهم¹ وقد كان الشرك المظهر السائد في طقوس العبادات، وكانوا يعبدون هذه الأصنام ويطوفون بها، ولها يسجدون، بل كانوا يجعلون لها جزءًا من حرثهم وأنعامهم، قال تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِرِعْمِهِمْ وَهَذَا لِشُرَكَائِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَى شُرَكَائِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الأنعام: 136]، بل إن بقايا دين إبراهيم عليه السلام - الذي يدعون تمسكهم به - قد شابه كثير من الفساد؛² إذ كانت عبادتهم مشوبة بلوثة من الجهل، فهم يرون الأصنام وسائط تُقرّبهم إلى الله سبحانه، ويتخذون من العرّافين والكهنة مرجعًا لهم في بعض شؤونهم، بل لجؤوا إلى الطيرة والتشاؤم والاستقسام بالأزلام ونحوها في

¹ جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (بغداد: دار الساقى، ط4، 2001)، ج11، ص16.

² عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط2،

كثير من شأنهم،¹ وبلغت بهم الجرأة أنهم كانوا يحللون ويحرمون ما لم يأذن به الله سبحانه، ومن ذلك تحريمهم البحيرة، والسائبة، والوصيلة، والحامي،² ومن يسبر أغوار التاريخ يجد الانحراف الديني الذي عاشته مكة لم يختلف كثيراً عن البقاع المجاورة وغيرها، وعند من يقال إنهم أهل كتاب.³

ولو تمعنا داخل المجتمع قبل الإسلام لوجدنا له طابعاً خاصاً يميزه، وقوانين عرفية تحكمه، وبخاصة في ما يتعلق بالأنساب والأحساب ونظام التوارث ووضع المرأة ونحوه،⁴ وكان الطابع العام للمجتمع - وإن بدا مترابطاً متماسكاً برباط العصبية القبلية - في حقيقته مجتمعاً قلقاً مفككاً، لا تتوفر له وحدة، ولا يقوم فيه تماسك.⁵

ولما جاء الإسلام شرع نظاماً اجتماعياً محكمًا تراعى فيه مصالح الفرد والجماعة، بل ارتقى الإسلام بالمجتمع المسلم، وغير كثيراً من القوانين والأعراف الاجتماعية التي كانت سائدة آنذاك، وربما كسر كثيراً من القناعات التي كانت في النفوس عن المجتمع والقبيلة، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [المحجرات: 13].

وعند الإسلام المودة والرحمة سمته الأساس، وأدق مثال ضربه ﷺ في وصف المجتمع المسلم قوله: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد؛ إذا اشتكى

¹ علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج10، ص140؛ محمد بن محمد بن سويلم أبو شهبه، السيرة النبوية على ضوء القرآن والسنة، (دمشق: دار القلم، ط8، 1427هـ)، ج1، ص76.

² أبو شهبه، السيرة النبوية على ضوء القرآن والسنة، ج1، ص76.

³ محمد بن أحمد مصطفى أبو زهرة، خاتم النبيين صلى الله عليه وآله وسلم، (بيروت: دار الفكر العربي، د.ط، 1425هـ)، ص40؛ صفى الرحمن المباركفوري، الرحيق المختوم، (بيروت: دار إحياء التراث، ط1، 1399هـ)، ص33.

⁴ أبو شهبه، السيرة النبوية على ضوء القرآن والسنة، ج1، ص86.

⁵ حسن خالد، مجتمع المدينة قبل الهجرة وبعدها، (بيروت: دار النهضة العربية، د.ط، 1986)، ص37.

منه عضوٌ تداعى له سائر المجتمع بالسهر والحمى».¹

آليات التغيير في السُّنة النبوية

آليات التغيير وأدواته من أهم المؤثرات فيه إذا وُظِّفت التوظيف الأمثل، ويمكن إجمال آليات التغيير في المنهج النبوي في ما يأتي:

1. برنامج محدد:

كان من أهم آليات التغيير في السُّنة النبوية برنامج محدد للتغيير، فقد كانت إستراتيجية التغيير عند النبي ﷺ قائمة على برنامج يشمل التغيير الإيجابي المنضبط القائم على الدعوة إلى التوحيد، والأخلاق، والفطرة الإلهية التي فطر الله سبحانه الناس عليها، وارتضاها لهم، وهو ما أشار إليه ﷺ بقوله: «مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبْوَاهُ يَهْدِيَانِهِ أَوْ يُنْصِرَانِهِ، أَوْ يُمَجِّسَانِهِ».²

وقد رسم ﷺ برنامجًا محددًا للتغيير، فعن ابنِ عُمرَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ، وَحَسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ».³ ومن خلال الاستقراء الدقيق لنصوص السُّنة النبوية تتجلى لنا دقة منهجية التغيير عند النبي ﷺ، فقد كان يستنبط منهجه في التغيير من نور الوحي الذي أوحاه الله إليه،

¹ البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، (بيروت: دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ)، كتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم ج8، ص10، رقم الحديث 6011؛ مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1417هـ)، كتاب البر والصلة، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم، ج4، ص1999، رقم الحديث 2586.

² صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب إذا مات الصبي هل يصل عليه؟ وهل يعرض على الإسلام؟ ج2، ص50، رقم الحديث 1358.

³ صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب: «فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ»، ج1، ص14، رقم الحديث 25؛ صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: «لا إله إلا الله، محمد رسول الله»، ج1، ص51، رقم الحديث 32.

قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: 52]، وهذا التغيير إيجابي مرتبط في جميع أحواله بإرادة الخير والهداية للبشرية، قال تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 104]، وقد أسهم وضوح الغاية الأساس للتغيير في انضباط منهجيته التي جاء بها ﷺ، مما كان له بالغ الأثر في نجاح منظومة التغيير في الإسلام.

2. غاية واحدة:

هي تكريم الإنسان والارتقاء به، لتحقيق الاستخلاف في الأرض، وتحريره من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، وقد كانت هذه الغاية واضحة في جميع مراحل التغيير التي أحدثها ﷺ، وهي أساس دعوة الرسل جميعاً، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ﴾ [النحل: 36].

فأول ما بدأ النبي ﷺ دعوته كانت إلى توحيد الله سبحانه، وقد تكرر ذلك في كثير من أحاديثه، وقد أورد البخاري: "لما بَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ إِلَى نَحْوِ أَهْلِ الْيَمَنِ؛ قَالَ لَهُ: «إِنَّكَ تَقْدُمُ عَلَى قَوْمٍ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَى أَنْ يُؤَخِّدُوا اللَّهَ تَعَالَى، فَإِذَا عَرَفُوا ذَلِكَ، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي يَوْمِهِمْ وَلَيْلَتِهِمْ، فَإِذَا صَلَّوْا، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ زَكَاةً فِي أَمْوَالِهِمْ، تُؤْخَذُ مِنْ غَنِيِّهِمْ فَتُرَدُّ عَلَى فَقِيرِهِمْ، فَإِذَا أَقْرَأُوا بِذَلِكَ فَخُذْ مِنْهُمْ، وَتَوَقَّ كَرَائِمَ أَمْوَالِ النَّاسِ»،¹ ففي هذا الحديث يؤسس ﷺ مبدأ التغيير حسب الأولويات، بل إنه مهَّد لمعاد طبيعة الخلفية الدينية عند من يُبعث إليهم «قوم أهل كتاب»، ثم بيَّن له ﷺ

¹ صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب ما جاء في دعاء النبي أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى، ج9، ص114، رقم الحديث 7372؛ صحيح مسلم، كتاب الإيمان في الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، ج1، ص50، رقم الحديث 29.

القضية الحاسمة في دعوته والمرتكز الرئيس: «فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَى أَنْ يُؤَخِّدُوا اللَّهَ تَعَالَى»، قال ابن العطار: "البداة في الدعاء إلى الشهادتين والمطالبة بهما؛ لأهما أصل الدين الذي لا يصح شيء من فروعه إلا بهما".¹

وهذه المنهجية التي رسمها ﷺ لمعاذ في التغيير؛ تركز على ركائز جوهرية لتحقيق التغيير الديني المطلوب، فلا بُدَّ من فقه الواقع الذي يعيشه هؤلاء ومعرفته بطبيعتهم (أهل كتاب)، وتحديد الأولويات (التوحيد)، والتدرج «فإن عرفوا ذلك»، وهذه المنهجية المحكمة تسهلت مهمة معاذ، واتضح له خارطة الطريق، فالنبي ﷺ كان يرى أن أساس إصلاح العقيدة هو التوحيد، فإذا استقر في النفوس قويت، ورفضت كل مظاهر التعلق بغير الله سبحانه، وتخلصت من جميع الظلمات المحيطة بها، فأول طريق لصلاح البشرية هو التوحيد، وما بعده أهون منه، وهذا هو المنهج الذي تلقاه من الوحي بأن أعظم ذنب هو الشرك بالله، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 48]، وهو المنهج الذي سار عليه جميع الرسل، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ﴾ [النحل: 36].

3. إدارة فريق مختص:

كان ﷺ قائداً أنموذجياً في كل مجالات الحياة، قال تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [آل عمران: 164]، وقد تولى النبي ﷺ إعداد فريق من القادة المختصين الذين أسهموا في التغيير، وحثَّ على الالتزام بطاعتهم، قال ﷺ: «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع أميرى فقد أطاعني، ومن عصى

¹ المقدسي، عبد الرحمن بن إبراهيم، العدة شرح العمدة، تحقيق: صلاح بن محمد عويضة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 2005)، ج2، ص797.

أميري فقد عصاني»،¹ فأدرك المسلمون مسؤولية التغيير الملقاة على عاتقهم، مما جعل ربي بن عامر يقف في بلاط كسرى بعزة وشموخ ليقول: "لقد ابتعثنا الله لنخرج العباد من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة".²

خصائص التغيير

1. الوضوح:

اتسم منهج النبي ﷺ في التغيير بالوضوح، وقد كان مستمداً من التوجيه الرباني، قال تعالى: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 77]؛ إذ أدرك ﷺ أن وضوح المنهجية يجعل مهمة التغيير تسير سيراً أكثر دقةً وانضباطاً، وغموضها يمثل عقبة في التغيير، فعندما قام ﷺ بين يدي قومه على جبل الصفا في بدايات الدعوة الجهرية؛ بين بوضوح تام وبعبارات موجزة أساس دعوته ﷺ التي تغير النظام الجاهلي الذي كان سائداً، فقال: «فَإِنِّي نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ».³

2. الشمولية:

كانت شمولية التغيير وتكامله من أبرز ما تميز به منهجه ﷺ في التغيير، فهو منهج متكامل شامل للحياة فكرياً وتربوياً واقتصادياً واجتماعياً، يبدأ من الحياة الخاصة، وينتهي بارتقاء شامل للحياة الإنسانية لتصل إلى مكائنها التي ارتضاها الله سبحانه لها، والمتمعن في قوله ﷺ: «الإيمانُ بضعٌ وسبعونَ - أو بضعٌ وستونَ - شعبةٌ، فأفضلُها قولُ: لا إلهَ

¹ صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب قوله تعالى: ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾، ج9، ص61، رقم الحديث 7137.

² ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، (بيروت: دار إحياء التراث، ط1، 1988)، ج7، ص46.

³ صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب قوله تعالى: ﴿وأندر عشيرتك الأقربين﴾، ج6، ص111، رقم الحديث 4770.

إِلَّا اللَّهَ، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَدَى عَنِ الطَّرِيقِ، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ»¹؛ يدرك التفسير الحقيقي لمعنى شمولية منهجه ﷺ، يقول ابن حجر: "إِنَّ هَذِهِ الشُّعْبُ تَتَفَرَّعُ عَنْ أَعْمَالِ الْقَلْبِ، وَأَعْمَالِ اللِّسَانِ، وَأَعْمَالِ الْبَدَنِ"².

وقد كان من جوامع كلمه ﷺ قوله في دعائه: «اللَّهُمَّ أَصْلِحْ لِي دِينِي الَّذِي هُوَ عِصْمَةُ أَمْرِي، وَأَصْلِحْ لِي دُنْيَايَ الَّتِي فِيهَا مَعَاشِي، وَأَصْلِحْ لِي آخِرَتِي الَّتِي فِيهَا مَعَادِي، وَاجْعَلِ الْحَيَاةَ زِيَادَةً لِي فِي كُلِّ خَيْرٍ، وَاجْعَلِ الْمَوْتَ رَاحَةً لِي مِنْ كُلِّ شَرٍّ»³، وهو دعاء بالصلاح بمفهومه الشامل لجميع جوانب الحياة.

3. الإيجابية:

كان التغيير النبوي تغييرًا إيجابيًا محققًا الهدف الأسمى لرفي الإنسان وصلاحه، فرسالته ﷺ قامت على إخراج الناس من الظلمات إلى النور، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [الجمعة: 12].

وقد برزت الإيجابية في مواقف كثيرة من حياته ﷺ، ومن أحاديثه ﷺ في ذلك: «مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً، فَعَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ، كُتِبَ لَهُ مِنْ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا، وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَجْرِهِمْ شَيْءٌ، وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً، فَعَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ، كُتِبَ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا، وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَجْرِهِمْ شَيْءٌ»⁴، والإيجابية تبتُّ في النفوس الإنسانية الحياة، وتجعلها تسعى دومًا إلى الأفضل والأسمى.

¹ صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب شعب الإيمان، ج 1، ص 63، رقم الحديث 58.

² المصدر السابق، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب التعوذ من شر ما عمل وما لم يعمل، ج 4، ص 2087، رقم الحديث 2720.

³ المصدر السابق، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب التعوذ من شر ما عمل وما لم يعمل، ج 4، ص 2084، رقم الحديث 2721.

⁴ المصدر السابق، كتاب العلم، باب من سن في الإسلام سنة حسنة أو سيئة، ج 4، ص 2059، رقم الحديث 1017.

4. المرونة:

لم تكن منهجيته ﷺ في التغيير قائمة على النظريات الفكرية الجامدة، وإنما كانت واقعية ومراعية لطبيعة البيئة التي ظهر فيها، لذلك نجد أنه ﷺ قد اهتم بأسس التغيير وأركانه من غير تفصيل دقيق في جزئيات الأمور، تاركًا المجال للفرد والمجتمع باختيار الأطر التي تناسبه لتحقيق هذا التغيير، فقد أرسى ﷺ الدعائم المنظمة للتغيير، وظهرت جلوية في أفعاله ﷺ، وترك المجال مفتوحًا لعجلة التغيير أن تستمر منضبطة بقواعد الشرع، وهو التغيير الحقيقي الآمن لحياة الإنسان، مهما اختلفت جزئياته وتطبيقاته في الحياة.

مراحل التغيير¹

اعتمد ﷺ التغيير أسلوب حياة جديدًا تعيشه الإنسانية؛ لذلك كان لا بُدَّ من التخطيط المنظم القائم على مراحل تضمن الوصول إلى تحقيق الأهداف المخطط لها، وقد كانت مراحل التخطيط كما يأتي:

1. مرحلة الإعداد:

ركزت على الإعداد الجيد للتغيير، والمبنية على تحديد المصدر الأساس المقصود بالتغيير، ومدى الحاجة إليه، وقد مكث ﷺ في مكة ثلاث سنوات يؤسس لإعلان الدعوة والجهر بها، وحرص على أن يؤصل العقيدة في هذه المرحلة، ويوضح التغيير المطلوب. وبالاستقراء التاريخي للأوضاع قبل بعثته ﷺ؛ يمكن تصور مدى الحاجة إلى التغيير، فقد كانت الإنسانية تعيش أوضاعًا دينية واجتماعية وسياسية واقتصادية متدنية، وكانت في حاجة ماسة إلى من ينقذها ويسلك بها جادة الصواب، فكانت بعثته ﷺ نورًا سطع في سمائها لينير لها الطريق، ويبين لها المسار الصحيح، ويغير مجرى التاريخ.

¹ مها خلف الزايدي، "إدارة التغيير التنظيمي"، موقع تعليم جديد، على الرابط: <https://www.new-educ.com>

2. مرحلة التخطيط:

التخطيط الجيد للتغيير من أهم المرتكزات لنجاح عملية التغيير، وقد حرص ﷺ على ذلك من خلال توضيح أهداف التغيير بدقة، واستخدام الأسلوب الأمثل لتحقيق كل هدف، وكذلك تحديد الاحتياجات اللازمة لنجاح هذا التخطيط؛ ولا سيما أن لسلامة التخطيط وتحديد الهدف أثرًا بالغًا في نجاح التنفيذ، قال ﷺ: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى».¹

3. مرحلة التنفيذ:

حرص ﷺ على سبب القوانين والتشريعات التي تضمن التنفيذ بما يتفق مع أهداف التغيير، وقد كان مقتضى بيعته ﷺ تنفيذ ما أمرهم به في مختلف الظروف والأحوال، وكان الصحابة رضي الله عنهم يبايعونه على ذلك، وفي الحديث: «تَبَايَعُوا عَلَيَّ أَلَّا تُشْرِكُوا بِاللَّهِ شَيْئًا، وَلَا تَسْرِفُوا، وَلَا تَزْنُوا، وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ، وَلَا تَأْتُوا بِبُهْتَانٍ تَفْتَرُونَهُ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ، وَلَا تَعْصُوا فِي مَعْرُوفٍ، فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ، وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَعُوقِبَ فِي الدُّنْيَا فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ، وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَسَتَرَهُ اللَّهُ فَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ، إِنْ شَاءَ عَاقِبَتُهُ، وَإِنْ شَاءَ عَفَا عَنْهُ»،² وكان ﷺ حريصًا على التيسير والسلاسة في التنفيذ، فقد قال ﷺ: «يَسْرُوا، وَلَا تَعْسَرُوا، وَبَشَرُوا، وَلَا تَنْفَرُوا».³

نماذج من التغيير النبوي للنظام الاجتماعي في عصره

سطر لنا التاريخ في سيرة نبينا ﷺ صفة القدرة على التغيير الإيجابي بجميع أشكاله، وقد كان تغيير النظام الاجتماعي في عصره شاهدًا على ذلك، فالاستقراء الدقيق للسنة النبوية

¹ صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب ما جاء أن الأعمال بالنية والحسبة ولكل امرئ ما نوى، ج1، ص20، رقم الحديث 54.

² المصدر السابق، كتاب الأحكام، باب بيعة النساء، ج9، ص80، رقم الحديث 7213.

³ المصدر السابق، كتاب العلم، باب ما كان النبي يتخولهم بالموعظة والعلم، ج1، ص25، رقم الحديث 69.

يثرينا بنماذج لتغيير شامل للنظام الاجتماعي رفع لوائه ﷺ، وعلمه أصحابه، ليجد الباحث نفسه أمام كثير من النماذج الجديرة بالدراسة والبحث، والتي يعجز البيان عن الإلمام بجميع جوانبها.

وقد شكلت نماذج التغيير التي سطرها كتب السُّنة النبوية صورة متكاملة بديعة متناسقة للتغيير الإيجابي الذي كان له أثر بالغ في حياة البشرية في مختلف جوانبها، فالتغيير الذي رسمه ﷺ لإصلاح الأمة قد جمع بين دقة المنهج، ووضوح الغاية، وتحديد الأهداف، مما يمكن معه أن يوصف بأنه منهج أمودجي في التغيير.

1. العصبية القبلية:

تكشف لنا كُتُبُ التاريخ والسير عن المكانة العظمية التي كانت تمتاز بها القبيلة في المجتمع قبل الإسلام، وما لها من الأثر العميق في الحراك الاجتماعي والسياسي، وربما كان لاهتمام العرب بحفظ أنسابهم واهتمامهم بها، والفخر ببطولاتهم ومآثرهم؛ دور في إدكاء روح العصبية القبلية.¹

ويظهر أن العصبية القبلية تمثل (هوية وطنية) للعرب قديماً، فالعربي لا يعرف الحدود المكانية والجغرافية للوطن، وإنما الوطن ما استقرت فيه قبيلته،² يقول النووي مبيناً مكانة العصبية القبلية: "وكانت الجاهلية تأخذ حقوقها بالعصبية والقبائل، فجاء الإسلام بإبطال ذلك، وفصل القضايا بالأحكام الشرعية، فإذا اعتدى إنسان على آخر حكم القاضي بينهما، وألزمه مقتضى عدوانه كما تقرر من قواعد الإسلام".³

ولما جاء الإسلام بأنظمتها الإلهية، وتعليماته السمحة؛ جاء بتغيير إيجابي شامل، وبأسس قوية راسخة، لتقويم الإنسان وتوجيهه والارتقاء بعقله وعواطفه، وعمل ﷺ على إرساء قواعد نظام خلقي جديد يتغير معه الناس، ويغيروا نواياهم وسلوكهم ومعتقداتهم،

¹ توفيق برو، تاريخ العرب القديم، (بيروت: دار الفكر، ط2، 2001)، ص53.

² المرجع السابق، ص195.

³ النووي، يحيى بن شرف، شرح صحيح مسلم، (الرياض: مؤسسة قرطبة، ط2، 1994)، ج16، ص137.

ويؤدبهم بالآداب الإلهية التي ارتضاها لهم ربهم عزَّ وجلَّ.

وقد نظر ﷺ إلى العصبية القبلية بوصفها خُلُقًا سيئًا بذيئًا، فالعصبية مزقت المجتمع، وفرقت بين أفرادها، وعاش الناس في طبقة بغیضة بسببه، وأدرك الإسلام ما في العصبية من أخطار على المجتمع، فنهى عنها، بل ليححر الإنسانية من قيودها بدأ ترسيخ قاعدة إلهية؛ أن أساس التفاضل هو التقوى، وأما الأصول العرقية للبشرية، فلكم لآدم، وآدم من تراب.¹

وكان من أسس تغيير هذا الخُلُق أن بيَّن ﷺ حقيقته، فوصفه بأشبع وصف «دَعَوْهَا فَإِنَّهَا مُنْتَنَةٌ»،² بل عدَّها من أمور الجاهلية،³ وورد في الحديث: «ليس منا من دعا إلى عصبية، أو قاتل عصبية».⁴

ولم يكن تغيير هذا الخُلُق المتأصل في النفوس من السهولة بمكان، فقد أثرت العصبية القبلية في نفوس من أسلموا، فعن جابر رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، قال: "كُنَّا فِي عَزَاةٍ،⁵ فَكَسَعَ رَجُلٌ⁶ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ، فَقَالَ الْأَنْصَارِيُّ: يَا لِلْأَنْصَارِ، وَقَالَ الْمُهَاجِرِيُّ:

¹ علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج7، ص398.

² صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب قَوْلِهِ: «سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ»، ج6، ص154، رقم الحديث 4905، والنن الرائحة الكريهة.

³ صحيح مسلم، كتاب الجنائز، باب ما جاء في النباحة، ج3، ص45، رقم الحديث 2116؛ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «أَزْبَعُ فِي أُمَّتِي مِنْ أَمْرِ الْجَاهِلِيَّةِ لَا يَزُكُّوهُنَّ؛ الْفَحْرُ فِي الْأَحْسَابِ، وَالطَّعْنُ فِي الْأَنْسَابِ، وَالْأَسْتِسْقَاءُ بِالنُّجُومِ، وَالنِّيَاحَةُ».

⁴ أبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن، تعليق: عزت عبيد الدعاس، عادل السيد، (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1997)، كتاب الأدب، باب في العصبية، ج7، ص441، رقم الحديث 5121، قال: "حدثنا ابن السرح، قال: حدثنا ابن وهب، عن سعيد بن أبي أيوب، عن محمد بن عبد الرحمن المكي، عن عبد الله بن أبي سليمان، فذكره، وإسناده ضعيف... هذا مرسل، عبد الله بن أبي سليمان لم يسمع من جبير".

⁵ قال سفیان: "يرون أن هذه الغزوة غزوة بني المصطلق". ابن الملقن، عمر بن علي، التوضيح لشرح الجامع، (دمشق: دار النوادر، 2008)، ج20، ص67.

⁶ يقال: كسعت الرجل إذا ضربت مؤخرته، فأكتسع، أي سقط على قفاه، وفي حديث آخر: "فضرِبَ عَرْقُوبَ فِرْسَه

يَا لَلْمُهَاجِرِينَ، فَسَمِعَهَا اللَّهُ رَسُولُهُ ﷺ، قَالَ: «مَا هَذَا؟»، فَقَالُوا: كَسَعَ رَجُلٌ مِّنَ الْمُهَاجِرِينَ رَجُلًا مِّنَ الْأَنْصَارِ، فَقَالَ الْأَنْصَارِيُّ: يَا لَلْأَنْصَارِ، وَقَالَ الْمُهَاجِرِيُّ: يَا لَلْمُهَاجِرِينَ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «دَعُوهَا، فَإِنَّهَا مُنْتَنَةٌ»¹.

والناظر في هذه القصة يرى حكمته ﷺ في توجيه أصحابه لتجنب هذا الخلق المذموم «دعوها فإنها منتنة»، فقد وصفها ﷺ بهذا الوصف المنفر، ليجسد حقيقة النتن معنويًا، وقد علل القرطبي وصفها بذلك؛ لأنها تثير التعصب على غير الحق، والتقاتل على الباطل، ثم إنها تجرُّ إلى النار،² وقال ﷺ أيضًا: «من دعا بدعوى الجاهلية فليس منا، وليتبوأ مقعده من النار»³، ففي نسبتها إلى الجاهلية غاية التنفير منها.

وعندما أرسى الإسلام قواعده، ونبذ العصبية القبلية؛ جعل أساس التفاضل التقوى، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13].

حتى اكتسعت"، أي سقطت من مؤخرها. يُنظر: اليحصبي، عياض بن موسى، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق: يحيى إسماعيل، (المنصورة: دار الوفاء، ط2، 2004)، ج3، ص294؛ ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: عبد العزيز بن باز، (بيروت دار المعرفة، ط1، 1379هـ)، ج6، ص547.

¹ (مُنْتَنَةٌ) بضم الميم، وكسر المثناة، وتُكسر الميم إنباعًا لكسر المثناة، أي قبيحة سيئة العاقبة، وقيل إنها الكلمة الخبيثة. العسقلاني، محمد بن عبد الدائم، اللامع الصحيح بشرح الجامع الصحيح، (دمشق: دار النوادر، ط1، 2012)، ج12، ص500؛ الأنصاري، زكريا بن محمد، منحة الباري بشرح صحيح البخاري، (الرياض: مكتبة الرشد، 2005)، ج8، ص200.

² القرطبي، أحمد بن عمر، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تحقيق: محيي الدين ديب وآخرين، (دمشق: دار ابن كثير؛ بيروت: دار الكلم الطيب، ط1، 1997)، ج6، ص560.

³ الترمذي، محمد بن عيسى، السنن، تحقيق وشرح: أحمد شاكر، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1968)، كتاب الأمثال، باب ما جاء في مثل الصلاة والصيام والصدقة، ج5، ص148، رقم الحديث 2863؛ ابن حنبل، أحمد بن محمد، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، إشراف: عبد الله التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2001)، ج28، ص404، رقم الحديث 17170، والحديث صحيح، قال الترمذي: "هذا حديث حسن صحيح غريب"، ج4، ص298.

والناظر في الوقائع والأحداث التاريخية يرى أن البشرية عانت الويلات من هذه العصبية القبلية، ولما جاء الإسلام أنكر هذا الخُلُق، وغيره، مما أدى إلى انتشار الأمن والسلام والارتقاء بالبشرية، وقد تمكن ﷺ - على الرغم من قوة سلطة العصبية القبلية وتغلغلها في النفوس - من تحقيق الوحدة، وزرع روح الأخوة الإسلامية في سنوات قلائل، ليكون المؤمنون في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضًا، وليكون لبنة قوية وأساسًا متينًا قام عليه المجتمع الإسلامي.

2. الأخذ بالثأر:

كانت أساطير العرب تحكي أنه إذا قُتل القاتل خرجت روحه، وصارت هامة تحوم حول قبره، تقول: "اسفُوني"، ولن تستقر حتى يؤخذ بثأره، وإلا بقيت تحوم حوله، فصار الأخذ بثأر القاتل من الأمور المتأصلة في نفوس العرب قديمًا، وذلك بأن يترصد أهل القاتل بالقاتل، حتى يجذوه فيقتلوه، أو يترصدوا بأقرب الناس إليه إن لم يجدوا القاتل فيقتلونه، وربما أدى ذلك إلى وقوع عدد لا يحصى من القتلى، بل قد يؤدي إلى وقوع قتال بين العشائر والقبائل.¹

ومن يستقري تاريخ العرب قديمًا يجده حافلًا بقصص وأخبار كثيرة تدل على انتشار ذلك، بل أصبحت مظهرًا من مظاهر الفوضى التي ربما أعاققتها عن الاستقرار والتقدم أعوامًا، وتذكر كتب التاريخ أن العرب كانوا من حرصهم على الثأر وشعورهم بالعار إذا تركوه؛ يجرّمون على أنفسهم ملذاتهم من النساء، والطيب، والخمر؛ حتى ينالوا ثأرهم،² ولما جاء الإسلام حاول ﷺ أن يستأصل هذه الظاهرة من النفوس، وأن يطهرها، ويهديها سبيل الرشاد، فنظم المظهر الفوضوي في الأخذ بالثأر بما يضمن حقوق أهل الدم، ولا يظلم القاتل وأهله.

¹ القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، ج 10، ص 270.

² برو، تاريخ العرب القديم، ص 253.

وقد عظم ﷺ ابتداء حرمة الدم، حين أعلن على الملأ في حجة الوداع: «فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ، وَأَمْوَالَكُمْ، وَأَعْرَاضَكُمْ؛ بَيْنَكُمْ حَرَامٌ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا»،¹ فحينما ألقى ﷺ هذا الخطاب في مكة، وأعلن بصرامة مبدأ تعظيم الدماء؛ كان ذلك خاتمة منظومة متكاملة من التعليمات والتشريعات الرصينة التي حفظت الحقوق والواجبات، وبفضل الله سبحانه استطاعت في مدة وجيزة أن تستأصل ما في النفوس من أفكار مبعثرة عن الأخذ بالنار والحرص عليه، وبدأت هذه المنظومة بتحريم الدماء.

ولعل في التعقيب الحكيم على أول حادثة قتل وقعت على وجه الأرض بيان عظمة العدوان على النفس الإنسانية، قال تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾ [المائدة: 32]، والتعبير القرآني مشعر بعظمة العدوان على النفس، فالعدوان عليها عدوان على الإنسانية كلها، وقد أكد تعالى هذا المعنى في أكثر من موضع في القرآن الكريم، وبين النبي ﷺ الحق الذي يقتل به المسلم، فقال: «لا يجل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث؛ النفس بالنفس، والتائب الزاني، والمفارق لدينه التارك للجماعة».²

ولكن إن وقع القتل في غير ذلك، فقد بيّن أن القصاص هو الحكم الأمثل، وقد عبّر عنه القرآن الكريم بتعبير دقيق في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 197]، وقال ﷺ: «من قُتِلَ له قَتِيلٌ فهو بخير النَّظَرين؛ إمَّا أن يودي، وإمَّا أن يقاد».³

¹ صحيح البخاري، كتاب الحج، باب الخطبة أيام منى، ج2، ص176، رقم الحديث 1739؛ صحيح مسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص، باب تغليب تحريم الدماء والأعراض والأموال، ج3، ص1305، رقم الحديث 1679.

² صحيح البخاري، كتاب الديات، باب قول الله تعالى: ﴿النفس بالنفس والعين بالعين﴾، ج9، ص5، رقم الحديث 6878؛ صحيح مسلم، كتاب القسامة، باب ما يباح به دم المسلم، ج3، ص1305، رقم الحديث 1679.

³ صحيح البخاري، كتاب العلم، باب كتابة العلم، ج1، ص33، رقم الحديث 112؛ صحيح مسلم، كتاب الحج، باب تحريم مكة وصيدها وخلوها وشجرها ولقطنها إلا لمنشد على الدوام، ج2، ص989، رقم الحديث 1355.

وقد نظم الإسلام موضوع الأخذ بالثأر قصاصًا تنظيمًا دقيقًا جعله مقيدًا بعدم التعدي على غير القتال، ولذلك حرم الإسلام ما كان شائعًا في الجاهلية من قتل غير القتال، ومن الإسراف في القتل، لما في ذلك من الظلم والبغي والعدوان، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ [الإسراء: 33]، قال المفسرون: "أي فلا يسرف الولي في قتل القتال بأن يمثل به، أو يقتص من غير القتال"،¹ وجعله ﷺ من أبغض الناس؛ «أبغض الناس إلى الله ثلاثة؛ ملحد في الحرم، ومبتغ في الإسلام سنة الجاهلية، ومطلب دم امرئ بغير حق ليهريق دمه».²

3. شرب الخمر:

عرف العرب الخمر قديمًا، وكانت فاكهة مجالسهم، بل تغنوا بها في أشعارهم، وكثرت أسمائها وصفاتها في لغتهم،³ ومن شدة حبهم الخمر احترفوا صناعتها، فكانوا يصنعون الخمر من أي شيء يقع في أيديهم مما يمكن تخميره للحصول على مادة مسكرة منه، من مثل الحبوب والأعشاب وغير ذلك،⁴ وجعلوا أماكن مخصصة لها يطلق عليها الخمارات أو (الخوانيت).

لذلك كان الطابع العام في تدريج تحريم الخمر رفقًا بالناس، واستثناسًا لأنفسهم لقبول الحكم، وأنه لا بُدَّ من خطة محكمة لعلاج هذه العادة المتأصلة في النفوس؛ لذا مرّت الخمر بمراحل في التحريم ذكرها العلماء في كتبهم.

إن من ينظر بعمق في النصوص الشرعية يجدها ابتداء كرمّت الإنسان بالعقل، فهو

¹ ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمود حسن، (دمشق: دار الفكر، ط1، 1994)، ج5، ص68.

² صحيح البخاري، كتاب الديات، باب من طلب دم امرئ بغير حق، ج9، ص6، رقم الحديث 6882.

³ سعيد الأفغاني، أسواق العرب في الجاهلية والإسلام، (الكويت: دار العروبة، ط4، 1993)، ص200.

⁴ علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج8، ص257.

مناطق التكليف الذي شَرَّفَ الله به الإنسان، بل جعلته إحدى الضرورات الخمس التي يجب المحافظة عليها، وحرّمت كل ما من شأنه الإخلال به.

والناظر في نصوص تحريم الخمر يجدها نصوصاً دقيقة في تنفير النفوس منه، ابتدأت بعدم مدحه بالحسن، واختتمت بتحريمه، وجعله رجساً من عمل الشيطان، بل جرّم كل من سعى في تصنيعه ونشره، قال ﷺ: «لَعَنَ اللَّهُ الْخَمْرَ وَشَارِبَهَا وَسَاقِيَهَا، وَبَاعِعَهَا وَمَبْتَاعَهَا، وَعَاصِرَهَا وَمَعْتَصِرَهَا، وَحَامِلَهَا وَالْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ».¹

وقد شدّد ﷺ عقوبة شربها، فعن معاوية بن أبي سفيان، قال: " قَالَ ﷺ: «إِذَا شَرِبُوا الْخَمْرَ فَاجْلِدُوهُمْ، ثُمَّ إِنْ شَرِبُوا فَاجْلِدُوهُمْ، ثُمَّ إِنْ شَرِبُوا فَاقْتُلُوهُمْ».²

بل إنه ﷺ قد نفى الإيمان الكامل عمّن شرب الخمر، قَالَ: «لَا يَزِينِي الرَّيْبُ حِينَ يَزِينِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَشْرَبُ الْخَمْرَ حِينَ يَشْرَبُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ»³، بل لم يتهاون ﷺ في قليله ولا كثيره، فقد قال ﷺ: «مَا أَسْكَرَ كَثِيرُهُ فَقَلِيلُهُ حَرَامٌ».⁴

¹ سنن أبي داود، كتاب الأشربة، باب العنب يعصر للخمر، ج5، ص517، رقم الحديث 3674؛ ابن ماجه، محمد بن يزيد، السنن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، (دمشق: دار الرسالة العالمية، ط1، 2009)، كتاب الخمر، باب لعنة الخمر على عشرة أوجه، ج2، ص1121، رقم الحديث 3380؛ مسند ابن حنبل، ج10، ص9، رقم الحديث 5716، والحديث صحيح من مجموع طرقه وشواهده.

² سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب إذا تتابع في شرب الخمر، ج6، ص530، رقم الحديث 4482؛ سنن الترمذي، كتاب الحدود، باب ما جاء من شرب الخمر فاجلدوه ومن عاد في الرابعة فاقتلوه، ج3، ص101، رقم الحديث 1444، سنن ابن ماجه، كتاب الحدود، باب من شرب الخمر مراراً، ج3، ص604، رقم الحديث 2573؛ مسند ابن حنبل، ج28، ص83، رقم الحديث 16869، وللحديث روايات كثيرة من عدة طرق يصير مجموعها صحيحاً، ولكنه منسوخ عند جمهور أهل العلم، وقد جمع طرقه أحمد شاكر في رسالة سماها "كلمة الفصل في قتل مدمني الخمر".

³ صحيح البخاري، كتاب المظالم، باب النهي بغير إذن صاحبه، ج3، ص136، رقم الحديث 2475؛ صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان نقصان الإيمان بالمعاصي ونفيه عن المتلبس بالمعصية، ج1، ص76، رقم الحديث 57.

⁴ سنن أبي داود، كتاب الأشربة، باب النهي عن المسكر، ج5، ص523، رقم الحديث 3681؛ سنن الترمذي، كتاب الأشربة، باب ما جاء ما أسكر كثيره فقليله حرام، ج3، ص356، رقم الحديث 1865؛ سنن ابن ماجه، كتاب الأشربة،

وقد كانت معالجته ﷺ شرب الخمر معالجة محكمة مثمرة، ولولا التخطيط الحكيم لربما وجد التحريم مقاومة منهم، وقد تجلّت استجابة الصحابة في أبهى صورها، حينما استقر التحريم، فلم تعد ذات قيمة عندهم، وجرت بها سكك المدينة، يقول أنس: "كنت ساقى القوم يوم حُرِّمت الخمر في بيت أبي طلحة، وما شراهم إلاّ الفضيخ البسر والتّممر، فإذا مناد ينادي، فقال: اخرج فانظر فخرجت، فإذا منادٍ ينادي: ألا إنّ الخمر قد حُرِّمت، قال: فجرت في سكك المدينة.¹

4. التعامل بالربا:

متتبع التاريخ يجد أن الربا يقف على قائمة الفساد في التعاملات المالية، وربما لسهولة المراوغة فيه، أو لحاجة بعضهم الملحة إليه حينما يحتاجون المال، وليس أمامهم إلا جشع التجار.

والناظر إلى المصلحة الشخصية وحب الذات من دون النظر إلى تضرُّر الطرف الآخر، وطغيان النظرة المادية للحياة؛ يجده كان أقوى في النفوس من سلطان الشرائع التي حرمت الربا، وأدركت خطره على استمرار انتعاش حياة الإنسان،² فقد عُرف الربا قبل الإسلام، واتخذ صورًا عدة،³ وربما يكون من آثار شيوع التعامل بالربا بينهم أن تحول المجتمع إلى

باب ما أسكر كثيره فقليله حرام، ج4، ص475، رقم الحديث 3393؛ مسند ابن حنبل، ج23، ص51، رقم الحديث 14703.

¹ صحيح البخاري، كتاب المظالم، باب صب الخمر في الطريق، ج3، ص132، رقم الحديث 2464؛ صحيح مسلم، كتاب الأشربة، باب تحريم الخمر وبيان أنها تكون من عصير العنب ومن التمر والبسر والزبيب وغيرها مما يسكر، ج3، ص1570، رقم الحديث 1980.

² الرملي، محمد بن أحمد، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، (بيروت: دار الفكر، ط3، 1984م)، ج3، ص409.

³ من أنواعه ربا الفضل؛ بيع المال الربويّ بجنسه، مع زيادة في أحد العوضين، وربا النساء؛ بيع المال الربويّ بمال ربويّ آخر، وربا اليد عند الشافعية، وذلك بأن يفارق أحدهما مجلس العقد قبل التقابض.

يُنظر: المازري، محمد بن علي، شرح التلقين، تحقيق: محمّد المختار السّلامي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 2008)، ج2، ص261؛ البغوي، الحسين بن مسعود، التهذيب في فقه الإمام الشافعي، تحقيق: عادل أحمد عبد

طبقتين؛ طبقة تملك المال وتستزيد منه، وطبقة فقيرة معدمة لا تملك شيئاً، ومن هنا نشأ الصراع الطبقي بين فئات المجتمع، وضاعت الحقوق، وظهر الفساد، بل إنك لتجد المال بيد قلة من الأغنياء تعدُّ على أصابع اليد الواحدة؛ تستغل عشائر وقبائل، وتستنزف أموالهم وتسخرهم لمآربهم.¹

ولما أراد الله سبحانه للحياة الاقتصادية أن تنتعش، وأن ينتشر الأمن الاقتصادي - إن صحت التسمية - أعلن الله ورسوله الحرب على الربا، وأن أصحاب الأموال لا يظلمون ولا يُظلمون، وتواترت النصوص الشرعية على تحريم الربا، وتغليظ العقوبة فيه، وفتحت للتجار استثمار المال، وادخاره، وتنميته، وغيرها من الأعمال التجارية بطرق مشروعة، بل حثت على الكسب والإنفاق من غير ضرر ولا ضرار.

وقد وردت في النصوص طرق شتى للتنفير من الربا وأهله ومحق بركته، وليس أبشع من صورة المرايبي التي ذكرها تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: 275].

وروى الطبري في تفسير الآية: "يبعث آكل الربا يوم القيامة مجنوناً يخفق"، ونقل عن قتادة قوله: "وتلك علامة أهل الربا يوم القيامة، بعثوا وهم خبل من الشيطان".² وقد حملت نصوص السنة تشديد تحريم الربا، فقال ﷺ: «لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ

الموجود، علي محمد معوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1997)، ج3، ص338؛ محمد التويجري، موسوعة الفقه الإسلامي، (بيروت: بيت الأفكار الدولية، ط1، 2009)، ج3، ص472.

¹ خالد، مجتمع المدينة قبل الهجرة وبعدها، ص283.

² الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: أحمد شاکر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2000)، ج3، ص103، وروى ابن أبي حاتم معناه عن ابن عباس رضي الله عنهما، يُنظر: تفسير ابن كثير، ج1، ص308.

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَكَلَ الرِّبَا، وَمُؤْكَلُهُ، وَكَاتِبُهُ، وَشَاهِدِيهِ»، وَقَالَ: «هُمْ سَوَاءٌ»¹ وَعَدَّهَا ﷺ مِنْ السَّبْعِ الْمَوْبِقَاتِ، فَقَالَ: «اجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمَوْبِقَاتِ»، قِيلَ: "يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا هُنَّ؟"، قَالَ: «الشِّرْكَ بِاللَّهِ، وَالسِّحْرُ، وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ، وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ وَأَكْلُ الرِّبَا، وَالتَّوَلَّى يَوْمَ الرَّحْفِ، وَقَذْفُ الْمُخْصِنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ»²، بَلْ صَوَّرَ عَقُوبَةُ أَكَلَ الرِّبَا تَصْوِيرًا دَقِيقًا مَنفِرَةَ النَّفُوسِ، فَعَن سَمْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: "قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «رَأَيْتَ اللَّيْلَةَ رَجُلَيْنِ أَتْيَانِي فَأَخْرَجَانِي إِلَى أَرْضٍ مَقْدَسَةٍ، فَانْطَلَقَا حَتَّى أَتَيَا عَلَى نَهْرٍ مِنْ دَمٍ؛ فِيهِ رَجُلٌ قَائِمٌ، وَعَلَى وَسْطِ النَّهْرِ رَجُلٌ بَيْنَ يَدَيْهِ حِجَارَةٌ، فَأَقْبَلَ الرَّجُلَ الَّذِي فِي النَّهْرِ، فَإِذَا أَرَادَ الرَّجُلُ أَنْ يَخْرُجَ رَمَى الرَّجُلَ بِحِجْرٍ فِي فِيهِ، فَوَدَّهَ حَيْثُ كَانَ، فَجَعَلَ كَلِمًا جَاءَ لِيَخْرُجَ رَمَى فِي فِيهِ بِحِجْرٍ، فِيرْجِعُ حَيْثُ كَانَ، فَقُلْتُ: مَا هَذَا؟ فَقَالَ: الَّذِي رَأَيْتَهُ فِي النَّهْرِ؛ أَكَلَ الرِّبَا»³.

حاول ﷺ أن يطوي صفحة من تاريخ التعاملات الربوية التي حملت في طياتها الظلم والجشع؛ ليفتح للناس صفحة جديدة من صفحات العدالة الإسلامية في التعاملات الاقتصادية، وكان من آخر ما نزل من القرآن الكريم، كما قال ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ إلى قوله ﴿وَلَا تُظَلِّمُونَ﴾ [البقرة: 278-279]، قال: "هذه آخر آية نزلت على النبي ﷺ".⁴

خاتمة

خلص هذا البحث إلى نتائج من أهمها أن التغيير في السُّنَّة النبوية تغيير إيجابي في كافة

¹ صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب أكل الربا وشاهده وكاتبه، ج3، ص59، رقم الحديث 2086؛ صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب لعن أكل الربا ومؤكله، ج3، ص1219، رقم الحديث 1598.

² صحيح البخاري، كتاب الوصايا، باب قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا﴾، ج4، ص10، رقم الحديث 2766؛ صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، ج1، ص92، رقم الحديث 89.

³ صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب أكل الربا وشاهده وكاتبه، ج3، ص59، رقم الحديث 2085.

⁴ السابق نفسه.

مرافق الحياة الدينية والدنيوية، وقد كان منهج التغيير في السُّنة النبوية منضبطاً بنصوص الوحي، متميزاً بالدقة والشمولية، وقد عمل النبي ﷺ على منظومة متكاملة في التغيير الإيجابي، وأسهم الرسول ﷺ في التغيير الإيجابي للنظام المجتمعي قبل الإسلام. وتنبغي الإشارة إلى أن أحوال الإنسانية قبل الإسلام كانت في حاجة ماسة إلى التغيير الإيجابي الذي جاء به ﷺ، مع ضرورة الالتزام بمنهج ثابت متزن عند إرادة التغيير مستمد من كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وأن يكون الهدف الأسمى للتغيير إرادة الخير للإنسانية.

References:

المراجع:

- Abd al-Malik ibn Hisham, *Al-Sirah al-Nabawiyyah*, ed. Omar Abd al-Salam Tadmuri, (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 2nd edition, 1990).
- Abd al-Malik Mahmud, “Namadhij min al-Taghyir al-Ijtima’i fi Daw;at al-Nubuwwah,” *Anbar University Journal of Islamic Sciences*, 9 (38), 2018.
- Abu Dawud, Suleiman bin Al-Ash’ath, *Al-Sunan*, commentary: Izzat Obaid Al-Daas, Adel Al-Sayed, (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1st edition, 1997).
- Al-Ansari, Zakaria bin Muhammad, *Minhah Al-Bari bi Sharh Sahih Al-Bukhari*, (Riyadh: Maktabat Al-Rushd, 2005).
- Al-Asqalani, Muhammad bin Abdul-Daim, *Al-Lami’ al-Sabih bi Sharh al-Jami’ al-Sahih*, (Damascus: Dar Al-Nawadir, 1st Edition, 2012).
- Al-Baghawi, Al-Hussein Bin Masoud, *Al-Tahdhib fi Fiqh al-Imam al-Shafi’i*, ed. Adel Ahmed Abdel-Mawgoud, Ali Muhammad Moawad, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1st edition, 1997).
- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail, *Al-Jami Al-Sahih*, (Beirut: Dar Tawq Al-Najat, 1st edition, 1422 AH).
- Al-Maqdisi, Abd al-Rahman bin Ibrahim, *al-‘Uddah Sharh al-‘Umdah*, ed. Salah bin Muhammad Awaida, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2nd edition, 2005).
- Al-Maziri, Muhammad bin Ali, *Sharh al-Talqin*, ed. Muhammad Al-Mukhtar Al-Salami, (Beirut: Dar Al-Gharb Al-Islami, 1st Edition, 2008).
- Al-Nawawi, Yahya bin Sharaf, *Sharh Sahih Muslim*, (Riyadh: Mu’assasat al-Qurtubah, 2nd edition, 1994).
- Al-Qurtubi, Ahmed bin Umar, *Al-Mufhim li ma SUSHkila min Tahkhis Kitab Muslim*, ed. Muhyi al-Din Dib and others, (Damascus: Dar Ibn Kathir; Beirut: Dar al-Kalim al-Tayyib, 1st edition, 1997).
- Al-Ramli, Muhammad bin Ahmad, *Nihayat Al-Muhtaj Sharh Al-Minhaj* (Beirut: Dar Al-Fikr, 3rd edition, 1984 AD).
- Al-Sharif Al-Jurjani, Ali bin Muhammad, *Al-Ta’rifat*, ed. Ibrahim Al-Abyari, (Beirut: Dar Al-Kitab Al-‘Arabi, 1st edition, 1405 AH).
- Al-Tabari, Muhammad bin Jarir, *Jami’ al-Bayan ‘an Ta’wil Ayi al-Qur’an*, ed. Ahmed Shaker, (Beirut: Mu’assasat al-Risalah, 1st edition, 2000).

- Al-Tirmidhi, Muhammad bin Issa, *Al-Sunan*, investigation and explanation: Ahmed Shakir, (Cairo: Mustafa Al-Babi Al-Halabi, 2nd edition, 1968).
- Al-Yahsabi, Ayyad bin Musa, *Ikmal al-Mu'lim bi fawa'id Muslim*, ed. Yahya Ismail, (Mansoura: Dar Al-Wafa', 2nd edition, 2004).
- Al-Zubaidi, Muhammad bin Al-Murtada Al-Husseini, *Taj al-'Arus min Jawahir al-Qamus*, ed. Abdul Sattar Farraj, (Kuwait: Matba'at Hukumat al-Kuwayt, 1385 AH).
- Hassan Khaled, *The Mujtama' al-madinah qabla al-Hijrah wa Ba'daha*, (Beirut: Dar Al-Nahdah Al-Arabiyyah, Dr. I, 1986).
- Hussein Hosseini Maadi, *Ar-Rasul SAW fi 'Uyun Gharbiyyah Minsifah*, (Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1st edition, 1419 AH).
- Ibn Al-Mulaqqin, Umar bin Ali, *Al-Tawdih li Sharh Al-Jami'*, (Damascus: Dar Al-Nawadir, 2008).
- Ibn Hajar Al-Asqalani, Ahmad Bin Ali, *Fath Al-Bari Sharh Sahih Al-Bukhari*, ed. Abdul Aziz Bin Baz, (Beirut Dar Al-Ma'rifah, 1st edition, 1379 AH).
- Ibn Hanbal, Ahmad bin Muhammad, *Al-Musnad*, ed. Shu'aib Al-Arnaout and others, supervision: Abdullah Al-Turki, (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1st edition, 2001).
- Ibn Kathir, Ismail bin Omar, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, ed. Mahmoud Hassan, (Damascus: Dar Al-Fikr, 1st edition, 1994).
- Ibn Kathir, Ismail bin Umar, *Al-Bidayah wa al-Nihayah*, ed. Ali Shiri, (Beirut: Dar Ihya' al-Turath, 1st edition, 1988).
- Ibn Majah, Muhammad bin Yazid, *Al-Sunan*, ed. Shu'aib Al-Arnaout and others, (Damascus: Dar Al-Risalah Al-'Alamiyyah, 1st edition, 2009).
- Ibn Manzur, Muhammad bin Mukrim, *Lisan al-Arab*, (Beirut: Dar Sadir, 1st edition, 1988).
- Ibn Sayeda, Ali Ibn Ismail, *Al-Muhkam wa al-Muhit al-'Azam*, ed. Abd al-Hamid Hindawi, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st edition, 2000).
- Ihsan Muhammad Lafi, "Sunnat al-Taghyir fi al-Qur'an a;-Karim wa al-Sunnah wal-Nabawiyyah wa Madaminuha al-tarbawiyyah: Ru'yah Muqtarahah," Al-Baha University, *Majallat Jami'ah al-Bahah li al-'Ulum al-Insaniyyah*, Issue (3), Rajab 1436 AH.
- Jawad Ali, *Al-Mufassal fi Tarikh al-'Arab qabl al-Islam*, (Baghdad: Dar Al-Saqi, 4th Edition, 2001).
- Maha Khalaf Al-Zaidi, "Management of Organizational Change," a new education website, at the link: <https://www.new-educ.com>, accessed on 4/17/2019.
- Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah Cairo, *Al-Mu'jam Al-Wasit*, (Cairo: Al-Shuruq International Library, 4th edition, 2004).
- Muhammad al-Tuwaijri, *Mawsu'at al-Fiqh al-Islami*, (Beirut: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, 1st edition, 2009).
- Muhammad bin Ahmad Mustafa Abu Zahra, *Khatam al-Nabiyyin*, may God's prayers and peace be upon him and his family, (Beirut: Dar Al-Fikr Al-Arabi, Dr. I, 1425 AH).
- Muhammad bin Muhammad bin Suwelim Abu Shahba, *Al-Sirah al-nabawiyyah 'ala Daw' al-Qur'an wa al-Sunnah* (Damascus: Dar Al-Qalam, 8th edition, 1427 AH).
- Muslim bin Al-Hajjaj, *Al-Musnad Al-Sahih* (Beirut: Dar Ihya' Al-Turath Al-'Arabi, 1st edition, 1417 AH).
- Saeed Al-Afghani, *Aswaq al-'Arab fi al-Jahiliyyah wa al-Islam* (Kuwait: Dar Al-Urubah,

4th edition, 1993).

Safi al-Rahman al-Mubarakpuri, *Al-Rahiq al-Makhtum*, (Beirut: Dar Ihya' al-Turath, 1st edition, 1399 AH).

Tawfiq Berro, *Tarikh al-'Arab a-Qadim*, (Beirut: Dar Al-Fikr, 2nd Edition, 2001).

.

مقاصد الحق المالي للمرأة في القرآن الكريم: قراءة في المآلات والعوائق

Women's Financial Right's Maqāsid in the Holy Qur'an: A Reading in the Effects and Obstacles Maqasid Hak Kewangan bagi Wanita dalam al-Quran: S uatu Pembacaan pada Kesan dan Halangan

فداء بسام بدران*، نشوان عبده خالد**، رضوان جمال الأطرش***

[قُدِّم للنشر 2021/10/5 – أُرسِل للتحكيم 2021/10/17 - قُبِل للنشر 2022/9/12]

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى بيان مقاصد حق التملك المالي للمرأة، بدءاً من تكريمها إنساناً لها تطلعات مختلفة عن الرجل، وانتهاءً بإعطائها كامل حقوقها الإنسانية والمالية مساواةً بالرجل، فالحقوق المالية للمرأة من أهم الإشكاليات الاجتماعية في كثير من المجتمعات المسلمة؛ إذ على الرغم من ضمان الشرع الإسلامي كامل الحقوق التي كفلها الإسلام للمرأة، وتبيين حقها الإنساني في تملك الأموال والتصرف فيه، كالهبة والمهر والنفقة وأجر العمل وغيرها؛ على الرغم من ذلك يحكم كثير من المسلمين عاداتهم الذكورية وأعرافهم الموروثة ليحرّموا المرأة من استيفاء حق تملكها المالي، ولا سيما حق الإرث، والناظر في منبع هذه الثقافة البائسة يجده منسوباً إلى الذكورية المتسلطة التي جعلت من هذا التسلط سلوكاً مقنناً مغلقاً بأعراف

* باحثة في مرحلة الدكتوراة، قسم دراسات القرآن والسنة، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية

العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني: fidaa_80@hotmail.com

** أستاذ مساعد في قسم دراسات القرآن والسنة، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية

بماليزيا، البريد الإلكتروني: nashwan@iium.edu.my

*** أستاذ مشارك في قسم دراسات قسم دراسات القرآن والسنة، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية

العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني: radwan@iium.edu.my

اجتماعية موروثة مؤطرة باسم الدين، وهدفها السيطرة التامة على الحق الكلي للمرأة، سواء كان على المستوى الفكري أم الاجتماعي أم المالي، ولأجل هذه الممارسات أُجبرت كثير من النساء على اتخاذ قرارات اجتماعية صارمة، منها الانتساب إلى مؤسسات تطالب بالحرية النسوية Feminist Freedom، ثم الطلاق والانفصال عن الأهل، وطبيعة البحث تقتضي اعتماد المنهج الاستقرائي في تتبع الجزئيات الخاصة به، ثم المنهج التحليلي لمناقشة النصوص وتفسيرها، ومن أهم النتائج التي توصل إليها البحث أنّ هناك مقاصد عظيمة في إعطاء المرأة ذمها المالية وحق التصرف بما تصرفاً مستقلاً، وهو تحقيق مطالبتها بالبناء الحضاري مثلها مثل الرجل، وأن فيه ممارستها هذا الحق تحقيقاً لمقصد تنمية المال وحفظه وتوزيعه واستهلاكه وعدم الإفساد فيه؛ إسهاماً منها في استقرار الأسرة والمجتمع.

الكلمات المفتاحية: القرآن، المقاصد، التملك، الحقوق المالية، المرأة.

Abstract

This paper aims to talk about a statement of the objectives of the women's right to financial ownership's maqāṣid from quranic perspective, starting with honoring her as a human being with different aspirations than men, and ending with giving her all her human and financial rights equal to men. For this reason, the financial rights of women are among the most vital social glitches in many Muslim societies, because despite the Islamic Sharia guaranteeing all the rights that Islam assurances to females, and illuminating their human right to own and dispose of money, such as gift, dowry, alimony, wages for work and others, many Muslims switch their customs patriarchy and their inherited habits to deprive women of fulfilling the right of their financial ownership, especially the right of inheritance. The one who looks at the source of this miserable culture will find it attributed to the authoritarian masculinity that made this domination a legal performance and wrapped in inherited social norms and framed in the name of religion, and its goal is complete control of the total right of women, whether on the intellectual, social or financial level. Because of these practices, many women have been forced to take strict social decisions, including joining institutions that demand feminist freedom, then divorce and separation from parents. The nature of the research requires the adoption of the inductive method in tracking the specifics of the research and then the analytical method for the discussion and interpretation of texts (*nuṣūṣ*). One of the most important findings of the research is that there are great purposes in giving women their financial assets and disposing of them independently, which is to achieve their claim to civilized construction like men, and their exercise of this right in it is to achieve the purpose of developing, preserving, distributing, and consuming money and not spoiling it, as a contribution to it. The process of stabilizing the family and society.

Keywords: Al-Qur'an, maqāṣid, ownership, financial rights, women

Abstrak

Penyelidikan ini bertujuan untuk menjelaskan maqāsid hak pemilikan kewangan bagi wanita bermula dengan menghormatinya sebagai seorang yang mempunyai aspirasi berbeza daripada lelaki, dan berakhir dengan memberikannya semua hak asasi manusia dan kewangan setara dengan lelaki. Hak kewangan bagi wanita adalah antara masalah sosial yang paling penting dalam kebanyakan masyarakat Islam; kerana walaupun undang-undang Islam menjamin semua hak yang dijamin oleh Islam kepada wanita, dan menjelaskan hak asasi mereka untuk memiliki wang dan menguruskannya seperti hibah (pemberian), mas kahwin, nafkah, upah kerja, dan lain-lain. Walaupun begitu, ramai orang Islam mengawal adat yang berpihak kepada kaum lelaki dan norma yang diwarisi untuk menghalang wanita daripada memenuhi hak mereka untuk pemilikan kewangan, terutamanya hak untuk mewarisi. Dengan melihat budaya yang menyedihkan didapati bahwa ada semacam otoriti kekelakuan yang menjadi penyebab penguasaan, dan terkadang menjadi perilaku yang diwarisi yang bahkan ada yang merangkanya atas nama agama. Matlamatnya adalah untuk mengawal sepenuhnya hak wanita, sama ada di peringkat intelek, sosial atau kewangan, dan demi amalan ini ramai wanita dipaksa untuk mengambil keputusan sosial yang ketat, termasuk hubungan dengan institusi yang menuntut kebebasan wanita, kemudian perceraian dan pemisahan daripada keluarga mereka. Kajian ini menggunakan pendekatan induktif dalam menjejaki bahagian tertentu, dan kemudian pendekatan analitikal untuk membincangkan dan menafsirkan dalil-dalil agama (*nuṣūṣ*). Penggunaan hak ini untuk mencapai tujuan membangunkan, memelihara, mengagihkan dan menggunakan wang dan tidak merosakkannya dan tentu sahaja untuk

Kata kunci: Al-Qur'an, maqāsid, pemilikan, hak kewangan, wanita.

مُقَدِّمَةٌ

أثبتت الثقافة الذكورية التي كانت سائدة في الجاهلية جدارتها في إهدار الحقوق العامة للمرأة بعامّة، وجعلتها تعاني أشد أنواع المعاناة، بدءاً من وأدها وانتهاؤها بجعلها إرثاً مغتصباً ومتاعاً مثل سائر المتاع المادية الأخرى، فهي الكائن الضعيف الذي لا يستطيع أن يدافع عن حقوقه أو يعبر مطالباً بحقوقه المسلوبة، وقد كان ظلم المرأة أيديولوجية آنذاك، إذ كانت تُنهب فيه كما ينهب المتاع والمال والبيوت، وشاعت في المجتمع ثقافة سلب قدرتها الفعلية والقولية، ولم يكن لها أن تتصرف في حقها المالي، وبخاصة في قضايا الإرث، وليس لها على زوجها أيُّ حقٍّ من الحقوق الإنسانية والاجتماعية، ولم يكن لها حقُّ اختيار الزوج والموافقة

عليه، ومن ثم كانت المرأة في نظر المجتمع المسيطر عليها ذكوريًا متاعًا وإرثًا يُشترى ويُباع مثل أيِّ تجارة رخيصة.

وفي وسط هذا الركام الثقافي جاء القرآن الكريم بمقاصد إنسانية عالمية يكرم فيها المرأة، وسمّى سورة من سوره "سورة النساء" لكي تتلى خالدة إلى يوم القيامة، رفع فيها الظلم الشامل الجاهلي عن المرأة، وأثبت لها حقوقها الإنسانية، وبَيَّن أن لها حقوقًا مادية ومعنوية كما عليها من واجبات، ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: 228]، وجعل المرأة كالرجل سواءً بسواء من حيث التكليف والجزاء، فقال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: 97].¹

وأول مقصد جاء به القرآن الحكيم هو مقصد تكريم المرأة، والنظر إليها على أنها عنصر مهم مؤثر في الحياة العامة، ولها ذات القيمة المعنوية التي منحها الله سبحانه للرجل، بل إنه جعل قيمتها مستمدة من قيامها على مقصد وجود الإنسان ذاته في الحياة؛ لذا أعطاها الحرية الكاملة في التصرف في حقها المالي، وطلب إليها أن تخرج زكاة أموالها، وتعطي العطاءات، وتبذل ما تستطيع من أموال تملكها، وتتصدق على من تريد، وتنفق وتشارك في بناء المجتمع، وتتصرف بتصرفات نابعة من الفطرة الإنسانية.

وتجاوزًا مع النظام الأسري والاقتصادي الإسلامي أمرها بحفظ مال زوجها، وفي آين معًا نهاها أن تضيع المال في غير حقه، وأن تأكل المال الحرام، وحدّرها من التقدير والشح والتبذير، والغريب أن الإمام الرازي ذكر أوجهًا للمقصود بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ [النساء: 5]، ثم ذكر الوجه الأول ودافع عنه بقوله: "قال مجاهد وجويبر عن الضحّاك: السفهاء ههنا النساء، سواء كن أزواجًا أو أمهات أو بنات، وقال: هذا مذهب ابن عمر".²

¹ مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، (بيروت: دار الوراق، ط7، 1420هـ)، ص 19-20.

² الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1420هـ)، ج 25، ص 112.

ومع إجلالنا للإمام الرازي؛ هذه نظرة تعسفية تخالف السياق الذي نزلت فيه الآية، وهو سياق إجلال وتكريم وإقرار بالحقوق النسوية والإنسانية للمرأة، فهذه التصرفات ضرورات إنسانية وشرعية واجبة، سواء أكانت فردية أم جماعية؛ لأن المال سبب قيام حياة كريمة، والمرأة جزء منها؛ لذا جعل القرآن مسألة الحفاظ على المرأة وتكريمها في كل المحافل زوجة أو أمًا أو أختًا أو بنتًا؛ أمرًا واجبًا، ويأثم من يفرط في ذلك، أو يحاول دون تحقيقه.

وقد ساوى الله تعالى في التكليف بين الجنسين، وجعل كليهما مسؤولاً عن أفعاله مسؤولية مستقلة، ومحاسبًا عليها، ولا شك في أن تمتع المرأة بالحقوق جميعها التي شرعها الله تعالى؛ ضرورة من الضرورات للنهوض بالأمة الإسلامية، وإنشاء المجتمع المتكامل المتضافر الجهود.¹

أما الناظر إلى حقوق المرأة في هذا الزمن فإنه يجد انتشار ظواهر تعيد المجتمعات إلى عصر الجاهلية، فقد أوقعت المرأة في حبال جاهلية، فحُرمت من الإرث والتصرف في حقها المالي، وجُعِلت تقبع بين سندان العادات أحيانًا، ومطرقة ظلم المجتمع أحيانًا أخرى، وعلى النقيض من ذلك؛ ظن جهلة شرع الله سبحانه أن القرآن قد ظلم المرأة حينما قال تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [النساء: 11]، ومن المعلوم أن الله تعالى عدلٌ مطلق لا يظلم أحدًا من خلقه، ولا يجابي أحدًا في أحكامه، ومن ثم أعطى سبحانه كل إنسان حقه بالعدل التام، أما الأب فينبغي له أن يسوي بين أولاده بالعطايا، من دون أن يفضل بعضهم على بعض، ولكن إن مات فالقسمة الشرعية هي أن للذكر مثل حظ الأنثيين، وليس هذا اعتداء على حق المرأة، أو وضعًا لها في مرتبة أدنى من مرتبة الذكر، وإنما الاختلاف في القسمة يرجع إلى عدة أمور؛ أن هذا التقسيم يرجع إلى وظيفة كل واحد في الأسرة، وهذا ربما نقيسه إلى اختلاف الرواتب المالية لدى العاملين في مؤسسات

¹ منال فنجان علك، مبدأ عدم التمييز ضد المرأة في القانون الدولي والشريعة الإسلامية، (بيروت: منشورات الحلبي

الدول، فبعضهم براتبه أعلى من راتب أخيه؛ لاختلاف طبيعة المسؤولية المنوطة بكل واحد منهم على الرغم من أنهم رجال أو نساء، والرجل في الأسرة هو المكلف بالإنفاق على زوجته أبداً، والمكلف أولاً بدفع المهر وأجرة البيت وفواتير الكهرباء والماء وغيرها، وهناك حالات كثيرة تأخذ فيها المرأة الميراث كاملاً أو نصفه.¹

ومع تطور الحياة برزت بعض المستجدات المعاصرة التي أبرزت الحقوق المالية للمرأة، كحقها في فتح الحسابات المصرفية وامتلاك الأرصدة، وحقها في التملك والإرث، وقد عقدت الأمم المتحدة مؤتمرات تنادي بحقوق المرأة ومساواتها مع الرجل، فنادى ميثاق الأمم المتحدة 1945 بمبدأ المساواة بين الجنسين،² وكذلك الإعلان العالمي لحقوق الإنسان 1948،³ وأن لكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات على أساس المساواة، وكذلك اتفاقية الحقوق السياسية للمرأة 1952،⁴ واتفاقية جنسية المرأة المتزوجة 1957،⁵ ثم اتفاقية الرضا بالزواج والحد الأدنى لسن الزواج 1962،⁶ ثم إعلان مناهضة العنف ضد المرأة

¹ ناصر بن عبد الكريم العقل، إسلامية لا وهاية، (الرياض: دار كنوز إشبيلية، د.ط، 1425هـ)، ص431.

² تؤكد إيماننا بالحقوق الأساس للإنسان وكرامته وقدره، وبما للرجال والنساء والأمم كبيرها وصغيرها من حقوق متساوية.

يُنظر: <https://www.un.org/ar/about-us/un-charter/full-text>، الاطلاع في 2022/10/16.

³ أكدت شعوب الأمم المتحدة في الميثاق من جديد إيمانها بحقوق الإنسان الأساس وكرامة الفرد وقدره، وبما للرجال والنساء من حقوق متساوية.

يُنظر: <https://www.un.org/ar/universal-declaration-human-rights/index.html>، الاطلاع في 2022/10/16.

⁴ تهدف هذه الاتفاقية إلى تثبيت حقوق المرأة السياسية وتشجيعها على ممارستها بوصفها عنصرًا مؤثرًا في المجتمع، وتسعى الاتفاقية إلى القضاء على أشكال التمييز ضد المرأة في المجال السياسي.

يُنظر: <https://wrcati.cawtar.org/index.php?a=d&law=86>، الاطلاع في 2022/10/16.

⁵ لما كانت الدول المتعاقدة تدرك أن من حالات تنازع القوانين عملياً على صعيد الجنسية؛ ما يعود بمنشئه إلى الأحكام المتعلقة بفقدان المرأة الجنسية أو اكتسابها إياها نتيجة الزواج أو انحلاله أو تغيير جنسية الزوج خلال الحياة الزوجية.

يُنظر: <http://haqqi.info/ar/haqqi/legislation/convention-nationality-married-women>

الاطلاع في 2022/10/16.

⁶ يُنظر: <https://archive.unescwa.org/convention-consent-marriage-minimum-age->

1993،¹ وظهرت في فلسطين مثلاً مؤتمرات تنادي بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية للمرأة، وأنّ لها حق التمتع بشروط عمل عادلة ومرضية، بما فيها المكافآت المالية من دونما تمييز بينها وبين الرجل، وأنه لا بد لها من أن تتمتع باستقلاليتها المالية، ولها المساواة المطلقة في جميع المعاملات المصرفية،² والحقيقة التي لا جدال فيها أن الله تعالى قد أقرّ هذه الحقوق للمرأة قبل هذه المؤتمرات بألف وأربع مئة سنة.

وقد سبقت هذا البحث بعض الدراسات التي مهّدت الطريق في الحديث عن الحقوق المالية للمرأة، منها بحث بعنوان "حقوق المرأة المالية في الشريعة الإسلامية دراسة مقاصدية"،³ يتحدث عن الحقوق الأسرية بوصف المرأة فرداً من الأسرة، من مثل حق النفقة والميراث، وحقوقها المالية بوصفها زوجة، كالمهر، وحقها في العمل، وهناك دراسة بعنوان "الحقوق المالية للمرأة في فقه الأسرة: دراسة مقارنة"،⁴ يبيّن أن الإسلام كرم المرأة وبيّن واجبات الزوج نحوها، كالمهر والنفقة، وأن ديننا الحنيف قد سبق كل الديانات السابقة في تناول حقوق المرأة.

مفهوم الحقوق المالية

(الحق) لغةً نقيض الباطل، يقال: حقّ الشيء يَحِقُّ حَقًّا أي وَجِبَ وَجُوبًا، وتقول: يَحِقُّ عليك أَنْ تَفْعَلَ كذا، وأنتَ حَقِيقٌ على أَنْ تَفْعَلَ، وَحَقِيقٌ فَعِيلٌ في موضع مفعول، وقوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ﴾ [الأعراف: 105]؛ معناه مُحَقَّقٌ كما تقول: واجب،⁵

marriage-and-registration-marriages، الاطلاع في 2022/10/16.

¹ يُنظر: <https://www.ohchr.org/ar/instruments-mechanisms/instruments/declaration->

elimination-violence-against-women، الاطلاع في 2022/10/16.

² يُنظر: <https://www.ichr.ps/marginalized-groups/8.html>، الاطلاع في 2022/10/16.

³ نوارة دري، "الحقوق المالية للمرأة في الشريعة الإسلامية: دراسة مقاصدية"، مجلة التراث، العدد 29، 2018.

⁴ رجاء محمد بله، فتحة حسن ميرغي، الحقوق المالية للمرأة في فقه الأسرة: دراسة مقارنة، (رسالة ماجستير، جامعة أم درمان الإسلامية، 2011).

⁵ الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: مهدي الخزومي، إبراهيم السامرائي، (عمان: دار ومكتبة الهلال، د.ط، د.ت)، مادة (حقوق).

فالحق هو الوجه الثابت الذي لا يسوغ إنكاره، والشيء الحق أي الثابت، ويستعمل في الصدق والصواب أيضاً، وجمعه (الحقوق)، والحاقة القيامة، وقد سميت بذلك لأن فيها حواقي الأمور، وحاقه إذا خاصمه،¹ والحق اسم من أسمائه تعالى، قال تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ﴾ [الحج: 62]، أي صاحب الحق في الألوهية.²

وفي اصطلاح أهل المعاني "هو الحكم المطابق للواقع، يطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب"،³ وعرفه بعض المتأخرين، فقال: "الحق هو الحكم الثابت شرعاً"،⁴ ولكن هذا التعريف لا يشمل كل ما يطلق عليه لفظ (الحق) عند الفقهاء، فقد يُطلق على المال المملوك، وهو ليس حكماً، ويُطلق على الملك نفسه، وعلى الوصف الشرعي، كحق الولاية والحضانة والخيار، ويُطلق على مرافق العقار، كحق الطريق والمسيل والمجرى، ويُطلق على الآثار المترتبة على العقود، كالتزام بتسليم المبيع أو الثمن، وقال ابن عاشور: "الحق هو الثابت الذي لا مرأ فيه، أي هو الموجود".⁵

و(المال) لغةً "ما يملكه الفرد أو تملكه الجماعة من متاع، أو عروض تجارة، أو عقار أو نقود أو حيوان"،⁶ وهو كل ما يفتنى ويجوزه الإنسان بالفعل سواء أكان عيناً أم منفعة، كذهب أو فضة أو حيوان أو نبات أو منافع الشيء كالركوب واللبس والسكنى، أما ما لا يجوزه الإنسان فلا يسمى "مالاً" في اللغة، كالطير في الهواء والسماك في الماء والأشجار في الغابات والمعادن في باطن الأرض.⁷

¹ يُنظر: الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف أحمد، (بيروت: المكتبة العصرية، ط5، 1999)، مادة (حق).

² محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية، د.ط، 1984)، ج17، ص316.

³ الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تحقيق جماعة من العلماء، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1983)، ص89.

⁴ وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، (دمشق: دار الفكر، ط4، 1984)، ج4، ص2838.

⁵ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج17، ص205.

⁶ شوقي ضيف، المعجم الوسيط، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط4، 2004)، ص892.

⁷ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج4، ص2875.

وهو في اصطلاح الفقهاء؛ عند الحنفية: "عين المال هو الذي يتصور قبضه وإحرازه"¹ وعرفه ابن عابدين بأنه "ما يميل إليه الطبع، ويمكن ادخاره لوقت الحاجة"²، وقال ابن قدامة الحنبلي: "المال هو عَيْنٌ يُنْتَفَعُ بِهَا مَنَفَعَةً مُبَاحَةً مَقْصُودَةً"³. أما الحقوق المالية فهي التي تتعلق بالأموال ومنافعها، أي التي يكون محلها المال أو المنفعة، كحق البائع في الثمن، والمشتري في المبيع، وحق الشفعة، وحقوق الارتفاق، وحق الخيار، وحق المستأجر في السكنى، ونحوه.⁴ ومن أمثلة الحقوق المالية الديون بأنواعها، والحقوق المكتسبة إثر بيع، أو إجارة، أو شركة، أو رهن، أو حوالة، أو كفالة، والنفقات المستحقة لزوج أو ولد أو قريب.⁵ وفي ضوء ما سبق يمكن تعريف الحقوق المالية بأنها الحقوق التي يمكن تقويم محلها بالنقود، أو هي الحقوق التي تعطي لصاحبها ميزة يمكن تقويمها بالنقود، وتحقق له بذلك مصلحة مادية.

مقاصد الحق المالي للمرأة

اهتم القرآن بالحقوق الطبيعية للمرأة، ومن ضمنها الحقوق المالية، وذلك لأن التملك للأشياء بعامة أمرٌ جُبلت عليه فطرُ الخلق، ولأجل هذا أتاح القرآن للمرأة - بمنهج العظيم - أن تمتلك حقوقها المالية، ودافع عنها، ومن هذه الأساليب القرآنية أنه لم يكلف الزوجة بأي حق تؤديه للرجل غير حفظ عِرْضِهِ وطاعته في المعروف؛ لأنه الرئيس الطبيعي

¹ يُنظر: الشيباني، محمد بن الحسن، الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير، (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1406هـ)، ص331.

² محمد أمين ابن عابدين، رد المختار على الدر المختار، (بيروت: دار الفكر، ط2، 1992)، ج4، ص501.

³ ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، المغني، (القاهرة: مكتبة القاهرة، د.ط، 1968)، ج2، ص358.

⁴ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج4، ص2849-2850.

⁵ حسن علي الشاذلي، الجنايات في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون، (بيروت: دار الكتاب الجامعي، ط2، د.ت)، ص18.

للأسرة، والمرأة المسلمة لا تفقد بزواجها شيئاً من استقلالها المالي، وتظل على حريتها في التصرف بمالها وأموالها،¹ فالنظر إلى مقاصد الشريعة سبب لإغناء الفقه وثرائه، يقول أحمد الريسوني: "أكد العلامة التونسي الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور أن من أسباب انحطاط الفقه وتحلفه إهمال النظر في مقاصد الشريعة".²

ونجد كذلك أنّ القرآن راعى حقوق النساء، فجعل لهنّ حقاً في النفقة والميراث، ووهبهن جميع الحقوق المدنية، كحق التملك والتعامل في المعاملات المالية والتجارية، وفتح لهن أبواب العمل، مع الحفاظ على حرمة المرأة وحفظها من التبرج.³

بهذه الثقة الكاملة، وبحرية التملك والتصرف بالحق المالي؛ أثبت الإسلام تقديره للمرأة، ورعايته وتكريمه وحفظه إياها بإعطائها حقوقها المالية والاجتماعية والإنسانية، وعدّها إنساناً ذا أهلية خاصة واستقلالية كالرجل، لها وعليها، يقول ابن عاشور: "ومما تقتضيه مقاصد التملك إعطاء المالك حقّ التصرف في ماله، وتحرم مضارّة المسلم غيره في ملكه"،⁴ كل هذا خلاف ما كان عليه عهد الجاهلية، وكثير من الشعوب القديمة، وبعض الشعوب في العصر الحاضر؛ بالنسبة إلى موقفهم من المرأة، ومن تلك الحقوق حقها في النفقة والصدّاق وحقها في الميراث، وغيرها من الحقوق المالية التي سنتطرق إليها فيما يأتي.

أولاً: إحياء مقصد الإنفاق وجعله حقاً للمرأة:

(النفقة) لغَةٌ ما أنفقت واستنفقت من دراهم على العيال وعلى نفسك، والجمع

¹ محمد فريد وجدي، الإسلام دين الهداية والإصلاح، تحقيق: محمد زهري النجار، (بيروت: دار الجيل، ط1، 1991)، ص211.

² أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (د.م: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط2، 1992)، ص6.

³ وجدي، الإسلام دين الهداية والإصلاح، ص209.

⁴ يُنظر: محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، د.ط، 2004)، ج2، ص382.

(النفقات)،¹ ونفقة الزوجة شرعاً "ما ينفقه الانسان على عياله وما يفرض للزوجة على زوجها من مال للطعام والكساء والسكنى والحضانة، فهي تكليف مالي واجب للزوجة على الزوج وفق شروط معينة بمستوى الكفاية عرفاً".²

ولإحياء هذا المقصد كان وجوب نفقة الزوج على زوجته سواء أكانت فقيرة أم غنية، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: 233]، ووجه الدلالة أنّها وردت في سياق آيات أحكام النفقة الواجبة في حال الطلاق، فأوصى الوالدات بالأولاد، وجعل مدة الرضاع التامة حولين كاملين، وألزم الآباء بكسوة الوالدات ونفقتهن مدة الرضاع، ووصى الله تعالى بحق الوالدات في النفقة والكسوة، وذهب بعض المفسرين إلى أن المراد بالوالدات كلّ والدة مطلّقة أو زوجة؛ أخذاً بعموم اللفظ،³ ومعرفة هذه الأمور من أبواب الفقه في الدين، ومعرفة مقاصد التشريع، وفيه مؤثر الخيرية.⁴

فالزوج مسؤول عن الإنفاق على زوجته فريضة واجبة، فيغنيها عن السعي لكسب العيش، والوالد كذلك مسؤول عن الإنفاق على أولاده، وفي حال عجزهما عن الإنفاق وأن لا قريب ينفق إلى حين اليسار؛ فإن الدولة تقوم مقامهما بالإنفاق عليهم من بيت المال.⁵ ومن أدلة السنة النبوية على وجوب نفقة الزوجة على زوجها ما روي عن عائشة رضي الله عنها أنّها قالت: "دخلت هند بنت عتبة امرأة أبي سفيان على رسول الله ﷺ،

¹ يُنظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ)، مادة (نقق)؛ الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيظ، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط8، 2005)، مادة (نقق).

² عارف البصري، نفقات الزوجة في التشريع الإسلامي، (بيروت: المطبعة الإسلامية الحديثة، ط1، 1981)، ص15.

³ يُنظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج1، ص10.

⁴ يُنظر: وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، (دمشق: دار الفكر المعاصر، ط2، 1418هـ)، ج2، ص358-359.

⁵ يُنظر: أمين نعيّرات، الذمة المالية للمرأة في الفقه الإسلامي، (رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، 2009)، ص81.

فقلت: يا رسول الله إن أبا سفيان رجلٌ شحيح لا يعطيني من النفقة ما يكفيني ويكفي بتيّ، إلا ما آخذ من ماله بغير علم، أفهل عليّ في ذلك جناح؟ فقال رسول الله ﷺ: «خذي من ماله بالمعروف ما يكفيك ويكفي بنيك»¹، وكذلك قوله ﷺ: «اتقوا الله في النساء، فإنكم أخذتموهن بالمعروف بأمانة الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله، ولهن عليكم نفقتهن وكسوتهن بالمعروف»² وهذا ما يسمى في عصرنا الحاضر "الضمان الاجتماعي"، وهو مصطلح حديث معناه "قيام الدولة بإعالة المحتاجين وإعانتهم ويسمى أيضاً التكافل الاجتماعي"³.

ومن جهة أخرى بيّن الله عزّ وجلّ أن للنساء من الحق على الرجال مثل ما للرجال عليهن، فليؤد كل واحد منهما إلى الآخر ما يجب عليه بالمعروف. ولكن للرجال عليهن درجة زائدة في الفضيلة في الخلق، والمنزلة، وطاعة الأمر، والإنفاق، والقيام بالمصالح، وقوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة: 228]، أي يجب لهن من الحق على الرجال من المهر، والنفقة، وحسن العشرة، وترك المضارة مثل الذي يجب لهم عليهن من الأمر والنهي بالوجه الذي لا ينكر في الشرع، وعادات الناس، فلا يكلف أحد الزوجين صاحبه ما ليس له،⁴ ولكن في إحياء التصرف المالي - سواء للرجل أم للمرأة - إحياءً لشعائر المسلمين، وفي انتفاءها إعلاء للشرك وأهله.⁵

¹ البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (بيروت: دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ)، كتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ بغير علمه ما يكفيها ولدها بالمعروف، رقم الحديث 5364، ج7، ص65؛ النووي، يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392هـ)، كتاب الأفضية، باب قضية هند، رقم الحديث 1714، ج12، ص7.

² ابن قدامة، المغني، ج8، ص156.

³ عبد الكريم زيدان، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1415هـ)، ج4، ص277.

⁴ سعيد حوى، الأساس في التفسير، (القاهرة: دار السلام، ط6، 1424هـ)، ج1، ص533-536.

⁵ يُنظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج2، ص381.

ويتعلق بمقصد الإنفاق وحقّ المرأة فيه؛ مقصدان فرعيان؛ هما:

1. **مقصد تربية النشء:** أسندت هذه المهمة النبيلة إلى المرأة لأنها مدبرة المنزل بطبيعتها وفطرتها، ومربية الأولاد لرقتها وصبورها، قال تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ لِيِ اشْكُرَّ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ﴾ [لقمان: 14]، وقد أكرمها الله تعالى بأن جعل لها البيت الزوجي مملكة لها، فلها الحرية في إدارته الداخلية، وللرجل الرياسة العامة والإدارة المالية، والشؤون والخارجية، وإذا كان من الفطرة أن تكون المرأة قيّمة البيت، وعملها محصوراً فيه لانسجامها وتوافقها الفطري عن العمل الآخر بطبيعتها، وبما يعوقها من الحمل والولادة ومدارة الأطفال؛ فالواجب أن تكون المرأة في كفالة الرجل، وأن يكون الرجال قوامين على النساء،¹ وقد أشاد القرآن الحكيم بأمر موسى عليه السلام، وأظهر دورها العظيم في حماية رضيعها عندما أوحى الله إليها أن ترضع وليدها وتقذفه في اليم، قال تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [القصص: 7].

2. **مقصد التوازن في الحقوق والواجبات:** نجد بعد كل هذا أن من الطبيعي حين يتعادل ميزان الحقوق والواجبات لكل من الزوجين؛ أن تتعادل كفتا الميزان، ويتحقق الأمن في المملكة الصغيرة، ولا يتحقق الأمن إلا بتوفر النفقة والقوت للفرد المسلم، فقد شرع الله سبحانه الأحكام التي تكفل للمسلم النفقة والعيش الكريم، وما توفير النفقة للزوجة وإعطاؤها حقها المالي والتصرف فيه بحرية إلا أساس في استقرار الأسرة التي هي اللبنة الأساس في تكوين المجتمع، فلا استقرار للمجتمع إلا باستقرار الأسرة، ولا أمن مع الجوع والحاجة، وقد حرص الإسلام على ألا يبقى الفرد في المجتمع الإسلامي من غير نفقة، قال تعالى: ﴿وَحَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: 2]، وقد أكد هذا رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله:

¹ محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. ط، 1990)، ج 4، ص 290.

«من أصبح منكم آمناً في سربه، معافى في جسده، عنده قوت يومه، فكأنما حيزت له الدنيا بحذاقها».¹

ثانياً: إحياء مقصد تكريم المرأة بإعطائها مهرها

حرص القرآن على الاهتمام بتكريم المرأة وإعطائها حقوقها المالية وحقوقها الأخرى التي كانت مسلوقة من قبل، فأعطاهها حق تملك مهرها والتصرف فيه، بعد أن كان وليها يتصرف فيه، فعند اليهود مثلاً يُفرض للمرأة مهر، ولكنها لا تملكه حقاً إلا إذا مات زوجها أو طلقها، فليس لها أن تتصرف بمالها وهي متزوجة.²

ولم يكن للمرأة قبل الإسلام حق التصرف في مهرها، وإنما كان حقاً لولي أمرها، الذي يزوجه لمن شاء، ولكن نظر القرآن إلى المهر على أنه إكرام وعربون محبة بين الرجل والمرأة، وليس فيه نوايا خبيثة تهيأ للرجل أنه حينما يعطي زوجته مهرها فإنه يمكنه قهرها وإذلالها واستعبادها، فالمرأة بالمهر علامة على حلّ استحلال الفرج، لا بوصفها بائعة هوى، ولا أمة يمكن لسيدها أن يستعبدها كما كان في الجاهلية؛ لذا قضى الإسلام على تلك العادات الجاهلية، وقرر الصداق حقاً خالصاً للمرأة، وأباح لها التصرف فيه، ولا يحق لأحد أن يأخذ منه شيئاً إلا بطيب خاطر، وهو علامة للترفة بين النكاح الشرعي وغير الشرعي، قال تعالى: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبَّنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا﴾ [النساء: 4].³ فالمرء علامة على صدق العلاقة ورغبة الاستمرار فيها بما يرضاه الله عز وجل.

¹ الترمذي، محمد بن عيسى، الجامع الكبير، تحقيق: أحمد شاكر، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1975)، باب الزهد، رقم الحديث 2346، ج4، ص574.

² محمد رشيد رضا، نداء للجنس اللطيف في حقوق النساء في الإسلام، (القاهرة: الدار الحديثية، د.ط، 1992)، ص25.

³ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج4، ص230.

ويتعلق بمقصد تكريم المرأة بإعطائها مهرها؛ ثلاثة مقاصد فرعية؛ هي:

1. مقصد التعبير عن النوايا الصادقة في الزواج: ففي دفع المهر للزوجة دلالة على

صدق النية، والإخلاص في طلب الزوجة، فمن أخلص في طلب امرأة فقدم لها ما يليق بمثلها تكريمًا لمعنى الزوجية، وتشريفًا للعلاقة الشرعية،¹ يقول تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُجَلَ لَكُمْ مِمَّا وَّرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء: 24]، يقول الريبوني: "للأحكام الشرعية مقاصد أساسية تعتبر الغاية الأولى والعليا للحكم، ولهذا مقاصد ثانوية تابعة للأولى، ومكملة لها، مثال ذلك النكاح، فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول، ويليه طلب السكن، والازدواج، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية، من الاستمتاع بالحلال، والنظر إلى ما خلق الله من المحاسن في النساء، والتجمل بمال المرأة، أو قيامها عليه وعلى أولاده منها، أو من غيرها".²

وقوله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ...﴾ ؛ يعني أنكم تستمتعون بهن فأعطوهن مهورهن في مقابلة ذلك، والقرآن سمى الصداق "أجرًا"؛ لأن الصداق لما كان في مقابلة الاستمتاع بالزوجة - كما صرح به تعالى في قوله: ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ﴾ [النساء: 21] - صار له شبه قوي بأثمان المنافع فسمي "أجرًا"، وذلك الموضوع هو قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْ أَهْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: 25]، أي مهورهن، ومثله قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [المائدة: 5]، أي مهورهن، فاتضح أنّ الآية في النكاح، لا في نكاح المتعة.³

¹ محمد أبو زهرة، زهرة التفاسير، (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ط، د.ت)، ج3، ص1587.

² الريبوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص275.

³ محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، (بيروت: دار الفكر، د.ط، 1995)، ص236.

2. مقصد التعامل الجدي والبعد عن الهزلية في العلاقات الأسرية: ففي دفع الزوج المهر لزوجته تحقيق لقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبَّنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا﴾ [النساء: 4]، وفي ذلك تحلٍ عن حياة العزوبية والانغماس في حياة جدية جديدة مع طرف آخر.

وقد ذكر ابن عاشور أنّ مهر المرأة من حقها واستقر عليه العمل في ديننا، وبه خاطب الله تعالى عموم الأمة وكل من له فيه يد من الأزواج والأولياء ثم ولاية الأمور الذين إليهم المرجع في الضرب على أيدي ظلمة الحقوق، والمقصود بالخطاب ابتداء هم الأزواج، لكيلا يتذرعوا بجيأ النساء، وضعفهن، وطلبهن مرضاتهن، أو حاجتهن إلى الزواج، من أجل أكل حقوقهن وإسقاط المهر في النكاح، وإلا فلهن أولياء يطالبون الأزواج بتعيين المهور، وذهب ابن عباس، وقتادة، وابن زيد، وابن جريج؛ إلى أن الخطاب للأزواج، وعلى هذا قررت الآية حق النساء ودفع المهور وجعلته شرعاً، فصار المهر ركناً من أركان النكاح في الإسلام،¹ قال أبو إسحق في معنى (الصدقات): "جمع (صدقة)، وهو مهر المرأة"،² وأما النحلة فهي الفريضة، أو الديانة، أي إن الدين أوجب ذلك على الأزواج، وهي عطية للنساء، فهي العطية والهبة للنساء ابتداءً من غير عوض ولا استحقاق، وقال بعضهم إنها نحلة من الله سبحانه لهن أن جعل على الرجل الصداق، ولم يجعل على المرأة شيئاً من العرم، فتلك نحلة وهبة من الله للنساء، وفريضة لهن على الأزواج.³

وتسمية الصدقات "نِحْلَةً" تعود إلى إبعاد الصدقات عن أنواع الأعواض، وتقريباً لها إلى الهدية؛ إذ ليس الصداق عوضاً من منافع المرأة عند التحقيق، فإن النكاح عقد بين الرجل والمرأة قصد منه المعاشرة، وإيجاد آصرة عظيمة، وتبادل حقوق بين الزوجين، والله

¹ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج4، ص229-230.

² ابن منظور، لسان العرب، مادة (صدق).

³ المصدر السابق، مادة (نحل).

جعله هدية واجبة على الأزواج؛ إكرامًا لزوجاتهم كما يرى ابن عاشور.¹
وفي حديث عمر رضي الله عنه: "ألا لا تُعَالُوا بِصُدُقِ النِّسَاءِ؛ فَإِنهَا لَوْ كَانَتْ مَكْرُمَةً فِي الدُّنْيَا،
أَوْ تَقْوَى عِنْدَ اللَّهِ؛ لَكَانَ أَوْلَاكُمْ بِهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مَا أَصْدَقَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ امْرَأَةً مِنْ نِسَائِهِ،
وَلَا أَصْدَقَتْ امْرَأَةً مِنْ بَنَاتِهِ أَكْثَرَ مِنْ ثِنْتِي عَشْرَةَ أُوقِيَّةً".²

وبناء على ذلك قرر الإسلام حقَّ المرأة في صداقتها، ولكنَّ الله تعالى يقول: ﴿فَإِنْ
طَبَّنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا﴾ [النساء: 4]، فالحياة الزوجية لا تقوم على
التكليف الواجب فحسب، وإنما تقوم على المودة الرابطة والتسامح، وقد يجهد الرجل المهر
كله، فيقتضي حسن العشرة أن تترك بعض مهرها طيبة النفس، ولذلك قال تعالى: ﴿وَلَا
تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة: 237]، وطيبة النفس تعني الرضا من
غير تورط ولا تغرير ولا ضغط، وطيبة النفس بالعتاء أرق من الرضا به؛ لأن الرضا قد
يتصور مع التورط، أما طيبة النفس فلا تتصور إلا بالسماح، و(هنياً) أي لا ألم في أخذه،
و(مريئاً) تعني حُسن العاقبة، و(أكل المال) أخذه، فلا يراد بالأكل هنا حقيقته، فإن امرأة
أعطت ثم أرادت أن ترجع فلها ذلك، وقد كان يحدث أن بعض الناس يرهقون زوجاتهم
ليتركوا بعض المهر أو كله، فكان الفقهاء حريصين على أن تتوفر الحرية كاملة في العتاء؛
لذا كتب عمر رضي الله عنه إلى بعض قضاته: "إن النساء يعطين رغبة ورهبة، فأيا امرأة
أعطت ثم أرادت أن ترجع فلها ذلك".³

وقد رأى ابن عاشور الاقتصار على المرأة الواحدة ساداً ذريعة الجور، وذلك لأن
التعدد يُعرض المكلف إلى الجور، وإن بذل جهده في العدل لما في النفس من رغبات
وغفلات، ولكنه رحمه الله أكد أن قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ

¹ يُنظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج4، ص230-231.

² محمد ناصر الدين الألباني، صحيح أبي داود، (الكويت: مؤسسة غراس، ط1، 2002)، كتاب النكاح، باب الصداق،
رقم الحديث 1834، ج6، ص336، إسناده حسن صحيح، وصححه ابن حبان والحاكم.

³ يُنظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج1، ص453.

أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: 3]؛ يتضمن ترغيباً في الاقتصار على الواحدة، وفي ذلك تقليل للنسل وتقليل للنفقة، فيبقي على الزوج ما له ويدفع عنه الحاجة.¹

3. مقصد تعزيز موقف الرجل في القوامة: قال تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء: 34]، فبين أن الرجل هو القيم على المرأة، فهو رئيسها، والمسؤول عنها، وهو الذي له القوامة عليها بالأمر، والنهي، والتوجيه، والزجر، والتأديب، والإنفاق، والرعاية؛ كما يقوم الولاية على الرعية،² وهذا الحكم الإلهي دائم لا يتغير ولا يتبدل، فالله سبحانه يعلم ما كان وما هو كائن وما سيكون، وهو الذي خلق الزمن والنساء والرجال، ويعلم كيف تتغير النفوس وإلى أي مدى تتبدل طبائع الرجال والنساء، فالمرأة بطبيعتها النفسية والعضوية والعاطفية والبدنية يطرأ عليها ما يؤثر على وظائفها الموكلة إليها، فهي أسيرة مسألة الحيض الشهري، وهي التي تحمل، فإن حملت فلا بد لها من ولادة ونفاس، وما يتبع ذلك من أوجاع وآلام لا يمكن وصفها، ويصاحب كل ذلك اضطرابات نفسية، وصدق الله العظيم حين قال: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى﴾ [آل عمران: 36]، وَلَيْسَ هَذَا مِنَ الْفَضْلِ فِي شَيْءٍ الْبَتَّةَ، وَكَذَلِكَ الْحَمْرَةَ غَيْرَ الْخَضْرَةَ، وَالْخَضْرَةَ لَيْسَتْ كَالْحَمْرَةَ، وَلَيْسَ هَذَا مِنْ بَابِ الْفَضْلِ.³

وفي تفسيره آية القوامة يرى الشنقيطي إشارة إلى أنّ الرجل أفضل من المرأة، وقد ذكر لذلك عدة أسباب؛ منها أنّ الذكورة شرفٌ وكمال، والأنوثة نقصٌ خلقي طبيعي، والخلق كأنه مجمع على ذلك؛ لأن الأنثى يجعل لها جميع الناس أنواع الزينة والحلي، وذلك إنما هو لجبر النقص الخلقي الطبيعي الذي هو الأنوثة، بخلاف الذكر فجمال ذكوره يكفيه عن الحلي ونحوه، ولأن نشأتها في الحلية دليل على نقصها المراد جبره والتغطية عليه بالحلي، واستشهد على نقص المرأة وضعفها الخلقين الطبيعيين بقوله تعالى: ﴿أَوْ مِنْ يُنشَأُ فِي الْحَلِيَّةِ

¹ أبو زهرة، زهرة التفاسير، ج3، ص1587.

² محمد عبد اللطيف بن الخطيب، أوضح التفاسير، (القاهرة: المطبعة المصرية ومكتبتها، ط6، 1964)، ج1، ص98.

³ ابن حزم، علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، (القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ط، د.ت)، ج4، ص103.

وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرَ مُبِينٍ ﴿البحرف: 18﴾. 1

فنقول إن هذا يخالف ما جاء في الحديث عندما سأل رسول الله ﷺ: "ما حقُّ زوجةٍ أحدنا؟"، قال: «أن تُطعمَها إذا طعمت، وتكسوها إذا اكتسيت، ولا تضربَ الوجه، ولا تقبَّح، ولا تهجرَ إلا في البيت»،² وعن ابن عباس، قال: "إني لأحِبُّ أن أتزيّنَ للمرأة كما أحبُّ أن تتزيّنَ لي المرأة؛ لأنَّ الله يقول: ﴿وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: 228]،³ ولكن ابن عاشور قال إن هناك موانع جليلية دائمة تمنع المساواة بين المرأة والرجل، بموجب أصل الخلقة، من مثل إمارة الجيش والخلافة عند جميع العلماء،⁴ ويضيف الشنقيطي أنّ في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ إشارة إلى أن الكامل في وصفه وقوته وخلقته يناسب حاله أن يكون قائماً على الضعيف الناقص خلقة، ولهذه الحكمة المشار إليها جعل ميراثه مضاعفاً من ميراثها.⁵

ولا يتفق البحث مع رأي الشنقيطي في تفسيره القوامة، فقد انتقص كثيراً من المرأة واصفاً إياها بالمخلوق الناقص، وليس لها كمال الرجل كما أشار، وإنما نرى أنّ القوامة للرجل على المرأة ليس لنقصان حقها، أو لأنها مخلوق أدنى منه في الأهمية، وفي المقابل؛ ألا يكون الرجل متعسفاً في استخدام سلطة القوامة عندما يستضعف المرأة، ويطالبها بما لا تطيق، وينظر إليها على أنها مجرّد متعة، ويجبرها على أعمال المنزل وهي في الحقيقة تضحيات زائدة عن حقها من مثل الطبخ والكنس وهي غير مطلوبة بذلك شرعاً؟! قال ابن حبيب: "حكم النبي ﷺ بين عليّ بن أبي طالب ﷺ، وبين زوجته

1 يُنظر: الشنقيطي، أضواء البيان، ص 103-104.

2 الألباني، صحيح أبي داود، كتاب النكاح، باب في حق المرأة على زوجها، رقم الحديث 1859، ج 6، ص 359، قال: "إسناده حسن صحيح".

3 أحمد شاکر، عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير، (المنصورة: دار الوفاء، ط 2، 2005)، ج 1، ص 277، قال: "إسناده صحيح".

4 يُنظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 286.

5 يُنظر: الشنقيطي، أضواء البيان، ص 103-104.

فاطمة؛ حين اشتكيا إليه الخدمة، فحكم على فاطمة بالخدمة الباطنة، خدمة البيت، وحكم على عليّ بالخدمة الظاهرة.. والخدمة الباطنة العجن، والطبخ، والفرش، وكنُس البيت، واستقاء الماء، وعمل البيت كله.¹

ثم ألا يلحق الرجل ملامة بوصفه زوجًا وأبًا عندما يرضى لنفسه أن يقعد في البيت ولا يعمل من أجل كسب قوته وقوت عياله ويقصر في الحقوق الزوجية؟! لماذا التهمة دائماً نجدها ملاصقة للمرأة؟! أليست هي المخلوق الرقيق كالقوارير كما وصفها رسولنا الحبيب ﷺ؟! فلماذا الانتقاص من حق البنت أو المرأة أو الزوجة، والله تعالى أوصى بمن خيراً؟! فعن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: «كَانَ لِلنَّبِيِّ ﷺ حَادٍ يُقَالُ لَهُ: أَنْجَشَةُ، وَكَانَ حَسَنَ الصَّوْتِ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: «رُوَيْدَكَ يَا أَنْجَشَةُ، لَا تَكْسِرِ الْقَوَارِيرَ»، قَالَ فَتَادَهُ: يَعْنِي ضَعْفَةَ النِّسَاءِ»²، والله ﷻ كرم الإنسان رجلاً كان أم امرأة، وجعل الجزاء متساوياً للجنسين، وفي كثير من الآيات خاطب الله تعالى الذكر والأنثى بخطاب الجمع، قال تعالى: ﴿أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [البقرة: 153]، وقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ [الحج: 1]، وقال عز وجل: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: 71]، فالله تعالى جعل المرأة والرجل سواء، وكل منهما له حقوق وعليه واجبات.

وبكل أدب وإجلال نقدم رأياً آخر فيما قاله العلامة الشنقيطي في تفسيره قوله تعالى: ﴿أَوْ مَنْ يَنْشَأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ [الزخرف: 18]، فقد رأى سيّد قطب أنّ في معنى الآية تهكماً على الكفار، أفما كان من اللياقة والأدب ألا ينسبوا إلى الله سبحانه من يستأوون إذا بُشروا به، حتى يسودّ وجه أحدهم ويتوارى من الناس من السوء تلك البشارة بالأنثى، فليس من اللياقة والأدب أن يخصوا الله بمن ينشأ في الحلية والدعة والنعومة،

¹ الإتيوبي الولوي، محمد بن علي، البحر المحيط الشجاع في شرح صحيح الإمام مسلم بن الحجاج، (الرياض: دار ابن الجوزي، ط1، 1426-1436هـ)، 25، ص806، ويُظنر: ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، زاد المعاد في هدي خير المعاد، (بيروت: مؤسسة الرسالة؛ الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، ط27، 1994)، ج5، ص169.

² صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب المَعَارِضِ مُنْذُوخَةٌ عَنِ الْكَذِبِ، رقم الحديث 6211، ج8، ص47.

فلا يقدر على جدال ولا قتال، في حين أنهم يحتفلون بالفرسان والمغاوير من الرجال، فالله تعالى يأخذهم في هذا بمنطقهم، ويُججلهم من انتقاء ما يكرهون فينسبونه إلى الله سبحانه، فهلا اختاروا ما يستحسنونه وما يسرهم فنسبوه إلى ربهم إن كانوا فاعلين!¹

ويميل البحث هنا إلى رأي الخطيب في تفسير قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾، أي قائمون عليهن بالأمر، والنهي، والتوجيه، والزجر، والتأديب، والإنفاق، والرعاية، كما يقوم الولاة على الرعية؛ وذلك لأن القوامة أحوج إلى الحزم والتدبير منها إلى الحنان والوجدان، فصفت الرياسة والقوامة متوفرة في الرجل توفراً كاملاً؛ لأنه خلق ليكون قائداً ورائداً، وصفات الرقة والحنان والرحمة متوفرة في المرأة؛ لأنها خلقت لتكون زوجاً وأماً؛ ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [النساء: 34]، أي هذه القوامة بسبب تفضيل الله تعالى للرجال على النساء؛ لوفور علمهم، ومزيد قوتهم، واضطلاعهم بالأعباء الجسام؛ ﴿وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء: 34]؛ لأن النفقة واجبة عليهم، وهذا سبب قوامة الرجل على المرأة، فإذا انعدمت هذه الأسباب، وكان الرجل خاملاً، ضعيفاً، جاهلاً، معدماً؛ فأى قوامة له على المرأة الناجمة، القوية، العاملة، الغنية؟!²

ثالثاً: إحياء مقصد العدالة بإعطاء المرأة حقها الكامل في الميراث

أثبت الاسلام تقديره المرأة، ورعايته حقوقها؛ بإعطائها الحق في الميراث، خلافاً لما كان عليه العرب في الجاهلية وكثير من الشعوب قديماً، وبعض الشعوب في العصر الحاضر، فقد كانت المرأة في السابق تورث كأبي متاع في البيت، حتى جاء الإسلام وأعطاهما حقها الكامل في الميراث،³ وكل ذلك لبُغض الإسلام الظلمَ بعامته، وحبّه تحقيق مقصد العدالة بخاصة.

و(الميراث) لغةً مشتق من الفعل (وَرَثَ)، بمعنى البقاء، ومنه اسم الله تعالى الوارث،

¹ سيد قطب، في ظلال القرآن، (بيروت: دار الشروق، ط17، 1412هـ)، ج8، ص430-431.

² الخطيب، أوضح التفاسير، ص98.

³ السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، ص29.

وهي صفة من صفات الله تعالى، وهو الباقي الدائم الذي يرث الخلائق، ويبقى بعد فنائهم، وورث فلان أباه وراثته وميراثاً، وأورث الرجل ولده مالاً إراثاً حسناً، أي يبقى بعده فيصير له ميراثه،¹ أي إن للإرث والميراث معنيين؛ أولهما البقاء، والثاني الانتقال.

وأما اصطلاحاً فالميراث "ما خلفه الميت من الأموال والحقوق التي يستحقها بموته الوارث الشرعي"،² وهو عملياً انتقال الأموال التي تركها الميت إلى ورثته الشرعيين، وفي ذلك قال تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ﴾ [النمل: 16]، والحديث في هذه الآية عن انتقال الإرث العلمي المتعلق بالنبوة والملك، وهذا ما أكدته آية أخرى عن سيدنا زكريا عليه السلام حين قال الله سبحانه على لسانه: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا * يَرِيئُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾ [مريم: 5-6]، وحديثنا هنا مركز على الإرث المادي، وما أعطته الشريعة الغراء للمرأة من موروثات مادية.

فمن دلالات حق النساء بالميراث في قوله تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا﴾ [النساء: 7]؛ أنه سبحانه استأثر في توزيع هذه الحقوق المالية للرجال والنساء، ومن خلال تحقيق هذا المبدأ العام والإطار المرسوم أعطى القرآن النساء حق الإرث كالرجال، وحفظ حقوق الصغار الذين كانت الجاهلية تأكل حقوقهم لضعفهم، وذلك من أجل تحقيق مقصد الاستخلافية المالية المستنبطة من قوله تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد: 7]، ومن يحرمون النساء من حقهن في الإرث يعملون منهجياً على تدمير المقصود بهذه الآية التي تؤسس لمبدأ الاستخلاف المالي، فالقرآن الكريم جاء بمنهج رباني قويم، وأعطى جميع الأفراد مستحقي الإرث حسب قيمته الإنسانية في الاستخلاف الكلي، وحسب تكاليفه الواقعية في محيط الأسرة وفي محيط الجماعة،³ وقد جاءت هذه التوجيهات

¹ ابن منظور، لسان العرب، مادة (ورث).

² الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج10، ص7697.

³ قطب، في ظلال القرآن، ج2، ص390.

والتشريعات السماوية لإعطاء الإناث حماية خاصة، ورعاية أخص سواءً كن يتيمات صغيرات، أم كبيرات مستضعفات، وحفظ حقهن جميعاً في الميراث، وفي الكسب، وفي حقهن في أنفسهن، واستنقاذهن من عسف الجاهلية، وتقاليدها الظالمة المهينة قديمة كانت أو حديثة.¹

وقد أثبت الله ﷻ حق النساء في الميراث في سورة النساء من نواحٍ عدة، من أبرزها:

1. تلبية لنداء الفطرة الإنسانية فيهن من حب التملك بأسلوب يراعي النفسيات والتوازنات في المجتمع؛ لذا جاء ذكر النساء بعد ذكر الرجال في آيات التورث، لئلا يُستهان بحقوقهن، وأكد تعالى على قاعدة أن الرجال لا يحتصون بالميراث، وإنما للنساء معهم حظ مقسوم ونصيب مفروض، سواء أكان قليلاً أم كثيراً، وهذا إبطال لما كان يقع في الجاهلية من حرمان النساء من الميراث وقصره على الرجال، فأفاد هذا دفع الظلم عن المرأة بالعبارة العصرية،² فقد كان العرب في الجاهلية لا يورثون الضعفاء كالنساء والصبيان، ويجعلون الميراث للرجال الأقوياء؛ لأنهم أهل الحرب والقتال، فأراد سبحانه أن يشرع لعباده شرعاً يستوي فيه رجالهم ونسائهم، وأقويائهم وضعفاؤهم، وقدم لذلك أمراً مجملاً لتتوطن على ذلك النفوس، وأقر ذلك في محكم كتابه.³

2. قوله تعالى: ﴿وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبْنَ﴾؛ جاء للتوكيد على تحقيق الوزن العادل في التقسيم؛ لأن المال هو رمز للقوة، وإذا كان المال بيد الرجال فقط؛ فهذا يعني هذا إعطاء الرجال قوة زيادة على قوتهم، وفي آنٍ معاً معناه إضعاف النساء زيادة على ضعفهن؛ لذا جاء التأكيد: ﴿وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبْنَ﴾، فذكر الله تعالى الحق مرتين؛ ذكره للرجال وأكدته للنساء؛ ليؤكد حقهن في الميراث، وليبين أنه حق مستقل عن حق الرجل، وهو حق بالقرابة لئلا

¹ المرجع السابق، ج2، ص355.

² أبو زهرة، زهرة التفاسير، ج3، ص1594.

³ يُنظر: عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن اللويحي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2000)، ص165.

يتوهم أحد أنّ حقها تابع لحقه بأي نوع من التبعية، ثم أكد سبحانه الحق بقوله: ﴿مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾، وهذا تأكيد لحق النساء في التركة، وقد أكدته مرتين؛ أولاهما أنه في كل تركة قليلة أو كثيرة حق ثابت لها كما هو حق للرجال، فلا يقدم حق على حق، وإنما هما في الحق سواء، وثانيهما قوله تعالى: ﴿نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾، فهو مقطوع لا سبيل إلى أخذه بالتهديد، فلا بد من إعطائها حقها كاملاً كما حكم لها الشرع.¹

3. أثبت القرآن الكريم تحقيق مقصد الحماية لحق كل في فرد في الأسرة، ولا سيما الأم والأب، فصرح بحق الأم في الإرث بقوله تعالى: ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ﴾ [النساء: 11]، وذكر حق الأم صراحة، فقال سبحانه: ﴿فَإِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَةٌ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ [النساء: 11]، ويتغير هذا النصيب حسب وجود الولد والأخوة فهو مقدار محدد شرعاً،² وكذا أثبت حق الزوجة، فقال تعالى: ﴿وَهَنَّ الرُّبُعَ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَّمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ﴾ [النساء: 12]، وهذا حق واجب للزوجات في ميراث الأزواج، وفيه إجماع، ولا خلاف فيه،³ وأثبت حق الأخت، فقال تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَالْأَلَةِ أَوْ امْرَأَةٌ وَهِيَ آخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةٍ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾ [النساء: 12]، وقال تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضَلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النساء: 176]، فدلت هذه الآيات على أن للأخت حَقًّا في الميراث، ويتغير هذا الحق حسب وجود الفرع الوارث أو الإخوة

¹ أبو زهرة، زهرة التفاسير، ج3، ص1595.

² أبو زهرة، زهرة التفاسير، ج3، ص1603.

³ السمعاني، منصور بن محمد، تفسير القرآن، تحقيق: ياسر إبراهيم، غنيم عباس، (الرياض: دار الوطن، ط1، 1997)،

والأخوات من الأبوين لأم أو من أب من غير خلاف بين أهل العلم،¹ وأثبت حق البنت، فقال سبحانه: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ﴾ [النساء: 11]، فأنت صفة الذكر والأنثى عامة، أي سواء كان الولد ذكراً أو أنثى، صغيراً أو كبيراً، فللذكر عموماً صغيراً أو كبيراً مثل حظ الأنثيين، وفي الآية يأمر الله تعالى في شأن توريث الأولاد أن يكون للذكر مثل حظ الأنثيين، وإذا كان المولود أنثى واحدة فنصيبها النصف، وسائر لأقارب المتوفى، وإذا انعدم الأقارب زُدت التركة إلى بيت مال المسلمين،² والناظر في الحكمة من هذا التوزيع العادل محاربة تكديس الأموال بأيدي فئة على فئة، فإعطاء بعضهم، وحرمان بعضهم، أو إعطاء الجميع بنسب غير عادلة فيه إحياء للكراهية في المجتمع وتدمير للعلاقات الأسرية فيه.

وفي الآيات الكريمة المذكورة دعوة قوية إلى تقوى الله سبحانه في تنفيذ أوامره وجملة نصيباً مفروضاً، وبخاصة قرينة على صلتها بلاحقاها التي تبين نصيب كل صاحب حق في الإرث، وفي الآية تأكيد أنها حاسمة في تثبيت حق النساء، وبخاصة في الإرث؛ لأن هذا الحق لم يكن معترفاً به مما فيه تأكيد للعناية الربانية بالمرأة على اختلاف حالاتها، وفي تثبيت هذا الحق تثبيت لأهليتها للتصرف في المال، وتوهين من ناحية ما لما يساق من تطبيق وصف السفهاء عليها في مثل هذا المقام.³

والمدقق البياني في آيات الميراث يجد أن الله تعالى قد أوصى الآباء بأبنائهم مرة واحدة، في حين أوصى الأبناء بأبائهم ثلاث مرات،⁴ والمقصد الشرعي من هذه الوصية مخالفة ما كان سائداً في الجاهلية من أمر النساء الضعفاء في القضايا المالية؛ إذ أقاموا أمرهم في المال على قوة العضلات وحمل السيف في الغزوات، قال السدي: "كان أهل الجاهلية لا يورثون

¹ يُنظر: ابن قدامة، المغني، ج6، ص280.

² إبراهيم القطان، تيسير التفسير، (الموسوعة الشاملة، د.ت)، ص272.

³ يُنظر: محمد عزت دروزة، التفسير الحديث، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ط، 1383هـ)، ج8، ص29-32.

⁴ يُنظر: سورة العنكبوت: 8؛ سورة لقمان: 14؛ سورة الأحقاف: 15.

الجواري ولا الضعفاء من الغلمان، فلا يرث الرجل من ولده إلا من أطاق القتال، فقد مات عبد الرحمن أخو حسان الشاعر وترك امرأة وخمس بنات، فجاء الورثة وأخذوا ماله، فشكت امرأته إلى النبي ﷺ، فأنزل الله تعالى هذه الآية الكريمة¹.

وفي الحديث عن جابر قال: "جاءت امرأة سعد بن الربيع بابنتيها من سعد إلى رسول الله ﷺ، فقالت: يا رسول الله، هاتان ابنتا سعد بن الربيع، قُتل أبوهما معك يوم أحد شهيداً، وإن عمهما أخذ مالهما، فلم يدع لهما مالاً، ولا تنكحان إلا ولهما مال، قال: «يقضي الله في ذلك»، فنزلت آية الميراث، فبعث رسول الله ﷺ إلى عمهما، فقال: «أعط ابنتي سعد الثلثين، وأعط أمهما الثمن، وما بقي فهو لك»².

وهذا النظام في التوريث ينسجم مع قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾ [النحل: 90]¹، هذا هو النظام الاجتماعي العادل المتسق مع الفطرة الإنسانية التي تأمر بإقامة العدل بين الناس من خلال توزيع مقسط بين الناس، فالإنسان بطبعه ميال إلى حب المال وجمعه، قال تعالى: ﴿وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا * وَكُفِرُوا بِالْمَالِ كُفْرًا جَمًّا﴾ [الفجر: 19-20]²، فكيف يخلق الله تعالى الإنسان على حب المال ويحرمه في قسمة الموارث؟

وهذا النظام الاقتصادي العادل ينسجم مع واقعيات الحياة الأسرية والإنسانية؛ لأنه يراعي معنى التكافل الأسري كاملاً، ويوزع الأنصبة على قدر واجب كل فرد في الأسرة في هذا التكافل، فلا يحرم امرأة ولا صغيراً، ولا يميز جنساً من جنس إلا بقدر أعبائه في التكافل الأسري والاجتماعي، وهو نظام يراعي فطرة الإنسان، فيقدم الذرية في الإرث على الأصول وعلى بقية القرابة؛ لأن الجيل الناشئ أداة الامتداد وحفظ النوع، فهو نظام يضمن تفتيت الثروة المتجمعة على رأس كل جيل، وإعادة توزيعها من جديد، مما يؤدي إلى إعادة التنظيم الاقتصادي في المجتمع، ورده إلى الاعتدال، من دون تدخل مباشر من

¹ الخازن، علي بن محمد، لباب التأويل في معاني التنزيل، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ)، ص346.

² سنن الترمذي، باب ما جاء في ميراث البنات، رقم الحديث 2092، ج4، ص414، وقال: "حديث حسن صحيح".

السلطات بما لا تستريح إليه النفس البشرية، لطبيعة ما فيها من الحرص والشح، وهذا هو الفارق الأصيل بين تشريع الله سبحانه لهذه النفس وتشريع الناس.¹

وقد أثار بعض المغرضين شبهة ظلم المرأة في الميراث وهضمها حقها، فهؤلاء أخذوا على الإسلام أنه يجابي الذكر على حساب الأنثى، وينحاز إليه، ولذلك جعل نصيبه مضاعفاً، وبخاصة في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [البقرة: 111]، ولكن هذه القسمة هي عين العدل، وفيها تحققت كامل المساواة بينهما، وذلك لأن المسؤولية المنوطة بالرجل هي مسؤولية عظيمة، فهو المكلف بالنفقة ودفع المهر ودفع أجور البيت والفواتير الخاصة بالبيت، وتلك قاعدة بُنيت على أساس الإنفاق، فالإنفاق على الزوجة والأولاد والوالدين تُرَن بالرجل لا المرأة التي لم يكلفها الله بشيء من ذلك، ونسي هؤلاء أن ليس واجباً على المرأة أن تسهم بشيء من نفقات البيت على نفسها وعلى أولادها، ولو كانت غنية، ومن هنا كانت عدالة الإسلام أن يكون نصيبها في الميراث أقل من نصيب الرجل، وقد كان الإسلام معها كريماً متسامحاً حين طرح عنها كل تلك الأعباء، وألقاها على الرجل، ثم أعطاهما نصف ما يأخذ.²

رابعاً: إحياء مقصد حق المرأة في التملك والتعاقد والتصرف بمالها

تثبت أهلية الوجوب للإنسان، والأنثى كالذكر تماماً، فهي أهل لتملك الأموال كاهبة والإرث وهي في بطن أمها، وتستقر الأموال بعد ولادتها حية في ذمتها، فتكون لها ذمة مستقلة، خلافاً لما كانت عليه كثير من الأمم السابقة والحاضرة، فقد أثبت الإسلام للمرأة حق التملك بأنواعه وفروعه، وكذلك حق التصرف المشروع فيما تملك، فشرع لها الوصية والإرث كالرجال، وأعطاهما حق البيع والشراء والإجازة والهبة والإعارة والوقف والصدقة والكفالة، وغيرها من العقود والاعمال المشروعة.³

¹ قطب، في ظلال القرآن، ج2، ص399-400.

² يُنظر: السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، ص29-30.

³ يوسف القرضاوي، مركز المرأة في الحياة الإسلامية، (القاهرة: مكتبة وهبة، ط4، 2010)، ص7.

والمرأة من حيث مسؤولية التكليف في نفس الكفة مع الرجل تمامًا، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: 1]، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى﴾ [الحجرات: 13]، فإن أثبتت للمرأة أهليتها كاملة مستقلة تمامًا، فلا بد من أن تنال حقها الكامل بوصفها مؤهلة كأهلية الرجل، ولها شخصية مستقلة لا تدوب بعد الزواج، خلافًا لما هو شائع عند الغرب، ولا في ملكها، ولا يجبر عليها إلا للأسباب التي يجبر بها على الرجل.¹

وفي عصرنا هذا يشمل حق التملك الحسابات المصرفية والبطاقات الائتمانية، فإنها تندرج تحت بند الحقوق المالية؛ لأنها من مفاهيم المعاملات المعاصرة.

ومن الآيات الدالة على حق المرأة في التملك قوله تعالى: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا لَهُمْ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا لَهُنَّ﴾ [النساء: 33]، ووجه الاستدلال أنّ الإسلام منح الرجل المرأة حقًا من الحقوق المالية الفردية، وهو الحق الذي أنكرته الجاهلية للمرأة، فجعلتها مما يُستولى عليه بالوراثة، كالمتاع، أما الإسلام فقد منحها هذا الحق ابتداء من دون طلب منها أو ثورة أو جمعيات نسوية، وتمشيًا مع نظرتها العامة إلى تكريم الإنسان وإقامة نظامه الاجتماعي على أساس الأسرة، وإلى إحاطة جوّها بالمحبة والضمانات لكل فرد فيها، ومن ثم كانت المساواة في حقي التملك والكسب بين الرجال والنساء.²

وقد سوّى الإسلام كذلك بين الرجل والمرأة أمام القانون، وفي الحقوق المدنية، فالزواج في الإسلام لا يفقد المرأة اسمها ولا شخصيتها المدنية، ولا أهليتها في التعاقد، وبعكس وضع المرأة في النظام الغربي؛ تحتفظ المرأة المسلمة بعد زواجها باسمها واسم أسرتها، وبكامل حقوقها المدنية، وحقها في التملك وإجراء العقود، فللمرأة المتزوجة في الإسلام شخصيتها

¹ محمد الزحيلي، المرأة المسلمة المعاصرة، (دمشق: دار الفكر، ط1، 2007)، ص107-109.

² يُنظر: قطب، في ظلال القرآن، ج2، ص455.

المدنية الكاملة، وثروتها الخاصة المستقلة، ولا يحل للزوج أن يأخذ شيئاً من مالها إلا بإذنها، ولها أن توكله في إجراء العقود، وأن تلغي وکالته، وتوكل غيره إذا شاءت،¹ ومن المؤسف حقاً أنّ من الدول العربية والإسلامية ما اتبع النظام الغربي في تغيير اسم أسرة الزوجة إلى اسم أسرة زوجها.

وقد لخص القرآن الكريم ذلك النظام بقوله تعالى: ﴿وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة: 228]، فللمرأة من الحقوق مثل ما عليها من الواجبات، والرجل مثلها، عليه من الواجبات بمقدار ماله من حقوق، بل الدرجة التي منحها الله إياه على المرأة وجعل له الرعاية على الأسرة بسببها؛ ليست حقاً خالصاً من الواجبات،² وهذا المستوى من المساواة لم يصل إليه الغرب في قوانينهم الحديثة، بل إن المرأة المطلقة أعطاهم الشرع الإسلامي حقها الكامل في المتعة والمهر بأنواعه المعجل والمؤجل ومنحها حق المطالبة بحق النفقة ونفقة العدة.

وعن عبد الله بن بريدة، عن أبيه، قال: "بيننا أنا جالس عند رسول الله ﷺ، إذ أتته امرأة، فقالت: إني تصدقت على أُمي بجارية، وإنها ماتت، فقال: «وجب أجرك، وردّها عليك الميراث»"³، فالحديث يثبت حق المرأة في التملك وحرية التصرف في مالها وحق المرأة في الميراث، وذلك لأن رسول الله ﷺ أقرها على تصدقها، وفيه دليل على إثبات ملكيتها، فلو لم تكن لها أهلية كاملة للتصرف والتملك لما أقرها على تصدقها في ملكيتها، فكان الحديث مؤكداً لملكيتها المرأة وحرية تصرفها في مالها.⁴

ومهما يكن فعلى الزوجين تجنب الخلافات الزوجية في المعاملات المالية، وأن يكون هناك اتفاق بينهما لمواجهة المشكلات المالية، فالزوجة إذا شعرت بالأمن والأمان مع

¹ علي عبد الواحد وافي، حقوق الإنسان في الإسلام، (القاهرة: دار نضرة مصر، د.ط، د.ت)، ص 106-107.

² السابق نفسه.

³ شرح النووي على مسلم، كتاب الصيام، باب قضاء الصوم عن الميت، رقم الحديث 157، ج 8، ص 25.

⁴ السابق نفسه.

زوجها فلن تتأخر عن الإسهام في نفقات البيت، وكل ذلك يرجع إلى التفاهم والمعاملة الطيبة بين الزوجين.¹

خامسًا: إحياء مقصد حق المرأة في العمل

يحق للمرأة العمل بما يناسبها وفق الضوابط والأحكام الشرعية التي فرضها القرآن الحكيم على كل مسلم ومسلمة، قال تعالى: ﴿وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: 105]، وعلى الرغم من أنّ الإسلام عدّ الوظيفة الأولى للمرأة بيتها، فهو مملكتها، وهي زوجة وأمّ ابتداءً، وعملها في بيت زوجها رسالة عظيمة في إنشاء جيل المستقبل، وقد قال تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُبْرِئَ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: 233]؛ على الرغم من ذلك لم يمنحها الإسلام من العمل خارج البيت بما يتناسب مع طبيعتها واختصاصها وقدراتها، ولا يسحق أنوثتها، فالإسلام يأذن لها بالعمل، وبخاصة إذا كانت في حاجة إلى الكسب الحلال، فعملها مشروع مشروط في حدود وضوابط شرعية، بعكس ما يدعيه الغرب وأنصار الغزو الفكري ودعاته أنّ المرأة حرة في عملها من دون قيود أو شروط أو ضوابط، وأنّ لها الحق في الاختلاط في حقل العمل مع الرجال من دون قيود، وهم بذلك يعلنون رغبتهم في أن تتجرد المرأة من أنوثتها، وأن تخرج عن حدودها في الحرام.²

وقد أفرد الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان مادتين لحق العمل متأثرًا بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان والاتفاقيات الدولية، وراعى التطورات المعاصرة والتنظيمات المبنية على المصلحة ولا تعارض حكمًا شرعيًا، فنصت المادة (13) على أن العمل حقّ تكفله الدولة والمجتمع، وللإنسان حرية اختياره، وحق التعامل في الأمن والسلامة، وحق كل فرد بأجر متساوٍ في العمل من دون أي تمييز بين الذكر والأنثى، والحق بالأجر العادل والمرضي الذي

¹ حبيب عيسى؛ يسرى إبراهيم، "أحكام الذمة المالية للزوجة"، مجلة الراافدين للحقوق، 17(60)، 2014، ص 41.

² القرضاوي، مركز المرأة في الحياة الإسلامية، ص 92-94.

- يكفل العيشة اللائمة للعامل ولأسرته، مع طلب الإخلاص والإتقان في العمل.¹
- وتنقسم الأعمال من حيث مناسبتها الرجل والمرأة وفق ما يأتي:
1. أعمال تجب للرجال، ولكن يحق للمرأة المشاركة بها، من مثل صلاة الجمعة والجماعات والجهاد، قال تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء: 34].
 2. أعمال تجب للمرأة، وللرجل أن يشاركها فيها، كرعاية الأولاد، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ﴾ [التحريم: 6].
 3. أعمال خاصة بالرجال من دون النساء، كإمامة الرجال في الصلاة باتفاق الفقهاء.
 4. أعمال خاصة بالنساء من دون الرجال، كالحمل والرضاعة والحضانة، قال تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: 233].
- وهذه الأعمال الخاصة والعامة للمرأة المسلمة هي التي أقامت المجتمع المسلم في عدة قرون مضت، وأنجبت المرأة الرجال والأبطال والعلماء والفقهاء، ولا تزال الأمهات المسلمات على ذلك حتى يومنا هذا.²

خاتمة

في ختام هذا البحث نخلص إلى النتائج الآتية:

1. سبق القرآن الحكيم جميع التشريعات الوضعية البشرية في تقرير حقوق المرأة المالية، وصانها وأعطاهها من الحقوق ما يكفل لها العيش بكرامة وأمان، والاعتراف باستقلال ذمتها وإحياء مقاصدها المالية التي من خلالها تثبت وجودها بوصفها مستخلفة في الأرض تسهم في إحياء العمارة فيها.

¹ الزحيلي، المرأة المسلمة المعاصرة، ص 117.

² المرجع السابق، ص 115-116.

2. الإسلام راقٍ في عدله وفي نظره إلى المرأة إذ أعطاه حقوقها المالية كاملة، وأعطاه سائر الحقوق كاملة غير منقوصة، وحررها من كل القيود التي تسلبها حقوقها وأهليتها في التصرف والتملك، وساواها بالرجل في الحقوق والواجبات.
3. حارب القرآن الحكيم منهج الجاهلية الأولى والآخرة في تكديس المال بأيدي الرجال من دون النساء، فالقرآن ينظر إلى المال على أنه قوة، والقوة إن أعطيت للرجال فقط زادت في نكسة النساء وزدن ضعفاً على ضعفهن.
4. من مقاصد التمييز الوارد بين الرجل والمرأة في بعض الحقوق والمتعلقات ما تقتضيه الوظيفة التي خصصتها الفطرة السليمة لكلٍ منهما، فالقرآن الحكيم فرق بينهما في الوظيفة والاختصاص، وساوى بينهما في الإنسانية والتكريم، وهذه الفوارق بينهما طبيعية ليس فيها أي معارضة لمبدأ المساواة بينهما في الإنسانية والحقوق والواجبات، أو في الأهلية والذمة؛ لأن المنوط متوفر فيهما على حدٍ سواء.
5. للمرأة ذمة مالية مستقلة تستقر فيها كل حقوقها، كما هو ذلك الرجل تماماً من دون أي قيود أو شروط، وهذا من مقتضى المساواة الشريفة بينهما في الإنسانية والتكريم وفي الحقوق والواجبات.
6. للمرأة حق التملك تماماً كالرجل، فلها أن تملك الأموال كالهبة والإرث والأجر وغيرها، فتكون لها ذمة مالية مستقلة خاصة بها.
7. ضمن الإسلام للمرأة حقها في ملكية المهر في جميع الأحوال، ومهرها مال من أموالها الخاصة، ولها التصرف فيه كسائر أموالها وممتلكاتها الأخرى، فهو خاص بها من دون غيرها، بل هو أصول ذمتها المالية أيضاً.
8. للمرأة حقها ونصيبها من الميراث، فلا يجوز هضمه أو الانتقاص منه؛ لأن الله تعالى فرضه وبيّنه بياناً كافياً شافياً لا مراء فيه ولا جدال، وهو من أصول ذمتها المالية، وكذلك ضمن الإسلام للمرأة حقها في النفقة في جميع مراحل حياتها، وفي كل مستويات وجودها.

9. تجب نفقة الزوجة على زوجها بما تحتاجه من مال وطعام وكساء وسكنى وغيرها، وبما لا يتعارض مع قيم العدل، وبما لا إفراط فيه ولا تفريط.
10. يحق للمرأة العمل بما يناسبها، ولكن وفق الضوابط والأحكام الشرعية التي فرضها الإسلام، ولها الحق في تملك أجر عملها.

References:

المراجع:

- Abd al-Karim Zaidan, *Al-Mufasssal fi Ahkam al-Mar'ah wa al-Bayti al-Muslim fi al-Shari'ah al-Islamiyyah* (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2nd edition, 1415 AH).
- Abd al-Rahman bin Nasser al-Saa'i, *Taysir al-Karim al-Rahman fi Tafsiir al-Kalam al-Manan*, ed. Abd al-Rahman al-Luwayhaq, (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1st edition, 2000).
- Ahmad Al-Raysouni, *Nazariyyat al-Maqasid 'inda al-Shatibi*, (no date: Al-Dar al-'Alamiyyah li al-Kitab al-Islami, 2nd Edition, 1992).
- Ahmad Shakir, *'Umdat al-Tafsir 'an al-hafiz Ibn Kathir*, (Mansoura: Dar al-Wafa', 2nd edition, 2005).
- Al-Atiyoubi Al-Walwi, Muhammad bin Ali, *Al-Bahr Al-Muhit Al-Thajjaj fi Sharh Sahih Al-Imam Muslim bin Al-Hajjaj*, (Riyadh: Dar Ibn Al-Jawzi, 1st edition, 1426-1436 AH).
- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail, *Al-Jami Al-Sahih*, ed. Muhammad Zuhair bin Nasser Al-Nasser, (Beirut: Dar Tawq Al-Najah, 1st edition, 1422 AH).
- Al-Farahidi, Al-Khalil bin Ahmed, *Kitab Al-'Ain*, ed. Mahdi Al-Makhzoumi, Ibrahim Al-Samarrai, (Amman: Dar wa Maktabat Al-Hilal, no date).
- Al-Fayruz Abadi, Muhammad Ibn Yaqoub, *Al-Qamus Al-Muhit*, (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 8th edition, 2005).
- Ali Abdel Wahed Wafi, *Huquq al-Insan fi al-Islam*, (Cairo: Dar Nahdat Misr, No date).
- Al-Jurjani, Ali bin Muhammad, *Al-Ta'rifat*, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1st Edition, 1983).
- Al-Khazin, Ali bin Muhammad, *Lubab al-Ta'wil fi Ma'ani al-Tanzil*, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1st edition, 1415 AH).
- Al-Nawawi, Yahya bin Sharaf, *Al-Minhaj Sharh Sahih Muslim bin Al-Hajjaj*, (Beirut: Dar Ihya' Al-Turath al-'Arabi, 2nd edition, 1392 AH).
- Al-Razi, Muhammad bin Abi Bakr, *Mukhtar Al-Sahah*, ed. Youssef Ahmed, (Beirut: Al-Maktabah Al-Asriyyah, 5th edition, 1999).
- Al-Razi, Muhammad bin Omar, *Mafatih al-Ghayb (al-Tafsir al-Kabir)*, (Beirut: Dar Ihya' Al-Turath Al-Arabi, 3rd edition, 1420 AH).
- Al-Sama'ani, Mansur bin Muhammad, *Tafsir al-Qur'an*, ed. Yasser Ibrahim, Ghoneim Abbas, (Riyadh: Dar Al-Watan, 1st Edition, 1997).
- Al-Shaibani, Muhammad bin Al-Hassan, *Al-Jami Al-Saghir wa Sharhuhu by Al-Nafi Al-Kabir*, (Beirut: 'Alam al-Kutub, 1st Edition, 1406 AH).

- Al-Tirmidhi, Muhammad bin Issa, *Al-Jami' al-Shahih*, ed. Ahmed Shakir, (Cairo: Mustafa Al-Babi Al-Halabi, 2nd edition, 1975).
- Arif Al-Basri, *Nafaqat al-Zawjah fi al-Tashri' al-Islami*, (Beirut: Al-Matba'ah al-Islamiyyah al-Hadithah, 1st edition, 1981).
- Ayman Nairat, *Al-Dhimmah al-Maliyyah li al-Mar'ah fi al-Fiqh al-Islami*, (Master's thesis, An-Najah National University, 2009).
- Habib Issa; Yusra Ibrahim, "Ahkam al-Dhimmah al-Maliyyah li al-Zawjah," *Majallat Al-Rafidain li al-Huquq*, 17 (60), 2014.
- Hasan Ali Al-Shazly, *Cal-Jinayat fi al-Fiqh al-Islami: Dirasah Muqaranah bayna al-Fiqh al-Islami wa al-Qanun*, (Beirut: Dar Al-Kitab Al-Jami'i, 2nd Edition, no date).
- Ibn Hazm, Ali bin Ahmed, *Al-Fisal fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal* (Cairo: Maktabat Al-Khanji, No date).
- Ibn Manzur, Muhammad bin Mukrimm, *Lisan al-Arab*, (Beirut: Dar Sadir, 3rd edition, 1414 AH).
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muhammad ibn Abi Bakr, *Zad al-M'ad fi Hadyi Khair al-al-'Ibad*, (Beirut: Mu'assasat al-Risalah; Kuwait: Maktabat Al-Manar al-Islamiyyah, 27th edition, 1994).
- Ibn Qudama, Abdullah bin Ahmed, *Al-Mughni*, (Cairo: Maktabat al-Qahirah, 1968).
- Manal Finjan Gum, *Mabda' 'adam al-Tamyiz Didd al-Mar'ah fi al-Qanun al-Dawli wa al-Shari'ah al-Islamiyyah* (Beirut: Manshurat Al-Halabi al-Huquqiyyah, 1st Edition, 2009).
- Muhammad Abu Zahra, *Zahrat al-Tafasir* (Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi, no date).
- Muhammad Al-Amin Al-Shanqiti, *Adwa' al-bayan fi Idah al-Qur'an bi al-Qur'an*, (Beirut: Dar Al-Fikr, 1995).
- Muhammad al-TaHER Ibn Ashur, *Al-Tahrir wa al-Tanwir*, (Tunisia: Al-Dar al-Tunisiyyah, 1984).
- Muhammad al-TaHER Ibn Ashur, *MAqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah*, ed. Muhammad al-Habib Ibn al-Khawja, (Qatar: Ministry of Awqaf and Islamic Affairs, Dr. I, 2004).
- Muhammad Al-Zuhaili, *Al-Mar'ah al-Muslimah al-Mu'asirah*, (Damascus: Dar Al-Fikr, 1st Edition, 2007).
- Muhammad Amin Ibn Abidin, *Radd al-Muhtar 'ala Durr Al-Mukhtar*, (Beirut: Dar Al-Fikr, 2nd Edition, 1992).
- Muhammad Farid Wajdi, *Al-Islam Din al-Hidayah wa al-Islah*, ed. Muhammad Zuhri al-Najjar, (Beirut: Dar Al-Jil, 1st edition, 1991).
- Muhammad Izzat Darwazah, *Al-Tafsir al-Hadith*, (Cairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, Dr. I, 1383 AH).
- Muhammad Nasir al-Din al-Albani, *Sahih Abi Dawud*, (Kuwait: Mu'assasat Ghiras, 1st edition, 2002).
- Muhammad Rashid Reda, *Nida' li al-Jins al-Latif fi Huquq al-Nisa' fi al-Islam*, (Cairo: Al-Dar al-Hadithah, 1992).
- Muhammad Rashid Rida, *Tafsir al-Manar*, (Cairo: al-Ha'iah al-Misriyyah li al-Kitab, 1990).
- Muhammed Abd al-Latif ibn al-Khatib, *Awdah al-Tafasir*, (Cairo: The Egyptian Press and its Library, 6th edition, 1964).
- Mustafa Al-Seba'i, *Al-Mar'ah bayna al-Fiqh wa al-Qanun* (Beirut: Dar Al-Warraqa, 7th

edition, 1420 AH).

Nasir bin Abdul Karim Al-Aql, *Islamiyyah la Wahhabiyyah*, (Riyadh: Dar Kunuz Ishbiliyya, 1425 AH).

Nawara Durri, "Al-Huquq al-Maliyyah li al-Mar'ah fi al-Shari'ah al-Islamiyyah: Dirasah Maqasidiyyah," *Majallat al-Turath*, Issue 29, 2018.

Rajaa Muhammad Bella, Fathia Hassan Mirghani, AL-Huquq al-Maliyyah li al-Mar'ah fi Fiqh al-Ussrah: Dirasah Muqaranah, (Master's Thesis, Omdurman Islamic University, 2011).

Sa'id Hawwa, *Al-Asas fi Al-Tafsir* (Cairo: Dar Al-Salam, 6th edition, 1424 AH).

Sayyid Qutb, *Fi Zilal al-Qur'an*, (Beirut: Dar Al-Shuruq, 17th edition, 1412 AH).

Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, (Damascus: Dar al-Fikr, 4th Edition, 1984).

Wahbah al-Zuhaili, *Al-tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Shari'ah wa al-manhaj*, (Damascus: Dar Al-Fikr Al-Moasr, 2nd Edition, 1418 AH).

Yusuf al-Qaradawi, *Markaz al-Mar'ah fi al-hayaj al-Islamiyyah*, (Cairo: Maktabat Wahbah, 4th Edition, 2010).

<http://haqqi.info/ar/haqqi/legislation/convention-nationality-married-women>, accessed on 10/16/2022.

<https://archive.unescwa.org/convention-consent-marriage-minimum-age-marriage-and-registration-marriages>, accessed 10/16/2022.

<https://wrcati.cawtar.org/index.php?a=d&law=86>, accessed on 10/16/2022.

<https://www.ichr.ps/marginalized-groups/8.html>, accessed on 10/16/2022.

<https://www.ohchr.org/ar/instruments-mechanisms/instruments/declaration-elimination-violence-ag>

أزمة التعليم في العالم الإسلامي: قراءة نقدية

The Education Crisis in the Islamic World: A Critical Reading Krisis Pendidikan di Dunia Islam: Suatu Pembacaan Kritis

عرفان عبد الدايم محمد عبد الله *

[قُدّم للنشر 2022/7/19 – أُرسِلَ للتحكيم 2022/7/27 - قُبِلَ للنشر 2022/12/10]

ملخص البحث

تكمّن أزمة التعليم في العامل الإسلامي اليوم في الجمود الذي أصاب العملية التعليمية في العالم الإسلامي، ويأتي هذا الجمود على مستويين؛ أولهما جمود تقليدي، وثانيهما جمود حداثي، ويمثل الأول التقليد الديني الذي يريد أن يقتفي أثر الأولين في كل صغيرة وكبيرة، وهذا الاتجاه يحرم نفسه من كل جديد ولو كان نافعا، وليس في الدين الإسلامي ما يلزمنا باقتفاء أثر الأولين إن نحن وجدنا ما هو أفضل منه لصالح ديننا ودينانا، بل إن الدين الإسلامي قد أمرنا بالنظر والتأمل والتعلّل في كثير من نصوصه - قرآناً وسُنّةً - كيلا نقع في أسر فكري، ويمثل المستوى الثاني "الجمود الحداثي" تيار التقليد الأعمى الذي يرى الغرب قدوة حسنة في كل شيء من دون تمييز أو تدقيق، ويشمل هذا التيار أيضا طائفةً تدعي أنها إسلامية معاصرة تريد التمسك بالدين، فتتمسك بقشوره، مع حرصها الشديد على اتباع ركب الحضارة الغربية الحديثة، ويرى البحث أن كل من أراد تقليد الغرب - سواء أتمسك بظاهر الدين الإسلامي أم رفضه رفضاً مطلقاً - ناب عن الغرب في نشر ثقافته وفلسفة حياته بين شباب الأمة الإسلامية، وهذا يصيب شباب الأمة بالانفصام، وهو من أسباب تأزم التربية والتعليم في علمنا الإسلامي، ولإنقاذ

* أستاذ مساعد في قسم التربية اللغوية، كلية التربية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني:

drerfan_abdeldaym@iium.edu.my

العملية التعليمية في العالم الإسلامي اليوم ينبغي لنا رسم فلسفة المناهج التربوية وفق الرؤية الإسلامية الصحيحة، ثم النظر إلى ما أحرزه الغرب في الوسائل والإستراتيجيات والتطبيقات التي يمكن أن نفيد منها من دون التأثير بالمنهج الغربي أو النظر إلى فلسفته، وقد اتبع الباحث المنهج النقدي في قراءة المنهج التعليمي المتبع في علمنا الإسلامي المعاصر، ومن خلاله صاغ رؤيته، وقدمها في ثنايا هذا البحث.

الكلمات المفتاحية: التعليم، الأزمة، المشكلة، الرؤية، الإسلام، الفلسفة، المناهج.

Abstract

The crisis of education in the Islamic world today is reflected in the stagnation that afflicted the educational process in the Islamic world with its two levels: traditional and modernist. The first level represents the current of religious adherents who do their best to follow the trail of their ancestors in everything. Those who adopt this trend deny themselves any innovation; legal or not. However, nothing in Islam obliges us to follow the steps of the ancients if we find something better for the interests of our religion and our life. Instead, Islam has commanded us to think and reflect on many of its verses. On the other hand, believers in the second current, blindly follow the West and consider it an excellent example in everything without bothering themselves to reflect or think. This current also includes a sect of people who claim to be contemporary Islamists. They would like to adhere to their religion and cling to its peels while following the Western modern civilization. According to the current study, those who would like to imitate the West; adherents to or rejectors of religion, are acting on behalf of the West in spreading their culture and philosophy of life to the youth of the Islamic nation. They are a cause of the deterioration of education in our Islamic world. All we have to do to save the educational process in the Islamic world today is to draw the philosophy of educational curricula according to the correct Islamic vision, and then look at what the West has achieved in terms of means, strategies and applications that can benefit from it without being affected by the Western curriculum or its philosophy.

Keywords: education, crisis, problem, vision, Islam, philosophy, curricula.

Abstrak

Krisis pendidikan dunia Islam hari ini terletak pada kebekuan yang melanda proses pendidikan, dan kebekuan ini datang pada dua peringkat; Yang pertama adalah jumud dengan cara tradisional, dan yang kedua adalah terlalu ekstrim dalam mengikuti cara moden, dan yang pertama mewakili tradisi keagamaan yang ingin mengikuti jejak langkah pendahulu dalam setiap kecil dan besar, dan trend ini menghilangkan semua yang baru, walaupun ia bermanfaat, dan hakikatnya tidak ada sesuatu pun dalam agama Islam yang mewajibkan kita

mengikuti seala cara orang yang terdahulu jika kita mendapati sesuatu yang lebih baik daripadanya untuk kemaslahatan agama kita dan dunia kita. Sebaliknya, agama Islam menyuruh kita melihat, bermuhasabah, dan berfikir dalam banyak ayat ataupun hadis supaya kita tidak terjerumus ke dalam tawanan intelektual. Tahap kedua mewakili "terpesona dengan semua yang moden", trend taklid buta yang melihat Barat sebagai contoh yang baik dalam segala hal, tanpa ada penelitian. Aliran ini juga termasuk mazhab yang mengaku Islam kontemporari dan ingin berpegang teguh pada agama, sehingga berpegang teguh pada sekamnya, dengan kesungguhannya mengikuti barisan tamadun Barat moden. Menyebarkan budaya, cara hidup, falsafah di kalangan remaja negara Islam, dan ini melanda remaja negara dengan mental yang kalah, dan ia adalah salah satu punca krisis pendidikan di dunia Islam kita, dan untuk menyelamatkan pendidikan di dunia Islam hari ini, kita mesti melakar falsafah kurikulum pendidikan mengikut wawasan Islam dan kemudian melihat apa yang telah dicapai Barat, strategi dan aplikasi yang boleh kita manfaatkan tanpa dipengaruhi oleh ideologi Barat atau melihat falsafahnya.

Kata kunci: pendidikan, krisis, masalah, wawasan, Islam, falsafah, kurikulum.

مُقَدِّمَةٌ

كانت أول آية نزلت على قلب نبينا صلى الله عليه وسلم هي قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ [العلق: 1]، وأول كلمة منها (اقرأ) فعل أمر من القراءة، والقراءة أداة العلم ووسيلته، ولأهمية العلم في بناء المجتمعات، ولمكانته في بناء الأمم والحضارات كان الأمر الأول في رسالة المعلم الأول لهذه الأمة مقيداً باسم الرب ﴿الَّذِي خَلَقَ﴾، فلا بُدَّ للعملية التعليمية التي نَرُقُّبُها اليوم، ونبحث عنها أن تكون مضبوطة باسم الرب ﴿الَّذِي خَلَقَ﴾، تقتفي أثر سُنَنِهِ الكونية والتشريعية التي ارتضاها قانوناً لعباده في الأرض.

وقد صُدِّرت جملة صلة الموصول بالفعل (خلق)، ولم تأت صفة أخرى من مثل (وهب)، أعطى، رزق... إلخ؛ لأن الخالق أعلم بمخلوقه، ويعرف ما يصلحه وما يفسده، كالصانع آله يُزَفِّقُ بما دليلاً يبين فيه كيفية استخدامها وما يصلحها وما يفسدها، وكذلك الله جلَّ وعلا خلق الإنسان، ويعلم مصالحه؛ لذا وجب أن يكون علم الإنسان على وفق منهج الرب الحكيم ﴿الَّذِي خَلَقَ﴾، منه يخرج، وإليه يعود، وأي خروج أو انحراف عن هذا المنهج سيفسد الإنسان؛ فطرته ودينه ودينه.

والعلم الذي يدعو إليه القرآن الكريم علمٌ عامٌّ كما قال سبحانه: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ

كُلُّهَا﴾ [البقرة: 31]، من دون تخصيص أو تفصيل، وهذا يرشدنا - نحن المسلمين - إلى البحث والتأمل والنظر في العلوم جميعها، وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك في كثير من الآيات؛ منها قوله تعالى: ﴿سُنُّرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: 53]، "المراد بآيات الآفاق الآيات الفلكية والكوكبية وآيات الليل والنهار وآيات الأضواء والإضلال والظلمات وآيات عالم العناصر الأربعة وآيات المواليد الثلاثة، وقد أكثر الله منها في القرآن، وقوله: ﴿وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾؛ المراد منها الدلائل المأخوذة من كيفية تكون الأجنة في ظلمات الأرحام وحدوث الأعضاء العجيبة والتراكيبات الغريبة"،¹ وقال تعالى كذلك: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: 21]، وقال سبحانه: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَعَزَايِبٌ سُودٌ * وَمِنَ النَّاسِ وَالْدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ [فاطر: 27-28]، "فبعد الحديث عن خبر السماء وإنزال الماء، وثمره هذا الإنزال وما يحدثه في الأرض من إنباء، ثم الجبال وما لها من تضاريس مختلفة، والناس والدواب والأنعام، وما بينها من اختلاف ينطق بقدرة الخالق، ويدل على أحقيته بالعبادة والتفرد بالوحدانية؛ تأتي الإشارة القرآنية الكبرى - والتي تشد الأنظار إليها بقوة - ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾، إن العلماء يعلمون خلق الله تعالى، ويتفكرون في خلقه، ويعملون ثوابه وعقابه، فيخشونه، ويعملون بالطاعة طمعاً في ثوابه، ويمتنعون عن المعاصي خشية عقابه، يقول مقاتل: أشد الناس خشية أعلمهم بالله تعالى".²

وهذه الآية "تؤكد لنا أن خيرية هذه الأمة في علمائها؛ إذ إنهم أشد خشية لله، وأكثر قرباً منه؛ لا لعلمهم الشرعي فحسب، بل لعلمهم الكوني، علمهم بما تحدثت عنه الآيات

¹ الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، (بيروت: دار الفكر، ط1، 1981)، ج27، ص140.

² السمرقندي، الليث بن محمد، بحر العلوم، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1993)، ج3، ص86.

السابقة من ظواهر كونية تدعو الإنسان إلى التفكير والتدبر والتأمل، وليت شعري، إذا لم يتعبد الإنسانُ اللهَ بكتابه المشهود فهل تصفو له العبادة بكتابه المقروء؟! لذا ينبغي لنا أن نخطط مناهجنا التعليمية - عند تخطيطها - في ضوء أهداف شاملة ترتقي بالإنسان في جميع جوانبه من دون طغيان جانب على جانب كما نرى في المناهج الغربية ومعظم مؤسسات العالم الإسلامي اليوم، ويجب للأهداف التربوية أن تكون متفكّقةً مع الطبيعة الإنسانية، مراعيةً حاجاتها، قابلةً لإطلاق قدراتها الإبداعية، محددةً العلاقة بين الفرد والمجتمع، وبين الفرد وتراثه الاجتماعي من عقائد وقيم وعادات وتقاليد ومشكلات، مليئةً حاجات المجتمع الحاضر، معالجةً لمشكلاته، مرنةً قابلةً للتغير حسب ما يتطلبه التطور الجاري والمعارف المتجددة، مرشدةً العاملين في التربية إلى ما يجب أن يعلموه، محددةً الطرق اللازمة في التربية والتعليم، والأدوات اللازمة لقياس نتائج العملية التربوية وتقويمها، موضحةً نوع المعارف والمهارات والمواقف والاتجاهات والعادات التي يُراد تنميتها في شخصية المتعلم، شاملةً متكاملةً في ضوء العلاقات التي تحدد نشأة الإنسان ومصيره وعلاقاته بالكون وعلاقاته بأخيه الإنسان والحياة من حوله ورب هذا الكون.¹

إن ثقافة الإنسان الأولية تتشكل في سني عمره الأولى يكتسبها من بيته وأسرته، ومن حيه الذي يعيش فيه، ومن رفقاءه الذين يقضون معه ساعات طويلة كل يوم، ومن أهم مصادر تكوين هذه الثقافة المدرسة الابتدائية، ثم يُعمّق هذه الثقافة في مراحل عمره التالية، وبخاصة في المرحلة الجامعية، وهذه الثقافة أداة التفكير في حياة الإنسان المستقبلية كلها، ويُلاحظ من خلال الممارسة العملية في المدارس والمعاهد التعليمية أن الاهتمام كله أصبح منصباً على المواد العلمية الصرف، كالرياضيات والعلوم والتقانة... إلخ، ويمكن ملاحظة هذا من حجم الكتب التي يدرسها الطلبة، وعدد الساعات المخصصة لهذه المواد، ثم إذا

¹ ماجد عرسان الكيلاني، أهداف التربية الإسلامية: دراسة مقارنة بين أهداف التربية الإسلامية والأهداف التربوية المعاصرة، (المدينة المنورة: دار التراث، ط2، 1988)، ص21.

نظرنا إلى مستقبلهم نجد أن غالبيتهم يبتعدون عن التخصصات العلمية، ويختار - أو يُختار له - تخصص في العلوم الإنسانية.

وأما يتعلق بالطفل وثقافته، وما يتعلق بالطفل وعقيدته، وما يتعلق بالطفل وتفكيره؛ فلا يأخذ من اهتمام مدارسنا إلا شيئاً قليلاً على هامش العملية التعليمية.

في أحد المؤتمرات التي تتحدث عن تطوير التعليم وفلسفته في العالم الإسلامي؛ عرض بعض الباحثين المواد الدراسية التي يتلقاها الطلبة، فجاء في توزيعها التربوية الإسلامية 6%، والرياضيات 10%، والعلوم 31%، والتقانة 4%، والمواد الاختيارية 2%، ولو افترضنا أن الطالب يدرس 35 حصة في الأسبوع؛ لوجدنا أنه يدرس التربية الإسلامية في حصتين منها، والعلوم في إحدى عشرة حصة، فما الأهم في حياة النشء المسلم؛ التربية الإسلامية أو العلوم؟ ما الذي يشكل ثقافة النشء المسلم؛ التربية الإسلامية أو العلوم؟ إن لم يكن هذا مؤامرة لتدمير الإنسان أي إنسان؛ فهو على الأقل مؤامرة لتدمير الشخصية الإسلامية؛ يقول فليس كوبس في كتابه "الأزمة التربوية العالمية": "إن الاضطراب الثقافي الذي نجم عن الثورات العلمية والتقنية الأخيرة جعل من التربية الأخلاقية؛ موضوع اهتمام ودراسة، ففي القرن التاسع عشر كانت هذه التربية تشكل قاعدة البرامج التعليمية في جميع دول أوروبا وأمريكا الشمالية، ثم إن الطابع القروي كان سائداً، كما أن الحركة العمرانية الحديثة لم تكن قد انطلقت بعد، وكانت العلاقات الأسرية متينة، والاعتقادات والمؤثرات الدينية قوية، لكنه ابتداء من العقد الرابع للقرن العشرين - أي منذ 1930 - حصل تغيير جذري في المناخ الاقتصادي والسياسي والتربوي، وكان من نتائجه أن اعتبرت التربية الأخلاقية أمراً بائداً ومنطوياً على مغالطة تاريخية؛ وهكذا تم إهمال هذه التربية... وظلت المدارس على هذا المنهج حتى نهاية السبعينيات؛ فحدث الاضطراب الثقافي؛ محدثاً أنواعاً من الأزمات الاجتماعية التي أقلقت المسيرين السياسيين والمشرفين والمشرفين على المدارس وأولياء الأمور"¹، هذا صوت من أصوات الغرب الذي

¹ خالد الصمدي؛ عبد الرحمن حلي، أزمة التعليم الديني في العالم الإسلامي، (دمشق: دار الفكر، ط1، 2007)،

نتبارى اليوم في اقتفاء أثرها.

وكذلك الهامش المَعَيَّ بنمىة الجوانب الفكرية والثقافة والاجتماعية - أعني برامج التربية الإسلامية - هو الآخر مستورد من الخارج في أغلب المؤسسات والمعاهد الإسلامية، والاستيراد هنا يأتي على مستويين؛ أولهما استيراد كلي، والمقصود به استيراد المحتوى التعليمي نفسه، وهذا عمل قائم في كثير من المدارس والمعاهد التعليمية في العالم الإسلامي، ولا سيما الدولية منها، والثاني استيراد الفلسفة التعليمية ومعايير بناء المناهج التربوية، وكلاهما مرفوض؛ لأنهما يقودان إلى عاقبة غير محمودة.

التعليم والمنهج الإسلامي

نعيش اليوم في ظل ثورة تعليمية كبرى كان من المنتظر أن تؤتي أكلها، وتنهض ببلادنا ومجتمعاتنا الإسلامية كما نهضت بالأمم والمجتمعات الأخرى، ولكن الواقع يُرينا انحطاطاً من نوع جديد كل يوم؛ انحطاطاً في الصناعة، وانحطاطاً في البحث العلمي، وانحطاطاً في الثقافة، وانحطاطاً في السياسة، وانحطاطاً في الأخلاق... إلخ، والعاملون في مجال التربية والتعليم يلحظون هذا، وأقرب مثل أن التعليم في جيل سبعينيات القرن الماضي وما قبله كان أفضل حالاً، وأنجع طريقة، وأينع ثمرة؛ مما هو عليه اليوم، على غير المتوقع، فإن تهميش العقلية الإنسانية أو خلق إنسان من غير توجه؛ يبدو للباحث كأنه خطة ممنهجة، ولا يملك النظام العالمي تمرير هذه الخطة إلا من خلال العملية التعليمية.

وهذا يوجب علينا إعادة النظر في التعليم؛ إذ هو أساس النهضة في أي أمة أو حضارة، وقد حلل بعض العلماء أزمنا المعاصرة بالرجوع إلى حالة التعليم الراهنة؛ ليقف على حقيقة مُرة تتمثل في افتقارنا إلى الرؤية الواضحة؛ رؤية كلية للإنسان والكون وخالقه والحياة، رؤية تنبع من العقيدة في ضوء المنهج الرباني، وتكمن المشكلة ههنا في تفرق المقاصد والغايات التعليمية التي تنتقل بينها الأمة الإسلامية باحثة عن ضالتها التعليمية، حتى أضحت الأمة تستورد منهاجها من عدوها الحقيقي الذي يكيد لها ليل نهار - وإن أظهر خلاف ذلك

- فجاءت الأمة الإسلامية حاطبٍ ليلٍ لا يميز بين الضار والنافع، بل إن النافع في المناهج الغربية - لأنه منسجم مع شخصيتها العلمانية - يستحيل ضارًا مع تفرُّق المقاصد والغايات عند تطبيقه في مجتمعاتنا الإسلامية؛ لاختلاف الرؤى والمشارب والأهداف والغايات والمقاصد، فلا بُدُّ من محاولة لإعادة توجيه دفة العملية التعليمية، لتنتقل من عقيدة الأمة ومنهجها الرباني، فتتواءم المواد التعليمية والروح الإسلامية، فتسمو بالإنسان المسلم، وتعلو به في مجالات الحياة المختلفة، كما تحقق لأبائه الأولين آباء الفيزياء والفلك والكيمياء والجبر والهندسة والجغرافيا سواء بسواء مع علماء الفقه والتفسير والحديث والعقيدة واللغة والنفس والاجتماع والأخلاق... إلخ.

وقد حصر عبد الحميد أبو سليمان مشكلة الأمة الإسلامية اليوم في قضية الفكر في كتابه "أزمة العقل المسلم"، ولا سبيل إلى إصلاح ذلك العقل الذي تأزَّم إلا بضبطه وفق الرؤية التي يدين بها، وأولى خطوات ضبط الوجه الفكرية تحديد المقاصد والغايات، ولن نُفلح في ذلك إن لم نضبط مقصد التربية والتعليم في بلادنا الإسلامية كلها ضبطًا شرعيًّا من حيث المنهج وأداؤه، ومن حيث الأهداف والغايات، وإلا تفرقت بنا المقاصد، وسرنا وفق مقاصد الآخرين وفلسفاتهم ومناهجهم نخدم أفكارهم الاستعمارية؛ كما الحال اليوم. والدين الإسلامي في مقاصده الكلية استهدف حفظ الدين والعقل والنفس والنسل والمال، وتنداخل مقاصد العملية التعليمية والدين الإسلامي العلية في ثلاثة مقاصد تداخلًا مباشرًا؛ هي حفظ الدين، وحفظ العقل، وحفظ النفس.

وتداخل العملية التعليمية مع حفظ الدين لأن الأخير مبناه على معرفة الأحكام، ولا سبيل إلى معرفة الأحكام إلا بالعلم والتعلم، والعلم يحفظ الناس من اتباع الأهواء، ومن الانحراف إلى الديانات الباطلة، فبالعلم يعرف الإنسان الحق من الباطل، ويميز الصالح من المفسد، ومن ثم يكون العلم سبيلًا إلى معرفة الإله الحق المستحق للعبادة، ويميز الدين الأولى بالاعتناق من غيره من الأديان، ولا ينجزّ إلى الأهواء انجرار الأنعام كما هي حال كثير من الناس مع الحضارة الأوروبية.

وأول قضية يجب أن تُعْرَس في نفوس أبناء المسلمين حبُّ الدين والتمسك به، وأن يتعلم المسلم خلال مراحل التعليم المختلفة الفروض والواجبات، ومن أولى القضايا التعليمية بالاهتمام أن يُبْنَى طلابنا بناء سلوكيًّا وأخلاقيًّا ونفسيًّا وفكريًّا، فتكون عصمة لهم من الفتن، ويجب أن تُبْنَى العقلية المسلمة خلال المراحل التعليمية بناء متكاملًا شاملًا مبدعًا؛ فتسمى القدرات العقلية والإدراكية بطرق التفكير السليمة التي يهتدي بها إلى الحقائق، ويقوم معها بمسؤوليته على علم وبصيرة.

وللتعليم دور في ترسيخ عقيدة الأمة ووحدها في نفس الجيل المرتقب، وعلى الأمة أن تتفق أول ما تتفق على وحدة تعليمية لتوحيد الفكر، وهذا يقودنا إلى القول بوجود أن تكون العملية التعليمية شاملة لجميع جوانب الشخصية المسلمة، ولا يمكن أن ندعي أن العملية التعليمية تقوم بمهمتها إن لم تبني العقيدة الصحيحة والأخلاق الكريمة والورع والتقوى في نفس النشء المسلم بناء عمليًّا، ثم نظريًّا ببيان فضائلها وردائل أضرارها ليتبناها النشء المسلم ويدافع عنها بالعلم والعمل معاً،¹ ولذلك حثَّ الإسلام على العلم في نصوص قرآنية ونبوية كثيرة، وندب المسلمين أو طائفة منهم ليتفقهوا ويتعلموا، بل وأوجه عليهم على سبيل الكفاية، فقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: 122]، قال التستري: "ليتعلموا ما يُحتاج إليه من أمر الدين"،² فانتدب الله عز وجل من المجاهدين طائفةً يتفقهون في الدين؛ ليكونوا معلمين ومنذرين لبقية المجاهدين إذا رجعوا، وقد سئل سهل عن معنى قوله صلى الله عليه وسلم: «طلب العلم فريضة على كل مسلم» فقال: يعني علم الحال. قيل: وما علم الحال؟ قال: من الباطن الإخلاص، ومن الظاهر الاقتداء. فمن لم يكن ظاهره إمام باطنه، وباطنه كمال ظاهره فهو في تعب من البدن، قيل: وما

¹ عبد الله بن محمد الزامل، "المسلمون في آسيا والتحديات الحضارية"، بحوث الملتقى الإسلامي الأول لدول آسيا:

التربية الإسلامية وأثرها في مواجهة التحدي الحضاري، كوالالمبور، 1996م، ص 327.

² السابق نفسه.

تفسير ذلك؟ قال: إن الله قائم عليك في شرك وعلاانيتك وحركاتك وسكونك لا تغيب عنه طرفة عين" ¹، وقال سبحانه: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [الرعد: 33]، ولا ينبغي لنا أن نحصر التفقه في الدين في علوم الشريعة فحسب، وإنما يجب أن يعمَّ جميع العلوم؛ لأن في هذا التعميم حفظاً لمصالح الناس، واستبقاءً لمنافعهم، واستعماراً للأرض كما أمر القرآن الكريم.

وتداخل المقاصد التعليمية مع حفظ العقل لأن على الأخير تدور رحى التكليف؛ ومن ثم شرع الله سبحانه ما يحفظه، إذ حرّم كل ما يذهب به أو يضره، وندب إلى التغذية بما يصلحه، وحث على إعماله، فأمر بالتعقل والتفكير والتفقه والتدبر والنظر في كثرة كثرة من آيات الذكر الحكيم، ودعا إلى استقلالية العقل حمايةً له عن المؤثرات البشرية الفاسدة، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْظُمُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلِي وَفِرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [سبا: 46]، وقد حرص علماؤنا الأقدمون على إعمال العقل في مجالات كثيرة كأصول الفقه والنحو وعلم الكلام والمنطق والفلسفة والفيزياء والكيمياء والجبر والهندسة - وهم أول من اخترع هذه العلوم - امتثالاً للتوجيهات القرآنية التي تحث على هذا، منها قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف: 3]، وقوله سبحانه: ﴿انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾ [الأنعام: 65]، وقوله عزّ وجلّ: ﴿قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُفْقَهُونَ﴾ [الأنعام: 98]، وقد ذكر الإمام الرازي جملة من الآيات القرآنية تأمر بالتفكير والتعقل والنظر وذكر في مقابلها جملة تدم التقليد واتباع الناس بغير علم، ثم عقب بقوله: "وَكُلُّ ذَلِكَ يَدُلُّ عَلَىٰ وُجُوبِ النَّظْرِ وَالِاسْتِدْلَالِ وَالتَّفَكُّرِ وَدَمَّ التَّقْلِيدِ فَمَنْ دَعَا إِلَى النَّظْرِ وَالِاسْتِدْلَالِ، كَانَ عَلَىٰ وَفْقِ الْقُرْآنِ وَدِينِ الْأَنْبِيَاءِ وَمَنْ دَعَا إِلَى التَّقْلِيدِ كَانَ عَلَىٰ خِلَافِ الْقُرْآنِ وَعَلَىٰ وَفَاقِ دِينِ الْكُفَّارِ" ².

والعملية التعليمية تقوم على العقل، وبالعقل؛ إذ إنها موجهة بالأساس إلى عقل

¹ التستري، سهل بن عبد الله. تفسير القرآن العظيم، جمع: أبو بكر البلدي، تحقيق: محمد باسل عيون السود، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1423هـ)، ص 75.

² الرازي، مفاتيح الغيب، ص 100.

الإنسان، وإيمانه، وإعماله، وتوجيهه، والإفادة منه، إنها - على الرغم من اشتغالها على جوانب أخرى كثيرة - عملية عقلية صرف، ومن ثم كان حفظ العقل هو المقصد الأول للعملية التعليمية، وعلى القائمين على العملية التعليمية أن يجعلوا لهذا العقل أكبر نصيب عند إعداد المناهج واختيار الاستراتيجيات والطرق والنشاطات، بل عند إعداد الاختبارات كذلك.

والعلم هو المدخل الأول لحفظ العقل؛ إذ بالعلم تنمو قدرات الإنسان، وتتسع مداركه، وبه يستقل العقل في البحث عن الحق، والإنسان يكون آمناً إذا ما تحرر من أغلال الخرافات والجهل،¹ وبناء العقل وتطويره بأنواع المعارف والعلوم مهمان لتقدم البشرية، وبالعلم يستطيع الإنسان أن يعمر الأرض، وهو غاية من غايات الشريعة الإسلامية، قال تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: 61]، ولأهمية هذا العلم، ومكانته في بناء الحضارات والأمم؛ جاء الأمر الأول في القرآن الكريم، عندما التقى جبريل عليه السلام محمداً صلى الله عليه وسلم في اللحظة الأولى من البعثة: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ [العلق: 1].

وتهدف العملية التعليمية - بل جميع الإجراءات المجتمعية - إلى حفظ النفس، وهو من المقاصد الكلية للدين الإسلامي، وللنفس البشرية جانبان؛ أولهما الحسي، وهو اللحم والدم والعظام، وحماية هذا إنما تكون بالعلم بطريق غير مباشرة؛ لأن الإنسان يهلك إذا مرض مثلاً ولم يجد من يعالجه من الأطباء، والعملية التعليمية منوط بها تنمية الجوانب المعرفية والمهارية والنفسية والوجدانية الروحية والحركية البدنية، فالجانبان الحركي والمهاري محتصان بالبناء البدني للإنسان، والجانب الثاني المعنوي المتعلق بالروح، ويعالج الجوانب المعرفية والنفسية والوجدانية والجوانب المهارية أيضاً تخصص بتنمية الجوانب المعرفية والنفسية، وإنما يكون حفظه بالتركية، وهذه مهمة الأنبياء الأولى، قال تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 151]، والقرآن الكريم هنا قدم التركية وآخر العلم على الرغم من أنها نتیجتته

¹ ماجد بن سالم الغامدي، "قراءة لنظرية المنهج التربوي في ضوء النظرية الإسلامية"، موقع الألوكة، 1434هـ، ص 18، 19.

باعتبار القصد، وقدم العلم وآخر التزكية في دعوة إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾ [البقرة: 129]، باعتبار الفعل والرتبة؛¹ إذ التعلّم أولاً، ثم تترتب عليه تزكية النفس، ولن تكون التزكية إلا بالعلم بالله، وعن الله، وعن صنع الله، وعن آيات الله الكونية والقرآنية.

وعندما تتحقق العملية التعليمية بمثل هذا المنهاج الرباني؛ فسوف تقود العالم إلى الاستخلاف الحقيقي في الأرض القائم على جلب المصالح ودفع المضار، ولذلك عرف البيضاوي التربية بأنها "تبليغ الشيء إلى كماله شيئاً فشيئاً"²، والكمال هنا شامل كل الجوانب الحسية والمعنوية، قال الشهاب: "المراد بكماله ما يتم به الشيء في صفاته، ويطلق على الخروج من القوّة إلى الفعل"³، وهذا التعليق يدفع عن العملية التعليمية القديمة - التي تسمى "التقليدية" - شبهة حفظ المعلومات وتخزينها؛ إذ هدف التعليم هنا الخروج من القوة إلى الفعل، أي من المعرفة إلى العمل والممارسة، ومقصود الشرع تعليم الناس الحق؛ ويتجلى ذلك في العمل والممارسة، أي إن العلم للعمل لا للمعرفة فحسب، وهو ما نبه إليه القرآن الكريم والسنة النبوية في غير موضع، وهذا يترجم في الحكمة المشهورة التي نعلمها لأبنائنا الصغار: "علم بلا عمل كشجر بلا ثمر"، وهذا كل ما تنادي به المناهج الحديثة.

ضبط الوجهة التعليمية

أولاً: ملامح المشروع التعليمي

إن من أكبر أسباب الضعف والتدهور التي تعيشها الأمة الإسلامية الآن هو التفرق،⁴ ولن

¹ البيضاوي، عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1418هـ)، ج1، ص114.

² المصدر السابق، ج1، ص28.

³ الخفاجي، أحمد بن محمد. عناية القاضي وكفاية الرازي (حاشية الشهاب على البيضاوي)، (بيروت: دار صادر، د.ت)، ج1، ص87.

⁴ عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، (فريجينا: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1991)، ص28.

تجتمع الأمة على غاية واحدة أو هدف جامع إلا بتوحيد وجهتها التعليمية أولاً، فعلى الأمة أن تجتمع أول ما تجتمع على وحدة تعليمية لتوحيد الفكر، ورسم الخريطة المستقبلية لهذه الأمة من خلال الخطة التعليمية، وعلى الحكومات الإسلامية العاقلة، وعلى العلماء الحريصين على أبناء هذه الأمة، وعلى القائمين على أمر الجامعات والجماعات الإسلامية الرشيدة المخلصين لهذا الدين؛ على كل هؤلاء جميعاً الالتفاف حول منهج إسلامي رشيد موحد على مستوى العالم الإسلامي شرقاً وغرباً، مبني على مقاصد الشريعة الإسلامية، يشتمل على العلوم الدينية والعلوم المدنية، ويقوم على معايير ومبادئ نابعة من عقيدتنا، معبرة عن ثقافتنا، منضبطة بمقاصد شريعتنا، من دون تعظيم الآخرين أو الافتتان بهم؛ إن "من حق كل شاب مسلم أن يتلقى تعليمًا دينيًا كاملاً عن الإسلام؛ نظامه الأخلاقي، وتشريعاته، وتاريخه، وثقافته"،¹ وعقيدته ومقاصده وغاياته.

وقد تحدث عبد الحميد أبو سليمان عن خلاص الأمة من وهدهتها التي تتردى فيها، وذهب إلى أن أول درجة في سلم الخلاص هي تحديد المنطلقات، وهو يرى أن ثمة منطلقات ثلاث وعلى الأمة أن تختار منها، وهذه المنطلقات هي:

- منطلق التقليد الغربي "الحل الأجنبي"، وهو يمثل مجموعة الحلول المستوردة جوهرياً من التجربة الغربية المادية الحديثة بكل أشكالها الفردية والشمولية والعلمانية والإلحادية.
- منطلق التقليد التاريخي "الحل التقليدي التاريخي الإسلامي"، وهو يمثل مجموعة الحلول المنقولة جوهرياً من بطون التاريخ مع إلغاء الأبعاد الزمانية والمكانية وآثارها.
- منطلق الأصالة الإسلامية "الحل الإسلامي المعاصر"، وهو يمثل الحل بمواجهة تحديات العصر من منطلق إسلامي.²

وكانه يريد أن نكيّف المشروع الغربي لمعايير الثقافة الإسلامية، وهنا ينبغي لنا التنبيه

¹ إسماعيل راجي الفاروقي، أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل، ترجمة: عبد الوارث سعيد، (الكويت: دار البحوث العلمية، 1983)، ص23.

² أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، ص29-30.

إلى أن يكون منطلقنا مبنياً على "أساس الإسلام في الغاية والعقيدة والقيم والتصورات"،¹ أو هو "الانطلاق من قيم الذات ومبادئ الإسلام نحو التعامل مع قضايا العصر".² وعلى الرغم من سيطرة الحل الأجنبي الدخيل على العملية التعليمية في العالم الإسلامي؛ يبدو المنطلق الأخير (الحل الإسلامي المعاصر) هو الأكثر ملاءمة لحالتنا الإسلامية التي نعيشها اليوم، و"الحكمة ضالة المؤمن أي وجدها فهو أولى الناس بها"، وعلينا أن نستفيد من التجارب والتطبيقات التي قدمها الآخرون،³ بيد أنه ينبغي لنا أن نكون حذرين كل الحذر عندما نتحدث عن أزمة التعليم؛ إذ إنها تمثل أزمة العقل والفكر والبناء والنهضة، ولا بأس أن نفيد من إستراتيجيات الآخرين ووسائلهم وطرقهم، ولكن الإفادة منهم في بناء الفلسفة التعليمية أو النظريات التربوية في غاية الخطورة.

إن الفلسفة لا بُدَّ من أن تتبع من روح العقيدة التي ندين بها، وأن تتواءم وروح الإسلام الذي نتعبد الله سبحانه به؛ لأن استيراد الفلسفات والفكر يفسد على الأمم عقائدها وتقاليدها وثقافتها، وقد أشار أبو سليمان إلى بعض الدول التي طبقت الأنموذج الحضاري الغربي بحذافيره، ومع ذلك لم تُفلح في الوصول إلى ذلك التقدم الذي حققه الغربيون، بل إن الفجوة بين هذه الدول التي حاولت تطبيق الأنموذج الغربي تزداد تخلقاً عن ركب الحضارة يوماً بعد يوم،⁴ وهذا يؤسس لقضية مهمة جداً، وهي أن الحضارات - وفي القلب منها العملية التعليمية برمتها - لا تُستورد، وإنما تُبنى وتُصنع محلياً وفق تصورات الإنسان الذي يريد صناعتها وبناءها وفق معتقداته وقناعاته الثقافية والدينية.

ووفق هذا التصور يمكن أن نتلمس ملامح هذا البرنامج في بعض الإشارات التي

¹ المرجع السابق، ص40.

² المرجع السابق، ص42.

³ عبد المقصود سالم، "توظيف مفهوم تربية المستقبل عند إدجار موران في منهج التربية الإسلامية"، مجلة التجديد، 16(31)، 2012، ص57.

⁴ أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، ص30-35.

جاءت في تعليم الأبناء، أو وصايا الآباء لأبنائهم، أو من ملاحظة حياة العلماء، وكيف حصلوا العلوم حتى صاروا أئمة كبارًا في مختلف العلوم جامعين بين علوم الدنيا والدين - إن جاز استخدام هذا المصطلح - ثم علينا تكييف ذلك المنهاج تكييفًا عصريًا مستفيدين من التقدم الذي نعيشه من دون الافتتان به، ومن هذه الإشارات ما جاء في وصايا الخلفاء والعلماء في تربية الأبناء، وقد أشار عبد الملك بن مروان إلى أهمية العلم في وصيته لبيته فقال: "يا بني، تعلموا العلم، فإن كنتم سادة فقتم، وإن كنتم وسطًا سدتتم، وإن كنتم سوقة غنتم"¹، وتحديث الإمام الغزالي عن السعادة في الدنيا والآخرة، وذكر أن الطريق إليها هو العلم، ونبّه إلى الغاية الحقيقية من العلم، وهي الغاية التي ينبغي أن نربي أبنائنا عليها، بل ينبغي أن تكون أساسًا لفلسفة التعليم في العالم الإسلامي، وهي رضا الله تعالى، يقول الغزالي: "إذا نظرت إلى العلم رأيته لذيذًا في نفسه فيكون مطلوبًا لذاته، ووجدته وسيلة إلى الدار الآخرة وسعادتها، وذريعة إلى القرب من الله تعالى، ولا يتوصل إليه إلا به، وأعظم الأشياء رتبة في حق الآدمي السعادة الأبدية، وأفضل الأشياء ما هو وسيلة إليها، ولن يتوصل إليها إلا بالعلم والعمل، فأصل السعادة في الدنيا والآخرة هو العلم، فهو إذن أفضل الأعمال"²، وإذا كان العلم أفضل الأعمال كما ذكر الغزالي فينبغي أن تكون خطته خطة واضحة بعيدة عن كل زيغ أو شبهة؛ إذ العلم هو الغذاء الذي نغذي به روح النشء في أمتنا ومجتمعاتنا، فإن شابهته شائبة من هنا أو هناك تسممت تلك الروح وماتت الأجيال جيلًا بعد جيل.

وقد انتدب الخليفة العباسي هارون الرشيد خلفَ الأحمر لتعليم ابنه محمد الأمين وتربيته، فخط له خطة عامة قد تُعدُّ من أفضل مذاهب التعليم وفق الفلسفة التعليمية الإسلامية، فقال أمير المؤمنين: "يا خلف، إنَّ أمير المؤمنين قد دفع إليك مهجة نفسه، وثمرة قلبه، فصيرَ يدك عليه مبسوطة، وطاعته لك واجبة، فكن له بحيث وضعك أمير المؤمنين؛ أقرئه القرآن، وعرفه الأخبار، وروّه الأشعار، وعلمه السنن، وبصره بمواقع الكلام

¹ الماوردي، علي بن محمد، أدب الدنيا والدين، (د.م: دار مكتبة الحياة، د.ط، 1986)، ص36.

² الغزالي، محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت)، ج1، ص12.

وبدئه، وامنعه من الضحك إلا في أوقاته، وخذه بتعظيم مشايخ بني هاشم إذا دخلوا عليه، ورفع مجالس القواد إذا حضروا مجلسه، ولا تمرّ بك ساعة إلا وأنت مغتنم فائدة تفيده إياها من غير أن تحزنه، فتميت ذهنه، ولا تمن في مسامحته، فيستحلي الفراغ ويألفه، وقومه ما استطعت بالقرب والملاينة، فإن أباهما فعليك بالشدّة والغلظة".¹

وفي هذه الاقتباسات إشارة إلى ضبط وجهة العملية التعليمية؛ ففيهما توجيه إلى مقاصد التعليم وغاياته، وهي الإخلاص لله تعالى، ثم مراعاة مصالح الأمة، ومن خلال هذين المقصدين نستطيع معالجة أكبر الآفات الحديثة انتشاراً، وهي تعلّم العلم للاحتراف، "فمن تعلّم العلم للاحتراف لم يأت عالمًا، وإنما جاء شبيهاً بالعلماء"²، وهذا لا يمنع التكبسب بالعلم، والإفادة منه في تحصيل القوت، وبخاصة في هذا الزمان الذي أضحي فيه التعليم من خير الأعمال استثماراً له مؤسساته التي تستوعب قدرات المعلمين والأساتذة وأوقاتهم، ولكن لا يكون الأساس من العملية التعليمية من بدايتها إلى نهايتها تأهيل الطلبة لسوق العمل، بمس الهدف - حين تقتصر عليه العملية التعليمية - ضيغ أجيالاً، وأمات ضمائراً، وخرب بلاداً، ولم يعد الطالب يفكر إلا في النجاح والحصول على أعلى الدرجات، ولو عن طريق الغش والخداع.

وقد بدأ أمير المؤمنين وصيّته بتعلم القرآن؛ لأنه جامع لكل خير، وهو أساس الفلسفة الإسلامية وضابطٌ وجهتها، وثقّ بتعليم الأخبار أو التاريخ؛ لأن التاريخ سيُجنبه الوقوع في أخطاء وقع فيها سابقوه، ويفيده في إثراء ملكه من تجارب الملوك السابقين، وثلث أمير المؤمنين بالشعر؛ لأنه ديوان العرب، وبه ملكتهم اللغوية، وحافظوه من أفصح الناس منطقاً، وألطفهم كلاماً، وألينهم جانباً، وأمكّنهم في إيقاع النصوص موقعها الصحيح استشهاداً واستنباطاً، وبه يتوصل لفهم القرآن والسنة، ثم ربّع الخليفة بتعليم السنن، والظاهر أنه يقصد

¹ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، تحقيق: خليل شحادة، سهيل زكار، (بيروت: دار الفكر، ط2، د.ت)، ص744.

² مراد بركات، "التراث التربوي العربي: رؤية حضارية"، مجلة الوعي الإسلامي، العدد 560، 1433هـ، ص46.

السنن الإلهية، وهي القوانين التي تجري وفقها أحكام الله سبحانه في الأرض، أو المنهاج الذي وضعه الله تعالى لأهل الأرض أجمعين؛ كانتصار القوي الذي أخذ بالأسباب، وهزيمة الضعيف المتخاذل عن الأخذ بالأسباب، وهذه السنن هي أساس بناء الحضارات والمجتمعات، وخمس الرشيد وصيته بتعليم مواقع الكلام وبدئه؛ لأن هذا من مقتضيات كمال الشخصية، فيعرف متى يقف ومتى يصل، ومتى يتكلم ومتى يسكت... إلخ، ثم نبّه أمير المؤمنين إلى مجموعة نقاط مهمة من لوازم التربية، ويمكن أن نطلق عليها "سياسة المتعلم"، وهي الأدب مع المشايخ والعلماء، والضحك في أوقات معينة يحسن فيها، وأهمية الوقت، والحرص على اغتنامه في الفوائد العلمية والتربوية؛ لئلا يستحلي الفراغ وبالفه، ثم بيّن الرشيد طريقة التعامل التي يجب أن تتبع في تربية الأبناء، وهي القرب والملاينة، وإلا فالشدّة والغلظة حين تُلزَم، وهذا يرجع إلى نفس الطالب، فمن الطلبة من تصلحه المصاحبة والملاينة والترغيب، ومنهم من تصلحه الشدة والترهيب، وهارون الرشيد في هذه الوصية "يضعنا أمام مبدأ تربوي بالغ الأهمية، وهو حتمية التوازن بين الهدف التعليمي ومفردات العملية التعليمية"¹ إذ ينبغي للعملية التعليمية أن تكون هادفة، وهي كذلك، ولكن ما الضابط لأهداف العملية التعليمية في عالمنا الإسلامي اليوم؟

هذه الطريقة التي سلكها أمير المؤمنين في تربية ابنه لم تكن خاصة بأبناء الملوك والأمراء، وإنما كان طالب العلم "يُزَيَّرُ على يد العلماء والشيوخ، فيحصل علمًا حقيقيًا من خلال متابعة الشيخ ومدارسته... وينهل من أدبه وسلوكه وأخلاقه، فلا يكون القائم بالتدريس مدرسا فحسب، ولكنه كان معلمًا ومرئيًا ومؤدبًا"².

وفي النقول السابقة نجد حرصًا على شمولية الثقافة الإسلامية والعربية، فيتعلم الطالب اللغة بمعناها الواسع، والعلوم الإسلامية بمختلف فروعها، ولا يكون هذا إلا بعد حفظ القرآن الكريم؛ لذا كانت ثقافة العامة من القدماء توازي علم المتخصصين اليوم وربما تفوقه،

¹ علاء عبد المنعم إبراهيم، "وصية الرشيد في تربية الأبناء"، مجلة الوعي الإسلامي، العدد 562، 1433هـ، ص68.

² مسعود، صبري، "إصلاح التعليم الديني"، مجلة الوعي الإسلامي، العدد 562، 1433هـ، ص18-19.

والمجتمع بين العلم والأدب والتربية يسير في طريق النهضة.¹

وقد أشار ابن سينا في مقترح اقترحه في تعليم الصبيان إلى تعلّم الصناعات، إذ كل نفس تميل إلى ما يناسبها لحكمة ارتضاها الله تعالى، فقد قال سبحانه: ﴿أَهُمْ يَفْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾ [الزخرف: 32]، حتى تستمر الحياة وتُستعمر الأرض كما أراد الله تعالى، يقول ابن سينا: "إذا فرغ الصبي من تعليم القرآن وحفظ أصول اللغة فانظر عند ذلك إلى ما يُراد أن تكون صناعته فوجهه لطريقه، بعد أن يعلم مدبّر الصبي أن ليس كل صناعة يروحها الصبي ممكنة له مواتية، ولكن ما شاكل طبعه وناسبه"²، وهذا ما بدأت الدول تعتمده في العملية التعليمية، أي التوجه نحو الصناعة لئلا يكون العلم للتنظير فقط.

على أن أبا بكر ابن العربيّ الصوفي خالف المشهور في تعليم الصبيان، وأتى بطريقة غريبة في وجه التعليم، وأعاد في ذلك وأبدأ، فقد كان يبدأ الصبي بحفظ القرآن ثم السنة والأشعار والأدب، وهذا هو مذهب أهل الأندلس، ولكن ابن العربيّ قدّم تعليم العربية والشعر على حفظ القرآن وعلى تعلم سائر العلوم، يقول: "لأنّ الشعر ديوان العرب، ويدعو على تقديمه وتعليم العربية في التعليم ضرورة فساد اللغة، ثمّ ينتقل منه إلى الحساب، فيتمرن فيه حتى يرى القوانين، ثمّ ينتقل إلى درس القرآن؛ فإنّه يتيسر عليه بهذه المقدمة"³، والعلم بلسان العرب ومواقع كلامها وسعة لغتها وأشعارها ومجازها وعموم لفظ مخاطبتها وخصوصه وسائر مذاهبها

¹ السابق نفسه.

² بركات، التراث التربوي العربي، ص 47.

³ مما يستعان به على فهم الحديث ما ذكرنا من العون على كتاب الله عز وجل، وهو العلم بلسان العرب ومواقع كلامها وسعة لغتها وأشعارها ومجازها وعموم لفظ مخاطبتها وخصوصه وسائر مذاهبها لمن قدر، فهو شيء لا يستغنى عنه، وكان عمر رضي الله عنه يكتب إلى الأفاق أن يتعلموا السنة والفرائض واللعن (اللغة العربية) كما يتعلموا القرآن.

يُنظر: ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، (الرياض: دار ابن الجوزي، ط1، 1994)، ص 1132.

لمن قدر هو شيء لا يستغنى عنه في فهم القرآن والسنة النبوية، وكان عمر رضي الله عنه يكتب إلى الآفاق أن يتعلموا السنة والفرائض واللحن (اللغة العربية) كما يتعلم القرآن، ثم بيّن ابن العربي ما يدرسه الصبي بعد اللغة والشعر والقرآن، فقال: "ينظر في أصول الدين، ثم أصول الفقه، ثم الجدل، ثم الحديث وعلومه... ويا غفلة أهل بلادنا في أن يؤخذ الصبي بكتاب الله في أوامره، يقرأ ما لا يفهم، وينصب في أمرٍ غيره أهمُّ ما عليه منه".¹

وقد كان ابن العربي يرتب العلوم علمًا علمًا، ليدرس الصبي علمًا من العلوم حتى إذا فرغ منه انتقل إلى غيره، ونهى أن يُخلط في التعليم علمان، لئلا تتشوش العقول، فازدحام العلم في السمع مضلة للفهم، وقد قال الزهري: "من طلب العلم جملة فاته، وإنما يدرك حديثًا وحديثين، وليكن الإتقان من شأنه"، وقال أبو زيد في حلية طالب العلم: "من لم يتقن الأصول حرم الوصول، ومن رام العلم جملة ذهب جملة"، وفي تنزيل القرآن منجمًا إشارة إلى هذا المذهب، قال تعالى: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾ [الإسراء: 106]، "إلا أن يكون المتعلم قابلاً لذلك بجودة الفهم والنشاط".²

ونلاحظ على منهج ابن العربي مراعاة الفهم؛ إذ لم ينزل القرآن للحفظ - وإن كان الحفظ مندوبًا إليه - وإنما نزل القرآن للفهم والعمل، ولذلك أخره ابن العربي، وقدم اللغة والحساب؛ لأنهما من أدوات فهمه وآلات إتقانه.

وقد أثنى ابن خلدون على مذهب ابن العربي، فقال: "هذا ما أشار إليه القاضي أبو بكر رحمه الله، وهو لعمرى مذهب حسن، إلا أنّ العوائد لا تساعد عليه، وهي أملك بالأحوال، ووجه ما اختصت به العوائد من تقدّم دراسة القرآن إيثارًا للتبرك والثواب، وخشية ما يعرض للولد في جنون الصبي من الآفات والقواطع عن العلم، فيفوت القرآن؛ لأنّه ما دام في الحجر منقاد للحكم، فإذا تجاوز البلوغ، وانحلّ من ربة القهر؛ فربّما عصفت به رياح الشببية فألقته بساحل البطالة، فيغتنمون في زمان الحجر وربقة الحكم تحصيل القرآن

¹ مقدمة ابن خلدون، ص 742.

² السابق نفسه.

لثلا يذهب خُلُوعًا منه، ولو حصل اليقين باستمراره في طلب العلم وقبوله التّعليم لكان هذا المذهب الذي ذكره القاضي أولى ما أخذ به أهل المغرب والمشرق".¹

ولما كان القرآن الكريم السبب الأول في انتشار العلم والتعلم وتأسيس مدارسنا ومعاهدنا التعليمية والعلمية؛² وجب أن يكون الأساس الأول الذي تنطلق منه مناهجنا وتبنى عليه معاهدنا، ويجب أن تكون المناهج التعليمية متناسقة مع أهدافه ومقاصده وتعاليمه، منطلقة منه، راجعة إليه، على خلاف ما نراه اليوم في أغلب الدول من انحراف عن المنهج القرآني إلى مناهج استعمارية ضالة؛ والمستقرئ كثيرًا من التجارب والخبرات السائدة في العالم الإسلامي اليوم يلمس مدى ما وقعت فيه مناهجنا التربوية من تردّي؛ إذ تتردد بين الأصالة والاقْتِباس؛ فهي تأخذ القليل من التربية الإسلامية لتعالن الناس بأصالتها وقد استأثرت بها الأساليب والنظريات والفلسفات التربوية الغربية، بل إن الأمة الإسلامية اليوم تستورد المناهج التعليمية بكاملها من دول غير إسلامية؛ فهذا منهج كامبريدج، وذلك منهج أكسفورد، وهذا منهج أمريكي، وآخر أسترالي... إلخ، وكثير من التربويين في أمتنا لا يعي أنه يقع في تناقض مع جوهر العقيدة الإسلامية في التعامل مع الإنسان وتنشئته، وليت شعري؛ ماذا يفعل الطالب المسكين بين ركام هذه المناهج التي شتت الإنسان، وملاّته حيرة، مسلمٌ هو بالفطرة أو التوارث، علماني أو اشتراكي أو رأسمالي من حيث المشارب

¹ السابق نفسه.

² قال ابن عبد البر: "فأول العلم حفظ كتاب الله عز وجل وتفهمه، وكل ما يعين على فهمه فواجب طلبه معه، ولا أقول إن حفظه كله فرض، ولكني أقول إن ذلك شرط لازم على من أحب أن يكون عالمًا فقيهاً ناصبًا نفسه للعلم، وليس من باب الفرض... قال الضحاك في قوله تعالى: ﴿كونوا ربّانيين بما كنتم تعلمون الكتاب﴾: حق على كل من تعلم القرآن أن يكون فقيهاً، وقال أبو الدرداء: لن تفقه كل الفقه حتى ترى للقرآن وجوهاً... وقال أبو عمر: القرآن أصل العلم، فمن حفظه قبل بلوغه ثم فرغ إلى ما يستعين به على فهمه من لسان العرب كان ذلك عونًا كبيرًا على مراده منه، ومن سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم ينظر في ناسخ القرآن ومنسوخه، ويقف على اختلاف العلماء واتفاقهم في ذلك، وهو أمر قريب على من قربه الله عز وجل عليه، ثم ينظر في السنن المأثورة الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيها يصل الطالب إلى مراد الله عز وجل في كتابه، وهي تفتح له أحكام القرآن فتحًا"، جامع بيان العلم وفضله،

والموارد التعليمية؟! "إن مركز الداء ومنبع البلاء في هذه الأمة إنما هو النظام التعليمي السائد؛ إنه التربة الخصبة لتربية العلل والآفات الفكرية، إن المدارس والجامعات في العالم الإسلامي اليوم تُؤلِّدُ وتُؤَيِّدُ عملية تغريب النفس عن الإسلام".¹

ثانياً: خطة العمل

"إن نظم التعليم في أي بلد تعد من أوثق المصادر للكشف عن حقيقة أهدافه ومشروعاته"²؛ لذا ينبغي لنا - لإنقاذ العملية التعليمية في العالم الإسلامي اليوم - رسمُ فلسفة المناهج التربوية وفق الرؤية الإسلامية الصحيحة، ثم النظر إلى ما أحرزه الغرب في الوسائل والإستراتيجيات والتطبيقات التي يمكن أن تفيد منه من دون التأثير بالمنهج الغربي أو النظر إلى فلسفته، ويجب أن تكون خطة عملنا نابعة من ثقافتنا العربية، وعقيدتنا الإسلامية، وتمثل أهداف خطتها فيما يأتي:

- حفظ القرآن الكريم، فهو شرطٌ لازم لكل من أراد أن يكون عالمًا.
- تعدُّ المتون العربية والشرعية خرائط ذهنية للعلوم، وحفظها - أو على الأقل بعضها - معين لطالب العلم على تذكُّرِ كليات العلوم ومبادئها.
- دراسة القراءات القرآنية، فإنها معين للغوي، ودليل للفقهاء، وسعة للمُشرِّع والسياسي.
- التمكن من التراث اللغوي والإسلامي حفظاً ومدارسة، ولهذا التمكن أدوات ووسائل على رأسها إتقان اللغة العربية، وحفظ نصوصها التراثية أو مجموعة كبيرة من نصوصها على الأقل، حتى يستقيم اللسان، وتنقح الملكة استعداداً لتلقي العلوم الإسلامية الأخرى، ومن هذا الباب ما كان يفعله أسلافنا من إرسال أبنائهم إلى البادية لتلقي اللغة عن أهلها، ومعرفة مقاصدها، ومما ورد في هذا الجانب قولهم: "قد كان للأمويين عناية خاصة بتهديب أبنائهم ورجالات دولتهم، فكانوا يرسلونهم إلى البادية لتفصح

¹ الفاروقي، أسلمة المعرفة، ص 47.

² الكيلاني، التعليم ومستقبل المجتمعات الإسلامية، ص 14.

ألسنتهم وتتقوى أجسامهم، متبعين في ذلك السنن الذي كان يفعله آباؤهم قبل الإسلام حين كانوا يرسلون أطفالهم إلى البادية فيرضعونهم فيها، ويتقنون لهم أشرف المراضع من بنات القبائل الشريفة الفصيحة¹، وكان الأعاجم يرسلون أبناءهم إلى حواضر العرب وبواديهم الفصيحة؛ لتشرب اللغة العربية وتلقّي العلوم الإسلامية؛ لذا نجد عدداً كبيراً من علماء المسلمين وشعراء العربية وأدبائها من أصول غير عربية.

- دراسة الأدب العربي، وما وافق الروح الإسلامية من الأدب العالمي؛ إذ دراسة الأدب ترتقي بذوق الدارس، وتزيد عقله نضجاً ورجاحة، وتنمي مهارات التفكير العليا النقدية والإبداعية.

- دراسة العقيدة الإسلامية، وشيء من علم الكلام والفلسفة؛ فعليهما بُنيت الأطر النظرية لكثير من العلوم العربية والإسلامية، وعلى أهل التخصصات الشرعية التعمق في دراسة مقارنة الأديان وما تعلق بها من فروع.

- دراسة الفقه الإسلامي بمذاهبه، وبخاصة في مجالاته المعاصرة، والتعمق في الفقه يكون حسب تخصص الإنسان، فما يحتاجه الطبيب من الفقه يختلف عن حاجة المعلم أو الداعية أو التاجر أو المهندس... إلخ.

- إتقان العلوم الحديثة، ونبوغ نفر غير قليل من علمائنا الأوائل في هذه العلوم دليل على أهميتها واحتراف الإسلام بها؛ إذ بها تُسدُّ حاجة الأمة، ويستغني بها المسلمون عن غيرهم، وهي سبيل واسع من سبل بناء الحضارة وعمارة الأرض.

- الانفتاح على الحضارات الأخرى مطلب حضاري لا يرفضه الإسلام؛ وقد رأينا كيف أفادت الدولة العباسية من الترجمة في بناء نهضتها العلمية، وإقامة العلاقة المناسبة بين التصور الإسلامي وبين كل مجال من مجالات المعرفة الحديثة؛ مطلب ديني وضرورة حضارية، فنُقِّر ما ائتلف منها مع التصور الإسلامي، وننكر ما اختلف عنه.

¹ محمد أسعد طلس، التربية والتعليم في الإسلام، (القاهرة: مؤسسة هنداوي، د.ت)، ص58، ويُنظر: الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، د.ط، 1423هـ)، ج2، ص143.

- وهذا المحور والذي قبله يوجبنا على الطالب اتقان أكثر من لغة، حسب قدراته واستعداداته الفطرية، ولكن ثمة ما يجب الالتفات إليه، وهو مناهج اللغات الأجنبية؛ لأن كثيراً منها يدسُّ السم في العسل، ومن ثمَّ وجب تنقيحها وتنقيتها من كل ما يخالف عقيدتنا الإسلامية.
- الانطلاق بالفكر الإسلامي في المسار الذي يقوده إلى تحقيق سنن الله سبحانه وتعالى على أرضه.¹
- لا بُدَّ من أن تستهدف خطة العمل الإدارات والمعلمين والطلبة والمناهج سواء بسواء.
- يتلقى المدرسون تدريباً على كيفية السير في هذا المشروع، فإن الأستاذ الراشد يخرج تلاميذ راشدين، ومن دَخَلَ طَلَبَ العلم من غير شيخ حَرَجَ منه من غير عِلْمٍ، وكل صنعة لا بُدَّ لها من صانع، ولا بُدَّ للمتعلم من معلم حاذق.
- تُراعى المراحل العمرية في كل هذا؛ لأن متطلبات المراحل العمرية مختلفة، وبناء على اختلافها تختلف الأهداف والبرامج والمناهج، ففي الصغر يكون الصبي إلى الحفظ أسرع، وفي المراحل المتوسطة يطلب الفهم وينهض للحوار والمناقشة، ثم يكون في طور الشباب مستعداً لتكوين شخصيته، وامتلاك المهارات التي تناسب قدراته وتحدد مجالاته، ومن ثمَّ تبدأ مرحلة التخصص، ومنها ينتقل إلى مزاولة عمله حسب علمه، وهو في هذه السن يجب أن يكون قد أُمَّ بثقافته إماماً واسعاً مع شيء من التبهر يقيه أخطار العوالة والثقافات المنحرفة.
- يعاد تشكيل جامعات المسلمين وكلياتهم ومدارسهم، لتستأنف قيادتها الرائدة،² وليكن لكل مرحلة أهدافها وعلومها؛ العلوم النظرية التي تحتاج إلى حفظ وتكرار مصحوب بالفهم والاستيعاب؛ تكون في المدارس الابتدائية، كالقرآن واللغة والحديث والشعر، وكذا في المدارس المتوسطة مع قليل من العلوم الصِّرف، ثم في المدارس الثانوية يكون الانتقال إلى العلوم الصِّرف كالرياضيات والعلوم بأنواعها المختلفة، وهي مرحلة ما قبل

¹ الفاروقي، أسلمة المعرفة، ص 80.

² المرجع السابق، ص 5.

التخصص، بيد أن البداية بعلوم اللغة والشرع تؤسس لبناء الشخصية المسلمة التي تتحدى الصعاب لتنال العلا، فينشأ العالم الموسوعي كالرازي وابن حيان وابن الهيثم.

خاتمة

من خلال ما سبق نستنتج أن:

1. حضارات الأمم نابعة من ثقافتها وعقيدها؛ لذا لا يمكن أن تُستورد، واستيراد الحضارات ومقوماتها خطوة في انحطاط المستورد ودماره.
2. الطرق الإسلامية في التفكير وبناء العقل يمكن أن تضاهي أو تفوق مثلثتها الغربية، ومن هذه الطرق الاستقراء والاستنباط والقياس، وقد قيل عن علماء الحضارة الإسلامية: "ومن عادة العرب أن يراقبوا ويمتحنوا، وقد حسبوا الهندسة والعلوم الرياضية وسائط للقياس، ومما تجدر ملاحظته أنهم لم يستندوا فيما كتبوا في الميكانيكيات والسائلات والبصريات إلى مجرد النظر، بل اعتمدوا على المراقبة والامتحان، وبما كان لديهم من الآلات، وهذا الذي هياً لهم سبيل ابتداع الكيمياء وقادهم لاختراع أدوات التصفية والتبخير ورفع الأثقال، ففتح لهم بذلك باب تحسين عظيم في قضايا الهندسة وحساب المثلثات".
3. نحن في حاجة إلى أن نراجع حياة أسلافنا العلمية وطرائقهم في تحصيل العلم والتعليم، ودراسة سير أعلام هذه الأمة، ولا سيما من جمع منهم بين العلوم الدينية والعلمية، كعبي موسى بن شاكر، وثابت بن قرّة؛ من علماء القرن الثالث الهجري، وابن سينا والرازي وابن الهيثم، وغيرهم كثير.
4. تقوم الأمم والحضارات وتبنى على ركائز في مقدمتها التعليم، ويجب أن يقوم التعليم على ركائز العقديّة والفلسفة.
5. لا بُدَّ من أن تخرج ملامح المشروع التعليمي الإسلامي من الشريعة الإسلامية ومقاصدها

وفلسفتها.

6. يفتقر عالمنا الإسلامي إلى مشروع تعليمي إسلامي واضح الأهداف والغايات والمقاصد.
7. يجب أن يكون مشروعنا الإسلامي متدرجًا، فالبداية السليمة لإصلاح العملية التعليمية تكون من الروضة، فالابتدائية، فالمتوسطة، فالجامعة على التوالي، والقفز سيؤدي إلى فشل أيّ مشروع يراد له النجاح.

References:

المراجع:

- Abdul Maqsd Salim, "Tauzif Mafhum tarbiyat al-Mustaqbal 'inda Edgar Moran fi Manhaj al-Tarbiyah al-Islamiyyah," *Majallat at-Tajdid*, 16 (31), 2012.
- AbdulHamid AbuSulayman, *Azmat al-"aql al-Muslim*, (Virginia: International House of Islamic Books, 1991).
- Abdullah bin Muhammad Al-Zamil, "Al-Muslimun fi Asiya wa al-Tahaddiyat al-Hadariyyah," *Buhuth al-Multaqa al-Islami al-Awwal li Duwal Asiya: AL-Tarbiyah al-Islamiyyah wa Atharuha fi Muwajahat al-Tahaddi al-hadari*, Kuala Lumpur, 1996.
- Ala' Abdul Mun'im Ibrahim, "Wasiyyat al-Rashid fi tarbiyat al-Abna'," *Majallat al-Wa'y al-islami*, Issue 562, 1433 AH.
- Al-Baydawi, Abdullah bin Umar, *Anwar al-Tanzir wa Asrar al-Ta'wil*, ed. Muhammad Abd al-Rahman al-Maraashli, (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1st edition, 1418 AH).
- Al-Ghazali, Muhammad bin Muhammad, *Ihya' Ulumiddin*, (Beirut: Dar Al-Ma'rifah, no date).
- Al-Jahiz, 'Amr bin Bahr, *Al-Bayan and Al-Tabyin*, (Beirut: Dar wa Maktabat Al-Hilal, 1423 AH).
- Al-Khafaji, Ahmed bin Mohammed. *Inayat al-Qadi wa Kifayat al-Radi (Hashiyat al-Shihab on al-Baydawi)*, (Beirut: Dar Sadir, no date.).
- Al-Mawardi, Ali bin Muhammad, *adab al-Dunya wa al-Din*, (no place: Dar Maktabat Al-Hayat, 1986).
- Al-Razi, Muhammad bin Omar, *Mafatih al-Ghayb (Al-tafsir al-Kabir)*, (Beirut: Dar Al-Fikr, 1st edition, 1981).
- Al-Samarqandi, Al-Layth bin Muhammad, *Bahr Al-'Ulum*, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1st edition, 1993).
- Al-Tastari, Sahl bin Abdullah. *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, compiled by: Abu Bakr Al-Baldi, ed. Muhammad Basil Uyun Al-Soud, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1423 AH).
- Ibn Abd al-Barr, Yusuf bin Abdullah, *Jami' Bayan al-'Ilm wa Fadlihi*, ed. Abi al-Ashbal al-Zuhairi, (Riyadh: Dar Ibn al-Jawzi, 1st edition, 1994).
- Ibn Khaldun, Abd al-Rahman bin Muhammad, *al-Muqaddimah*, ed. Khalil Shehadeh, Suhail

- Zakkar, (Beirut: Dar al-Fikr, 2nd edition, no date.).
- Ismail Raji Al-Faruqi, *Aslamat al-Ma'rifah: AL-Mabadi' al-'Ammah wa Khuttat al-'Amal*, translated by: Abd Al-Warith Saeed, (Kuwait: Dar al-Buhuth al-Ilmiyyah, 1983).
- Khaled Al-Samadi; Abd Rahman Helali, *Azmat al-Ta'lim al-Dini fi al-'Alam al-Islami*, (Damascus: Dar al-Fikr, 1st edition, 2007).
- Majid Arsan Al-Kilani, *Ahdaf al-Tarbiyah al-Islamiyyah: Dirasah Muqaranah bayna Ahdaf al-Tarbiyah al-Islamiyyah wa al-Tarbiyah al-Mu'asirah*, (Al-Madinah Al-Munawwarah: Dar Al-Turath, 2nd Edition, 1988).
- Majid bin Salim Al-Ghamdi, "Qira'ah li Nazariyyat al-Manhaj al-Tarbawi fi Daw' al-Nazariyyah al-Islamiyyah," *Al-Aluka website*, 1434 AH.
- Masoud, Sabri, "Reform of Religious Education", *Islamic Awareness Magazine*, Issue 562, 1433 AH.
- Muhammad Asaad Talas, *Education and Teaching in Islam*, (Cairo: Hindawi Foundation, TDMAC: 9789777198837).
- Murad Barakat, "The Arab Educational Heritage: A Civilizational Vision," *Islamic Awareness Magazine*, Issue 560, 1433 AH.

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 <https://journals.iium.edu.my/at-tajdid/index.php/tajdid/dd>:

At-Tajdid

A Refereed Arabic Biannual
Published by International Islamic University Malaysia

Volume 27

January 2023 / Rajab 1444

Issue No. 53

Editor-in-Chief

Prof. Dr. Rahmah Ahmad H. Osman

Editor

Dr. Muntaha Artalim Zaim

Technical Editor

Dr. Adham Muhammad Ali Hamawiya

Associate Editors

Dr. Nursafira Binti Ahmad Safian

Dr. Muhammad Anwar Bin Ahmad

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

Prof. Dr. Akmal Khuzairy Abd. Rahman

Assoc. Prof. Dr. Abdulrahman Helali

Assoc. Prof. Dr. Fatmir Shehu

Dr. Homam Altabaa

Articles

- ❖ **Combating International Crime on Bribery in the Light of the United Nations Convention Against Corruption: A Study to Determine to what Extent Libyan Legislation is Consistent with this Convention**
Ali Makhzoum Altoume
Mohamed Ibrahim Negasi
Muhammad Laeba
- ❖ **Rhetorical Methods in Sūrat al-Dukhān**
Fatma Saad B A Al-Naimi
- ❖ **Acceptance of Plurality in Contemporary Muslim Society as Guarantees of Peaceful Coexistence**
Fairouz Ziadi
- ❖ **Political Empowerment in the Prophet's Experience through the Treaty of Hudaibiyyah**
Maryam Daud Ahmad
Saadeldin Mansour
- ❖ **Objectivity Restrictions on the Powers of the United Nations Security Council under the United Nations Charter**
Naser Omitig
Badruddin Bin Hj Ibrahim
- ❖ **The Impact of Infectious Diseases Affecting the Original Fatwas on Worship: The Case of COVID-19**
Hasan Suleiman
Mahamed Fathy
Auwal Adam Sa'ad
- ❖ **The Problem of Translating Idioms in Film Dubbing: "Lion of the Desert" as a Model**
Mohammad Said Alhaweti
Majdi Haji Ibrahim
Omnia Ahmed Abdelwanis Ibrahim
- ❖ **The Prophet's Approach to Change: The Social System as a Model**
Nora Abdullah Muhammad al-Ghamlas
- ❖ **Women's Financial Right's Maqāṣid in the Holy Qur'an: A Reading in the Effects and Obstacles**
Fidaa B S Badran
Nashwan Abdo Khaled
Radwan Jamal Elatrash
- ❖ **The Education Crisis in the Islamic World: A Critical Reading**
Erfan Abdeldaim Mohamed Ahmed Abdalla

