دراسات إسلامية

دورية محكمة تصدر عن مركز البصيرة للبحوث والاستشارات والخدمات التعلمية- الجزائر

العدد السابع عشر (17) جانفي 2013 / ربيع الأول 1434هـ

مصادر الثوابت و المتغيرات في الشريعة الإسلامية

أ.د.محمد بن المدني بوساق

جهود علماء الجزائر في خدمة السنة النبوية رواية وتدريسا و تأليفا

د.موسى إسماعيل

التسامح بين الإسلام و المسيحية عند الشيخ محمد الغزالي

د.السعيد رحماني

مصطلحات القول المعتمد في المذهب المالكي

أ.فاطمة حموني

فتاوى أحمد حماني الوطنية و أثرها على الوحدة

أ.أسمهان قصور

دور المساجد في تقويم سلوك الأفراد في ظل الانفتاح على الفكر الحديث

أ.جفال نور الدين

الرقم الدولي ISSN 1112 - 2008

بسم الله الرحمن الرحيم

دراسات إسلامية

دورية فصلية محكمة تعنى بالبحوث والدراسات في مختلف العلوم الإسلامية

تصدر عن:

مركز البصيرة

للبحوث والاستشارات والخدمات التعلّمية

العدد السابع عشر (17)

قواعد النشر:

ترحب دورية دراسات إسلامية بإسهامات الباحثين في الموضوعات ذات الصلة بالعلوم الإسلامية التي تراعي القواعد التالية:

- التقيد بالأسلوب العلمي، والمعالجة الموضوعية والإحاطة المنهجية.
- الالتزام بالتأصيل المعرفي والتجديد الفكري والتحليل النظري الواقعي.
- توثيق المراجع وكتابتها في نهاية البحث.
- أن يكون البحث غير منشور في مصادر أخرى.
- أن لا يقل حجم البحث عن 15 صفحة، وأن يكون مكتوبا بالحاسوب.
- تخضع الأبحاث المقدمة للتقييم من قبل هيئة يختارها المجلس العلمي للمركز، ويبلغ أصحابها بالقرار النهائي المتعلق بالقبول، أو التعديل المطلوب.
- يكون للمركز الحق في إعادة نشر البحث منفصلا أو ضمن مجموعة أبحاث، بلغته أو مترجما.

الأبحاث المرسلة لا تعاد سواء نشرت أم لم تنشر.

ترحب الدورية بالمراجعات النقدية الموضوعية للكتب الجديدة والمقالات الحديثة، وتهتم بتغطية المؤتمرات والندوات المهمة، والتعريف بالرسائل الجامعية.

الآراء التي تنشر بأسماء الباحثين تعبر عن وجهة نظرهم، ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الدورية

المدير العام:

د. عبد الرزاق مقري

makriabdz@yahoo.fr

رئيس التحرير:

أ.د. يوسف حسين

E-mail : ihocine@hotmail.com

E-mail :dirasatislamia@hotmail.fr

المراسلات باسم مدير مركز البصيرة

46 تعاونية الرشد القبة القديمة – الجزائر

ها: 0021321289778

فا: 0021321283648

البريد الالكتروني:

Markaz_bassira@yahoo.fr

الموقع الالكتروني:

www.albasseera.net

حقوق الطبع محفوظة

رقم الإيداع القانوني : **2319 /2006**

ردمد : **1112-8011**

التوزيع

دار الخلدونية للنشر والتوزيع

05، شارع محمد مسعودي القبة الجزائر.

ها/فا: 021.68.86.48

ها : 021.68.86.49

الهيئة العلمية

هيئة التحرير

رئيس التحرير

ا.د. يوسف حسين

E-mail : ihocine@hotmail.com

مستشارو التحرير

أ.د محمد المدني بوساق.....	جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية/ الرياض
أ.د كمال بوزيدي.....	كلية العلوم الإسلامية/ جامعة الجزائر
أ.د. محمد الأمين بلغيث.....	كلية العلوم الإسلامية / جامعة الجزائر
أ.د. عبد القادر بخوش.....	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية/ قسنطينة
أ.د. رضوان بن غربية.....	جامعة دبي/ الإمارات
د. محمد حسن المرزوقي.....	جامعة الإمارات
د. مصطفى أكرور.....	كلية العلوم الإسلامية / جامعة الجزائر
د. لخضر حداد.....	كلية العلوم الإسلامية / جامعة الجزائر
د. السعيد رحماني.....	كلية العلوم الإسلامية / جامعة الجزائر
د. محمد جعيجع.....	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية/ قسنطينة
د. ميحي التهامي.....	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية/ قسنطينة
د. يوسف بلمهدي.....	جامعة الجزائر
د. محمد هيشور.....	جامعة وهران
د. الطاهر بلخير.....	جامعة وهران
د. خير الدين سيب.....	جامعة وهران
د. دباغ محمد.....	جامعة أدرار
د. بوزيد كيحول.....	جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية/ الرياض

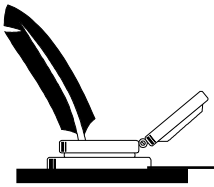
أمة تتعلم أمة تتقدم

دورية فصلية محكمة تعنى بالبحوث والدراسات في مختلف العلوم الإسلامية
العدد (17) **جانفي** 2013 / **ربيع الأول** 1434**هـ**

المحتويات

كلمة التحرير	أ.د. يوسف حسين	5
مصادر الثوابت و المتغيرات في الشريعة الإسلامية	أ.د /محمد بن المدني بوساق جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية/ المملكة العربية السعودية.	9
جهود علماء الجزائر في خدمة السنة النبوية رواية وتدريسا و تاليفا	د/ موسى إسماعيل أستاذ بكلية العلوم الإسلامية بجامعة الجزائر 1	31
التسامح بين الإسلام و المسيحية عند الشيخ محمد الغزالي	د/ السعيد رحماني أستاذ محاضر بكلية العلوم الإسلامية جامعة الجزائر 1	47
مصطلحات القول المعتمد في المذهب المالكي	أ/ فاطمة حموني باحثة في الدكتوراه جامعة أدرار	75
فتاوى أحمد حماني الوطنية و أثرها على الوحدة	أ/أسمهان قصور باحثة في العلوم الإسلامية جامعة الجزائر 1	107

دور المسجد في تقويم سلوك الأفراد في ظل الانفتاح على الفكر العالمي الحديث .	أ/ جفال نور الدين جامعة تبسة	123
الديمقراطية في فكر الحركات الإسلامية	د/ العيفة سالمي باحث في التجربة السياسية للحركات الإسلامية بكلية العلوم السياسية والإعلام، جامعة الجزائر 3	145



كلمة التحرير

بسم الله الرحمن الرحيم

يتضمن هذا العدد السابع عشر من دورية "**دراسات إسلامية**"مجموعة ثرة ومتميزة من الأبحاث في مختلف العلوم الإسلامية، نأمل أن يستفيد منها القارئ الكريم؟ فقد كتب لنا الأستاذ الدكتور محمد بن المدني بوساق من جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية بالسعودية بحثا متميزا عن "**مصادر الثوابت والمتغيرات في الشريعة الإسلامية**" أبرز فيه أهمية معرفة الثوابت في شريعتنا حتى نتمسك بما هو ثابت ولا نحيد عنه فنضل ونضل، ومعرفة المتغيرات فيها حتى نحسن فيها التصّرف بالفهم والاجتهاد.

أما الدكتور موسى إسماعيل المتمرس في الفقه المالكي من كلية العلوم الإسلامية بجامعة الجزائر 1 فقد كتب لنا موضوعا عن "**جهود علماء الجزائر في خدمة السنة النبوية رواية وتدريسا وتأليفا**"، ليعرّفنا فيه بأعلام وعلماء جزائريين لهم جهود معتبرة وخدمات جليلة في مجال الحديث الشريف وعلومه، سواء من حيث رواية كتب الحديث بالأسانيد متصلة إلى أصحابها، أو من حيث تدريسها لطلبة العلم ونشرها بين الناس، أو من حيث وضع التصانيف والشروح فيها.

ومن كلية العلوم الإسلامية بجامعة الجزائر 1 ، كتب لنا الدكتور السعيد رحماني بحثا في **"التسامح بين الإسلام والمسيحية عند الشيخ محمد الغزالي"**. والبحث جدير بالقراءة لأن الشيخ الغزالي رحمه الله يعدّ من أحسن من كتب في موضوع التسامح، وفي كتابه الموسوم "التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام" مقارنة ممتازة بين الدينين في المجال تحتاج منّا إلى قراءة متمعنة.

ومن جامعة أدرار، أعدّت لنا الأستاذة فاطمة حمّوني بحثا متميزا عن "مصطلحات القول المعتمد في المذهب المالكي" الذي انتشر انتشارا واسعا في الأندلس وبلدان المغرب حتى قال فيه ابن عاشر"وفقه مالك وعقد الأشعري وطريقة الجنيد السالك" ولعل القارئ الكريم يستفيد من الإطلاع على هذه المصطلحات المختلفة والمعتمدة من فقهاء المالكية خاصة أنهم اعتمدوها في الحكم والفتوى.

وكتبت لنا الأستاذة أسمهان قصور الباحثة بجامعة الجزائر1 "فتاوى الشيخ أحمد حماني الوطنية وأثرها على الوحدة". والشيخ أحمد حماني قطب من أقطاب جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ومن أبرز المفتين بالجزائر. ولا شك أنه سار على نهج الجمعية في مقولتها " الإسلام ديني والعربية لغتي والجزائر وطني" فجاءت فتاوى الشيخ لتظهر لنا ضرورة حب الوطن لأنه سيعمل على ترسيخ ودعم وحدة الجزائر والجزائريين.

واستقبلت الدورية دراسة الأستاذ جمال نور الدين من جامعة تبسة عن "دور المسجد في تقويم سلوك الأفراد في ظل الانفتاح على الفكر العالمي الحديث". وقد ركز في دراسته هذه على فكرة أن المساجد اليوم تعمل في عامل متغيّر جوهريا عن الماضي، وأن مهمتها أصبحت صعبة في ظل الوتيرة المتسارعة للأحداث والانفتاح على الفكر العالمي الحديث"، وحاول الإجابة على السؤال التالي: ما هو دور المساجد اليوم في تقويم سلوك الأفراد وتغييره نحو الأحسن والأفضل؟

ونختم هذا العدد بالبحث القيّم للدكتور العيفة سالمي من كلية العلوم السياسية والإعلام بجامعة الجزائر 3 تحت عنوان "الديمقراطية في فكر الحركات الإسلامية". وهذا يحاول الباحث المتمرّس في التجربة السياسية للحركات الإسلامية تجاوز وتفنيد الفرضية النظريّة القائلة "إنه لا يمكن إقامة الديمقراطية في أي بلد ما لم يكن نظام الحكم فين علمانيا ورأسماليا" وذلك بطرحه للتجربة الواقعية التي تشهدها المنطقة العربية التي أصبحت تمثل ربيعا ديمقراطيا عربيا لدى البعض، وربيعا ديمقراطيا إسلاميا لدى البعض الآخر

آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

رئيس التحرير
أ.د. يوسف حسين
ihocine@hotmail.com

مصادر الثوابت والمتغيرات في الشريعة الإسلامية

د/ محمد بن المدني بوساق
جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية
المملكة العربية السعودية

الحمد لله والشكر لله والثناء الحسن لله عالم الغيب والشهادة فاطر السماوات والأرض رب كل شيء ومليكه سبحانه لا أحصي ثناء عليه. والصلاة والسلام على خير خلقه وصفوة رسله سيد الأولين والآخرين نبينا محمد بن عبد الله صلاة وسلاماً دائمين يصلان إليه .

المقدمة:

خلق الله تعالى الخلق لعبادته وأرسل الرسل وأنزل الكتب مراعاة لمصالح العباد التي جمعت وفصلت في الرسالة الخاتمة التي أكمل الله بها الدين وأتم النعمة فعلم الإنسان ما لم يكن يعلم: علمه البيان وكل ما يحتاجه من هداية وكرامة لحفظ خصائصه والسير في معارج الكمال ليكون عبدالله وخليفته في أرضه، ولعل من أهم ما خص الله به الإنسان هو تمكينه من اكتشاف المجهول من المعلوم وعلى هذا الأساس جعله الله أصلح من غيره للخلافة في الأرض قال جل جلاله: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُواْ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّيٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴾ [1].

وقد جعل اله القرآن الكريم خاتمة كتبه، ومحمدا ﷺ خاتم رسله وضمنه أسس ومنطلقات وأصول علوم الناس النظرية وبيان حسن تسيير علاقاتهم البينية وتسيير شؤونهم الحياتية وحل مشاكلهم وقضاياهم في كل عصر ومصر على ضوء الوحي الرباني الذي سبق العصور واتسع لعقول السابقين واللاحقين. فقد

يكتشف منه اللاحق ما لم يخطر ببال السابق. ومن حكمة الباري تعالى وعادته في وحيه أن ينص على المحصور ليعلم ما لا حصر له ويقدر المعدود ليعلم ما لا عد له كما فعل في ذكر المحرمات ليبقى ما سواها مباحاً. وقدر العقوبات الحدية ليبقى ما سواها على التفويض وضيق دائرة القطع ليبقى ما سواها ظناً وكل ذلك من دائرة العفو التي هي أوسع بكثير من كل تصور وتخيل. وطلب من عباده الوصول إلى الأصلح والأصوب والأنسب ببذل الوسع واستفراغ الجهد بالاجتهاد بناء على المنهج القويم من مصادر ومقاصد وقواعد ومبادئ عامة وغير ذلك من ضوابط الاستنباط.

وفي هذا البحث سأعرض إن شاء الله إلى المباحث التالية:

المبحث الأول: التعريف بالثوابت والمتغيرات.

المبحث الثاني: مصادر الثوابت في الشريعة الإسلامية.

المبحث الثالث: مصادر المتغيرات في الشريعة الإسلامية.

المبحث الرابع: أهمية وجود الثوابت والمتغيرات.

الخاتمة.

فهرس المراجع.

فهرس الموضوعات.

المبحث الأول :التعريف بالثوابت والمتغيرات:

أولاً: الثابت والمتغير في اللغة:

(1) الثابت في اللغة: مفرد ثوابت، والثابت أي المستقر من ثبت بفتح الباء يثبت، وثبت بالضم بمعنى أنه صار ذا حزم ورزانة، ومنه أثبت يثبت إثباتاً بمعنى التحقيق والإقرار وجاء لفظ الثابت أيضاً بمعنى إقرار الشيء وإبقائه كما في قوله تعالى: ﴿ يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ﴾[2]، وجاء أيضاً بمعنى المنع من الخروج والإبقاء في المكان كما في قوله تعالى: ﴿ لِيُثْبِتُوكَ ﴾[3]. ومنه التثبيت بمعنى التمكين من الثبات عند الشدة ومنه الثبْت بسكون الباء أي: ثابت القلب والرأي والإثبات بمعنى البرهان والحجة[4].

(2) المتغير في اللغة جمع متغيرات، والتغير بمعنى الاختلاف وقبول التغيرات[5]، والاختلاف قد يكون في الصورة أو الجزء أو حقيقة الشيء، قال أبو البقاء العكبري: «والتغيير هو عبارة عن تبديل صفة إلى صفة أخرى مثل تغيير الأحمر إلى الأبيض والتغير إما في ذات الشيء أو جزئه أو الخارج منه»[6].

ثانياً: الثوابت والمتغيرات في الاصطلاح:

يقصد بالثوابت والمتغيرات التفريق بين نوعين من الأحكام الشرعية.

أولها: الثوابت: وهي تلك الأحكام التي ثبتت بأدلة قطعية الدلالة والثبوت أو بالإجماع الصحيح الثابت الذي مضت عليه الأمة في قرونها الثلاثة الأولى[7]، أو قيل: إن الثوابت هي: «مواضع الإجماع والنصوص القاطعة التي لا تحل المنازعة فيها ويعد الخروج عنها خروجاً عن جماعة المسلمين واتباعاً لغير سبيل المؤمنين»[8].

ثانيا: المتغيرات: ويقصد بالمتغيرات اصطلاحاً: الأحكام التي ثبتت بدليل ظني أو باجتهاد قائم على القياس أو المصالح المرسلة أو العرف أو مقاصد الشريعة ونحو ذلك وقيل: هي: موارد الاجتهاد التي لا يضيق فيها على المخالف لظنية مداركها ثبوتاً أو دلالة، ويسعنا فيها ما وسع سلفنا الصالح فيتكلم فيها الناس بالبينات والحجج العلمية مع بقاء الألفة والمودة وأخوة الدين[9].

والتعريفان السابقان متفقان من حيث المعنى وجامعان مانعان من حيث العموم والإجمال وإنما يقع النزاع عند التفصيل والبيان لورود بعض الخلاف في

مشمولات القطعي والظني والاختلاف في ثبوت الإجماع وحجيته أبدا أو قد يطرأ عليه التغيير، ومما يمكن طرحه أيضاً بالنسبة إلى القطعيات هي إمكانية الاجتهاد في تنزيلها على وسائلها ومواضعها المتغيرة، وهناك من يجنح إلى توسيع دائرة الثوابت لتشمل كل نص ظني الثبوت قطعي الدلالة الأمر الذي أورث خلافاً كبيراً وصراعاً مريراً، وكل ما تقدم يجعل الحسم في قضية الثوابت والمتغيرات بعبارات مجملة أمرا عسيرا ويتطلب بحثاً دقيقاً ومفصلاً ومتخصصاً أو عملاً جماعياً للوصول إلى تحديد الثوابت وحصرها، فإن في ذلك خدمة عظيمة للإسلام والمسلمين تهيئ الأمة الإسلامية للانطلاق بقوة إلى الأصلح والأصوب والأنسب بلا جمود ولا تفسخ ولا تضاد ولا تعارض ولا نزاع ولا خصومات تذهب ريحهم وتفشل مساعيهم، فإن من تأمل مصادر الشريعة ومقاصدها وقواعدها يجد أن المتغيرات هي الأصل والثوابت استثناء يظهر ذلك في أن الأصل في الأشياء الإباحة وفي العقوبات التفويض، وحيثما المصلحة الحقيقية فثم شرع الله.

وعليه فلا بد من التوسع في بيان الثوابت والمتغيرات كما سيأتي في المبحثين الآتيين.

المبحث الثاني :مصادر الثوابت في الشريعة الإسلامية:

في هذا المبحث نذكر بعض الأمثلة للثوابت من الأحكام والقواعد ثم نركز على بيان مصادر الثوابت وهو القطعي من النصوص والإجماع الصحيح.

فإن من الثوابت ما هو ظاهر لا يخفى على أحد؛ ويتبادر إلى الذهن عند إطلاق مصطلح الثوابت، ومنها: الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله تعالى، وأركان الإسلام الخمسة والقيم والأخلاق الثابتة والأحكام والأسس والمبادئ العامة للأسرة والمعاملات والجهاد والعلاقات الدولية والقضاء وغيرها[10].

قال الإمام الشافعي رحمه الله: «كل ما أقام به الله الحجة في كتابه أو على لسان نبيه منصوصاً بينا لم يحل الاختلاف فيه لمن علم»[11]. وعلى هذا فإن الثوابت في الشريعة الإسلامية تشمل: «القطعيات ومواضع الإجماع التي أقام الله بها الحجة بتبيينه في كتابه أو على لسان نبيه ﷺ ولا مجال فيها لتطوير أو اجتهاد ولا يحل الخلاف فيها لمن علمها بالإضافة إلى بعض الاختيارات العلمية الراجحة التي تمثل مخالفتها نوعا من الشذوذ والزلل»[12].

وبعد التعريج على هذه الأمثلة للثوابت يحسن بنا أن نتناول بشيء من التفصيل معنى القطعي والنصوص المتصفة به من كتاب وسنة لكونها أصل الثوابت ومصدرها وتتبعه بذكر الإجماع الصحيح الذي يعد من مصادر الثوابت كذلك.

أولاً: تعريف القطع في اللغة والاصطلاح:

القطع في اللغة مصدر للفعل قطع. ومن معانيه فصل الشيء وإبانته حسيًّا كالفصل، أو معنوياً بمعنى إبانة الشيء والغلبة في الحجة[13].

وورد في القرآن الكريم بعدة معانٍ منها: الفصل والإبانة والجرح والخدش وإخافة السبيل وقطع الرحم والتفرق في الدين الشديد، والاستئصال والتخريب والإجرام والإعداد والقتل[14].

القطع في الاصطلاح:

ذكر العلماء تعريفات مختلفة للقطع أذكر منها ما يلي:

(1)ما لا يكون فيه احتمال أصلا[15].

(2) ما لا يكون فيه احتمال ناشئ عن دليل[16].

(3) عدم احتمال النقيض[17].

(4) الحكم الراجح الجازم[18].

(5) الثبوت بدليل لا شبهة فيه[19]، وأختار من التعاريف تعريف الدكتور محمد الخن وهو: الحكم القلبي الجازم[20]. لسلامته من الاعتراضات على أجناس حدود التعريف وقيودها. فالحكم جنس يخرج التصورات والقلبي لأن اللسان وحده دون مطابقة القلب لا يسمى قطعاً والجزم يخرج الظن والشك والوهم والجهل.

ومن الألفاظ المشابهة للقطع، العلم، واليقين، الاعتقاد والطمأنينة الجزم[21]،وحتى يكون النصّ مصدراً للثوابت سواء كان قرآنا أم سنة لا بد أن يكون قطعي الثبوت وقطعي الدلالة له كذلك وفيما يتصل بالقرآن الكريم فقد جزم العلماء من أهل الأصول والتشريع بحقيقتين أولاهما: أن القرآن الكريم منقول جميعه بالتواتر في كل العصور الإسلامية إلى يومنا هذا وثانيهما: أن التواتر يفيد القطع[22].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «القرآن الذي بين لوحي المصحف متواتر، فإن هذه المصاحف المكتوبة اتفق عليها الصحابة ونقلوها قرآنا عن النبي ﷺ وهي متواترة من عهد الصحابة نعلم علما ضروريا أنها ما غيرت»[23].

ومثل القرآن في قطعية الثبوت السنة المتواترة قال ابن قدامه: «الكتاب والسنة المتواترة وهما على رتبة واحدة، لأن كلاً منهما دليل قطعي»[24].

وقال الجصاص: «القرآن وما ثبت بالتواتر يوجبان العلم بصحة ما تضمناه»[25]، ولا شك أن السنة المتواترة تفيد القطع ومما استدل به الأصوليون على الجزم بذلك ما يلي:

(1)أن جميع الناس يقطعون بوجود أناس قبلنا في هذه الدنيا، وأن السماء كانت موجودة قبل وجودهم ونحو ذلك مما يقطعون به، وليس لهم دليل عليه إلا الأخبار المتواترة مما يدلنا على أنها تفيد القطع كالمحسوسات[26].

(2)أن العادة جارية بأن العدد الكثير الذين يستحيل تواطؤهم على الكذب يمنع اجتماعهم على الأخبار بخلاف ما يقع في نفس الأمر[27].

(3) إننا نجزم أن نفوسنا عالمة بما يقع من الخبر المتواتر كوجود البلاد النائية فجزمنا بذلك ندركه من نفوسنا، وهذا الأمر لا يمكن إنكاره أو التشكيك فيه[28].

وعليه فإن الكتاب العزيز والسنة المتواترة يفيدان القطع بصحة المنقول إلى مصدره ولا شك في إفادتهما القطع قولاً واحداً وهو ما أجمع عليه أهل العلم. قال الإمام الشافعي رحمه الله: «العلم من وجوه: منه إحاطة في الظاهر والباطن، ومنه حق في الظاهر، فالإحاطة منه ما كان نص حكم لله أو سنة لرسول الله ﷺ نقلها العامة عن العامة، فهذان السبيلان اللذان يشهد بهما فيما أحل أنه حلال، وفيما حرّم أنه حرام، وهذا الذي لا يسع أحدا عندنا جهله أو الشك فيه»[29].

وقال ابن رشد: «وبالجملة فلم يقع خلاف في أن التواتر يوقع اليقين إلا ممن لا يؤبه به وهم السفسطائيون، وجاحد ذلك يحتاج إلى عقوبة لأنه كاذب بلسانه على ما في نفسه»[30]. ونقل مثله عن معظم علماء الأصول كالغزالي والسمعاني والنسفي والباقلاني والآمدي والزركشي والسمرقندي وآل تيمية والباجي والسيراجي وغيرهم[31].

وبهذا يعلم أن ما كان متواتراً من النصوص فإنه يفيد القطع وقد علمنا أن الكتاب العزيز كله متواتر لا يختلجنا في ذلك شك أو وهم، وأما السنة الشريفة فمعظمها غير متواتر لكن بعضاً منها متواتر وما كان متواترا منها فلا شك في إفادته القطع الذي يدل على الجزم بصحة المنقول ورفعه إلى المعصوم ﷺ.

غير أن الجزم بقطعية ثبوت النصوص بحكم تواترها لا يجعل النّص سواء كان كتاباً أم سنة مصدراً للثوابت ولكي تكون النصوص المتواترة مصدراً للثوابت لا بد من أن يتوفر فيها شرط آخر وهو قطعية الدلالة كذلك، ومعنى قطعية الدلالة أنها تدل على معنى واحد ولا تحتمل سواه فما كان من النصوص القرآنية والسنة المتواترة دالاً على معناه لا يحتمل سواه عد الحكم المأخوذ منه من الثوابت التي لا مجال للاجتهاد فيها.

ومن مصادر الثوابت أيضاً الإجماع، ومعناه لغة العزم والاتفاق [32]، واصطلاحاً: اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من العصور على حكم شرعي[33]، والصواب الذي عليه التعويل عند جماهير المسلمين أن الإجماع الصريح المنقول بالتواتر يفيد القطع والأحكام الثابتة بالإجماع الصريح الذي تواتر نقله مصدر لثوابت الأحكام الشرعية وعليه فإن ثبوت الإجماع على حكم يرفعه من الظن إلى القطع، فكل حكم ظني أجمعت الأمة عليه إجماعاً صحيحاً، فإنه يصبح حكماً قطعياً من الثوابت مثل الإجماع على أن الجدّة لها السدس[34].

وقيل: إن الإجماع القائم على المصالح أو العرف ليس من الثوابت من حيث المبدأ بل يمكن تغييره باجتهادات معتبرة تضاهيه أو تتفوق عليه [35]. وإن كان الإجماع في عصرنا هذا أصبح متعذراً لأسباب كثيرة منها تشتت الأمة وصعوبة تحديد المجتهدين فيها فضلاً عن جمعهم والتأكد من أقوالهم لكنه على كل حال ليس مستحيلاً ولعل في القابل من السنين يتغير حال الأمة إلى أحسن فيحيا ما اندرس ويوصل ما انقطع وما ذلك على الله بعزيز.

كما اختلف العلماء في مفاد الإجماع السكوتي هل يفيد القطع أم لا وقد رجح شيخ الإسلام ابن تيمية والآمدي والطوفي وابن قدامة والأصفهاني أنه يفيد الظن فلا يصح أن يكون مصدراً للثوابت.

المبحث الثالث :مصادر المتغيرات في الشريعة الإسلامية

المتغيرات كل ما سوى القطعيات من الأحكام وأصلها ومصدرها ومدارها على الظن سواء في النصوص أم المصادر كالقياس وغيره من المصادر المختلف فيها. وقبل بسط الموضوع يجدر بنا تعريف الظن في اللغة والاصطلاح.

جاء الظن في اللغة بمعانٍ كثيرة منها: الشك، واليقين، والتهمة، والحسبان، والكذب[36]، وجميع هذه المعاني وردت بها نصوص في القرآن الكريم[37].

وتعريف الظن اصطلاحاً وردت فيه تعريفات عدّة لكنها في جملتها تدور على معنيين: الأول، الإشارة إلى الاحتمالات الواردة في الظن مع ترجيح أحدها ومن ذلك قول القاضي أبي يعلى: «الظن تجويز أمرين أحدهما أقوى من الآخر»[38]. ونحوه عند الحسن البصري والباجي والشيرازي والجويني وأبي الخطاب والآمدي. والثاني، الإشارة إلى الاحتمال الراجح دون الإشارة إلى المرجوح. ومن ذلك قول ابن جزي: «الظن هو الاحتمال الراجح»[39] ونحوه عند القرافي والطوفي والزركشي وابن قدامة المقدسي[40] كما عرفه أحد الباحثين المعاصرين بأنه «حكم النفس غير الجازم»[41].

ومن المفردات التي لها صلة بلفظ الظن الشك، والوهم، والأمارة. ويختلف الظن عن الشك لتساوي الطرفين في الشك بينما الظن هو الطرف الراجح ويختلف عن الوهم لعدم الاعتداد بالوهم في نفي وإثبات بينما الظن حكم شرعي يفيد الرجحان. أما الأمارة فهي طريق للظن وليست قسيماً له وقولهم غلبة الظن أي قوة الظن[42]. بمعنى أن الظنون تتفاوت فتقوى وتضعف وهذا محل إدراك كل إنسان من نفسه[43] وأعلى مراتب الإدراك القطع وهو الإدراك الجازم وأوسطه الظن وهو الإدراك الراجح غير الجازم وأدناها الشك وهو الإدراك المتردد بين أمرين وأدنى منه الوهم وهو إدراك الطرف المرجوح[44].

وعليه فإن النصوص الشرعية من كتاب وسنة فإنها توصف بالظنية من حيث الثبوت إذا كانت غير متواترة وقد تقدم أن الكتاب العزيز كله متواتر فلا توصف آياته من حيث الثبوت بالظن وأما السنة المشرفة فهي في معظمها ظنية الثبوت إلا ما ثبت تواتره منها ودائرته قليلة ومن حيث الدلالة فإن نصوص الكتاب والسنة بعضها قطعي الدلالة وبعضها ظني الدلالة يحتاج من المجتهد

تعيين مراد الشارع من الاحتمالات التي تضمنها النص، وعليه، فإن مصدر المتغيرات هي الآيات القرآنية التي تحتمل أكثر من معنى واحدٍ وكذلك الأحاديث غير المتواترة مثل خبر الآحاد فهي مصدر كذلك للمتغيرات وكذا الأحاديث ظنية الدلالة، سواء كانت متواترة أم غير متواترة، فهي من مصادر المتغيرات والخلاصة في ذلك أن مصادر المتغيرات من الكتاب والسنة هي:

(أ) ما كان ظني الثبوت ظني الدلالة.

(ب)ما كان قطعي الثبوت وظني الدلالة.

(ج) ما كان قطعي الدلالة وظني الثبوت.

وما كان ظنيا يحتاج إلى اجتهاد المجتهد إما لإثبات صحة المنقول أو تعيين مراد الشارع وأما القياس فهو وإن كان من الأدلة المتفق عليها ويعد حجة عند جماهير العلماء ولم يخالف في ذلك إلا الظاهرية والشيعة وبعض المعتزلة ومع وجود خلاف بين علماء الأصول في فروع وجزئيات كثيرة ودقيقة فإنه في الجملة يفيد الظن وعليه فلا يكون مصدراً للقطعيات والثوابت، وإنما هو في الغالب مصدر للمتغيرات وعلى هذا جمهور أهل العلم كالشافعي وكثير من أتباعه والمالكية والحنابلة وبعض الحنفية، قال الشافعي: «وعلم اجتهاد بقياس على طلب إصابة الحق، فذلك حق في الظاهر عند قايسه لا عند العامة من العلماء ولا يعلم الغيب إلا الله»[45]. وقال الحسن البصري: « ما يثبت بالقياس فطريقه الظن دون العلم»[46]. وقال الشيرازي: «والقياس مظنون»[47]، وقال السرخسي: «لأن القياس لا يكون موجباً قطعا»[48]. وقال الباجي: «إنما طريق القياس غلبة الظن»[49]، وقال أبو يعلى: «القياس لا يؤدي إلى العلم وإن كثرت وجوه الشبه فيه»[50]. وبهذا يتبين أن مفاد القياس الظن غالباً وإن وجد من يقول بإفادته القطع أحياناً لتباين أنواعه تبايناً كبيراً فلا يحكم على أنواعه بحكم واحد[51].

ثم إن الأدلة المختلف فيها كالاستصحاب والاستحسان والمصالح المرسلة والعرف وقول الصحابي وسد الذرائع، وشرع من قبلنا والاستقراء وعمل أهل المدينة والأخذ بأقل ما قيل والإلهام والرؤى ولا خلاف عند أهل العلم ممن يقول بحجية هذه الأنواع من الأدلة المختلف فيها في أنها تفيد الظن فلا تفيد القطع إلا ما ذكر عن بعض أهل العلم من إفادة بعض فروع الاستصحاب القطع كالبراءة

الأصلية مثل قول الغزالي: «البراءة الأصلية، مقطوع بها»[52] وقال الرازي: «البراءة الأصلية دليل قاطع»[53]، وقولهم في إفادة بعض صور الاستحسان القطع إذا كان سنده نصاً قطعياً أو إجماعاً غير أنه مثل هذه الحالات ترجع إلى أصلها وهو النص القاطع أو الإجماع، وعليه فإن جميع الأدلة المختلف فيها في الجملة مفادها الظن، لأن في حجيتها خلافا فكيف يسوغ القول بأنها تفيد القطع، وإذا وجد من صور وفروع ما ينتج عنها ما يفيد القطع فإن مرده في ذلك إلى الأصول القطعية وليس للدليل الظني الذي تعد حجيته محل خلاف وعليه فإن جميع الأدلة المختلف فيها تعد من مصادر المتغيرات في الجملة وليست من مصادر الثوابت ولا ينبغي لأحد أن يتصور أن وجود أدلة ظنية نقص وخلل فهذا غير صحيح فإن وجود الأدلة الظنية مقصود من الشارع الحكيم لحكمة عظيمة وتدبير حكيم لا يعلم مداه إلا الله سبحانه وتعالى. فإن ظنية الأدلة مما اقتضته الحكمة وليس قصورا فيها لأنها تناسب مدارك الناس وتفتح لهم أبواب السعة والرحمة والإثراء والتدرج واستيعاب جميع الاحتمالات الممكنة. وخلاصة القول أن ظنية الأدلة تفضي إلى الإثراء والتوسعة والرحمة والتيسير والتلاؤم والتنوع الذي يقتضية اختلاف الأجناس والبيئات والأزمنة والبصمات الفكرية واختلاف القدرات والإمكانيات وتدرج الأحكام بين حد الإجزاء والارتقاء في مدارج الكمال وامتزاج المصالح بالمفاسد واختلاف نسبها وتغير ما، كل ذلك لا يقوم به إلا مبدأ النسبية الذي تحققه على وجه الكمال المرونة والتغير والاختلاف والتنوع وهذا من مقاصد وأهداف الأدلة الظنية.

إذا فظنية الأدلة مقصودة من الشارع الحكيم ولو شاء سبحانه لنصب الأدلة القطعية على جميع الأحكام ولكنه أراد لعباده فتح مجالات للبحث والاستنباط والاكتشاف حتى تكون الشريعة مرنة سهلة ميسرة يقول الشاطبي: «فإن الله حكم بحكمته أن تكون فروع هذه الملة قابلة للأنظار ومماثلاً للظنون، وقد ثبت عند النظّار أن الظنيات لا يمكن الاتفاق عليها عادة، فالظنيات عريقة في إمكان الاختلاف، لكن في الفروع دون الأصول وفي الجزئيات دون الكليات، فذلك لا يضر فيه هذا الاختلاف»[54]. ويقول الزركشي: «واعلم أن الله تعالى لم ينصب على جميع الأدلة الشرعية أدلة قاطعة، بل جعلها ظنية قصداً للتوسيع على المكلفين، لئلا ينحصروا في مذهب

واحد لقيام الدليل القاطع...» [55]. ويقول أيضاً: «وأما التي يسوغ فيها الاجتهاد فهي المختلف فيها كوجوب الزكاة في مال الصبي، ونفي وجوب الوتر وغيره: مما عدمت فيها النصوص ـ أي القطعية ـ في الفروع وغمضت فيها الأدلة ويرجع فيها إلى الاجتهاد»[56]. ويقول ابن القيم رحمه الله: «فصل في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد، بناء الشريعة على مصالح العباد في المعاش والمعاد، هذا فصل عظيم النفع جداً، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإن الشريعة مبناها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل. فالشريعة عدل الله بين عباده ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ أتم دلالة وأصدقها وهي نوره الذي به أبصر المبصرون وهداه الذي اهتدى به المهتدون، وشفاؤه التام الذي به دواء كل عليل، وطريقه المستقيم الذي من استقام عليه فقد استقام على سواء السبيل، فهي قرة العيون وحياة القلوب ولذة الأرواح، فهي بها الحياة والغذاء والدواء، والنور والشفاء والعصمة، وكل خير في الوجود فإنما هو مستفاد منها وحاصل بها، وكل نقص في الوجود فسببه من إضاعتها، ولولا رسوم قد بقيت لخربت الدنيا وطوي العالم، وهي العصمة للناس وقوام العالم وبها يمسك الله السموات والأرض أن تزولا، فإذا أراد الله سبحانه وتعالى خراب الدنيا وطي العالم رفع إليه ما بقي من رسومها، فالشريعة التي بعث الله بها رسوله هي عمود العالم وقطب الفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة»[57].

المبحث الرابع :أهمية وجود الثوابت والمتغيرات

اولاً: أن دائرة الثوابت ضيقة وعددها قليل وهي في صلابة الحديد، وتمثل الثبات وتحديد الخصائص والمميزات ومتانة الأساس، لأنها بمثابة الهيكل العظمي أو العمود الفقري متماسكة بلا رخاوة ولا طراوة لحفظ خصائص الدين ومميزاته أو هي بمثابة الأساس الصلب المتين وأعمدته الصلبة القوية لحفظ أصل

البناء ومتانته وبقائه واستمراره وتحديد معالمه في اتجاه إلى الأعلى لا يميل ولا ينهار مهما تعددت الطوابق وارتفعت التعلية حتى تنطح السحاب.

وهذه المعاني الحسية تشير إلى النصوص القطعية التي دلت على الثوابت المحكمات القواطع والأسس والمبادئ العامة وكليّات الشريعة وقواعدها الأساسية ومقاصدها العامة، فهي لا تختلف بحسب الأعصار والأمصار والأحوال، ولا يجوز أن تختلف فيها الرؤى والاجتهادات ولا تتعدد فيها الأقوال والآراء وتختلف عليها الجماعات ويدخل ضمنها ما كان الحسن فيه ثابتاً على الدوام لثبات علاقاته بالإنسان والزمان والمكان والأحوال مثل مبادئ العدل والإحسان والرحمة وكرامة الإنسان ومبدإ الحرية وكذلك كل ما كان فيه القبح ثابتاً لا يتحول ولا يتغير كقتل النفس المعصومة بدون حق والظلم والجور وأكل أموال الناس بالباطل، والاعتداء على الأعراض ونحوها وتكون في الغالب محل إجماع العقول والتراث البشري كله حتى أسماها القدماء بالقانون السماوي والقانون الطبيعي أو القانون الخالد، وكتب فيها القدماء مثل أرسطو طاليس وشيشرون وغايوس وغيرهم من المعاصرين في الغرب من ألمان وإنجليز وفرنسيين وسموها قانون القوانين وجعلوها نافذة في جميع البلدان وعند جميع الشعوب وفي جميع الأعصار[58].

ثانياً: سعة دائرة المتغيرات في الشريعة الإسلامية كأنها الأصل والثوابت استثناء لأن النصوص بقطعيها وظنيها متناهية والوقائع والحوادث غير متناهية قال ابن خلدون: «إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول سنة الله قد خلت في عباده»[59].

وأكثر المتغيرات تلك التي تنتج عن الاجتهاد فيما لا نصّ فيه وما كان داخل دائرة النصوص فأكثره مستبط من أدلة ظنية الثبوت والدلالة أو ظنية الدلالة أو ظنية الثبوت قال إمام الحرمين: «إن معظم الشريعة صادرة عن الاجتهاد ولا تفي النصوص بعشر معشارها»[60]. ومما يدل على سعة دائرة المتغيرات أنها غير متناهية فهي تشمل دائرة العفو التي قال عنها النبي ﷺ: «الحلال ما أحل الله في كتابه والحرام ما حرم الله في كتابه وما سكت عنه فهو مما عفا عنه»[61].

فما سوى المعلوم بالنهي يبقى على أصل العفو والإباحة كما أن الأصل في الجنايات التفويض للاجتهاد الفقهي أو القضائي، والتقدير والتعيين فيها محدود ومعدود وهو لا يمثل مقابل التفويض إلا نسبة ضئيلة، كما أن تغير الوسائل التي شأنها التغيير والتجديد مستمر لا يقف عند حد ويبقى المقصد والهدف هو المطلوب فإن كثيراً من الأحكام طلب الشارع الوصول فيها إلى الأصوب والأصلح والأنسب حسب ظرف الزمان والمكان والحال بالإضافة إلى أن تنزيل الأحكام على الوقائع متغير دائم كما أن الخبرة الفقهية التراكمية مما ينبغي إعادة النظر فيها ولا ينبغي الاتكال على ما دوَّنه الأقدمون في حل مشاكل وإيجاد حلول لوقائع لم يشهدوها فإن السابق قد لا يخطر بباله ما يعانيه اللاحق، وقول غير المعصوم لا يصلح لكل زمان ومكان قال الإمام الغزالي: «المجتهد فيه كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعيّ»[62].

ثالثاً: تمتاز الشريعة الإسلامية بثوابتها التشريعية ومصادرها وأصولها ومقاصدها وقواعدها فهي كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها ممتد عبر الأزمان والقرون فمهما تشعبت وانتشرت فهي موصولة بالثوابت التي تؤكد سيادة الشرع والمتغيرات موصولة بها لا تنقضها ولا تعارضها بل تؤيدها وتستمد منها فعلاقتها بها علاقة الأصل بالفرع وعلاقة الأساس بما يبنى عليه من تعلية للبناء وامتداد له، وشمول وانتشار واستيعاب وإلحاق كل جديد وطارئ بالأصول العامة تلك الأصول التي تتسع لكل صواب ومفيد مهما اختلفت الأزمان وتباعدت الأمصار دون نقض للأساس أو تغيير للثوابت فقد أحكمت الشريعة الثوابت واتصلت بعلاقات مؤبدة تحافظ على مميزات الإنسان وروابطه ومصالحه والأهداف التي من أجلها خلق في حدود القدرة والاختيار الإنساني وضمن الاضطرار والقهر الرباني ولما فقدت الشرائع الوضعية الكثير من الثوابت تحول عندها القبح حسنا والحسن قبحاً فاندفعت تتخبط في الإفراط والتفريط وحرمت كثير من الأمم من حماية القيم الكبرى التي تحفظ روابط الأسرة والمجتمع والخصائص الإنسانية[63].

رابعاً: لاتساع دائرة المتغيرات في التشريع الإسلامي أهمية عظيمة وفوائدها جليلة فهي تبعث على تنشيط العقل وتوسيع الصدر وانتشار السماحة والوسطية وتوسيع المدارك وتحسين العلاقات وإعذار المخالف فلكل مجتهد نصيب فمن

اعتقد صواب رأيه في المتغيرات لم ينف عن نفسه الخطأ بإطلاق ومن اعتقد خطأ صاحبه لم ينف عنه الصواب بإطلاق لعلمه أن ما وصل إليه هو ما غلب على ظنه أنه الحق وبذلك تبرأ ذمته ولا يجعل من نفسه معياراً للصواب والحق، وبهذه الأخلاق يكون التعاون على البر والتقوى وتتضافر الجهود ويعم الأمن والسلام قال الإمام يحيى بن سعيد: «ما برح أهل الفتوى يفتون فيحل هذا ويحرم هذا فلا يرى المحرّم أن المحل هلك لتحليله ولا يرى المحل أن المحرّم هلك لتحريمه»[64]، وقال القاسم بن محمد أحد الفقهاء السبعة بالمدينة حينما سئل عن قراءة الفاتحة بعد الإمام: «إن قرأت فلك في رجال من أصحاب رسول الله ﷺ أسوة، وإذا لم تقرأ فلك في رجال من أصحاب رسول الله ﷺ أسوة»[65]. وقال الحسن البصري: «وأما أهل رحمة الله فإنهم لا يختلفون اختلافاً يضرهم»[66]. فلا يفسد اختلافهم المودة بينهم، وبهذه الروح النابعة من التسليم بأن الاختلاف سنة من سنن الله في خلقه.

ومن التعسف والإكراه حمل الناس على غير قناعتهم ما داموا أهلاً للاجتهاد ولا ينقض اجتهاد باجتهاد ولا إنكار في مواطن الاختلاف ولا يرتفع الخلاف فيما اختلف فيه المجتهدون إلا بإحدى طريقين أولاهما: الإجماع الذي يرفع الظن إلى درجة القطع. ثانيهما: ولاة الأمور في أقاليمهم ودولهم فلهم أن يرفعوا الخلاف حسب الاجتهاد السائد عندهم ولهم كامل الحق في تنظيم حياة رعاياهم بما يمنع الفوضى ويزيل النزاع والخصام، ولو تم التقيد بهذا لتم حسم قضية الخلاف في المتغيرات.

خامساً: من أسباب الغلو والتطرف والتكفير والإرهاب توسيع دائرة الثوابت فكلما وجدت قوماً يضللون غيرهم ويصفونهم بالعصيان والانحراف إلى درجة تكفيرهم فإنك تجدهم لا يعرفون الفرق بين قطعي وظني أو ثابت ومتغير إما جهلاً أو تشدداً وتضييقاً على الأمة وإدخالها في الحرج المرفوع شرعاً واتهام الغير بالتساهل والميوعة والتسيب والعقلانية ولو درى هؤلاء بحالهم وقصور علمهم لعلموا يقينا أنهم في الفتنة سقطوا.

فإن العاقل لا يضيق ما وسعه الله، ويشدد على نفسه فيشدد الله عليه ولولا معالم الدين الكبرى التي أقامت الحجة وأظهرت المحجة لما عاش الناس بسلام مع كثرة الاختلافات في فروع الشريعة ومتغيراتها، فهذا عمر بن عبد العزيز

رحمه الله يقول: «ما يسرّني أن أصحاب رسول الله ﷺ لم يختلفوا لأنه لو لم يختلفوا لم يكن لنا رخصة»[67]. وهذا نظر حكيم من خليفة راشد يرفع بذلك اليأس ويفتح باب التوبة والأمل وأن وقوع الخلاف بعد الصحابة ليس نهاية العالم والخلاف متوقع بين الناس لتعارض المصالح والمدارك ولا ينتهي الأمر بالمختلفين إلى تكفير بعضهم بعضا فقد يكون كل منهم مجتهد اجتهاداً غلب على ظنه صواب ما وصل إليه.

سادساً: دور العقل في اكتشاف المتغيرات لا ينكره عاقل فإن العقل كالبصر والوحي نور يبدد أمامه الظلمات ومنظار تمتد به رؤيته إلى أبعد من مداه، فلا ينبغي افتعال صراع غير شريف بين العقل والنقل فإن الذي يزدري العقل يخشى عليه الجهل والجمود ومن المعلوم عند علماء المسلمين أن لا تعارض بين النقل والعقل فإن العقل مناط التكليف بعامة والاجتهاد بخاصة ولا وسيلة أخرى غير العقل تمكننا من فهم الوحي غير أن المطلوب من العقلاء أن يطلبوا العلم الذي يهيئهم للفهم والبحث والاجتهاد والشروط التي تؤهل الفرد للاجتهاد معروفة ومعلومة وأهمها العلم بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ ومعرفة منهج الاجتهاد وهو علم أصول الفقه والتضلع في اللغة العربية ومعرفة مقاصد الشريعة وغير ذلك مما هو ضروري كعلمه بواقع حياة مجتمعه وأعرافه وأن تكون له نظرة كلية للشريعة دون التيه في جزئيات تخرجه عن الوسط إلى الأقاصي قال الإمام الشاطبي رحمه الله: «فإن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هو على أن تأخذ الشريعة كالصورة الواحدة، تحتسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامها المرتب على خاصها، ومطلقها المحمول على مقيدها ومجملها المفسر بمبيّنها، فشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضاً كأعضاء الإنسان إذا صورت صورة مثمرة وشأن متبعي المتشابهات أخذ دليل ما أي دليل كان»[68].

الخاتمة:

الحمد لله عدد ما حمد به نفسه وحمده به ملائكته وأنبياؤه والصالحون من عباده وجميع خلقه أزلاً وأبداً والصلاة والسلام الأكملان الأتمان على سيدنا محمد عدد اللحظات والذرات وعدد كلمات الله أزلاً وأبداً.

أما بعد:

فقد تناولت في هذا البحث المختصر الموسوم بـ «مصادر الثوابت والمتغيرات في الشريعة الإسلامية» بادئ ذي بدء التعريف بالثوابت والمتغيرات لغة واصطلاحاً ثم أعقبت ذلك بالمبحث الثاني وعنوانه مصادر الثوابت في الشريعة الإسلامية وتضمن هذا المبحث الحديث عن تعريف القطعي لغة واصطلاحاً وبعد ذلك بينت أن مصدر الثوابت هو ما كان قطعي الدلالة من القرآن الكريم والثبوت فإن القرآن كله ثابت بالتواتر فهو قطعي الثبوت. والمصدر الثاني للثوابت ما كان قطعي الثبوت من السنة وقطعي الثبوت منها كل ما ثبت بالتواتر وأما المصدر الثالث فهو الإجماع الصريح فما ثبت الإجماع فيه ووصلنا بالتواتر فهو من الثوابت.

وفي المبحث الثاني تكلمت عن مصادر المتغيرات ولما كان سبب عدم قطعيتها هو الظن الذي اتصفت به مصادرها لذلك تعين تعريف الظن لغة واصطلاحاً وقد تبين أن الدليل الظني قد يكون نصاً قرآنياً وحديثا متواتراً لكنهما يحتملان أكثر من معنى واحد وهنا يكون الاجتهاد لتعيين مراد الشارع من بين الاحتمالات المتضمنة في النص.

وأما إذا كان النص حديثاً غير متواتر أي ظني الثبوت وظني الدلالة فإن الاجتهاد في هذه الحال يكون من جهتين جهة السند لإثبات صحته ونسبته إلى مصدره المعصوم وجهة تعيين مراد المعصوم ﷺ من بين الاحتمالات الموجودة في النص فإن كان الحديث قطعي الدلالة وظني الثبوت فالاجتهاد يقتصر على إثبات نسبته إلى المصطفى ﷺ.

وأما القياس وبقية الأدلة المختلف فيها فهي ظنية وما ينتج عنها يكون غالباً من المتغيرات وإن وجدت بعض الخلافات التي لا تسلم بإفادتها الظن مطلقاً وتناولت في المبحث الرابع أهمية وجود الثوابت والمتغيرات في شريعة الإسلام وتبين لي أن وجود الثوابت حصن منيع لحفظ الدين وخصائص الإنسان فلولاها لأصبح الدين مائعاً هلامياً تشكله الأهواء وتعبث به الانحرافات، وقد جعل الشارع دائرتها ضيقة لحكمة ودقة تقدير فإن الحركة أقوى من السكون والتغير أوسع من الثبات ولذلك كان الأصل هو التغير والمعدود والمحدود هو الثابت لتكتمل حكمة الله في التوسعة على الناس فإذا كانت الثوابت في صلابة الحديد فإن المتغيرات في مرونة الحرير، كما برز دور العقل في الاجتهاد

لاكتشاف الأصلح والأصوب والأنسب ومراجعة الخبرة التراكمية، كما تبين لي أن من أسباب انتشار الغلو والتطرف خلط الناس بين الثابت والمتغير إما جهلاً منهم أو نتيجة ميول وأهواء ودوافع شخصية أو فئوية أو بيئية وفي الختام يوصي الباحث بما يلي:

أولاً: ضرورة تعليم النشء ابتداءً من المرحلة الثانوية ثم الجامعية الفرق بين الثوابت والمتغيرات وبيان مراتب الإدراك من الجهل والوهم والشك والظن والقطع وتوضيح المراد بالظن في اصطلاح الأصوليين وأن وصف بعض النصوص بأنها ظنية لا يحط من قدسيتها أو يقلل من عظم شأنها.

ثانياً: العمل عن طريق الاجتهاد الجماعي إلى جمع وتحديد وتعيين الثوابت وبيان ما كان منها محل إجماع نهائي لا رجعة فيه وما دون ذلك كتلك التي لم يعارضها إلا الشاذ من الأقوال وما يليها مثل التي يكون ما يعارضها مرجوحاً وشديد الضعف، والمرتبتان الأخيرتان نضعهما نصب أعيننا وننتظر بها صلاح أحوال الأمة بتمهيد الطريق للوصول إلى إمكانية الإجماع الذي يُعد علامة صحوتها وأمارة نهضتها واجتماع كلمتها ووحدة صفوفها فنتمكن عندها من إحياء مصدر الإجماع الذي يمكن عن طريقه حسم كثير من الخلافات.

ثالثاً: إبراز دور العقل والتخصص الشرعي في الوصول إلى الصواب والتنفير من التقليد الأعمى وانقياد الإمعات وتسليم العقول إلى الغير بلا يقظة ولا بصيرة. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير المرسلين.

المصادر والمراجع:

- القاموس المحيط للفيروز آبادي.
- لسان العرب لابن منظور.
- كليات أبي البقاء طبعة مؤسسة الرسالة.
- الموقع الرسمي الإلكتروني لفضيلة أ. د. علي القرّه داغي.
- الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر للدكتور صلاح الصاوي.
- الرسالة للإمام الشافعي.
- معجم مقاييس اللغة لابن فارس.
- تهذيب اللغة للأزهري.
- المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني.

- التوضيح لتاج الشريعة.
- شرح التلويح للتفتزاني.
- شرح مختصر الروضة للطوفي.
- تيسير التحرير لابن مفلح.
- القطعي والظني للدكتور محمد الخن.
- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية.
- روضة الناظر لابن قدامة.
- الفصول للجصاص.
- التبصرة للشيرازي.
- أصول السرخسي.
- المعتمد لصفي الدين الهندي.
- المحصول للرازي.
- شرح اللمع للشيرازي.
- الضروري في أصول الفقه لابن رشد.
- مُسلم الثبوت للبهاري.
- المبسوط للسرخي.
- شرح الزرقاني.
- المغني لابن قدامة المقدسي.
- روضة الطالبين للنووي.
- الإحكام للآمدي.
- شرح مختصر الروضة للطوفي.
- العدّة لأبي يعلى.
- الحدود للباجي.
- التمهيد للباقلاني، والتمهيد لأبي الخطاب.
- الإحكام لابن حزم.
- شرح تنقيح الفصول للقرافي.
- تشنيف المسامع للزركشي.
- تقريب الوصول لابن جزي.
- البحر المحيط للزركشي.
- الفائق لصفي الدين الهندي.
- المستصفى للغزالي.

- الاعتصام للشاطبي.
- إعلام الموقعين لابن قيم الجوزية.
- فلسفة التشريع في الإسلام للدكتور صبحي المحمصاني.
- المقدمة لابن خلدون.
- المستدرك للحاكم.
- سنن الترمذي.
- تحفة الأحوذي لابن عربي.
- سنن ابن ماجه.
- اتجاهات السياسة الجنائية المعاصرة والشريعة الإسلامية للدكتور محمد بوساق.
- جامع بيان العلم لابن عبد البر.
- فتح القدير للشوكاني.
- فيض القدير للنووي.

الهوامش:

---

(1) البقرة: 30 ـ 33.

(2) الرعد: 39.

(3) الأنفال: 30.

(4) المعجم الوسيط والقاموس المحيط ولسان العرب مادة (ثبت).

(5) المراجع السابقة مادة (غير)

(6) كليّات أبي البقاء طبعة مؤسسة الرسالة ص 294 من الموقع الإلكتروني الرسمي لفضيلة الأستاذ الدكتور علي محي الدين القره داغي.

(7) الموقع الرسمي الإلكتروني لفضيلة أ. د. علي القرة داغي.

(8) الثوابت والمتغيرات في سيرة العمل الإسلامي المعاصر للدكتور صلاح الصاوي، ص 35.

(9) المرجع السابق.

(10) الموقع الإلكتروني الرسمي للعلامة أ. د. على القره داغي.

(11) الرسالة للإمام الشافعي.

(12) الثوابت والمتغيرات للدكتور صالح الصاوي ص 35، 36.

(13) ابن فارس معجم مقاييس اللغة 101/5 مادة قطع، ابن منظور لسان العرب 286/8، الأزهري تهذيب اللغة 196/1، الراغب المفردات في غريب القرآن ص 408.

(14) انظر: المائدة: 38، يوسف: 31، العنكبوت 29، الرعد: 25، 31، الأنبياء: 93، الأعراف: 118، الأنعام: 45، النمل: 32، الحج: 19، آل عمران: 127.

(15) التوضيح 35/1.

(16) شرح التلويح 35/1.

(17) شرح مختصر الروضة 29/3.

(18) المرجع السابق 161/1.

(19) تيسير التحرير 10/1.

(20) القطعي والظني للدكتور محمد الخن ص 58.

(21) المرجع السابق 58 ـ 62.

(22) المرجع السابق 102.

(23) مجموع الفتاوى 569/12.

(24) روضة الناظر 1028/3.

(25) الفصول 365/2.

(26) التبصرة ص 291 أصول السرخسي 285/1.

(27) المعتمد 81/2، الفصول 40/3.

(28) المحصول 109/2 شرح اللمع 569/2 مجموع الفتاوى 29/4.

(29) الرسالة ص 478.

(30) الضروري في أصول الفقه ص 69.

(31) القطعي والظني للدكتور محمد الخن ص 129.

(32) القاموس المحيط مادة (جمع) 15/3..

(33) مسلم الثبوت 211/2.

(34) المبسوط 167/29، شرح الزرقاني 208/8، المغني 206/6، روضة الطالبين 11/1.

(35) الإحكام للآمدي 315/1، شرح مختصر الروضة 136/3 روضة الناظر 500/2 مجموع الفتاوى 267/19، شرح المنهاج 41/1.

(36) معجم مقاييس اللغة 463/3، لسان العرب 272/13.

(37) التكوير: 24، الجاثية: 32، البقرة: 249، الحاقة: 20، الانشقاق: 14، النجم: 28.

(38) العدة 83/1 وانظر أيضاً المعتمد 6/1، الحدود للباجي 30، شرح اللمع 150/1 الورقات 3 التمهيد 57/1، الإحكام 30/1، شرح تنقيح الفصول ص 63، تشنيف المسامع 182/1.

(39) تقريب الوصول ص 46.

(40) شرح تنقيح الفصول ص 63 تشنيف المسامع 182/1، شرح مختصر الروضة 161/1، تقريب الوصول ص 46، البحر المحيط 74/1، الفائق 13/1، روضة الناظر 13/11.

(41) القطعي والظني ص 79.

(42) القطعي والظني لمحمد الخن.

(43) المرجع السابق.

(44) المرجع السابق.

(45) الرسالة ص 479.

(46) المعتمد 239/1.

(47) شرح اللمع 239/1.

(48) أصول السرخسي 144/1.

(49) إحكام الفصول ص 462.

(50) العدّة 462/3.

(51) الفصول 221/1.

(52) المستصفى 107/2.

(53) المحصول 295/2.

(54) الاعتصام 168/2.

(55) البحر المحيط 240/6.

(56) المرجع السابق.

(57) إعلام الموقعين عن رب العالمين طبع بالقاهرة 3/3 عام 1380هـ.

(58) فلسفة التشريع في الإسلام للدكتور صبحي المحمصاني، ط دار العلم للملايين ص 291.

(59) المقدمة ص 24.

(60) البحر المحيط، ط الكويت 472/4.

(61) رواه الحاكم في المستدرك 115/4، وصححه الترمذي في سننه مع تحفة الأحوذي 396/5 وابن ماجه 1117/2.

(62) المستصفى 354/2.

(63) اتجاهات السياسة الجنائية المعاصرة والشريعة الإسلامية، ص 242، 243.

(64) جامع بيان العلم 80/2.

(65) المرجع السابق.

(66) فتح القدير للشوكاني 181/1.

[67] فيض القدير 209/1.

[68] الاعتصام 244/2 ـ 245.

جهود علماء الجزائر في خدمة السنة النبوية رواية وتدريسا وتأليفا

د/ موسى إسماعيل
أستاذ بكلية العلوم الإسلامية بجامعة الجزائر1

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، وبه نستعين، والصلاة والسلام على رسول الله الصادق الوعد الأمين، وعلى آله وأزواجه وذريته وأتباعه إلى يوم الدين.

وبعد: فهذا المقال أتناول فيه جهود علماء الجزائر في خدمة السنة النبوية رواية وتدريسا وتأليفا، وسأبين من خلاله كيف قيض الله للسنة الشريفة علماء عدولا وأئمة حفاظا وصيارفة نقادا وجهابذة مهرة، حفظوا للأمة ميراث نبيها صلى الله عليه وسلم، ينفون عن سنته تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين.

وقد عاش في هذه الديار الجزائرية أئمة أعلام كانت لهم جهود معتبرة وخدمات عظيمة في مجال الحديث النبوي الشريف وعلومه، ومن خلال هذا البحث يتعرف القارئ الكريم على هؤلاء الأعلام ويدرك ما بذلوه من جهد مبارك وما قدموه من عمل عظيم مشكور.

وإن الدارس للحياة العلمية في الجزائر عبر المراحل التاريخية المختلفة يرى مدى اهتمام أولئك الأئمة بكتب السنة النبوية، وتمثلت عنايتهم بها في عدة صور:

أولها: رواية كتب الحديث بالأسانيد المتصلة إلى أصحابها، ولذا نجدهم يضعون فهرستا أو مشيخة أو ثبتا أو برنامجا للشيوخ يذكرون فيها أسماء شيوخهم والكتب التي رووها عنهم مسندة.

ثانيا: تدريسها وتعليمها لطلبة العلم ونشرها وبثها بين الناس.

ثالثا: شرح متون الأحاديث وبيان أحكامها واستخراج النكت والفوائد منها.

رابعا: وضع التصانيف النافعة في مصطلح الحديث.

السنة في أقطار المغرب الإسلامي:

بدأ اهتمام المغاربة بكتب السنة منذ القرن الثاني الهجري، وكانت بدايتهم بالموطإ للإمام مالك بن أنس الأصبحي المدني رضي الله عنه، المتوفى سنة 179هـ - 795م، لأنه أول كتاب حديث وصل إليهم، ولأنه الكتاب الذي ربطهم بإمام دار الهجرة مالك بن أنس رضي الله عنه، الذي حدّث به ودرّسه قرابة الأربعين سنة، وقد ارتبط المغاربة عموما بعالم المدينة وزعيم مدرسة الحديث بالحجاز مالك بن أنس، واستمر اهتمامهم بموطئه وواصلوا عنايتهم بروايته وتدريسه وشرحه في مختلف العهود التاريخية إلى يومنا هذا.

ومن البديهي أن يكون الموطأ من أهم الكتب التي انتشرت في الجزائر، وأن يكون محل اهتمام الشيوخ والطلبة حفظا وتدريسا وشرحا.

وفي القرن الثالث الهجري ازدهرت حركة تدوين الحديث وجمعه، وظهرت كتب الصحاح والسنن والمسانيد، وفي مقدمتها الجامع الصحيح للإمام محمد بن إسماعيل البخاري المتوفى سنة 256هـ - 869م[1]، وكتاب الصحيح للإمام مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري المتوفى سنة 261هـ - 875م[2]، وكتاب السنن لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني المتوفى سنة 275هـ - 888م[3]، وكتاب السنن لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي المتوفى سنة 279هـ - 892م[4]، والسنن لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي المتوفى سنة 303هـ- 915م[5]، ومسند الإمام أحمد بن حنبل المتوفى سنة 241هـ - 855م[6]، وغيرها من كتب السنة.

وفي نهاية هذا القرن أي الثالث الهجري وبداية القرن الرابع توجهت أنظار أهل المغرب إلى كتب الحديث التي تداولها المشارقة، فشدوا إليها الرحال لسماعها من أفواه رواتها، فكان للرحلة إلى بلدان المشرق لأداء فريضة الحج وملاقاة العلماء الأثر الكبير في نقل كتب الحديث إلى أقطار المغرب[7].

وأول من أدخل صحيح البخاري إلى بلاد المغرب العلامة علي بن محمد بن خلف المعافري المعروف بأبي الحسن القابسي المتوفى سنة 403هـ - 1012م، سمعه من أبي زيد المروزي بمكة وأبي أحمد محمد بن أحمد الجرجاني وهما عن الإمام الفربري عن الإمام البخاري.

كما روى سنن النسائي عن أبي القاسم حمزة بن محمد الكناني تلميذ النسائي عن مؤلفها[8].

وكذلك كانت رواية أبي محمد عبد الله بن إبراهيم بن محمد المعروف بالأصيلي[9]، المتوفى سنة 392 هـ - 1002م من أوائل ما تداوله المغاربة في رواية صحيح البخاري، أخذه عن الإمام أبي زيد المروزي أثناء أداء فريضة الحج.

رحل إلى المشرق فلقي شيوخ إفريقية ومصر والحجاز والعراق، ونقل القاضي عياض في وصفه عن جماعة من الأئمة أنه كان من حفاظ مذهب مالك ومن العالمين بالحديث وعلله ورجاله[10].

كما اهتم أهل المغرب عامة بكتب السنة عموما وفي مقدمتها صحيح مسلم، وكان اهتمامهم به كبيرا حتى فضله بعضهم على صحيح البخاري.

وفي هذا يقول ابن خلدون: «وأما صحيح مسلم فكثرت عناية علماء المغرب به، وأكبوا عليه وأجمعوا على تفضيله على كتاب البخاري، من غير الصحيح مما لم يكن على شرطه، وأكثر ما وقع له في التراجم.

وأملى الإمام المازري من فقهاء المالكية عليه شرحا، وسماه المعلم بفوائد مسلم، اشتمل على عيون من علم الحديث وفنون من الفقه، ثم أكمله القاضي عياض من بعده وتممه وسماه إكمال المعلم، وتلاهما محيي الدين النووي بشرح استوفى ما في الكتابين وزاد عليهما، فجاء شرحا وافيا»[11].

واستمر الاهتمام بكتب السنة بعد هذا العصر، وانتشرت دواوين الحديث المختلفة في أقطار المغرب.

ويذكر المراكشي في كتابه المعجب في تلخيص أخبار المغرب عن السلطان أبي يوسف يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن الموحدي المتوفى سنة 595هـ - 1199م أنه أمر «من كان عنده من العلماء المحدثين بجمع أحاديث من المصنفات العشرة الصحيحين والترمذي والموطإ وسنن أبي داود وسنن النسائي وسنن البزار ومسند ابن أبي شيبة وسنن الدارقطني وسنن البيهقي في الصلاة وما يتعلق بها على نحو الأحاديث التي جمعها محمد بن تومرت في الطهارة فأجابوه إلى ذلك وجمعوا ما أمرهم بجمعه فكان يمليه بنفسه على الناس ويأخذهم بحفظه. وانتشر هذا

المجموع في جميع المغرب وحفظه الناس من العوام والخاصة فكان يجعل لمن حفظه الجعل السني من الكسا والأموال»[12].

أعلام الرواية في الجزائر:

من الأعلام الجزائرية التي شدت الرحال إلى الإمام مالك وسمعت منه وحفظت عنه أبو عبيد بهلول بن عبيد التجيبي التاهرتي[13]، قال عنه ابن الجوزي: «ما عرفنا فيه قدحا»[14].

ومن الأسماء البارزة أيضا في القرن الثالث الهجري ممن اشتغلوا بالحديث أبو عبد الرحمن بكر بن حماد بن سمك الزناتي التاهرتي، المتوفى سنة 296هـ - 908م، كان معاصرا للإمام البخاري، قال عنه الإمام العجلي: «كان من أئمة أصحاب الحديث»[15]، رحل إلى الشرق وسمع مسند مسدد بن مسرهد ورواه عنه في المغرب، وكان شاعرا مجيدا، وله قصيدة بليغة رد فيها على شاعر الخوارج عمران بن حطان[16].

ومن أعلام الجزائر المحدثين في القرن الرابع الهجري قاسم بن عبد الرحمن بن محمد التميمي التاهرتي البزاز، كان من جلساء أبي بكر بن حماد التاهرتى وممن أخذ عنه، وكان بكر بن حماد يكتب له في كل يوم أربعة أحاديث ويقول: لا تأتني إلا وقد حفظتها[17].

وابنه أبو الفضل أحمد بن القاسم بن عبد الرحمن التميمي التاهرتي البزاز، شيخ الحافظ أبي عمر بن عبد البر، ولد بتاهرت سنة 309هـ - 921م، وقدم به والده قرطبة، وطلب الحديث وسمع من قاسم بن أصبغ وطبقته حتى صار مسند الأندلس، توفي سنة 395هـ - 1005م[18].

وفي العهدين الزياني والمريني بقي الاهتمام بالحديث متواصلا، فكانت المجالس تعقد بعد صلاة الصبح ويحضرها الشيوخ والطلبة والعامة، كما كانت الاحتفالات بختم كتب الصحاح عظيمة[19].

ونجد الإمام أبا العباس أحمد بن أحمد بن عبد الله بن محمد الغبريني المتوفى سنة 704 هـ - 1304م في كتابه عنوان الدراية يتحدث عن الكتب التي كانت تُرْوَى وتدرس في الجزائر، فذكر الموطأ للإمام مالك، والصحيحين، وسنن أبي داود والترمذي والنسائي.

ويذكر أيضا من شروح كتب السنة التي كانت تروى وتدرس أيضا كتاب التمهيد لابن عبد البر، والمنتقى للباجي، والمختار الجامع بين المنتقى والاستذكار للفقيه أبي عبد الله محمد بن عبد الحق بن سليمان التلمساني[20].

ومن أبرز أئمة الحديث في هذه الفترة في تلمسان الإمام الحافظ أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن علي بن محمد بن سليمان المرسي التُّجِيبي، محدث تلمسان.

رحل فسمع من السِلَفِي وآخرين وكان حافظا للحديث ضابطا، ألف ورحل إليه المحدثون، ومات في جمادى الأولى سنة 610هـ - 1213م عن سبعين سنة[21].

ومنهم العلامة أبو عبد الله محمد بن علي بن حماد بن عيسى بن أبي بكر الصنهاجي، من ناحية برج حمزة من حوز قلعة حماد، المتوفى سنة 628هـ - 1230م[22].

كان من أجلة الأئمة وفضلائهم، أخذ العلم بقلعة بني حماد وكانت حاضرة علم، ثم عن شيوخ بجاية كأبي علي المسيلي والقاضي ابن جبارة وأبي مدين الأندلسي الإشبيلي دفين تلمسان، وأخذ عن عبد الحق الإشبيلي وروى عنه الموطأ وغيره، ثم دخل مدينتي الجزائر وتلمسان، وغيرهما من عواصم المغرب.

وقد بلغ عدد مقروآته 222 مؤلفا، أخذها كلها مسندة إلى مؤلفيها.

ومن بين مؤلفاته الإعلام بفوائد الأحكام لشيخه عبد الحق الإشبيلي، وشرح لأربعين حديثا.

وأبو إسحاق إبراهيم بن يوسف بن قَرقُول الحَمْزي، المتوفى سنة 569هـ - 1174م[23]، صاحب كتاب مطالع الأنوار على صحاح الآثار.

قال عنه ابن الأبار: «كان نظارا أديبا حافظا يبصر الحديث ورجاله، وقد صنف وألف، مع براعة الخط وحسن الوراقة».

ومنهم أبو عبد الله محمد بن قاسم بن منداس الجزائري، أصله من بلدة آشير، ولد بمدينة الجزائر في فاتح جمادى الأولى سنة 557هـ - 1162م، وتوفي رحمه الله في فاتح محرم سنة 643هـ - 1245م[24].

أخذ عن شيوخ المنطقة ورحل لطلب العلم، وممن أخذ عنهم في قابس الشيخ أبو القاسم بن مجلكان، وهو آخر من روى عن أبي عبد الله المازري، ولما عاد

إلى بلده الجزائر جلس للرواية والتدريس خاصة علوم الحديث، ومن بين الذين أخذوا عنه العلامة أبو عبد الله بن الأبار.

ومنهم أبو محمد عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد الله بن حسين بن سعيد الأزدي الإشبيلي البجائي، ويعرف بابن الخراط، وكان فقيها حافظا عالما بالحديث وعلله ورجاله.

نزل بجاية وقت فتنة الأندلس بانقراض الدولة اللمتونية، فبث بها علمه، وصنف التصانيف وولي الخطبة والصلاة بها، وتوفي بها سنة 581هـ - 1185م[25].

وصنف في الأحكام نسختين كبرى وصغرى، وجمع بين الصحيحين، وجمع الكتب الستة، وله كتاب في المعتل من الحديث، وكتاب في الرقائق.

ومنهم العلامة أبو عبد الله محمد بن عبد الحق بن سليمان الكومي البربري المالكي قاضي تلمسان، المتوفى رحمه الله في سنة 625هـ - 1228م[26].

تفقه بأبيه، وسمع من أبي الحسن بن حنين، وأبي عبد الله بن خليل، وأجاز له ابن هذيل، والسلفي، وكان إماما معظما كثير التصانيف، من ذلك غريب الموطإ، وكتاب المختار في الجمع بين المنتقى والاستذكار، في عشرة مجلدات.

وفي العهد المريني بقي الاهتمام بالحديث، فقد كان السلطان أبو الحسن المريني يؤثر علم الحديث على غيره فقال عنه ابن مرزوق الجد: «وكان أحب الأشياء إليه سماع الحديث يقرأ بين يديه، وكان يستكثر من سماع جامع البخاري، قرأته عليه مرات، وهو الكتاب المتفق على صحته وفضله، المجرب بتفريج الشدائد والأزمات عند قراءته»[27].

ومن أبرز رجال الحديث في هذا العهد محمد بن أحمد بن محمد بن مرزوق التلمساني الشهير بالخطيب، المتوفى سنة 781هـ - 1379م، والذي بلغ شأوا عاليا في علم الحديث[28].

وكان لحفيده محمد بن أحمد بن محمد بن مرزوق المتوفى سنة 842هـ - 1438م الدور البارز في تدريس متون الحديث وشرحها[29].

وصفه تلميذه أبو الفرج بن أبي يحيى الشريف التلمساني بقوله: «ذو الدراية والرواية ملازم السنة... قرأت عليه الصحيحين والترمذي وأبا داود والموطأ والعمدة ورجزيه الروضة والحديقة في علم الحديث»[30].

ووصفه تلميذه الثعالبي بقوله: «المحدث الثقة المحقق، بقية المحدثين وإمام الحفظة الأقدمين والمحدثين، سيد وقته وإمام عصره، وورع زمانه وفاضل أقرانه وأعجوبة زمانه... تاج المحدثين وقدوة المحققين»[31].

ودرس عليه ابنه الكفيف عالم تلمسان في وقته صحيح البخاري ومسلم والموطأ بأسانيده، ودرس عليه مقدمة ابن الصلاح.

ولا ننسى الشيخ الإمام أبا زيد عبد الرحمن بن مخلوف الثعالبي المتوفى سنة 875هـ ـ 1470م[32].

كان من جهابذة المحدثين وكبار العلماء والمسندين، حافظا للحديث ماهرا فيه، متقدما في معرفة الآثار والسير والأخبار، مجتهدا في سماعها وروايتها، ومعتنيا بتقييد السنن والأحاديث المشهورة والحكايات المسندة، جامعا لها.

ومع أن القيروان كانت تزخر بالعلماء والحفاظ إلا أنه بعد رجوعه إليها في رحلته الثانية فاق من كان بها حتى شهدوا له بالحفظ وأقروا له بالفضل والتقدم، فيقول: «لم يكن يومئذ بتونس من أعلمه يفوقني في علم الحديث، منّة من الله وفضلا، وإذا تكلمت فيه أنصتوا وتلقوا ما أرويه بالقبول، فضلا من الله سبحانه ثم تواضعا منهم وإنصافا وإذعانا للحق واعترافا به.

وكان بعض فضلاء المغاربة هناك يقول لي: لما قدمت علينا من المشرق رأيناك آية للسائلين في علم الحديث، وذلك فضل من الله ومنّة منه سبحانه، ومع ذلك لا أسمع بمجلس يروى فيه الحديث إلّا حضرته، جعل الله ذلك خالصا لوجهه ومبلغا إلى مرضاته، ونعوذ بالله أن يكون ذلك فخرا وسمعة»[33].

ومن مشاهير المشتغلين بالحديث رواية ودراية الشيخ عيسى بن محمد بن محمد بن أحمد بن عامر الجعفري الثعالبي الزواوي نزيل المدينة المنورة ثم مكة المشرفة، إمام الحرمين وعالم المغربين والمشرقين، المتوفى سنة 1080هـ ـ 1669م[34].

والشيخ الإمام الحافظ محمد بن أحمد بن عبد القادر الراشدي الجليلي المعسكري، الملقب بأبي رأس، المتوفى سنة 1238هـ ـ 1824م[35].

صنف العديد من الكتب منها در السحابة فيمن دخل المغرب من الصحابة، ومفاتيح الجنة وأسناها في الأحاديث التي اختلف العلماء في معناها، وما رواه الواعون في أخبار الطاعون.

ونختم القائمة بخاتمة المسك الشيخ المصلح والإمام العلامة شارح الموطإ وصاحب مجالس التذكير من كلام البشير النذير، المتوفى سنة 1359هـ - 1940م[36].

مؤلفات الجزائريين في الحديث وعلومه:

لم تقتصر عنايتهم على رواية الحديث الشريف فحسب بل امتدت إلى شرح غريبه وكشف معانيه واستنباط أحكامه، ومن أئمة المغرب الأوسط الذين وضعوا شروحا أو حواشي على متون الأحاديث، تقدم ذكر البعض منها وبقي أن نذكر بعضا آخر فيما يأتي من الأسماء التالية:

أبو جعفر أحمد بن نصر الداودي الأسدي، أصله من المسيلة، وقيل من بسكرة، كان بطرابلس، وبها أملى كتابه في شرح الموطإ، ثم انتقل إلى تلمسان وتوفي رحمه الله بها سنة 402هـ - 1011م.

وكان فقيها فاضلا متفننا مؤلفا مجيدا، له حظ من اللسان والحديث والنظر، ألّف كتاب النامي في شرح الموطإ، والنصيحة في شرح البخاري، وغير ذلك.

وإذا علمنا أن أول شرح لصحيح البخاري في المشرق الإسلامي كان للإمام الخطابي المتوفى سنة 388هـ - 998م، فإن أول شرح له في المغرب كان للإمام أبي جعفر أحمد بن نصر الداودي.

والفقيه المحدّث أبو عبد الملك مروان بن علي الأسَدي البُوني، مات قبل الأربعين وأربعمائة 440هـ - 1048م[37].

أندلسي الأصل، سكن بونة (عنابة)، وكان من الفقهاء المتفننين، وكان حافظا فذا في الفقه والحديث، روى عن الأصيلي وتفقه بأبي الحسن القابسي وأحمد بن نصر الداودي، له شرح الموطإ مشهور حسن رواه عنه حاتم الطرابلسي وابن الحذاء، وله مسانيد الموطإ.

والفقيه عيسى بن مسعود بن منصور بن يحيى شرف الدين الزواوي المتوفى سنة 743هـ - 1342م[38].

تفقه بزواوة على أبي محمد عبد الصمد، ورحل إلى بجاية وقرأ على أبي يوسف يعقوب الزواوي، ومن جملة ما قرأه عليه الموطأ، ثم قدم القاهرة سنة سبعمائة وسمع الموطأ من الدمياطي، وصنف تصانيف منها شرح مسلم سماه إكمال الإكمال جمع فيه أقوال المازري والقاضي عياض والنووي.

ولابن مرزوق الخطيب تعليق على صحيح البخاري، وله الأربعون في الصحاح أملاها بعد صلاة الجمعة وقبل العصر، وشرح كتاب عمدة الأحكام في خمسة مجلدات سماه: تيسير المرام في شرح عمدة الأحكام، وشرح الأحكام الصغرى لعبد الحق الإشبيلي، وجزء في إسناد الأحاديث الأربعة المعلقة في الموطإ[39].

ولحفيده شرح صحيح البخاري سماه المتجر الربيح والسعي الرجيح والرحب الفسيح في شرح الجامع الصحيح، وقد قال في مقدمته: «وكنت في زمن الشبيبة والكهولة قد منّ الله عليّ بالاشتغال به فَرُوَيتُهُ وَرَوَيْتُهُ مدة ودرسته... حتى ختمته في سنين عدة، وكان يمر بي في مجالس الرواية والإقراء ما أستحسنه بزعمي من الفوائد ما لم أره لغيري، وأظنه من جميل الفوائد، ولم أوفق حينئذ لتقييد تلك الزوائد الشوارد ليتجمل بها من أراد نظمها في سلك الدرر»[40].

كما ألف أنوار الدراري في مكررات البخاري[41].

وله أرجوزتان في مصطلح الحديث، كبير وصغير، الكبير سماه الروضة جمع فيه بين ألفيتي ابن ليون والعراقي، والصغير سماه الحديقة[42].

وللشيخ أحمد بن محمد بن زكري التلمساني أرجوزة في مصطلح الحديث سماها معلم الطلاب بما للأحاديث من الألقاب.

وللشيخ الإمام أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي التلمساني شرح على صحيح البخاري انتهى فيه إلى قوله باب من استبرأ لدينه وعرضه[43]، وشرح على صحيح مسلم سماه مكمل إكمال الإكمال للإمام أبي عبد الله محمد بن خلفة الوشتاتي المعروف بالأبي على مسلم اختصره فيه وزاد عليه كما فعل هو بالإكمال، وهو في سفرين كبيرين[44].

وله شرح مشكلات وقعت في أواخر البخاري، واختصار كتاب بدر الدين الزركشي المتوفى سنة 794هـ - 1392م على البخاري[45].

وللإمام أبي العباس أحمد بن قاسم بن محمد بن ساسي التميمي البوني الفقيه المحدث المتوفى سنة 1139هـ - 1726م، فتح الباري في شرح غريب البخاري، ونظم الشمائل للترمذي، والتحرير لمعنى الأحاديث من الجامع الصغير، وشذا الروانيد بذكر بعض المهم من الأسانيد[46].

الخاتمة :

كانت هذه نماذج وأمثلة ذكرتها على سبيل المثال لا الحصر تبين لنا مدى اهتمام أهل الجزائر بالسنة النبوية وعلومها، سقتها في محاولة لربط الحاضر بالماضي، وللتعريف برجال السلف الذين خدموا العلم والدين بإخلاص وصدق، وأملي أن أستنهض همم الشباب خاصة ليهتموا بهذا المخزون الثقافي ليستفيدوا منه وينشروه، وما ذلك على الله بعزيز.

وأسأل الله تعالى أن يردنا إلى دينه ردا جميلا، وأن يوفّقنا إلى إحياء ما اندثر من مجدنا وتراثنا التليد، وأن يجعلنا خير خلف لخير سلف، وصل اللهم وسلم على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، وآخر دعونا أن الحمد لله رب العالمين.

قائمة المصادر والمراجع :

- الاستيعاب في معرفة الأصحاب، للحافظ أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد المعروف بابن عبد البر (ت463هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط: 1، 1412هـ - 1992م.

- الأعلام، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط: 8، 1989م.

- البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، للإمام أبي عبد الله محمد بن محمد بن أحمد التلمساني الملقب بابن مريم (ت بعد 1014هـ)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د.ت.ط).

- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، للإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت911هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، بيروت، ط: 2، 1399هـ - 1975م.

ـ تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، للإمام الحافظ شمس الدين محمد بن عثمان الذهبي (ت748هـ)، تحقيق الدكتور عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: 3، 1415هـ ـ 1994م.

ـ تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلى الرابع عشر الهجري، للدكتور أبي القاسم سعد الله، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط: 2، 1985م.

ـ تاريخ الجزائر العام، للشيخ عبد الرحمن الجيلالي، دار الثقافة، بيروت، ط: 6، 1403هـ ـ 1983م.

ـ تذكرة الحفاظ، للإمام الحافظ شمس الدين محمد بن عثمان الذهبي (ت748هـ)، تحقيق الدكتور عمر عبد السلام تدمري، دار الفكر العربي، بيروت، (د ـ ت ـ ط).

ـ ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، للإمام القاضي أبي الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي، (ت544هـ)، تحقيق الدكتور أحمد بكير محمود، دار مكتبة الحياة، بيروت، ودار الفكر، طرابلس، ليبيا، (د ـ ت ـ ط).

ـ تعريف الخلف برجال السلف، لأبي القاسم محمد بن أبي القاسم الديسي الحفناوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، والمكتبة العتيقة، تونس، ط: 1، 1402هـ ـ 1982م.

ـ التكملة لكتاب الصلة، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله القضاعي المعروف بابن الأبار (ت658هـ، تحقيق عبد السلام الهراس، طبع دار الفكر للطباعة، بيروت، 1415هـ ـ 1995م

ـ تهذيب التهذيب، للأمام شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي (ت852هـ)، باعتناء إبراهيم الزيبق وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 1، 1416هـ ـ 1996م.

ـ توشيح الديباج وحلية الابتهاج، للشيخ محمد بن يحيى المعروف ببدر الدين القرافي، تحقيق أحمد الشتيوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: 1، 1403هـ ـ 1983م.

ـ ثبت الوادي آشي، لأبي جعفر أحمد بن علي البلوي الوادي آشي (ت923هـ)، تحقيق عبد الله العمراني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: 1، 1983م.

ـ جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، للحميدي (ت488هـ)، تحقيق إبراهيم الابياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، ط: 3، 1410هـ ـ 1989م.

ـ الجرح والتعديل، للإمام الحافظ عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي (ت327هـ)، تحقيق عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، دار الكتب العلمية، بيروت، (د ـ ت ـ ط).

ـ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، للحافظ أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني (ت430هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1409هـ ـ 1988م.

ـ الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي (ت825هـ)، دار الجيل، بيروت، ط: 1، 1414هـ ـ 1993م.

ـ الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، للقاضي برهان الدين إبراهيم بن علي بن فرحون المالكي (ت799هـ)، تحقيق مأمون بن محيي الدين الجنان، دار الكتب العلمية، بيروت ط: 1، 1417هـ ـ 1996م.

ـ رحلة عبد الرحمن الثعالبي، منشورة في آخر كتاب غنيمة الوافد وبغية الطالب الماجد، لأبي زيد عيد الرحمن بن مخلوف الثعالبي (ت875هـ)، تحقيق محمد شايب شريف، دار ابن حزم، بيروت، ط: 1، 1426هـ ـ 2005م.

ـ سير أعلام النبلاء، للحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت748هـ)، تحقيق مصطفى شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 1، 1414هـ ـ 1994م.

ـ شجرة النور الزكية في طبقات المالكية لمحمد بن محمد مخلوف، دار الكتاب العربي بيروت، طبعة مصورة عن الطبعة الأولى، 1349هـ، المطبعة السلفية ومكتبتها.

ـ الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، لشمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي(ت902هـ)، دار الجيل، بيروت، ط: 1، 1412هـ ـ 1992م.

ـ طبقات الفقهاء، للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي الشافعي (ت476هـ)، تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت، ط: 2، 1401هـ ـ 1981م.

ـ الضعفاء والمتروكين، لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي (ت579هـ)، تحقيق عبد الله القاضي، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، 1406م.

ـ عنوان الدراية فيمن عُرِف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، لأبي العباس أحمد بن أحمد بن عبد الله الغبريني (ت714هـ)، تحقيق رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط: 2، 1981م.

غاية النهاية في طبقات القراء، لشمس الدين أبي الخير محمد بن محمد بن الجزري (ت833هـ)، تحقيق برجستراسر، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 3، سنة 1400هـ.

ـ فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، لعبد الحي بن عبد الكبير الكتاني، تحقيق إحسان عباس، طبع دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: 2، 1982م.

ـ كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، للعلامة أحمد بابا التنبكتي (ت1036هـ)، ضبط وتعليق أبي يحيى عبد الله الكندري، دار ابن حزم، بيروت، ط: 1، 1422هـ ـ 2002م.

ـ لسان الميزان، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي (ت852هـ)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط: 2، 1390هـ ـ 1971م.

ـ المتجر الربيح والمسعى الرجيح في شرح الجامع الصحيح، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن مرزوق التلمساني (ت842هـ)، مخطوط وزارة الشؤون الدينية بالجزائر تحت رقم: 113.

ـ المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن، للإمام محمد بن أحمد بن محمد بن مرزوق الجد، (ت781هـ)، تحقيق الدكتور ماريا خيسوس، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1401هـ ـ 1981م.

ـ معجم أعلام الجزائر، لعادل نويهض، مؤسسة عادل نويهض للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، 2، 1403هـ ـ 1983م.

ـ معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 1، 1414هـ ـ 1993م.

ـ معرفة الثقات، لأبي الحسن أحمد بن عبد الله بن صالح العجلي الكوفي، تحقيق عبد العليم عبد العظيم البستوي، طبع مكتبة الدار، المدينة المنورة، ط: 1، 1405هـ ـ 1985م.

ـ مقدمة ابن خلدون، للإمام عبد الرحمن بن خلدون (ت808هـ)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ومكتبة المدرسة، بيروت، (د.ت.ط).

ـ ميزان الاعتدال في نقد الرجال، لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت748هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، (د.ت.ط).

ـ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، لأحمد بن محمد المقَّري التلمساني (ت1041هـ)، تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1408هـ ـ 1988م.

ـ نيل الابتهاج بتطريز الديباج، لأحمد بابا التنبكتي، (ت1036هـ)، إشراف وتقديم عبد الحميد عبد الله الهرامة، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا، ط: 1، 1398هـ ـ 1989م.

ـ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، للإمام أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، (ت681هـ)، تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار الكتب العلمية، بيروت، (د ـ ت ـ ط).

الهوامش:

(1) انظر ترجمته في: الجرح والتعديل (191/1)، وسير أعلام النبلاء (391/12 ـ 471)، وتذكرة الحفاظ (555/2 ـ 557).

(2) انظر ترجمته في: الجرح والتعديل (182/8 ـ 183)، وسير أعلام النبلاء (557/12 ـ 580)، وتهذيب التهذيب (67/4 ـ 68).

(3) انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء (203/13 ـ 237)، وتذكرة الحفاظ (591/2)، وتهذيب التهذيب (83/2).

(4) انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء (270/13 ـ 277)، وتذكرة الحفاظ (633/2 ـ 635)، وتهذيب التهذيب (868/3)، ووفيات الأعيان (278/4).

(5) انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء (125/14 ـ 135)، وتهذيب التهذيب (26/1 ـ 27)، ووفيات الأعيان (77/1 ـ 78).

(6) انظر ترجمته في: حلية الأولياء (161/9 ـ 233)، والجرح والتعديل (292/1 ـ 313) و(68 ـ 70)، وتذكرة الحفاظ (431/2 ـ 432)، وطبقات الفقهاء للشيرازي (ص: 91 ـ 92).

(7) مقدمة ابن خلدون (ص: 356).

(8) انظر شجرة النور (97/1)، تاريخ الجزائر العام (21/2).

(9) انظر ترجمته في: جذوة المقتبس (400/1 ـ 401)، وسير أعلام النبلاء (560/16)، والديباج (ص: 224 ـ 225)، وشجرة النور (100/1 ـ 101).

(10) انظر ترتيب المدارك (642/2 ـ 645).

(11) مقدمة ابن خلدون (ص: 352).

(12) المعجب في تلخيص أخبار المغرب (ص: 400 ـ 401).

(13) انظر ترجمته في: ميزان الاعتدال (355/1)، ولسان الميزان (67/2).

(14) الضعفاء والمتروكين (153/1).

(15) معرفة الثقات (254/2).

(16) انظر قصيدته في الاستيعاب لابن عبد البر (1128/3 ـ 1129).

(17) انظر ترجمته في: جذوة المقتبس (529/2)، والتكملة لكتاب الصلة (80/4).

(18) انظر ترجمته في: جذوة المقتبس (220/1 ـ 221)، وسير أعلام النبلاء (97/17)، وتاريخ الإسلام (312/27).

(19) انظر المسند الصحيح الحسن (ص: 150).

(20) انظر عنوان الدراية (ص: 177)، تاريخ الجزائر العام (76/2).

(21) انظر ترجمته في: التكملة لكتاب الصلة (102/2 ـ 104)، وسير أعلام النبلاء (24/22 ـ 25)، وتاريخ الإسلام (384/43 ـ 385).

(22) انظر ترجمته في: عنوان الدراية (ص: 100 ـ 102)، وتعريف الخلف (487/2)، وفهرس الفهارس (710/2)، وتاريخ الجزائر العام (38/2 ـ 39).

(23) انظر ترجمته في: التكملة لكتاب الصلة (130/1 ـ 131)، وسير أعلام النبلاء (520/20 ـ 521)، ووفيات الأعيان (62/1 ـ 63).

(24) انظر ترجمته في: التكملة لكتاب الصلة (168/2 ـ 169)، وتاريخ الإسلام (216/47)، وبغية الوعاة (214/1)، وتاريخ الجزائر العام (90/2).

(25) انظر ترجمته في: التكملة لكتاب الصلة (120/3 ـ 121)، وتاريخ الإسلام (111/41 ـ 113)، وسير أعلام النبلاء (198/21 ـ 202)، وفوات الوفيات (256/2 ـ 257).

(26) انظر ترجمته في: التكملة لكتاب الصلة (165/2 ـ 166)، وسير أعلام النبلاء (261/22)، وتاريخ الإسلام (236/45)، وغاية النهاية (195/2).

(27) المسند الصحيح الحسن (ص: 150).

(28) انظر ترجمته في: الدرر الكامنة (360/3)، والبستان (ص: 189)، ونيل للابتهاج (ص: 450 ـ 455)، وكفاية المحتاج (ص: 352 ـ 355)، وشجرة النور (275/1).

(29) انظر ترجمته في: الضوء اللامع (50/7)، ونيل الابتهاج (ص: 584)، وكفاية المحتاج (ص: 391 ـ 398)، والبستان (201 ـ 214)، ونفح الطيب (420/5 ـ 433)، وفهرس الفهارس (523/1 ـ 525)، وتعريف الخلف (128/1 ـ 140).

(30) انظر كفاية المحتاج (ص: 393).

(31) رحلة عبد الرحمن الثعالبي، نشرت مع غنيمة الوافد، تحقيق محمد شايب (ص: 114 ـ 115).

(32) انظر ترجمته في: الضوء اللامع (152/4)، ونيل الابتهاج (ص: 257 ـ 261)، وكفاية المحتاج (ص: 189 ـ 192)، وتوشيح الديباج (ص: 120).

(33) نفس المرجع (ص: 110 ـ 111).

(34) انظر ترجمته في تعريف الخلف (82/1 ـ 89)، وشجرة النور (311/1 ـ 312)، ومعجم أعلام الجزائر (ص: 91).

(35) انظر ترجمته في تعريف الخلف (341/2 ـ 342)، وفهرس الفهارس (150/1 ـ 152)، ومعجم أعلام الجزائر (ص: 306 ـ 307).

(36) انظر ترجمته في الأعلام (289/3)، ومعجم المؤلفين (105/5)، ومعجم أعلام الجزائر (ص: 28 ـ 29).

(37) انظر ترجمته في: جذوة المقتبس (546/2)، وترتيب المدارك (709/4 ـ 710).

(38) انظر ترجمته في: الديباج المذهب (ص: 283)، وشجرة النور (319/2).

(39) البستان (ص: 189)، وكفاية المحتاج (ص: 354).

(40) المتجر الربيح مخطوط وزارة الشؤون الدينية بالجزائر تحت رقم: 113، الورقة 1.

(41) ثبت الوادي آشي (ص: 294).

(42) ثبت الوادي آشي (ص: 293).

(43) توجد نسخة منه بالمكتبة الوطنية بالجزائر تحت رقم: 2726.

(44) ثبت الوادي آشي (ص: 441).

(45) ثبت الوادي آشي (ص: 442).

(46) انظر المزيد من المؤلفات الحديثية الجزائرية في تاريخ الجزائر الثقافي (25/2 ـ 31).

التسامح بين الإسلام والمسيحية
عند الشيخ محمد الغزالي

د/ السعيد رحماني
أستاذ محاضر بكلية العلوم الإسلامية
جامعة الجزائر1

بسم الله الرحمان الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

التسامح كقيمة إنسانية عالمية أمر تهفو إليه نفوس الحكماء والعلماء في كل الملل والنحل، وكفكرة نظرية جميلة ومجردة؛ لم تخل منه أدبيات كل الثقافات والفلسفات، بله الديانات السماوية، وحتى الوضعية.

ولكن قد تكون الفكرة من الناحية النظرية المجردة موجودة واضحة، ومطلوبة لدى الجميع، ومن اليسير أن نتحدث عن الفكرة ونتفلسف في صياغة مفاهيمها النظرية المجردة، ونعدد مزاياها المتعددة، ولكن البون شاسع بين التنظير والتطبيق، بل الصعوبة كل الصعوبة في أن نجسد الفكرة وننقلها من مستوى التنظير إلى مستوى الفعل والتطبيق.

ولعلنا لا نكون مبالغين إذا قلنا إن من أكثر الأفكار رواجا من حيث التنظير، ومن حيث التفكير المجرد في الفكر الإنساني (فكرة التسامح)، لكنها في الواقع وفي التطبيق من أكثرها غيابا. وكل من المسلمين والمسيحيين يدعي أنه أكثر تسامحا من الآخر، وينسب إلى خصمه أو عدوه، أو الطرف الآخر عدم التسامح. وهذا في الحقيقة هو الإشكال الكبير الذي يواجه فكرة التسامح في العالم.

وهذا هو السبب الذي أثار انتباهنا ودفعنا إلى العناية بدراسة قضية التسامح بين المسيحية والإسلام من منظور أحد الشخصيات الإسلامية المعاصرة، التي

سجلت حضورها العلمي والفكري المتميز في العالم الإسلامي، ألا وهو أستاذنا الكاتب المرموق والداعية الألمعي الذكي، العالم الأزهري (الشيخ محمد الغزالي) رحمة الله عليه، وذلك من خلال كتابه المتميز (التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام).

وستعالج هذه المحاولة المحاور التالية:

المحور الأول ويتناول الآتي:

مفهوم السماحة والتأسيس القرآني لها.

التعريف بالشيخ الغزالي، وبكتابه.

المحور الثاني ويتناول ما يلي:

الإسلام بين عدويه العصبية والتعصب.

المسلمون وأهل الذمة.

أسلوب المعاملة بين الديانتين.

هل أضرت بالمسلمين سماحتهم.

مفهوم السماحة:

السماحة قيمة عالية من قيم الإسلام التي تضمنتها نصوصه من كتاب وسنة، وقد تجسد التسامح في واقع المسلمين حتى غدا أهم ما يميزهم عن غيرهم، فما هو التسامح؟

تناول الكثير من العلماء والباحثين السماحة والتسامح في كتبهم ومؤلفاتهم، فعرفوها وشرحوها، وفيما يلي بعض ما جاء في تعريف السماحة:

يقول الطاهر بن عاشور في تعريف السماحة: "السماحة هي سهولة المعاملة فيما اعتاد الناس فيه المشادة، فهي وسط بين الشدة والتساهل، ولفظ السماحة هو أرشق لفظ يدل على هذا المعنى"[1].

ويقول في بيانها أيضا الدكتور محمد عمارة: "السماحة تعني المساهلة واللين في المعاملات، والعطاء بلا حدود، ودونما انتظار ولا مقابل، أو حاجة إلى

جزاء.."[2]. فالسماحة تدل على خلق البذل والجود، وهي أكمل وصف لاطمئنان النفس وأعون على قبول الهدى والإرشاد، كما يقول ابن عاشور.[3]

والسماحة في النسق الإسلامي ليست مجرد كلمة تقال، ولا شعار يرفع، ولا حتى صياغة نظرية تأملية ومجردة، كما أنها ليست مجرد فضيلة إنسانية، يمنحها حاكم ويمنعها آخر.. وإنما هي أكبر من ذلك بكثير في مفهوم الإسلام. إنها كما يقول محمد عمارة: "دين مقدس، ووحي إلهي.. وبيان نبوي لهذا الوحي الإلهي.. وتجسيد وتطبيق لهذا الدين في دولة النبوة..."[4]

وقد حافظ الإسلام على استدامة السماحة لأحكامه، كما دعا إلى المحافظة عليها في تاريخه وفي معاملة أتباعه للناس، بغية أن تكون ثمرة للدين الخالد والشريعة الخاتمة، وأن تظل منهاجا للإسلام والمسلمين إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

التأسيس القرآني للسماحة:

لقد بدا القرآن الكريم فأسس للسماحة الإسلامية على قاعدة الرؤية الفلسفية الإسلامية للكون والوجود.

ففي هذا الوجود هناك (حق) هو الله سبحانه وتعالى، وخلق يجمع جميع عوالم المخلوقات.

وانطلاقا من هذا التصور الفلسفي الإسلامي للوجود تكون الواحدية والأحدية لله سبحانه وتعالى وحده فقط، بينما تقوم كل عوالم الخلق الأخرى (النباتية والمادية والحيوانية والإنسانية.. والفكرية) على التعدد والتنوع والتمايز، والاختلاف، باعتبار هذا التنوع والتمايز والتعدد قانونا إلهيا تكوينيا، وسنة من سنن الله التي لا تبديل لها ولا تحويل.[5]

وعندما تغدو السماحة بهذا المفهوم الفلسفي العميق الذي أرادته المذهبية الإسلامية، فإن النتيجة الحتمية لذلك هي "أن يتعايش جميع الفرقاء المتخالفين، ويتعارف جميع عوالم الخلق، ويسود خلق التسامح في العلاقات بين الشعوب، والثقافات والحضارات، والمذاهب، والفلسفات، والشرائع والملل والديانات والأجناس والألوان واللغات والقوميات.."[6] هذه هي السماحة التي أسس لها القرآن

في آياته التي منها: قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ﴾ (الحجرات /13.

وقوله تعالى:﴿ وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦ خَلۡقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفُ أَلۡسِنَتِكُمۡ وَأَلۡوَٰنِكُمۡۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّلۡعَٰلِمِينَ ﴾ (الروم /22.).

وقوله تعالى: ﴿ لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَلَٰكِن لِّيَبۡلُوَكُمۡ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمۡۖ فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرۡجِعُكُمۡ جَمِيعٗا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ فِيهِ تَخۡتَلِفُونَ ﴾ (المائدة /48). وقوله تعالى: ﴿ وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ ١١٨ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمۡۗ ﴾ (هود /118 ـ 119).

وبدون السماحة يستحيل تعايش هذه التعددية، التي هي علة الوجود، وسر التسابق في عمران هذا الكون. وفي التأسيس القرآني لمبدإ السماحة الذي يقوم على التنوع والتعددية والاختلاف، يأمر أتباعه بالعدل- الذي هو معيار النظرة القرآنية، وروح الحضارة الإسلامية- ويطالبهم بتجسيده على مستويات متعددة هي:

على مستوى النفس، فيأمر بالعدل معها، فيقول: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِيٓ أَنفُسِهِمۡ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمۡۖ قَالُواْ كُنَّا مُسۡتَضۡعَفِينَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ قَالُوٓاْ أَلَمۡ تَكُنۡ أَرۡضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةٗ فَتُهَاجِرُواْ فِيهَاۚ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَأۡوَىٰهُمۡ جَهَنَّمُۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴾ (النساء /97).

على مستوى العدل مع الآخر، يقول: ﴿ فَلِذَٰلِكَ فَٱدۡعُۖ وَٱسۡتَقِمۡ كَمَآ أُمِرۡتَۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡۖ وَقُلۡ ءَامَنتُ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِن كِتَٰبٖۖ وَأُمِرۡتُ لِأَعۡدِلَ بَيۡنَكُمُۖ ﴾ (الشورى /51). ويقول: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلۡقِسۡطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۡ أَوِ ٱلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَۚ إِن يَكُنۡ غَنِيًّا أَوۡ فَقِيرٗا فَٱللَّهُ أَوۡلَىٰ بِهِمَاۖ فَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلۡهَوَىٰٓ أَن تَعۡدِلُواْ ﴾ (النساء / 135).

وبالنسبة إلى هذا الآخر يأمر الإسلام بالعدل معه ولو كنا نكرهه، فيقول: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ ﴾ (المائدة /8).

ويأمرنا بالعدل معه ولو كان معتديا علينا، فيقول: ﴿ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ ﴾ (البقرة / 194). بل ويفضل الصبر والعفو على القصاص العادل، فيقول: ﴿ وَإِنۡ عَاقَبۡتُمۡ فَعَاقِبُواْ بِمِثۡلِ مَا عُوقِبۡتُم بِهِۦۖ وَلَئِن صَبَرۡتُمۡ

لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّـٰبِرِينَ ﴿١٢٦﴾ وَٱصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِٱللَّهِ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِى ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ ﴿١٢٧﴾ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ ﴾ (النحل /126 ـ 128).

بل ويوجب الإسلام العدل مع المخالفين في العقيدة، والتمييز بين مواقفهم، فيقول: ﴿ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ ﴾ (آل عمران / 113). ويقول: ﴿ وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ لَمَن يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِمْ خَـٰشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتَرُونَ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُوْلَـٰٓئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴾ (آل عمران / 199). وقوله تعالى: ﴿ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ (آل عمران / 75). بهذه النظرة التي تقوم على عدم التسوية بين الفرقاء يقيم الإسلام مبدأ السماحة ويؤسس له هنا كما أسس له فيما سبق الحديث عنه.

وبهذا يأتي التأسيس القرآني للسماحة الإسلامية قائما على الرؤية الفلسفية للكون والوجود المحكومة بالتعدد والتنوع والتمايز والاختلاف، ليكون قانونا تكوينيا أزليا أبديا، فتتحول السماحة إلى ضرورة لازمة وفريضة واجبة لبقاء قانون التنوع والاختلاف عاملا ومرعيا في عوالم المخلوقات والفلسفات والشرائع والديانات والثقافات والقوميات والحضارات.[7] إذا كان مفهوم التسامح يكتسي هذا الطابع المميز ويتموقع في النصوص الإسلامية على هذا النسق، وبهذا التأسيس، فما هو موقعه في التاريخ الإسلامي؟ وكيف كان موقف غير المسلمين منه وبالخصوص النصارى؟ وقبل أن نعرض لهذه القضايا من خلال فكر الشيخ الغزالي نود أن نلقي نظرة سريعة على حياة الشيخ وفكره.

نبذة عن الشيخ الغزالي وفكره:

ولد الشيخ محمد الغزالي في 30 محرم 1341هـ الموافق لـ22 سبتمبر 1917م، بقرية نكلة العنب بمحافظة البحيرة بمصر.

تلقى تعليمه الأولي والثانوي في معهد الإسكندرية الديني، حفظ القرآن مبكرا، التحق بكلية أصول الدين بالجامع الأزهر سنة 1937م.

تلقى العلم على يد علماء كبار في الأزهر الشريف كالشيخ عبد العظيم الزرقاني، والشيخ محمود شلتوت والدكتور محمد يوسف موسى، والشيخ محمد غلاب.

كما أخذ من مدرسة فكرية عريقة هي مدرسة عبده والمنار، كما تأثر بالمصلح الكبير الإمام حسن البنا.

المناصب التي تقلدها:

ترقى الغزالي في مناصب عديدة، فعين مستشارا في المساجد، ثم واعظا في الأزهر ثم وكيلا لقسم المساجد ومديرا للمساجد، ومديرا للتدريس، وفي عام 1971عين مديرا عاما للدعوة والإرشاد، ووكيلا لوزارة الأوقاف لشؤون الدعوة الإسلامية بمصر.

التدريس الجامعي:

أعير الشيخ الغزالي ليكون أستاذا بجامعة أم القرى بمكة 1977.

كما عمل أستاذا بجامعة قطر وبجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، بقسنطينة بالجزائر، وعين رئيسا للمجلس العلمي بها، كما ترأس المجلس العلمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي.

رحلاته العلمية:

زار العلامة الشيخ الغزالي الكثير من الأقطار العربية الإسلامية وبلدان العالم الأخرى، وشارك في مؤتمرات عالمية كثيرة، حول قضايا الثقافة وحوار الأديان والثقافات، ومشكلات العالم الإسلامي المعاصر.

ألف كتبا كثيرة في شتى مجالات الثقافة الإسلامية. طبعت في بلاد عربية وإسلامية.

نال الاحترام والتقدير الكبيرين لدى الجماهير المسلمة، ولدى المثقفين على مختلف أطيافهم، كما نال التقدير والاحترام لدى كثير من الساسة والزعماء في العالمين العربي الإسلامي.

كان واسع الثقافة كثير الاطلاع على ثقافات العالم، وقضايا التاريخ والحضار. يتميز بالذكاء والجرأة والشجاعة، ويحمل فكرا إسلاميا أصيلا، ومتميزا في طرحه، ومعالجته لمشكلات العالم الإسلامي، وأسباب تخلفه. لا

يخاف المواجهة الفكرية والمناظرة العلمية مع خصوم الإسلام من العلمانيين واليساريين، عالي الثقة بالنفس، وبما عنده من الموروث الثقافي والديني.

ومن أشهر مقولاته:

- الإسلام قضيته عادلة يتولى الدفاع عنها محام فاشل.
- الحضارة الغربية باقية لن تزول حتى يأتي خصومها بالبديل.
- سئل ذات مرة (هل نحن مسيرون أم مخيرون)، فقال هم في الغرب مخيرون ونحن في الشرق مسيرون.
- قال عن التيار السلفي لا سلف ولا خلف بل هم حنابلة يكذبون.

لم يتوقف عن العطاء الفكري إلى أن توفاه الله سنة 1996م أثناء مشاركته في ندوة فكرية بالرياض ودفن بمقبرة البقيع بالمدينة المنورة[8].

خصاله:

يقول د.طه جابر العلواني، حين يُذكر الشيخ الغزالي يتبادر إلى الأذهان جملة خصال قلّ أن تتوافر كلها، أو تجتمع بجملتها في عالم معاصر، ومن هذه الخصال الحميدة:

1- الاجتهاد القائم على سعة الإسلام ومرونته ومقاصد شريعته وكليات مصادره، وغاياته العليا.

2- السماحة والاعتدال اللذان ينبهان بوضوح إلى الفهم الدقيق لوسطية الإسلام، والإدراك العميق لقيمه العليا [التوحيد+ العمران+التزكية] والفقه المستفيض في معيار الإسلام الأساس [العدل] الذي منه انبثق الاعتدال، واشتقت الوسطية.

3- الغيرة الصادقة على الأمة التي انتمى إليها بعقله وقلبه ووجدانه فضلا عن دمه وجسده، غيرة صادقة على دينها وأرضها وعرضها وأبنائها وماضيها وتاريخها وحاضرها ومستقبلها ووحدتها.

4- القدرة النقدية والطاقة العقلية، والمعرفة المتنوعة الواسعة، والذكاء الخارق اللماح، والطاقة المتجددة المتطلعة – على الدوام - إلى معرفة الجديد والمزيد في كل ما من شأنه أن يخدم هذه الأمة وقضاياها المتشعبة.

5- الحب والوفاء لربه ولنبيه ودينه وأمته، ورفاقه وتلامذته، يساعده على ذلك قلب كبير نقي من الغل والحقد والحسد والبغضاء والكراهية، خالص الإيمان والحب والوفاء[9].

هذه نبذة مختصرة عن حياة هذه الشخصية البارزة في العالم الإسلامي المعاصر، أما عن موقفه من فكرة التسامح بين الإسلام والمسيحية فذلك ما سنبحثه في المحور الآتي:

التعصب والتسامح بين الديانتين:

كتب الشيخ محمد الغزالي كتابه المتميز في عنوانه ومضمونه (التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام) ليبين حقيقة التسامح والتعصب بين الديانتين، ويكشف عن موقف الإسلام المتميز في هذا الموضوع الخطير.

فلماذا كتب الكتاب؟ وما هي القضايا التي تعرض لها؟

أولا: لماذا كتب الشيخ محمد الغزالي كتابه التعصب والتسامح:

لقد كان الدافع الذي دعا الكاتب إلى تأليف كتابه (التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام) هو ما قام به أحد الكتاب الغربيين، فقد أمسك كاتب مسيحيي قلمه، وبدلا من تبرئة دينه من تهم ارتكبها آباؤه وغيرها... دار يطعن في مسلك الإسلام مع أهل الكتاب، ويذم تاريخ المسلمين في معاملتهم مستشهدا بمؤرخي أوروبا المتعصبين للأهواء، ومؤولا الحقائق ومزورا في التاريخ.

وانتشر خبر هذا الكاتب ووصلت أصداء كتابه إلى الشرق، وإلى مسامع أهل الغيرة على الإسلام، فَطُلِبَ إلى الشيخ العلامة محمد الغزالي أن يرد على تلك المزاعم ويبين حقيقة الأمر، فجاء رد الكاتب بهذا الكتاب الذي أسماه (التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام).

وفي الكتاب يعقد الشيخ مقارنة رائعة بين تعاليم الإسلام وتعاليم المسيحية، ويبين مواقف المسلمين ومواقف المسيحيين والنصارى من المخالفين، ويتبع ذلك بصور من التاريخ والدساتير في معاملة المخالفين للرأي والدين على مر العصور، فكان في ذلك الجواب الشافي والرد الكافي على من يشكك في سماحة الإسلام وتسامح المسلمين.

ثانيا: طبيعة الكتاب كما يبينه الغزالي:

لقد بين الشيخ الغزالي طبيعة كتابه، وأنه إنما ألفه مضطرا لبيان الحقائق وكشف الافتراءات ودحض الأباطيل، فقال: "هذا بحث استكرهني أعداد الإسلام على خوضه، وهم لم يحسنوا إلى أنفسهم إذ فتحوا هذا الباب، كما ظنوا، ولا أساؤوا إلى الإسلام، كما أحبوا. ويبين الشيخ أن المسألة لا تعدو أن أحمق غرته الأماني فجاء يناوش القلاع الشم، فأصابته قذيفة أودت به ودمرت عليه مكمنه، وأن هذا الرد إنما بسبب استفزاز ذلك الرجل للمسلمين واعتباره الإسلام خطرا على البشرية.

والإسلام في الحقيقة لا يمثل خطرا على العالم كما يزعم ذلك الزاعم، فهو كما يبين الغزالي ليس خطرا على أمة بعينها أو جنس بذاته، وإنما هو خطر داهم الإذلال والتّعصب والختل[10].

ثالثا: منهج الكاتب:

يبين الكاتب طبيعة عمله ومنهجه فيقول: "ليس في هذا أكثر من سوق الحقائق مجردة عن أهواء المغرضين، وأكاذيب المدلسين". فهو يسوق الحقائق العلمية والتاريخية ويرد على الافتراءات والأباطيل، كما يقول أيضا: ولا يحسبن القارئ أني- في هذا الكتاب- ضخمت شبها ثم هدمتها، أو عنيت بحملات تافهة ثم رددتها.

لا، لقد أبصرت طلائع هجوم منظم على الإسلام، وكبر متين لأمته فأحببت أن أسحق الطليعة الجريئة حتى أشرد من خلفها.." [11].

أما عن طبيعة البحث فيقول: لقد كتبت هذا البحث وأنا مسلم أحترم ديني وأتمسك به، ولم يكن اعتناقي للإسلام حجابا عن تلمس الحقيقة في مظانها، والتقاطها حيث وجدتها.

ولست أعرف ما يكون وقعه عند أصحاب الأديان الأخرى، لكني أعلن أني أتلقى بقبول حسن كل نقد علمي يعتمد على الحق وحده، كما أعلن أني- وكثيرا من إخواني المسلمين- ما اعتدينا، بل رددنا العدوان، وما تحدثنا حتى حملنا غيرنا على الكلام وربما كانت الحقائق مرة في بعض الحلوق"[12]. وبهذا

يتبين لنا أن طبيعة البحث دفاعية خالصة، جاءت نتيجة العدوان الذي انطلق من هناك، وليست حملة على المسيحية لتشويهها والافتراء عليها.

ـ طبيعة الإسلام وخاصيته:

بدأ الكاتب بحثه ببيان مسألة مهمة هي طبيعة الإسلام كدين سماوي أنزله الله تعالى على خاتم النبيين محمد، ﷺ، وهي مسألة قلما يلتفت إليها كثير من الناس؛ هي ابتعاده عن الأحقاد الطائفية، ومحاربته للعصبية البغيضة المقيتة، فيقول: إن الأحقاد الطائفية، والحروب الدينية غريبة عن أرض الإسلام، فقد ألف هذا الدين منذ أن بدأ يعاشر غيره على المباشرة واللطف، وأن يرعى حسن الجوار فيما يشرع من قوانين ويضع من تقاليد وهو في ميدان الحياة العامة، حريص على احترام شخصية المخالف له، ومن ثم لم يفرض عليه حكمه أو يقهره على الخضوع لشرائعه، بل ترك أهل الأديان وما يدينون"[13].

ولكشف بعض ما يتميز به الإسلام في هذا الجانب، والتأكيد عليه يسوق أمثلة من المسائل الواردة في أمهات كتب الفقه لدى مختلف المذاهب الفقهية فيقول: "خذ مثلا الخمر والخنزير، إنهما بالنسبة للمسلم - لا يعدان مالا له قيمة، بل الحكم بحرمتهما ورجسهما معروف.

ومع ذلك فالمذاهب ترى أنهما بالنسبة إلى النصارى مال متقوم يصح تملكه وتمليكه، ومن ثم تعترف بالتعامل فيهما.

وانظر إلى ما يقوله أئمة الفقه الإسلامي في كتابي (البدائع، والمغني) إن أنكحة غير المسلمين لها أحكام الصحة، لم؟ لأنا قد أمرنا بتركهم وما يدينون.

وبلغ من احترام الحرية الدينية عند المسلمين أن يقبلوا زواج المجوسي من ابنته ما دامت شريعته تبيح له ذلك، ففي المغني، مجوسي تزوج ابنته فأولدها بنتا، ثم مات عنها فلهما الثلثان".

إن الإسلام كما يقول المؤلف لم يقم البتة على اضطهاد مخالفيه أو مصادرة حقوقهم أو تحويلهم بالكره عن عقائدهم أو المساس الجائر لأموالهم وأعراضهم ودمائهم. وتاريخ الإسلام في هذا أنصع تاريخ على وجه الأرض"[14].

سيبقى مسلك هذا الدين مثلا أعلى لأروع ضروب التسامح والاعتدال مهما اجتهد المرجفون ونفثوا في أفقه الدخان، هذا هو طبع الإسلام وهذه هي طبيعته منذ بداية دعوته في مكة والمدينة.

الإسلام والتعصب والتسامح:

بعد أن مهد المؤلف بما سبق ذكره من بيان خلفية الكتاب والمنهج الذي سلكه، والمنطلق الذي يتوكأ عليه، ينتقل بنا إلى بحث الموضوع من أوجه كثيرة، منها ما يلي:

موقف الإسلام من العصبية والتعصب:

1- أولا: الإسلام بين عدوية العصبية والتعصب:

يبدأ الشيخ الغزالي في كتابه بمسألة في غاية الأهمية، وتعبر عن منهجية علمية دقيقة تنطلق من مقدمات أساسية واضحة، هذه المسألة هي بيان موقف الإسلام من العصبية والتعصب. ويعتبر العلامة محمد الغزالي أن التعصب والعصبية عدوان للإسلام.

إن العصبيات السائدة في الفكر والتاريخ، والتي تدعي أن جنسا أفضل من آخر، وأن عرقا أشرف من عرق، تدعي أن هناك جنسا مختارا هو الجنس الأبيض الذي يطلب من غيره من الأجناس أن ينحى ويفسح الطريق أمامه.

"إن هذه العصبيات لا يعنيها شيء من العقل ومنطقه، إن الذي يعنيها هو ما تحققه من منافع، أما موقف الدين من العصبيات، فهو الرفض التام لها "فهي في نظر الدين حماقة كبرى، والاعتراف بها هدم للأركان الأولى من الرسالات التي أنزل الله للعالمين.

إن قوام هذه الرسالات أن الإنسان مسؤول بنفسه عن نفسه، يقدمه ما اكتسب من خير فحسب، ويؤخره ما اكتسب من شر فحسب، ولا مكان في هذا الميزان القسط لتدخل بشر، كبير أو حقير، ولا حساب في تقويم شخص ما لوطنه أو نسبه، ولا اعتبار البتة لما تواضع عليه الناس من شارات الرفعة والخسة، ابن النبي وابن البغي سيان.

إن تأخر الأول في سياق الصالحات لم ينفعه حسبه، وإن تقدم الأخير لم يضره نسبه، وقد أوضح الله هذه المبادئ لا في قرآن محمد فحسب؛ بل في كتب الأنبياء الأولين كذلك: ﴿ أَمْ لَمْ يُنَبَّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَىٰ ﴿٣٦﴾ وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّىٰ ﴿٣٧﴾ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿٣٨﴾ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾ وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ ﴿٤٠﴾ ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَىٰ ﴾(النجم 36- 41). وتلك قاعدة تمليها العدالة.[15] بهذه العبارات يبين الغزالي أن الإسلام يعادي العصبية ويرفضها.

إن العصبية في الإسلام من بقايا التخلف، ومن مظاهر الجاهلية التي يجب تركها في بطون الكتب وفي سجل التاريخ؛ لأن الإسلام يمقت العصبية، ويكرهها ويرفضها. لقد عبر ﷺ عن هذا المقت والرفض حين قال: يا فاطمة بنت محمد لا أغني عنك من الله شيئا، ولأسرته: لا يأتيني الناس بأعمالكم وتأتوني بأنسابكم".

ولقد اغتاظ نبي الإسلام أشد الاغتياظ من النزعة الجاهلية السخيفة، فقال: لينتهين أقوام عن الفخر بأنسابهم الذين ماتوا إنما هم حطب جهنم، أو ليكون أهون على الله من الجُعل الذي يدهده الخرء بأنفه... إن الله أذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظمها بالآباء"[16]. بسوق هذه الجمل وهذه النصوص يبين الغزالي بوضوح أن الإسلام يقف ضد العصبية والتعصب كما أسلفنا القول.

وإذا كان الإسلام قد وقف هذا الموقف من التعصب والعصبية فإنه بذلك قد حسم الأمر في مسألة التسامح ووضع الأسس المثبتة له. فما هي مظاهر هذا التسامح؟ وما هو مسلك الغزالي في بيانها؟

- مظاهر التسامح في الإسلام ومسلك الغزالي في بيانها:

لما بين الغزالي موقف الإسلام من عدويه التعصب والعصبية، انتقل إلى بيان التسامح في الإسلام، وقد سلك في ذلك مسلكا قائما على تركيب منطقي دقيق ومحكم، فبدأ أولا بالحديث عن علاقة المسلمين بأهل الذمة، وبيان موقف اليهود والنصارى من غيرهم، ثم انتقل إلى الحديث عن موقف المسلمين من غيرهم عبر التاريخ، وسنقف عند أهم النقاط التي عالجها الشيخ الغزالي في مسلكه لبيان التسامح.

1- **المسلمون وأهل الذمة:** يتهجم كاتب غربي على الإسلام ويتهمه بأنه يشرع لإذلالهم واضطهادهم، ويعتبر هذا الموقف هو الطابع المميز للدين الإسلامي، فيقول هذا الكاتب متسائلا: إذا لم يكن العرب في حاجة إلى مساعدة الأقباط، هل كانوا يتبعون معهم سياسة التسامح.

والجواب كما جاء على لسان الكاتب المسيحي هو قوله: من الواضح أن النصراني لم يكن موضع اهتمام الحكام.." لماذا؟ لأن الإسلام يأمر بنبذه والبطش به.

ومع ذلك خرق الحكام الشريعة وخرقوا نصائح الفقهاء وأبقوه في وظيفته لأنهم كانوا في حاجة إليه.. ولم يتذكروا الشريعة والفقه إلا إذا أرادوا البطش بالأقباط، هذه هي فكرة الكثير من الغربيين عن الإسلام، وهذه هي المقولات التي تروج عندهم ويروج لها[17].

يردّ الغزالي على هذه الفكرة النصرانية المسيحية الغربية عن الإسلام أولا بالوقوف عند بعض الآيات التي ينطلقون منها وهي قوله تعالى: ﴿ لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَۖ ﴾ (آل عمران: 28) .

وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ ﴾ (المائدة: 51).

وقوله تعالى: ﴿ كَيْفَ وَإِن يَظْهَرُواْ عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُواْ فِيكُمْ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً ﴾ (التوبة: الآية8).

ويبين أنهم يسوقون هذه الآيات مبتورة عن سياقها، مقطوعة في نصوصها وهم في ذلك على دراية وعلم ويفسرها ويبين المقصود منها.

ويخلص إلى القول: "إن الإسلام كما يقرر كتاب الله يدفع عن نفسه إذا هوجم، ويسالم من يتركه وشأنه[18].

وبعد ذلك يسوق ما يدل على تسامح الإسلام مع أهل الذمة من سنة الرسول ومن موقف حكام المسلمين ممثلا فيما أعطاه عمر من أمان وعهد للذميين والذي تشهد به كتب التاريخ.

أما من السنة فيقف عند قوله ﷺ: "من قتل رجلا من أهل الذمة لم يجد ريح الجنة، وإن ريحها لتوجد من سبعين عاما".

وقوله: "من ظلم معاهدا، أو انتقصه حقه، أو كلف فوق طاقته، أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس، فأنا حجيجه يوم القيامة".

ولفت انتباهنا إلى أن النصارى يمرون على هذه الحقائق وتلك النصوص والسوابق ليتهموا الإسلام بما هو منه براء[19] هذا عن موقف السنة.

أما عن موقف المسلمين من أهل الذمة، فيسوق المؤلف مسلك عمر منهم، باعتباره يمثل الموقف الرسمي للدولة، ويقف عنده ويعرض النص الكامل للمعاهدة.

فيقول: روى أبو يوسف في كتاب الخراج أن عمر مر على قوم قد أقيموا في الشمس في بعض أرض الشام، فقال: ما شأن هؤلاء؟ فقيل له: إنهم أقيموا في الجزية! فكره ذلك! وقال: هم وما يعتذرون به، قالوا: يقولون: لا نجد؟ قال: دعوهم ولا تكلفوهم ما لا يطيقون، ثم أمر بهم فخلى سبيلهم".

وقال أبو يوسف: وحدث أن مر عمر بباب قوم وعليه سائل يسأل، وكان شيخا ضرير البصر، فضرب عمر عضده، وقال له: من أي أهل الكتاب أنت؟ قال: يهودي: قال: فما ألجأك إلى ما أرى؟ قال: أسأل الجزية والحاجة والسن، فأخذ عمر بيده، وذهب به إلى منزله وأعطاه مما وجده، ثم أرسل به إلى خازن بيت المال، وقال انظر هذا وضرباءه، فوالله ما أنصفناه إذا أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم، إنما الصدقات للفقراء والمساكين"[20].

ولعل أكثر ما يعبر عن جدية مسلك التسامح عند المسلمين هو نص تلك المعاهدة التي وقعها عمر مع رسل سفرنيوس أسقف بيت المقدس، ونصها كما يلي: "بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل "إيليا" من الأمان، أعطاهم أمانا لأنفسهم وأموالهم، ولكنائسهم، وصلبانهم، وسقيمها وبريئها وسائر ملتها، إنه لا تسكن كنائسهم، ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من غيرها، ولا من صليبهم، ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم، ولا يسكن بإيليا معهم أحد من اليهود.

وعلى أهل إيليا أن يعطوا الجزية كما يُعطى أهل المدائن، وعليهم أن يخرجوا منها الروم واللصوص فمن خرج منهم فإنه آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم.

ومن أقام منهم فهو آمن وعليه مثل ما على أهل إيليا من الجزية.

ومن أحب من أهل إيليا أن يسير بنفسه وماله مع الروم، ويخلي بيعهم وصلبهم فإنهم أمنوا على أنفسهم وعلى بيعهم، وصلبهم حتى يبلغوا مأمنهم.

ومن كان من أهل الأرض، مما شاء منهم قعد، وعليه مثل ما على أهل "إيليا" من الجزية.

ومن شاء سار مع الروم ومن شاء رجع إلى أهله. وإنه لا يؤخذ منهم شيء حتى يحصد حصادهم. وعلى ما في هذا الكتاب عهد الله وذمة رسوله، وذمة الخلفاء، وذمة المؤمنين إذا أعطوا الذي عليهم من الجزية"[21].

والحقيقة التي سجلها التاريخ أن التسامح مع الغير بلغ ذروته عند المسلمين، حين وصل كثير من النصارى إلى مناصب مرموقة في عهد الإسلام المختلفة. وهو ما لم يتحقق لأي مسلم في ظل الحكم النصراني.

مقارنة بين موقف المسيحية والإسلام من الآخر:

يعرض الشيخ الغزالي مقارنة لطيفة وطريفة بين موقف المسيحية وموقف الإسلام من الآخر المخالف، فيقول: الأساس الذي تدور عليه معاملة أتباع الديانات الأخرى يختلف في المسيحية عنه في الإسلام.

فبينما يقبل المسلمون وجود أديان أخرى مغايرة لدينهم، ويرفضون إكراه أحد على ترك ملته، ويرضون أن يتألف المجتمع من مسلمين وغير مسلمين، ويشرعون نظما عادلة لتطبق عليهم وعلى من في ذمتهم من مسيحيين أو يهود... نرى المسيحية تتبرم بالديانات الأخرى، وترسم سياستها الظاهرة والباطنة لإبادة خصومها أو تحقيرهم وحرمانهم حتى ترغمهم على ترك دينهم وتجبرهم على النصرانية جبرا[22].

وبينما يقول القرآن: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ ﴾ تنسب الكتب المقدسة إلى المسيح أنه قال لحواريه: **أجبروهم على اعتناق دينكم**".

وقد نشأ عن هذا التفاوت بين المبدأين أن حركات التنصير، أو التحريق والاستئصال كانت ظواهر عامة في تاريخ المسيحية.

ويمضي الغزالي في بيان نتيجة التفريق بين الديانتين، حين يبين أن الإسلام استعمل اليهود والنصارى في الوظائف الكبيرة والصغيرة، وشاع ذلك الأمر في تاريخه، بينما المسيحية لم تفتح الباب للمسلمين وغيرهم حتى من أتباع المذهب المسيحي المخالف. ويسوق بعض الأمثلة على ذلك نذكر منها ما يلي:

يقول محمد الغزالي: "وأما التعصب المسيحي فهو لم يتجه إلى اضطهاد أهل الأديان الأخرى فحسب وإلى تحريم الوظائف الجليلة والتافهة عليهم، بل إن أتباع المذهب المسيحي الواحد، يحرمون أن يلي عملا بينهم صاحب مذهب مسيحي آخر.

وقد حدث من القرن الثامن عشر أن قتل محام بروتستانتي لأن القانون الفرنسي يومئذ يحرم مهنة المحاماة على البروتستانت، وقد حار هذا الحقوقي البائس بين التعطيل، الارتداد عن مذهبه إلى الكاثوليكية ليستطيع العمل في مهنته ماذا يصنع؟ أيترك عقيدته ابتغاء الرزق.

ولكن ارتداده يثير عليه أسرته المتعصبة، ثم انتهت هذه الحيرة بمقتله واتهم أبوه باغتياله فأعدم.

وقيل إنه انتحر يائسا وإن أباه لم يقتله تعصبا لمذهبه الديني، وتعرف هذه العصبية بمأساة "كالا".

ووقعت في العصر نفسه قصة مشابهة تسمى مأساة "سيرفين" فإن امرأة كاثوليكية كانت تخدم أسرة بروتستانية فأغرت ابنتها بالفرار إلى دير كاثوليكي حيث سوء العذاب لتغير عقيدتها، غير أن الفتاة تخلصت من عذابها بالانتحار غرقا في بئر"[23] فاتهمت السلطات الكاثوليكية أباها بإغراقها ليحول دون ارتدادها عن دينها، ثم صدر حكم قضائي بقتل الرجل وامرأته ومصادرة أملاكهما"[24].

هذه بعض القصص التي تعبر عن مدى استحكام التعصب وانعدام التسامح الذي شاع في معاملة المسيحيين بعضهم مع البعض.

وبعد أن ساق المؤلف هذه النماذج أعقبها بالتعليق بالقول: "في هذا الجو الكئيب المكفهر لا يمكن أن تستروح نعمة الحياة الكريمة والحقوق المصونة أقليات دينية أخرى بل أن تشغل بعض المناصب في الدولة"[25] هذا بعض ما ساقه

الشيخ الغزالي عن أحوال المسيحية وموقفها من الآخر. فكيف هو موقف الإسلام؟

موقف الإسلام:

ينتقل الشيخ الغزالي بعد أن تكلم عن موقف المسيحية إلى بيان موقف الإسلام، فيقول: "فإذا طويت هذه الصحيفة، استقر أن أحوال الذميين في ظلال الحكم الإسلامي، انتقلت من النقيض إلى النقيض، ورأيت المناصب من الوزارة فما دونها مباحة للأكفاء من اليهود والنصارى، بل لرأيت من تمكن هؤلاء من الحكم واطمئنانهم إلى رسوخ أقدامهم، وشعورهم بخلو الجو لهم". فقد تمكنوا في ظل الحكم الإسلامي من تقلد مناصب كثيرة، ولكن المؤسف أنهم استغلوا تلك السماحة وذلك التسامح، وعاثوا فسادا وإيذاء للمسلمين، ومحاباة طوائفهم في كل شيء، وتلك طبيعتهم التي اكتسبوها من ثقافتهم الدينية وتاريخهم الطويل.

إن الشيخ الغزالي يسوق ما يدل على تسامح المسلمين من الوقائع والأحداث فيقول: قال الدكتور "ترتون": لما لام الناس ابن الفران ورموه بالكفر لسوقه إمارة الجيش إلى أحد المسيحيين، دافع عن نفسه بأنه افتدى بالخلفاء السابقين الذين ولوا النصارى وظائف الدولة وكان هؤلاء العمال النصارى يلقون كل مظاهر الاحترام.

وحدث في بغداد أن دخل أحد الوزراء النصارى واسمه "عبدون بن صاعد" على القاضي "إسماعيل بن إسحاق" فوقف له مرحبا ولاحظ القاضي أن الشهود وبقية الحاضرين أنكروا عليه ذلك.

فلما خرج الوزير قال لهم القاضي: قد علمت إنكاركم، وإن الله تعالى يقول: ﴿ لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ﴾(الممتحنة 8) .

وهذا الرجل يقضي حوائج المسلمين، وهو سفير بيننا وبين خليفتنا، وهذا من البر فأمّن السامعون على قوله ورضوا به"[26].

والقصص والأمثلة في هذا لا حصر لها، ساق منها الشيخ الغزالي الكثير وختم كلامه بالقول: "والمسلمون لا يرون ضيرا ولا عجبا في أن يساكنهم ويصاحبهم من لا يتفق معهم في الدين[27]

ولكن الذي يأسف له الغزالي أن المسيحيين حين وجدوا السماحة واللين لم يقابلوه بالمثل، وإنما استغلوه لغير الحق والخير والعدل فقال: فانظر كيف تستغل السماحة العالية في تولي المناصب أكبرها وأصغرها ثم في استغلال هذه المناصب للبغي والتعصب والتحزب.

ممن أو علا من؟ من الأقلية الممتعة المرفهة على الأكثرية المتراخية[28].

هكذا كانت السماحة من الإسلام وأهله، وكذلك كانت مقابلة هذه السماحة من غير المسلمين.

أسلوب التوسع والمعاملة في تاريط الديانتين:

ينتقل المؤلف إلى ميدان آخر من ميادين المقارنة بين الديانتين هو أسلوب التوسع والمعاملة فيعقد مقارنة بينهما، ليبين لنا إلى أي مدى كان الإسلام متسامحا في أسلوب التوسع وأسلوب المعاملة.

لقد كان أسلوب المسيحية في التوسع يتسم بالقسوة والشدة مع البشر الذين يقفون في طريقها، فسامت كل من يقف في طريقها ألوان الخسف والعسف والعذاب، حتى ضاق الناس بها من كل المجوس والمسيحيين وكل الطوائف "كانت مصر مزرعة لروما يكدح أصلها واديهم الأغبر ليفيض من عرقهم سبيل الضرائب الفادحة التي تذهب إلى أشراف الرومان.

فإذا حدث أن احتل الفرس البلاد بدل الروم، لم يتغير المصب، وبقي المنبع المستنزف على حاله الأولى"[29] بل هي كذلك أينما حلت وحيثما وجدت.

يقول الغزالي: "نجد الكاثوليكية في بلاد الروم تحارب المذاهب كلها ما عداها، قد استطاع أسلاف الإمبراطور د.هرقل أن يقضوا على مذهب التوحيد في أرجاء الإمبراطورية.

فلما انقسم المثلثون على أنفسهم في فهم الطبيعة الجديدة لديانتهم أبى الإمبراطور أن يعطي حق الحياة والأمان للآراء المخالفة وذوبها"[30].

وفي المقابل أذن المسلمون للجيوش بالبقاء على دينهم، ولم يحاولوا استكراههم على إيمان، ويقف الشيخ الغزالي عند تلك المحاورات التي تمت بين رسل الإسلام، أم رستم والمضمون الذي كان ينصب حوله النقاش ليستخرج

منه، ما يدل على ما يكشف عن الاختلاف الجذري بين طبيعة الديانتين فيقول: "ونحن لا نقف عند ما قاله الكتاب الصليبي هذا اللغو، ولكن قبل أن ندوسه وننتهي من سخفه يجب أن ننقل حوارا جليلا دار بين نفر من فرسان المسلمين وبين قواد كسرى وحاشيته ليرى أولو الألباب مبلغ قصة الصحابة القائمين لدينهم، ومعرفتهم العميقة لأموال الشعوب التي قدموا عليها وأنواع الحكم التي قرروا إسقاطها، ليروا كذلك بأي ضمائر فقيهة وأسلحة عفيفة كان حملة الإسلام يلقون خصومهم"[31].

إن تلك الحوارات التي دارت بين المسلمين وغيرهم في نظر المؤلف لن تكشف عن طبيعة الدين الجديد وعن أهداف عقيدة التوحيد، إننا كما يقول الغزالي: "نستبين منها وجهة الإسلام في الوثنية السياسية التي مد جذورها قرونا في هذه البلاد المستعبدة.

ونستجلي منها كيف تتحول عقيدة التوحيد إلى سياج يحفظ الحقوق العامة للإنسان، ويوطد أركان العدالة في المجتمع.

فممثلو هذه المفاوضات لا يناقشون الفرس في عبادة النيران، بل يخبرونهم أنهم جاؤوا ليخرجوا من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله.

إنهم يتركون الناحية الشخصية ولكنهم يحطون العبودية السياسية، ثم ينقلون الناس من ضيق الدنيا إلى سعتها، أي أنهم يمهدون للناس باسم الإسلام، حياة رخية تتوفر فيها أسباب الأمان والراحة والترفيه"[32].

وعند المقارنة ينتهي الشيخ الغزالي إلى القول: "إنه لا مكان للمقارنة بين هذه الطليعة المؤمنة من جند الإسلام، وبين حملة الحضارة الحديثة إلى للأقطار المجهولة، والبلاد المتأخرة.

فدول الغرب استغلت تفوقها المادي في السلب والنهب، وحرصت ألا تهب الشعوب المغلوبة قسطا من المعرفة، وألا تنقل إليها من مظاهر حضارتها إلا بمقدار ما تعلم أنه ينفعها وحدها، تبقى الأرض المفتوحة وسكانها في أغلال رق مؤيد، ولو نظرت إلى تاريخ الثورة البيضاء في فرنسا، والحمراء في روسيا لوجدت المبادئ التي تهفو إليها الشعوب قد امتزجت بأحفاد لا تعرف موضعا

لعفو، فقتل "القيصر" في روسيا وأهلكت أسرته، كما قطع رأس الملك في فرنسا (لويس السادس) وسالت دماء الأشراف أنهارا في كلتا الدولتين.

وكانت فكرة القصاص لمظالم القرون السالفة هي التي تحرك أسلحة الثوار وتهيج مشاعر النقمة في أنفسهم، فانطلقوا وهم عبيد الأمس يدمرون قصور السادة ويتشفون برؤية دمائهم وأشلائهم وأنقاضهم[33].

أما العرب فقد صنعوا من حيهم وشهيدهم جسرا تعبر عليه عدالة السماء ودعوة الإنصاف، وأبدوا استعدادهم على لسان- النعمان- أن يعودوا من حيث أتوا تاركين دينهم وديعة لمن شاء الانتفاع بها[34].

إن جيوش الفاتحين إذا ما قورنت بجيوش الإمبراطوريات الأخرى سارت على منهج لم تختل فيه موازين المثل العليا شعرة، والتزموا في كفاحهم بملوك الدولتين الباطشتين بالعالم يومئذ حدودا من الحق والعفة والاستقامة، لا تعرف أبدا إلا في مواريث النبوات النابعة من السماء[35].

الإسلام وحرب الأجناس:

ومن مظاهر تسامح الإسلام أنه لم يعرف حرب الأجناس والأعراف. إن الإسلام ورجاله الأولين كانوا أبعد أهل الأرض عن هذه الحرب والعصبية "عن كسرى يزدجرد يقول لوفد العرب: إني لا أعلم أمة في الأرض كانت أشقى ولا أقل عددا ولا أسوأ ذات بين منكم".

فما يجيبه أحد منهم بكلمة ينوه فيها بالدم العربي، ويرد اتهامات العاهل الفارسي وإنما كان كلام "قيس بن زرارة" له:

أما ما ذكرت من سوء الحال فكما وصفت أو أشد.

ثم إن الإسلام هو الذي رفع شأن العرب وأعز جانبهم.

إن الأجناس التي دخلت في الإسلام لم تلق في وجهها أحدا يزعم أنه أولى منهم بالله أو أحق برسوله.

كانت الأجيال المتفاوتة تدخل فيه كما تدخل الجماهير المرحة إلى حديقة عامة لا حظر عليها ولا أبواب ولا يفخر فيها أحد على أحد بأي ادعاء.

ولقد قال الله للرعيل الأول من أصحاب محمد محددا لهم مسلكهم من المشركين المقاتلين: "فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانكم في الدين ونفصل الآيات لقوم يعلمون" التوبة: 11.

إن الكل في ساحته سواء لا يمتاز عنصر على عنصر إلا بمدى بلائه ووفائه لهذا الدين العام[36].

ويمضي الكاتب في بيان عدم اكتراث الإسلام بالأجناس والألوان على عكس غيره إلى أن يقول: فإن المؤرخ المنصف لن يفوته أبدا تسجيل المزايا التي حصلت عليها الشعوب الداخلة في الإسلام على حساب العرب أنفسهم.

ذلك أن خلو الدين من تفضيل جنس على جنس، وتسويته المطلقة بين من اعتنقوه كافة، سمح للفرس والروم والترك وسائر الموالي أن يزاحموا العرب المناكب في ميادين النشاط العلمي والأدبي والفني، وأن ينتزعوا القيادة منهم في هذه الآفات الحرة.

فلم تمض خمسون سنة على ظهور الإسلام حتى كانت الكثرة الساحقة من فقهاء الأمصار الكبرى رجالا من الأعاجم وغيرهم، وصلوا إلى أماكن الصدارة دون أن يجدوا أمامهم عائقا.

وإننا لنلقي نظرة على تاريخ الإسلام الطويل فنجد أن علوم الشريعة من تفسير وسنة وتشريع، بل علوم اللغة العربية نفسها، قد بلغت تمامها واعتلت قمتها على أيدي رجال لا ينتمون إلى العروبة إلا بصلة التجنس.

ولولا الإسلام وما بثه في النفوس والجماعات من سماحة مشكورة ما حدث هذا قط[37]، وقد استطاعت الأجناس الأخرى بفضل سماحة الإسلام، خاصة في ظل الحكم العباسي، أن تجمع بين السيادتين العلمية والسياسية.

أما عند الأوروبيين والمسيحيين فيقول المؤلف: "إنه منذ أن كون الإنجليز إمبراطوريتهم ما تحول الحكم من جنس معين ولا انتقل من عاصمة معينة. أما الدولة التي أقامها الإسلام فما أكثر الأجناس التي امتلكها، وما أكثر العواصم التي تنقلت فيها بين الشرق والغرب، ذلك أن الإسلام- كالعلم- لا وطن له، وليس له مستقر يأرز إليه إلا القلب الإنساني الكريم[38].

❖ كيف دخلت المسيحية مصر وكيف دخلها الإسلام:

هذا ميدان آخر من ميادين التسامح الذي سجله التاريخ للإسلام والمسلمين وقد اتخذه المؤلف دليلا لدحض افتراءات من يفتري على الإسلام وسماحته فعقد مقارنة بين دخول المسيحية مصر، ودخول الإسلام، سنقف عند بعض عبارات فيها باختصار.

يبدأ الغزالي هذا المبحث بالقول: إن من ألوان الحرب التي تشن الآن ضد الإسلام اعتباره طارئا على البلاد، وفد عليها مع فاتحين غرباء، ثم استقر فيها على كره من أصحابها الأصلاء، وهذه مزاعم مضحكة فإن كلتا الديانتين جاءت مصر من الخارج".

ويرد على هذه المزاعم المضحكة، بالقول لو كان من حق أهل بلد أن يطردوا الأفكار الغريبة عن بيئتهم لأنها ليست أفكار مواطنين أصلاء، لوجب إخراج المسيحية والإسلام معا من مصر"[39].

وحين دخلت المسيحية إلى مصر ظلت ينظر إليها على أنها ديانة أجنبية وحاصرها المصريون، "ترك مسيحيو مصر ديانة أجدادهم مكرهين لأن ديانة الفراعنة ومعابد الفراعنة وآلهة الفراعنة كانت تذكرهم بمجد مصر في مختلف عهودها، فلا غرابة إذا ظلت معتقداتهم الأولى راسخة في نفوسهم رابطة في قلوبهم بعد اعتناقهم المسيحية".

لم تمكن المسيحية من البقاء في مصر إلا بعد أن حرقت ومزجت لعقائد المصريين الوثنية "فقد نجح المصريون كوثنيين في فرض أفكارهم وعاداتهم على المسيحية نفسها.

إن تعاليم المسيحية المنتشرة في مصر إنما أحدثها الرسول المتعلم بالإسكندرية، وأنه أخذ تعاليمه من وثنية الإسكندرية، وإن خيوط الثالوث المقدس حبكت في الإسكندرية، وإن آلهة قدماء المصريين الثلاثة "إيزيس" و"هدين"، و"سيزابيس" قد استحالت عند بولس الأب والابن والروح المقدس"[40]

ولم يقبل المصريون المسيحية إلا عندما عرفوها وطوعوها لعقائدهم الوثنية، حتى إذا حوروها كما يشتهون دخلوا فيها[41].

وإن المصريين لما استبان لهم أن الثالوث المسيحي تجديد للثالوث المصري القديم أقبلوا على المسيحية باعتبارها فلسفة مصرية بحتة وليست ديانة يفرضها الرومان الغاصبون لبلادهم"[42].

الإسلام يدخل مصر:

تختلف نشأة الإسلام اختلافا كبيرا، فالإسلام تحول على عجل إلى دولة يرأسها النبي ولها جيش وتسيطر على جزيرة العرب، ولها دستور محفوظ مكتوب يعيه أصحابه ويحفظونه في صدورهم.

ورغم محاولات الطاعنين وعروض المشركين على خلط القرآن بالوثنية، والجمع بين الديانتين إلى أن ذلك باء بالفشل.

وقبل مجيء الإسلام بمصر كان الصراع فيها محتدما بين الروم والفرس حتى انهزم الفرس وتوطد حكم الروم فيها[43].

لما توجه جيش المسلمين لمصر بقيادة عمرو بن العاص، وأخذ طريقه إلى القاهرة التقى بهم جيش الروم، وقبل أن تندلع المعارك بينهم دار حوار بينهم بطلب من عمرو بن العاص؛ فدعاهم إلى الإسلام وذكرهم بوصية النبي بأهل مصر لأن هاجر أم إسماعيل جد النبي من مصر.

روى البخاري: أن النبي قال: إنكم ستفتحون مصر، وهي أرض يسمى فيها القيراط، فإذا فتحتموها فأحسنوا إلى أهلها، فإن لهم ذمة ورحما أو ذمة وصهرا" فقالا: قرابة بعيدة لا يصل مثلها إلا الأنبياء"، وطلبوا الأمان.

ولكن المعركة في نهاية الأمر وقعت وانهزم الروم بعد تفرق جيشهم وأرسل أهل البلاد إلى عمرو بن العاص يطلبون الصلح، فأجابهم لذلك وأمضى معاهدة صلح مع المصريين.

ونصها: "بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أعطى عمرو بن العاص أهل مصر من الأمان على أنفسهم وملتهم، وأموالهم، وكنائسهم وصلبهم وبرهم وبحرهم، لا دخل عليهم شيء من ذلك ولا ينقص.

وعلى أهل مصر أن يعطوا الجزية إن اجتمعوا على هذا الصلح، وانتهت زيادة نهرهم خمسين ألف ألف درهم وعليهم ما جنى لصوتهم، فإن أي أحد منهم أن

يجيب رفع عنهم من الجزاء بقدرهم، وذمتنا ممن أبى بريئة وإن نقص نهرهم من غايته إذا انتهى رفع عنهم بقدر ذلك.

ومن دخل في صلحهم من الروم والنوب فله مثل ما لهم وعليه مثل ما عليهم.

ومن أبى واختار الذهاب فهو آمن حتى يبلغ مأمنه، أو يخرج من سلطاننا

عليهم من عليهم أثلاثا، في كل ثلث جباية ثلث ما عليهم.

ومن أدى واختار الذهاب فهو آمن حتى يبلغ جباية ثلث ما عليهم.

على ما في هذا الكتاب عهد الله وذمة رسوله وذمة الخليفة أمير المؤمنين وذمم المؤمنين وعلى النوبة الذي استجابوا أن يعينوا بكذا وكذا رأسا، وكذا وكذا فرسا على أن لا يغزوا ولا يمنعوا من تجار صادرة ولا واردة"

وتعليقا على النص يقول الغزالي: ويجب أن نقرر بعض الأسباب التي جعلت المصريين يستريحون لهذا العهد المعروض عليهم ويمضونه راضين:

1- فقد استردت البلاد حريتها الدينية كاملة، ونالت ضمانات الصحة أن تبقي للمعاد قداستها فلا تقحمها أحدا، ولا تخدش شعائرها وكان هذا بما افتقدوه في ظل حكم الرومان واختلاف المذاهب.

2- خف حمل الضرائب (5 دراهم في العام) وتختص عند هبوط منسوب المياه وتقسط على ثلاث مراحل في العام.

3- لا يجوز للمسلمين منع بحاره صادر ولا وارد.

4- يجب عليهم إلغاء الضريبة منع أي غزو وعدوان على مصر.

5- من دخل للصلح من غير المصريين فله ما لهم وعليه ما عليهم.

وقد كانت حضارة الإسلام نظريا وعمليا بالأقباط وتحبرهم من النصارى، سببا في تهافتهم على اعتناق الدين الجديد وتحول كثرتهم عن أديانهم السابقة[44].

هل أضرت بالمسلمين سماحتهم:

هذا سؤال جدير بالطرح والتأمل، وقد أحسن المؤلف وأجاد إذ وقف عنده وهو يرد على تلك الافتراءات التي رددها كاتب حاقد على الإسلام متحامل

عليه، وهو سؤال ملح اليوم أكثر من أي وقت مضى، ونحن اليوم في أمس الحاجة إلى الإجابة عنه.

يقول الكونت: ولقد درست تاريخ النصارى في بلاد الإسلام فخرجت منه بحقيقة مشرقة: هي أن معاملة المسلمين للنصارى تدل على لطف في المعاشرة وترفع عن الغلظة وعلى حسن مساير ورقة مجاملة.

وهذا إحساس لم يؤثر عن غير المسلمين؛ فإن الشفقة والحنان كانا يعتبران- لدى الأوروبيين- عنوانا للضعف.

ويقول الغزالي معلقا: وهذه ملاحظة لا أرى وجها للطعن فيها، والتسامح باعتباره فضيلة، فهو مما لا يجب أن نندم عليه ولذلك يوضح المسألة بقوله: ونحن لا نندم على فضيلة اتصف بها آباؤنا، لكن من حق الكريم إذا أعطى أن يبصر أين تقع منحته؟ فلعله يرسل هديته لمن يستعجل منيته [45].

إن الغزالي بعد أن ساق الكثير من المواقف بين المسيحية والإسلام التي اتسمت بمنتهى التسامح حتى مع المعتدين، يأسف لكون النصارى واليهود استفادوا من التسامح حين كانوا مستضعفين، فلما استقام لهم العود واستوى وتمكنوا من وسائل القوة تهجموا على الإسلام واتهموه بالتعصب واعتدوا على حقه في الوجود.

ويخلص إلى القول: إنني أكره التعصب وأحس المرارة التي ذاقها المستقدمون والمستأخرون من لوثاته، وكيف لا نكره التعصب ونحن المسلمين، أشد الأمم تعرضا لآثامه وآلامه؟ إلا أننا وإن كرهنا التعصب ننبه إلى منقصة شر منه، ونعني بها جحود السماحة، واستضعاف صاحبها الكريم السهل.

أليس مما يغص الإنسان به أن ثلاثمائة وألفا من السنين تمر على الأقلية اليهودية في بلاد الإسلام، فلا تضار في حال أو ولد، ويمر عليها هذا الدهر الطويل في بلاد النصرانية وهي تطارد من بلد إلى بلد، ثم ماذا تكون العقبى؟

أما جزاء المطاردين فقد ترك اليهود بلادهم هاربين، وأما جزاء السُّمحاء الأخيار فقد أقبل اليهود على بلادهم هاجمين، كأن جزاء التعصب أن سلم أصحابه من العدوان، وجزاء الاعتدال أن يتحمل أصحابه الهوان"[46].

خاتمة:

في ختام هذه المحاولة نستطيع الخلوص إلى ما يأتي

أولا نستطيع القول: إن التسامح قيمة إسلامية راسخة، ترتكز على أمرين أساسين، الأول هو الاهتمام بالتسامح في جانبه النظري، حيث إن النصوص القرآنية والحديثية نظرت للتسامح بالقدر اللازم.

ثانيا: ممارسة التسامح في تاريخ الإسلام كفعل ملازم للسلوك الإسلامي منذ عهده الأول، ومنذ قيام دولته بقيادة الرسول ﷺ، ومن جاء بعده من الخلفاء.

كما نستطيع التأكيد على أن الإسلام هو الدين السماوي الوحيد الذي تجسد في ظله التسامح، مع كل المخالفين من أهل الديانات الأخرى. لكن واقع الديانات اليوم في ظل تأخر المسلمين عن ركب التقدم والحضارة، ووجودهم في حال من الضعف، كشف عن طبيعة الديانتين الأخريين وعدم تسامحهما كما سبق بيانه.

لكننا نشير في الأخير إلى أن بعض تصرفات المسلمين انطلاقا من قراءتهم الخاطئة أو فهمهم السقيم للدين ولعلاقة المسلمين بغيرهم قد شوش على جوهر الإسلام وتاريخه الناصع.

المراجع:

1 – د طه جابر العلواني: الغزالي وصفحات من حياته، مجلة إسلامية المعرفة، العدد7، السنة 2، 1997.

2- ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، دار السلام. مصر 2005م.

3- د محمد عمارة: السماحة الإسلامية، مصر. مكتبة الشروق الدولية القاهرة، ط 1 2005م.

4- محمد الغزالي: التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام. القاهرة، نهضة مصر، 1997م

الهوامش:

(1) ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص 22. 23.

(2) د محمد عمارة: السماحة الإسلامية، مصر.مكتبة الشروق الدولية القاهرة، ط 1 2005م. ص 9.

(3) انظر ابن عاشور:نفسه، ص 24.

(4) محمد عمار:نفسه، ص 9.

(5) محمد عمارة: نفسه، ص 11.

(6) انظر عمارة: نفسه، ص 11.

(7) انظر: عمارة:نفسه، ص 16.

(8) إسلامية المعرفة، العدد7، السنة2، 1997م.

(9) انظر طه جابر العلواني: الغزالي وصفحات من حياته، مجلة إسلامية المعرفة، العدد7، السنة 2، 1997، ص5.

(10) انظر: محمد الغزالي، التعصب والتسامح، ص3.

(11) الغزالي: نفسه، ص4.

(12) ـ الغزالي: نفسه، ص 5.

(13) نفسه، ص5.

(14) نفسه، ص5.

(15) العزالي، نفسه، ص10.

(16) الغزالي، نفسه، ص16.

(17) الغزالي، نفسه، ص35.

(18) الغزالي، نفسه، ص37.

(19) انظر: الغزالي، نفسه، ص39.

(20) انظر: الغزالي، نفسه، ص40

(21) الغزالي، نفسه، ص44.

(22) الغزالي، نفسه، ص50.

(23) انظر: الغزالي، نفسه، ص51.

(24) الغزالي، نفسه، ص52.

(25) نفسه، ص52.

(26) نفسه، ص52.

(27) نفسه، ص57.

(28) نفسه، ص57.

(29) الغزالي، نفسه، ص104.

(30) نفسه، ص104.

(31) نفسه، ص105.

(32) الغزالي، نفسه، ص108.

(33) الغزالي، نفسه، ص112.

(34) النعمان بن مقرن.

(35) الغزالي، نفسه، ص112- 113.

(36) الغزالي، نفسه، ص119.

(37) الغزالي، نفسه، ص123.

(38) نفسه، ص125.

(39) الغزالي، نفسه، ص164.

(40) نفسه، ص166.

(41) نفسه، ص167.

(42) نفسه، ص175.

(43) نفسه، ص175.

(44) الغزالي، نفسه، ص180.

(45) - الغزالي: نفسه، 210

(46) ـ انظر الغزالي نفسه،ص 211.

مصطلحات القول المعتمد في المذهب المالكي

أ/فاطمة حموني
باحثة في الدكتوراه جامعة أدرار

مقدمة:

لقد شهد المذهب المالكي انتشارا واسعا في المشرق والمغرب بعد عهد صاحبه الإمام مالك رحمه الله، حتى أصبح المذهب الرسمي والمعتمد في الأندلس أيام الحكم الإسلامي، فقد ألزم هشام بن عبد الرحمن بن معاوية أمير الأندلس الناس بالقضاء والفتيا على مذهب الإمام مالك، وكذا في إفريقيا التي لم تعتمد غيره، كما أن لجهود ابن القاسم أثر كبير في اعتماد المذهب المالكي في مصر، لما تركه من تلاميذ بعده؛ الذين خدموا المذهب وكانوا السبب في انتشاره وتطوره.

وميزة هذا المذهب هو اعتماد الإمام مالك في أصوله على علم وعمل أهل المدينة، حيث قال فيه الإمام ابن تيمية: "مذهب أهل المدينة النبوية دار السنة، ودار الهجرة، ودار النصرة، .....مذهبهم في زمن الصحابة والتابعين وتابعيهم، أصح مذاهب أهل المدائن الإسلامية شرقا وغربا؛ في الأصول والفروع".

ولما تميز به من تنوع أصوله، وكثرة فروعه، وتعدد دواوينه، وسعة انتشاره، فهو مذهب غني بأقوال إمامه واجتهادات أصحابه، فظهرت الاختلافات فيما بينهم؛ إما بسبب تمسك بعضهم برواية ليست عند الآخرين، وإما بسبب اختلافهم في فهم المراد من عباراتها، ولذلك يجب دراسة مصطلحاتهم وقواعد الترجيح والتشهير للأقوال فيما بينهم، لأن لكل مذهب مصطلحات تعارف عليها فقهاؤه وتداولوها فيما بينهم، لاعتمادها في الحكم والفتوى.

فاعتمد في دراسة المصطلحات المعتمدة في المذهب على مبحثين، أحاول أن أستعرض الخلاف في المصطلحات المتعمدة بين فقهاء المالكية وأعرض أدلتهم في

المبحث الأول، ثم أتناول في المبحث الثاني حكم العمل بالأقوال الأربعة وبيان العمل عن تعارض الراجح والمشهور.

خطة البحث:

مقدمة

المبحث الأول: تعريف مصطلحات القول المعتمد في المذهب

المطلب الأول: القول المتفق عليه

المطلب الثاني: الراجح

المطلب الثالث: المشهور

المطلب الرابع: القول المساوي لمقابله

المطلب الخامس: ما جرى عليه العمل

المبحث الثاني: حكم العمل بالقول المعتمد

المطلب الأول: حكم العمل بالراجح

المطلب الثاني: حكم العمل بالمشهور

المطلب الثالث: العمل عند تعارض الراجح والمشهور

المطلب الرابع: حكم العمل بالقول المساوي

المطلب الخامس: حكم العمل بما جرى عليه العمل

خاتمة

المبحث الأول: تعريف مصطلحات القول المعتمد في المذهب:

المطلب الأول: القول المتفق عليه:

تعريف القول المتفق عليه: هو الذي اتفق عليه جميع فقهاء المذهب المعتّد بهم، دون غيرهم من علماء المذاهب الأخرى. وكثيرًا ما يعبرون عنه بقولهم: الحكم كذا اتفاقًا، أو باتفاق.

والاتفاق ليس هو الإجماع، لأنه إذا أطلق الإجماع في أحكام بعض المسائل، فالمراد به اتفاق جميع العلماء.[1] ومع ذلك لم تطرد هذه القاعدة على بعض المسائل التي ذكروها في مصنفاتهم، فحكوا الاتفاق فيما فيه خلاف.[2]

إلاّ أنه حذر بعض الفقهاء من اتفاقات ابن رشد، وإجماعات ابن عبد البر، واحتمالات الباجي، واختلاف اللخمي.[3]

وعليه فيكون تعريف المتفق عليه: هو ما اتفق عليه أكثر علماء المذهب المعتّد بهم.

واشتهر عند الفقهاء أنهم قد يطلقون لفظ المذهب على المتفق عليه، حيث قال القادري: كما أنهم يطلقون لفظ المذهب على قول أكثر علماء المذهب، بدليل أنهم يأتون بنص ما حكموا عليه بأنه المذهب بذكر مقابله، وهذا الاستعمال من قبيل المجاز المرسل، لأنه من استعمال لفظ المذهب الموضوع لجميعهم في أكثرهم، فهو كاستعمال الكل في جزئه الأعظم، كما ورد في الحديث "الحج عرفة"، وإذا أطلق لفظ المذهب على المتفق عليه فيكون حقيقة.[4]

وعرّف المذهب في اصطلاح الفقهاء: أنه حقيقة عرفية فيما ذهب إليه إمام من الأئمة من الأحكام الاجتهادية[5] وعلى هذا المعنى يكون تعريف مذهب الإمام مالك: ما ذهب إليه الإمام من الأحكام معتمدة كانت أو لا.[6] وهذا تفسير يضيق دائرة الأقوال والآراء الفقهية لتلاميذ الإمام مالك ومن بعدهم.[7]

أما تعريف المتأخرين: فهو ما به الفتوى من باب إطلاق الشيء على جزئه الأهم، كما يطلق عندما يقابل بالمخالف من المذاهب الأخرى.[8]

فإن استعمال الفقهاء لمصطلح المتفق عليه، أو الجمهور كذا، أو الأكثر كذا، وما شابهه من ألفاظ؛ يقصد به ما عليه المذهب.

والقول المتفق عليه في المذهب هو الذي عليه العمل حكمًا وإفتاءً، إذ قال القائل:

فما به الفتوى تجوز المتفق عليه فالراجح سوقه نفق

فبعده المشهور فالمساوي إن عدم الترجيح للتساوي [9]

المطلب الثاني: الراجح:

تعريف الراجح في اللغة: الراجح هو الوازن، ومنه رجح الميزان؛ أي مال، ورجحت إحدى الكفتين؛ أي مالت بالموزون.[10]

وإذا قلت رجّحت الشيء بالتثقيل؛ فضّلته وقوّيته؛ فمعناه القوي.[11]

تعريف الراجح في الاصطلاح: اختلف أصحاب المذهب في تعريف الراجح على قولين:

القول الأول: الراجح هو ما قوى دليله[12]، وهو القول الذي يعتضد بدليل يرجحه عن المعارضة المساوية أو الراجحة.[13]

القول الثاني: الراجح هو ما كثر قائله[14]، وهو بمعنى المشهور، ولكن من النادر إطلاقه على ما يشمل المشهور.[15]

وما عليه أكثر فقهاء المذهب أن الراجح ما قوي دليله وهو الصواب. وقال أبو الشتاء الصنهاجي:

إن يكن الدليل قد تقوى فراجح عندهم يسمّى[16]

ما سبق يؤكد تباين المشهور والراجح في الفقه المالكي عند من اختار أن الراجح ما قوى دليله والمشهور ما كثر قائله، أما الذين قالوا أن المشهور هو ما قوي دليله فكأنهم لم يفرقوا بين هذين المصطلحين، لكن عقب أبوا عبد الله محمد الفاسي على قول ابن السبكي الشافعي بوجوب العمل بالراجح فقال: «فقوله: العمل بالراجح يشمل ما إذا كان راجحاً بكثرة الأدلة وقوتها، وهو المسمى بالراجح عند الفقهاء.... ويشمل ما إذا كان راجحاً بقوة قائله وهو المسمى عند جمهور الفقهاء»[17].

أما ما قاله إسماعيل سالم عبد العالي أن هذا التباين يتضاءل ويتلاشى إذا كان القول المشهور هو الراجح نفسه، فالمفتى به مشهور وراجح[18]، كما قال الدسوقي: «أن ما به الفتوى إما مشهور فقط أو راجح فقط أو مشهور وراجح»[19]؛

فلا ينفي التباين لأن الإفتاء بمشهور وراجح، وكان المشهور هو الراجح نفسه؛ معناه ارتقاء المشهور بالراجح فيصبح راجحا أصلا، وهذا لا ينفي التباين بين المشهور والراجح في الاصطلاح.

إذن فمصطلح المشهور يختلف عن مصطلح الراجح على حسب تقديم وتصويب الفقهاء.

وهناك مصطلحات تفيد معنى الراجح؛ الصحيح ومقابله الفاسد، أو الصواب ومقابله الخطأ، أو الظاهر والمراد به الظاهر من الدليل وبمعناه الواضح، أو المفتى به، أو العمل على كذا ونحو ذلك.[20]

وكذلك إذا كان في المسألة قولان، أو أقوال، فيعبر بما يفيد الراجح كالقول "الأشهر" أو "الأصح" أو "الأظهر"، ومعناه أن القول الآخر مشهور أو ظاهر، فإذا قيل: «الأظهر كان فيه إشعار بأن مقابله فيه ظهور أيضا، لأن الأظهر اسم تفضيل يقتضي المشاركة وزيادة، والمشهور يقابله الغريب، وهذا بحسب الأصل والصحيح يقابله الضعيف، والأصح يشعر بصحة مقابله لأنه اسم تفضيل كالأظهر»[21].

فيعبر بالأصح عندما يكون كل من القولين صحيحا، ودلالة كل واحد منهما قوية، إلا أن الأصح مرجح على الآخر بوجه من وجوه الترجيح، وقد اعترض على التعبير بالأصح ابن عبد السلام لأنه يقتضي كون كل واحد من القولين صحيحا، إلا أن أحدهما أقوى من الآخر، وهذا مما ينظر فيه، لأن القولين إذا كانا متناقضين، أو على طرف النقيض، فلا يصح وصف كل واحد منهما بالصحة إذا قيل أن المصيب من المجتهدين واحد، وأما إذا قيل إن كل مجتهد مصيب فيفتقر إلى نظر آخر.[22]

وما يقابل الراجح هو الضعيف، وقد يطلق الضعيف على مقابل المشهور في كتب بعض الفقهاء، هذا لاستعمالهم لفظ المشهور بمعنى الراجح. وتعريف الضعيف كما يلي:

تعريف الضعيف في اللغة: هو من الضُّعْفِ والضَّعْف؛ خلاف القُوَّة والصِّحَّة.[23]

تعريف الضعيف في الاصطلاح: هو ما لم يقو دليله، وهو نوعان ضعيف نسبي، وضعيف المدرك.

فالضعيف النسبي: هو الذي عارضه ما هو أقوى منه، فيكون ضعيفاً بالنسبة لما هو أقوى منه، وإن كانت له قوة في نفسه.

أما ضعيف المدرك: هو الذي خالف النص أو الإجماع أو القياس الجلي، أو القواعد، فيكون ضعيفاً في نفسه.[24]

المطلب الثالث: المشهور:

تعريف المشهور في اللغة: المشهور هو الظاهر، وهو مشتق من الشهرة، والشهرة ظهور الشيء في شنعة حتّى يشهره الناس. وقال الجوهري: الشهرة وضوح الأمر.[25]

تعريف المشهور في الاصطلاح: اختلف أصحاب المذهب في تعريف المشهور على ثلاث أقوال:

القول الأول: المشهور هو ما قوي دليله، وهو على هذا المعنى مرادف للراجح.[26] وقد صححّه ابن بشير، وأيده ابن خويز منداد بأنّ مسائل المذهب تدل على أن المشهور ما قوي دليله، واستدل على ذلك بما ذكره عن الإمام مالك حيث قال: وإن مالكا كان يراعي من الخلاف ما قوي دليله لا ما كثر قائله. فقد أجاز الصلاة على جلود السباع إذا ذكيّت، وأكثرهم على خلافه، وأباح بيع ما فيه حق توفية من غير الطعام قبل قبضه، وأجاز أكل الصيد إذا أكل منه الكلب، ولم يراع في ذلك خلاف الجمهور.[27] كما صححّه كذلك التسولي في البهجة.[28]

وقال ابن رشد أن هناك إشكال على أن المشهور ما قوي دليله، لأن الفقهاء ربما ذكروا في القول إنّه مشهور، ويقولون إنّ القول الآخر هو الصحيح.

فيجيبه ابن فرحون؛ أن ليس في هذا إشكال، لأنّ المشهور هو مذهب المدونّة وقد يعضد القول الآخر حديث صحيح، وربما رواه مالك ولم يقل به، لمعارض قام عند الإمام لا يتحققه المقلد ولا يظهر له وجه العدول عنه، فيقول _ أي هذا المقلد _ والصحيح كذا لقيام الدليل وصحة الحديث.[29]

وتعريف المشهور بما قوي دليله لم يوافق عليه الكثير، ورده بعض الفقهاء.[30]

القول الثاني: المشهور هو ما كثر قائله، على أن يزيد قائله على ثلاثة.[31] وهو المعتمد[32]، والصواب. وقد نظمه أبو الشتاء الصنهاجي بقوله:

والقــول إن كثــر مــن يقــول بــه يســمى بمشــهور لــديهم فانتبــه[33]

وهذا ما اشتهر عند أكثر الفقهاء[34]، وما يعضد هذا التفسير أمور ثلاثة:

الأول: إن هذا التفسير هو الموافق للمعنى اللغوي في لفظ المشهور، ولاشك أن الحكم الصادر من جماعة أكثر من ثلاثة ظاهر.

الثاني: لو لم يفسر المشهور بذلك لكان مرادفا للراجح، فلا تتأتى المعارضة بينهما مع أنّها ثابتة عند جمهور الفقهاء والأصوليين.

الثالث: لو كان المشهور هو ما قوي دليله لم يتأت في القول الواحد أن يكون مشهوراً وراجحاً باعتبارين مختلفين، مع أنّه ثبت عن العلماء أن أحد القولين يكون مشهوراً لكثرة قائله، وراجحاً لقوة دليله.[35]

كذلك استشكل ابن رشد على تعريف المشهور بما كثر قائله؛ بأن بعض مسائل المشهور فيها المنع، بينما أكثر الفقهاء فيها على الجواز.[36]

فأجابه ابن فرحون على أن أصحاب المذهب المتأخرين كأبي عبد الله بن عتاب وأبي الوليد بن رشد وأبي الأصبغ بن سهل والباجي وأبي بكر بن زرب والقاضي أبي بكر بن العربي واللخمي ونظائرهم اختيارات وتصحيح لبعض الروايات والأقوال؛ عدلوا فيها عن المشهور وجرى باختيارهم عمل الحكام والمفتين لما اقتضته المصلحة، وجرى به العرف، والأحكام تجري مع العرف والعادة، كما ذكره القرافي في قواعده.[37]

واعتراض ابن رشد على تفسير المشهور على ما تقدم ليس في محله، لأنه احتجاج على معنى المشهور بمعنى مصطلح آخر وهو ما جرى عليه العمل، والذي هو عدول إلى القول الضعيف لعارض من جريان عرف أو جلب مصلحة أو درء مفسدة.[38]

ويبيّن الهلالي الفرق بين القول الراجح والقول المشهور على معنى أنه ما كثر قائله؛ أنّ الراجح نشأت قوته من الدليل نفسه؛ من غير نظر للقائل، والمشهور نشأت قوته من القائل.[39]

القول الثالث: المشهور هو قول ابن القاسم في المدونة.[40]

جرى اصطلاح المغاربة والمصريين على أن المشهور هو مذهب المدونة.[41] والعراقيون كثيراً ما يخالفون المغاربة في تعيين المشهور في المسألة، ويشهرون بعض الروايات، والذي جرى به عمل المتأخرين اعتبار تشهير ما شهّره المصريون والمغاربة.[42] وذلك لما نقل عن أبي الحسن الطنجي حيث قال: «قالوا: قول مالك مقدم على قول ابن القاسم فيها، لأنه الإمام الأعظم، وقول ابن القاسم فيها مقدم على قول غيره، لأنّه أعلم بمذهب مالك، وقول غيره فيها أولى من ابن القاسم في غيرها وذلك لصحتها»، وعليه فإن ابن القاسم في المدونة مقدّم، وهذا ما اشتهر في أحكام قرطبة، إلاّ أنّ الهلالي اعتبر هذا التقديم لمن قصر عن الاجتهاد وإلا وجب عليه بذل وسعه في الترجيح.[43]

أما رواية غير ابن القاسم عن مالك في المدونة مقدم على روايته عن مالك في غيرها. وإذا لم يرو عن مالك في المدونة أحد، فإن قول ابن القاسم في المدونة مقدم على رواية غيره عن مالك في غيرها.[44]

وأما قول ابن القاسم في المدونة، وروايته عن مالك في غيرها؛ لم يعلم ما هو المقدم.[45]

وقد اعترض بعض الفقهاء على حصر المشهور في رواية ابن القاسم في المدونة.

منهم ابن عرفة الذي قال أن المشهور لا يتقيد بالمدونة[46]، وهذا ما قرره ابن الحاجب وابن ناجي وزروق[47].

أما الهلالي فيرى تفسير المشهور بقول ابن القاسم في المدونة هو تفسير قاصر، لأنه إذا لم يكن حكم مذكور في المدونة، وكان مذكوراً في غيرها، وقال فيه الإمام وأصحابه قولا، وشذّ بعضهم فقال مقابله، فلا يسمى الأول مشهوراً. وقال: ولا أظن أحداً ينفي عنه اسم المشهور، لكن لا ينحصر في قول ابن القاسم في المدونة. ثم يفسر قول من قال بالحصر بقوله: «ولعل قائله قصد التعريف بالأخص، على مذهب من جوّزه، وكان على وجه التمثيل للمشهور ولم يقصد قصره عليه».[48]

ويفسره على احتمال أن القائل به «قصد أنه فرد من أفراد المشهور، فيكون هذا القائل أشار إلى أن المراد بكثرة القائل في قولهم المشهور ما كثر قائله كثرة القائل حقيقة أو حكما، فإن ابن القاسم وإن كان واحداً في الخارج فهو

لملازمة الإمام مالك أكثر من عشرين سنة ولم يفارقه حتّى توفي ولرواية المدونة عنه أكثر من ثلاثة حكما».[49]

فاعتبار قول ابن القاسم في المدونة أنّه المشهور؛ لم يقوى دليله، أما تفسير المشهور بما قوي دليله فقد عرف عند أكثر العلماء بالراجح، ولم يبق إلا تعريف المشهور بأنه ما كثر قائله، وهذا ما اعتمد واشتهر في المذهب المالكي عند أكثر الفقهاء.

وما يدل على هذا الترجيح هو ألفاظ التشهير في عبارات أصحاب المذهب، سواء عبروا عن ذلك بلفظ التشهير أو بما يدل عليه، كقولهم الجمهور على كذا، ومذهب الأكثر كذا، والمذهب كذا، ويريدون بالمذهب قول أكثر علماء المذهب من قبيل المجاز المرسل لعلاقة الكلية، أما إذا أطلق لفظ المذهب على المتفق عليه فيكون حقيقة.[50]

ويعبر عن المشهور باصطلاحات أخرى؛ مثل المعروف، أو المعتمد، أو المفتى به، أو الذي عليه العمل، أو الظاهر أو الراجح.[51]

واستعمل ابن الحاجب لفظ الأشهر مرة والمشهور أخرى، قصد الإفادة بما نقله أئمة المذهب، لاختلاف العراقيين وبعض المتأخرين من المصريين والمغاربة في المشهور من المسائل، فأفاد بقوله الأشهر تعيين المشهور الذي هو مذهب المدونة، القول الثاني شهره بعض الأئمة، وفائدة ذكر الأشهر ليكون الحكم والفتوى به لا بالقول المقابل له.[52]

وثمرة الخلاف في المشهور هل هو ما قوي دليله أو ما كثر قائله، تظهر فيمن كان له أهلية الاجتهاد والعلم بالأدلة وأقوال العلماء وأصول مآخذهم، فإن هذا له تعيين المشهور، وأما من لم يبلغ الدرجة وكان حظه من العلم نقل ما في الأمهات فليس له ذلك ويلزمه اقتفاء ما شهره أئمة المذهب.[53]

وما يقابل المشهور يسمى الشاذ على تفسير أن المشهور ما كثر قائله، أو الغريب بحسب الأصل[54]. والمصطلح المشهور بين الفقهاء هو الشاذ وليس الغريب.

تعريف الشاذ في اللغة: هو المنفرد، من شذّ يشذّ شذوذًا، إذا انفرد عن الجماعة أو خالفهم.[55]

تعريف الشاذ في الاصطلاح: هو الذي لم يكثر قائله، أي القول الذي لم يصدر من جماعة.[56]

المطلب الرابع: القول المساوي لمقابله:

يكون القول المساوي لمقابله إذا تعادل القولان من جهة الدليل أو من جهة القائلين بهما، أو أن يعلم القولين دون بيان الأصح منهما في المذهب. فإذا اختلف الشيوخ في تشهير الأقوال وتساووا جميعًا في الرتبة فإن الشيخ خليل يذكر القولين المشهورين أو الأقوال المشهورة، ويأتي بعدها بلفظة خلاف إشارة إلى ذلك.[57]

وصور تساوي القولين هي[58]:

1- أن يكون القولان مشهورين معًا.

2- أن يكون القولان راجحين معًا.

3- أن يكون كل من القولين راجحًا ومشهورًا. وهذه الصور متساوية في القوة.

4- ألا يترجح أحد القولين على الآخر وهذه صور التساوي في الضعيف.

المطلب الخامس: ما جرى به العمل:

تعريف ما جرى به العمل عند الفقهاء:

هو العدول عن القول المشهور إلى قول آخر ضعيف أو شاذ لجلب مصلحة أو درء مفسدة أو أصبح أكثر مناسبة لأحوال الناس وهو ما يقضي به القضاة في الحكم.[59]

وذهب عمر الجيدي إلى أن هذا ما استقر عليه الرأي بقوله: «إن العمل كما استقر عليه الرأي هو العدول عن القول الراجح أو المشهور في بعض المسائل إلى القول الضعيف فيها، رعيا لمصلحة الأمة وما تقتضيه حالتها الاجتماعية، فقد يعمد بعض القضاة إلى الحكم بقول يخالف المشهور لسبب من الأسباب، كدرء المفسدة أو خوف فتنة أو جريان عرف أو تحقيق مصلحة أو نحو ذلك، فيأتي من بعده ويقتدي به، حتى إذا زال الموجب الذي كان سببا لقيام العمل عاد الحكم للمشهور».[60]

وما جرى به العمل ليس هو عمل أهل المدينة، لكن هناك أوجه شبه بينهما:

1- كان الإمام مالك رحمه الله إذا تعارضت لديه الأدلة أخذ بما صحبه عمل أهل المدينة، فالفقهاء قاسوا هذا على هذا، وقالوا: إذا تعارضت الأقوال يؤخذ بما صحبه عمل الفقهاء في البلد الذي جرى به العمل.

2- أن من شروط عمل أهل المدينة استمرار العمل به من طرق أكثر الناس بمن فيهم فقهاء التابعين واستمرار أحد عناصر العرف، وكذلك عمل الفقهاء كثيرا ما يعتمد على العرف.

3- أكثر عمل أهل المدينة يكون من أقضية وفتاوى الصحابة والتابعين، وهؤلاء أدرى بفهم النص وتطبيقاته، وكذلك عمل الفقهاء يكون من أقضية وفتاوى العلماء ذوي أهلية الترجيح.[61]

المبحث الثاني: حكم العمل بالقول المعتمد:

المطلب الأول: حكم العمل بالراجح:

العمل بالراجح واجب بإجماع العلماء ولا يجوز طرح الراجح والأخذ بالقول المرجوح لعالم بذلك، ودليل العمل بالراجح؛ ما روي عن ابن القاسم عن الإمام مالك أنّه قال: «ليس كل رجل قال قولا وإن كان له فضل يتبع عليه لقوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥ﴾[62]، ومعناه أنه ليس كل ما يصدر عن عالم يعتبر ويعتد به، بل ما كان له حظ من النظر والفكر، وهو الراجح[63].

وقبل الحديث عن إجماع العلماء على وجوب العمل بالراجح؛ أعرض بعض أقوال الأئمة بوجوب العمل بالراجح، ومنهم:

ابن عرفة بقوله: «العمل بالراجح واجب، لا راجح».[64]

وكذلك قال عبد الرحمن الفاسي: «وإن اطلع أي المقلد على أرجحية أحد القولين أو الأقوال، فلا يخلو إما أن تكون في الأشد أي التحريم أو في جانب الأخف أي الإباحة، فإن كانت في جانب الأشد وجب عليه العمل به لوجوب العمل بالراجح إلاّ لعارض معتبر شرعاً».

واستثناءه الوارد في آخر كلامه يريد به الاضطرار المبيح لعمل الإنسان بالضعيف في خاصة نفسه.[65]

وقال بعض الأئمة الفاسيين في عمل المقلد: «المقلد بعد اطلاعه على الراجح أو الأرجح من قول إمامه أو أقواله لا يجوز تقليد المرجوح لا باعتبار نفسه ولا باعتبار عمل غيره لأنّ العمل بالراجح أو الأرجح واجب»[66]

وقال التاودي بن سودة: «أن العمل بالراجح واجب لا راجح»[67].

وقال محمد عليش: «العمل براجح أو مشهور مذهبنا»[68].

وقال ابن السبكي في شرح جمع الجوامع: «والعمل بالراجح واجب بالنسبة للمرجوح فالعمل به ممتنع سواء كان الرجحان قطعياً أو ظنيًا»[69].

وقال الهلالي: «ومقتضى نصوص الفقهاء والأصوليين أن العمل بالراجح واجب»[70].

وممن حكى الإجماع بوجوب العمل بالراجح: الباجي[71]، والقرافي[72]، والونشريسي[73]، وأبو عمرو بن الصلاح[74]، والجويني[75]، والآمدي[76]، والبيضاوي[77]، وعبد العزيز البخاري[78].

وقد قال القرافي: «أن الحاكم إذا كان مجتهدا فلا يجوز له أن يحكم ويفتي إلا بالراجح عنده، وإن كان مقلدا جاز له أن يفتي بالمشهور في مذهبه وأن يحكم به، وإن لم يكن راجحًا عنده، مقلدًا في رجحان القول المحكوم به إمامه الذي يقلده في الفتيا، وأما إتباع الهوى في الحكم والفتيا فحرام إجماعًا»[79].

وقال الونشريسي: «وإمّا أن يعمل أو يفتي أو يحكم من الأقوال أو الوجوه من غير نظر في الترجيح ولا التقليد للمشهور والصحيح فإنه لا يحل ولا يجوز، فإن فعل فقد أثم بلا نزاع وجهل وخرق سبيل الإجماع»[80].

وقال أبو عمرو بن الصلاح: «إن من يكتفي بأن يكون في فتياه أو عمل موافقًا لقول أوجه في المسألة، ويعمل بما شاء من الأقوال والوجوه؛ من غير نظر في الترجيح، فقد جهل وخرق الإجماع»[81].

فالمقلد ليس له أن يخرج عن مذهبه، ويتعين عليه أن يكون حكمه وإفتاؤه بالراجح من مذهبه سواء كان قول إمامه أو قول أصحابه.[82]

وعليه فإن العمل بالراجح واجب بالإجماع، لأنّه نقله غير واحد من العلماء. فالمجتهد لا يحكم ولا يفتي إلاّ بالراجح عنده، أما المقلد فحكمه وإفتاؤه براجح مذهبه.

والضعيف الذي هو مقابل الراجح، فإن علماء المذهب على عدم جواز الإفتاء والحكم بالضعيف.[83] أما العمل بالضعيف في خاصة النفس؛ فقد اختلف فيه أصحاب المذهب على قولين، القول الأول: عدم جواز العمل بالضعيف في خاصة النفس. بل يقدم العمل بقول الغير، لأن قول الغير قوى في مذهبه، وهذا اختيار المصريين.[84]

وهذا ما ذكره الزرقاني فيما يفهم من قول ابن عرفة أن العمل بالراجح واجب لا راجح؛ أي أن العمل بمقابل المشهور أو الراجح حرام عند ابن عرفة.[85] وكذلك ذكر القرافي حرمة العمل في خاصة النفس بالضعيف، وحرمة الفتوى به لغيره.[86]

وقال الشاطبي: «لو عمل الإنسان بالضعيف في الاختيار والفتوى به لغيره بما وضعت له الشريعة من عدم إتباع الهوى».[87]

القول الثاني: جواز العمل بالضعيف في خاصة النفس. وأنه يقدم على العمل بمذهب الغير لأنه قول في المذهب، وهو اختيار المغاربة.[88]

كما ذهب الخطاب إلى أنه يجوز عمل الإنسان في نفسه بغير المشهور أو الراجح، لقوله: «ولا تجوز الفتوى ولا الحكم بغير المشهور ولا بغير الراجح»[89].

وجواز العمل بالضعيف في خاصة النفس إذا تحققت ثلاث شروط:

أولاً: أن تتحقق الضرورة، ولا يجوز للمفتي أن يفتي بغير المشهور لأنه لا يتحقق الضرورة بالنسبة للغير كما يتحققها من نفسه، فسدا للذريعة قالوا بمنع الفتوى بغير المشهور خوف أن لا تكون الضرورة محققة، لا لأجل أنه لا يعمل بالضعيف إذا تحققت الضرورة يومًا ما.[90]

وهو ما ذهب إليه عبد القادر الفاسي بقوله: «ارتكاب الرخصة يوما ما للضرورة سائغ»[91].

ثانيًا: أن يكون الضعيف غير شديد الضعف.

ثالثًا: أن يثبت عزوه إلى قائله، خوف أن يكون ممن لا يقتدي به لضعف في الدين أو العلم أو الورع وإلا فلا يجوز العمل به.[92]

وقد يسأل السائل ما الهدف من ذكر الأقوال الضعيفة وروايتها في كتب الفقه، مع عدم جواز العمل بها؟ فالجواب أنها ذكرت لثلاثة أسباب:

أولاً: اتساع النظر، والعلم بأن الراجح المذكور ليس بمتفق عليه.

ثانيًا: معرفة مدارك الأقوال، فلمن له الترجيح ترجيح ما ضعف لقوة المدرك عنده.

ثالثًا: العمل به نفسه إذا اقتضت الضرورة ذلك.[93]

وقد نظمها عبد الله الشنقيطي في قوله:

وذكر ما ضعف ليس للعمل ... إذ ذاك عن وفاقهم قد انحظل
بل للترقي في مدارك السنا ... ويحفظ المدرك من له اعتنا
ولمراعاة الخلاف المشتهر ... أو لمراعاة لكل ما سطر[94]

أما العمل بالضعيف عند المجتهد فيحرم عليه الأخذ به وترك القوي، حيث قال العبدوسي: «لا يجوز الحكم ولا التعبد بالشاذ، وهناك من ذهب إلى تحريم العمل والفتوى والقضاء، منهم الصعيدي في حواشيه على الخرشي»، حيث قال: «كما لا يجوز الفتوى بغير المشهور أو الراجح لا يجوز الحكم والعمل به».[95]

وقال محمد عليش: «فتحرم الفتوى والقضاء والعمل بالشاذ والضعيف»[96].

ويستثنى من حكم المنع بالاتفاق المجتهد المقيد في المذهب إذا ترجح عنده الضعيف، فيعمل به ويفتي ويحكم ولا ينقض حكمه.[97]

المطلب الثاني: حكم العمل بالمشهور:

العمل والفتوى والحكم بالمشهور واجب، وقد صرح به جماعة من علماء المالكية[98]، فإذا انتفى وجود الراجح ووجد المشهور في مسألة ما فيلزم المقلد أن لا يخرج عن المشهور.

وقد ثبت عن المازري أنه بلغ رتبة الاجتهاد، وما أفتى قط بغير المشهور[99]. وهذا فيما ليس فيه مصلحة أو ضرورة، لأنه ثبت عنه كذلك عدوله عن المشهور للمصلحة، وسيأتي الحديث عنه في حكم العمل بما جرى عليه العمل.

وقال عبد القادر الفاسي: «أنه يجب العمل بالمشهور ولو اعتاد عوام الناس العمل بمقابله»[100]. ولهذا قال المازري: «لست ممن يحمل الناس على غير المعروف المشهور من مذهب مالك وأصحابه، لأن الورع قد قلّ والتحفظ على الديانات مذلك، وكثرت الشهوات، وكثر من يدعي العلم ويتجاسر على الفتيا، ولو فتح لهم باب مخالفة المذهب لاتسع الخرق على الراقع وهتكوا حجاب هيبة المذهب، وهو من المفسدات التي لا خفاء بها»[101].

وكان تتبع الناس للمشهور كالأمر المقطوع به، حيث ذكر عن أبي عبد الله بن جميل أنه اضطر إلى إتباع غير المشهور في المذهب، ووجد لأصبغ وابن حبيب جوازه فقلدهما، وقال: ثم مضيت لزيارة أمي وسقط علي حجر ألمني شديدًا، واعتقدت أنه عقوبة لمخالفة المشهور، وتقليد غيره، ثم زرت الشيخ إبراهيم بن موسى المصمودي وأنا متألم، فقال لي: مالك يا فلان؟ قلت له ذنوبي، فقال: أما من قلد أصبغ وابن حبيب فلا ذنوب عليه.[102]

وشاع عند المتأخرين في أوساط القضاة بالمغرب إعمال المشهور فقط، ومن خالف المشهور فينقض حكمه؛ كما قال الفاسي:

حكم قضاة الوقت بالشذوذ ينقض لا يتم بالنفوذ
ومن عوام لا تجز ما وافقا قولا فلا اختيار منهم مطلقا[103]

وقد تشدد التسولي في نصرة المشهور وتقديمه على الراجح وإن كان سنده حديثًا صحيحًا، فقال: «المقلد لا يعدل عن المشهور وإن صح مقابله، وأنه لا يطرح نص إمامه للحديث، وإن قال إمامه وغيره بصحته»[104].

وقد رد على مقولة التسولي بعض المعاصرين لهذه المقولة ومن بينهم:

1- أحمد بن الصديق الغماري الذي ذهب إلى أن هذه المقولة أصلا ساقطة، فلا يهتم بالرد عليها، وقال: « قد ألف العلماء قديما وحديثًا في رده وإبطاله وبيان فساده وضلاله ما أتوا به في مجلدات... »[105]. وتعقبه قطب الريسوني وقال: أنه

يجب الرد على هذه المقولة ونفي ما قاله بالأدلة حتى لا يغتر بها، ونفى عنه وجود مؤلفات حديثة أو قديمة في الرد على التسولي لتقديم المشهور.[106]

2- أما قطب الريسوني فقد قدم مبحث خاص لنقد مقولة التسولي على ثلاث مستويات، مستوى نقلي، وأصولي، ومذهبي.

فعلى المستوى النقلي؛ ينبذ فيه التعصب والتقليد الأعمى للشيوخ دون إعمال النظر في المسائل ثم يذكر ما يخلفه التقليد من آثار على المقلد وعلى مجتمعه ويستدل على ذكر بأدلة من الكتاب والسنة.

وعلى المستوى الأصولي؛ يبين فيه إجماع الصحابة والسلف على تقديم العمل بالراجح وأدلة الأصوليين على ذلك.

أما على المستوى المذهبي؛ فيذكر فيه موافقة الإمام مالك وأئمة المالكية من التعصب والتقليد.[107]

3- عبد الحي بن الصديق الغماري حيث قال: «تلك القاعدة الباطلة التي لا يقرها عقل ولا نقل فضلاً أنّها مناقضة المناقضة التامة لوصية الإمام مالك المشهورة المعروفة لكل واحد في الحض على إتباع السنة وترك قوله إذا خالفها»[108].

4- محمد العمراني الغماري باعتراضه على رسالة "النصر لكراهة القبض".[109]

5- عبد العزيز بن صالح الخليفي حيث قال: « لقد تشدد التسولي غاية التشدد في نصرة المشهور وذهب إلى أن المقلد لا يعدل عن المشهور وإن صح مقابله، وإنه لا يطرح نص إمامه للحديث وإن قال إمامه وغيره بصحته.....، أما إدعاء فقدان المجتهد فغير سديد، لأن الراجح عدم جواز خلو الأرض من إمام مجتهد؛ مطلق أو مقيد، قائم لله بالحجة على خلقه، تفوض إليه الفتوى وينصر السنة بالتعليم والأمر بإتباعها، ويذكر البدعة ويحذر من ارتكابها في كل زمن»[110].

والشاذ مقابل المشهور؛ حكمه حكم الضعيف، فلا يجوز الحكم ولا الإفتاء بمقتضاه، إلاّ من له القدرة على الترجيح والنظر، وأنه يحرم العمل بالشاذ اختيارا سواء عمل الإنسان في نفسه أو في الفتوى أو القضاء.

المطلب الثالث: العمل عند تعارض الراجح والمشهور:

إن اختلاف الفقهاء في مصطلح الراجح والمشهور؛ هو لاختلافهم في تعيين ما يجب تقديمه عند التعارض بينهما في المسائل الخلافية، فإن كان في مسألة الراجح فقط، ومقابله ضعيفاً، فإن الواجب هو العمل بالراجح، وإن كان في مسألة المشهور فقط ومقابله شاذًا، فالواجب العمل بالمشهور، وهذا لا خلاف فيه بين الفقهاء حسب ما سبق ذكره.

وقد يكون في المسألة مشهورًا لكثرة قائله، وراجحًا لقوة دليله، وهنا يكون العمل بالمشهور والراجح. أما إذا كان في المسألة قولان متعارضان، أحدهما راجح والآخر مشهور؛ فقد اختلف فقهاء المالكية في أيهما يقدم على رأيين:

الرأي الأول: تقديم المشهور على الراجح.[111] وحجتهم على ذلك؛ أن عدم التزام المشهور يؤدي إلى اضطراب وفساد، ولاسيما في حق الحاكم لتطرق التهمة إليه.[112]

كما نقل عن الشاطبي بقوله: «ومراعاة الدليل أو عدم مراعاته ليس إلينا معشر المقلدين، فحسبنا فهم أقوال العلماء، والفتيا بالمشهور منها، وليتنا ننجو مع ذلك رأسًا برأس لا لنا ولا علينا»[113].

ورد الزرقاني على قول القرافي أنه «يجب العمل بما قوي مدركه»، بقوله: «إن قول القرافي هذا لعله مبني على تفسير المشهور بما قوي دليله، لا بقول ابن القاسم في المدونة ولا بما كثر قائله، ولا يعدل عن هذين وإن ظننا ضعف مدرك الإمام بحسب زعمنا، وضعف المدرك لا يلزم منه ضعف القول نفسه»[114].

الرأي الثاني: تقديم الراجح على المشهور. وهو ما ذهب إليه عز الدين بن عبد السلام وتلميذه القرافي وابن حبيب وابن العربي[115] وابن عبد البر.[116]

وقال الهلالي: «... فإن تعارضا – المشهور والراجح- بأن كان في المسألة قولان أحدهما راجح والآخر مشهور، فمقتضى نصوص الفقهاء والأصوليين أن العمل بالراجح واجب»[117]. وما ذهبوا إليه يعضده ما نقل عن معن بن عيسى بقوله: سمعت مالكا يقول:

إنما أنا بشر أخطئ وأصيب فانظروا في رأي، فإن وافق الكتاب والسنة فخذوه، وما لم يوافقهما فاتركوه»[118].

ونظمه أبو الشتاء الصنهاجي في قوله:

مشـــهورهم لـــراجح تعارضـــا يقـــدم الـــراجح وهـــو المرتضـــى[119]

فالرأي الثاني هو الراجح لعدة وجوه:

1- إن كثرة القائلين لاعتبار لهم أمام قوة الدليل، لأن معرفة الصواب عند تعارض الأقوال وتناقضها هو الدليل، لقوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ﴾[120]، فدل على أن ما لا دليل عليه ليس بصدق ولا حق وإن كثر قائله، وإن ما قام البرهان عليه حق وإن قل قائله.[121]

2- إن تقديم المشهور إذا كان مدركه ضعيفا على الراجح مع قوة دليله، تقديم للمرجوح على الراجح، وهو ممتنع في الشرع.[122]

3- إجماع الصحابة على العمل بالراجح وتقديمه على غيره، كما يدل عليه تصرفهم في قضايا لا تحصى، وهذا دليل قطعي يقتضي على كل خلاف في هذه المسألة ويوجب التمسك بالراجح وطرح المعارض له ولو كان مشهورًا[123]، ما لم يكن هناك عارض.

4- إن العمل بالمشهور المشهور المحض لا يعد من مذهب الإمام مالك بل من مذهب بعض متأخري المالكية، فما كان يميل إلاّ لدليل[124]. فالمشهور الخالي من الدليل ليس من الأصول التي بنى عليها الإمام مالك مذهبه.[125]

4- ادعى البعض أن الراجح خاص بالمجتهد، وأن المقلد يلزمه مشهور المذهب، لكن العمل بالراجح لا يختص بالمجتهد، بل المجتهد مرجح للأقوال؛ مطلقًا كان أو مقيدًا.[126]

المطلب الرابع: حكم العمل بالقول المساوي:

إن ما يجوز العمل به من أقوال المجتهدين لابد أن يكون أرجح من غيره أو مساويا.[127] ولا يتصور الترجيح إلا في الأقوال المتعارضة، لكن ما العمل إذا تساوت الأقوال؟ فقيل: إنه يختار واحدًا منهما يفتي به بناء على أنه لا سبيل إلى خلو الواقعة من حكمين.[128]

ويجب التفريق بين العمل بالمساوي بالنسبة للمفتي والقاضي، وما العمل في الأخذ بين الأقوال المساوية على العموم؟

فالمفتي الذي يفتي من أقوال المذهب إذا تساوت أمامه الأقوال ولم يكن من أهل الترجيح؛ ففي ذلك قولين:

أحدهما: أن له أن يعمل المستفتي على معين من الأقوال المتساوية، وهذا ما ذهب إليه ابن غازي، وقال إنه جرى به العمل.

الثاني: أنه كالناقل يخبره بالقائلين وهو يقلد أيهم أحب، وذكر ابن الفرات أن عمل الشيوخ جرى على هذا القول وذكره الجزولي في آخر شرخ الرسالة. ويقيد الحطاب هذا الرأي بمراعاة أحوال المستفتين ومن لديه منهم معرفة، ومن ليس كذلك.[129]

أما القاضي فلا يجوز له أن يحكم بما شاء من القولين أو الروايتين بغير نظر في الترجيح، فإن نظر ولم يظهر له دليل الترجيح أو لم يكن من أهله فقول مالك في المدونة مقدم على ابن القاسم فيها، سواء رواه ابن القاسم أو غيره، ثم قول ابن القاسم فيها مقدم على قول غيره فيها، وقول غيره فيها مقدم على قول ابن القاسم في غيرها، فإن عجز عن الترجيح بهذا كله؛ فيرجح القول بصفاتهم، أي يعمل بقول الأكثر والأورع والأعلم، فإذا اختص واحد منهم بصفة أخرى قدم الذي هو أحرى منهما بالإصابة، فالأعلم الورع مقدم على الأورع العالم، وكذا لو وجد قولين أو وجهين لم يبلغه عن أحد بيان الأصح منهما أعتبر أوصاف ناقليها والترجيح بالصفة جاري في المذاهب الأربعة.[130]

وقد ذكر التسولي أن القاضي إذا عجز عن الترجيح بشيء مما ذكر وغيره، فليحكم بأيهما شاء؛ دون التساهل في الحكم.[131]

وعليه فالأقوال والروايات إذا تساوت ينظر إلى قائلها، فإنها ترجح حسب اشتهار قائلها، كاشتهار الفقيه في المناسك أو المعاملات مثلا، فيقدم ما رواه الفقيه فيها على ما رواه الفقيه بغيرها، كما عرف عند المالكية أن ما رواه ابن وهب في الحج مقدم على ما رواه ابن القاسم فيه، لأنه أفقه منه، وإن كان ابن القاسم أفقه منه في غيره.[132]

فلقد اشتهر من أصحاب الإمام مالك أن علم ابن وهب: المناسك، وعلم ابن القاسم: البيوع، وعلم أشهب: الجراح.

وهذا ما انتهجته المالكية في تقديم فقيه على غيره بحسب اشتهاره في العلم، مثل ما عندهم من تقديم ابن رشد على اللخمي.[133] وما ذكره ابن الفرات أن تشهير ابن رشد مقدم على تشهير ابن بزيزة، وابن رشد والمازري وعبد الوهاب متساوون.[134]

المطلب الخامس: حكم ما جرى به العمل:

«يقدم ما جرى به العمل كالراجح فإذا رجح بعض المتأخرين المتأهلين للترجيح قولا مقابلا للمشهور لموجب رجحانه عندهم واجروا العمل في الحكم تعين إتباعه فيقدم مقابل المشهور لرجحانه على المشهور بموجبه لا بمجرد الهوى».[135]

وقد اعتبر صاحب الاختلاف الفقهي أن قول الذي جرى به العمل من فروع الراجح وجزئياته، فهذا مخالف لمفهوم الراجح والمشهور، لأن ترجيح القول الذي جرى به العمل ترجح لموجب وإذا انتفى الموجب انتفى العمل به، ومن جهة أن ما جرى به العمل هو عدول عن الراجح أو المشهور لموجب، فكيف يكون من فروعه.

وقول الرجراجي أن كالراجح هو تشبيه فقط، يقصد به إذا تقوى موجب ما جرى به العمل قدم في العمل. وإن كان من فروعه فهذا يسقط العمل لأن الفرع يتبع الأصل وفي حالة الضرورة الأصل يسقط، فهل يسقط المقابل، بل هنا العمل يتوجب العمل به.

وأشار الهلالي إلى الأمور التي توجب ترجيح غير المشهور، وهي أن يكون القول لدرء مفسدة أو جلب مصلحة أو لعرف، لأن الشريعة جاءت بدفع المفاسد وجلب المصالح، فإذا عرض توقفهما على مقابل المشهور، وهي أن يكون القول لدرء مفسده أو جلب ولعرق، لأن الشريعة جاءت بدفع المفاسد وجلب المصالح، فإذا عرض توقفها على مقابل المشهور غلب الظن أن قائل القول المشهور لو أدرك هذا الزمان الذي توقف فيه جلب المصلحة أو دفع المفسدة على مقابل قوله لم يقل إلا بمقابل.[136]

إذن فما يرجح ما جرى به العمل هي ثلاثة أمور وهي:

1-درء مفسدة.

2-جلب مصلحة.

3-العرف.

وعرض الهلالي بعض المسائل التي خولف فيها المشهور لدفع مفسدة أو جلب مصلحة، ومثاله: مسألة الأرض تزرع غصبا أو تعديا ولم تقع فيها مفاصلة حتى فات الإبان، فالمشهور أن الزرع لزارعه وعليه كراء المثل للأرض. والشاذ أن الزرع لصاحب الأرض. وأفتى المازري وجماعة من الفقهاء بالشاذ لما رأوا كثرة التعدي والغصب، فيتوصل المتعدي إلى مراده إذا لم يرض رب الأرض أن يكريها له، فيحرثها بلا إذن، ثم يماطل بالمفاصلة حتى يخرج الإبان، فيحاكمه فيها بالمشهور فيتوصل إلى غرضه من حرثها بالكراء، وقد كان ربها لا يرضى بحرثها بأكثر من كراء المثل، فصار مجبورا على قبول كراء المثل، فإذا كثر مثل هذا التعدي في ناحية من البلاد ترجح الشاذ على المشهور لهذا العارض حفظاً لأموال الناس عن أخذها بغير طيب نفس.[137]

ويجيب الهلالي عن الذين تعصبوا للعمل بالمشهور بما نقلوه عن المازري أنه لم يفت بغير المشهور، أن فتوى المازري بالشاذ ليس متعارضا مع ما ذهب إليه لأنه ليس خروجا عن المشهور بل هو العمل بقواعد المذهب، لقوله: «أن تغير الأحكام عند تغير الأسباب ليس خروجا عن المشهور بل فيه جرى على قاعدة المذهب في المحافظة على مصالح العباد وحفظ أموالهم، ولاسيما على القول بأن المشهور ما قوي دليله».[138]

ومما يرجح ما جرى به العرف، ما ذكره المتأخرين أنه من أقوى المرجحات إلا أن يختلف العرف في بلدين، فلا يكون ذلك حينئذ مرجحًا.[139]

وقد قال ابن فرحون: «فجريان العمل في بعض المسائل بما جرى به العمل فيها للعرف الذي اقتضته المصلحة في حق العامة والعوائد، وذلك أمر عام، فإنه مما يرجّح به ذلك القول المعمول به، ولا ينبغي أن يختلف في هذا، وظاهر النصوص تشهد بذلك»[140].

إن الأصل في العمل بالضعيف اختيارًا مع اعتياد عامة الناس تقليد ذلك المرة بعد المرة هو الحرمة لما ذكره جماعة من الأئمة، ومنهم:

ابن سراج حيث قال: إذا جرت عادة الناس بشيء ولم يكن متفقا على تحريمه فليتركوا ما هم عليه ويفعل في نفسه ما هو الصواب.

وذهب الزرقاني إلى أن العمل بمقابل المشهور يدل بعمومه على أنه يحرم العمل به ولو اعتاد الناس العمل بذلك المقابل.[141]

والقول بتحريم العمل بالضعيف الذي جرى به العمل هو عند الاختيار وهو على العموم، وهذا لا يخالف ما ذهب إليه الهلالي في شرح المختصر وما ذهب إليه التسولي والونشريسي والقرافي؛ من أن العرف أقوى مرجحات الضعيف.

وعدم اعتبار عرف الناس وعدم جواز تقديمه على المشهور وارد في العبادات مطلقا، والمعاملات التي ورد فيها نص.

أما ما ذكره الهلالي وغيره بأن العرف من أقوى مرجحات الضعيف؛ فوارد في المعاملات التي لا نص فيها للشارع، ويستدل بقول الأمير حيث قال: «إنما يحكم العرف في أمور المعاملات ولا تنسخ له سنة».

وما يؤكد ذلك شرح ابن زكري على البخاري في باب من أجرى أمر الأمصار على ما يتعارفون بينهم أن مراد البخاري؛ العرف الذي يعمل به فيما ليس فيه نص وتبنى عليه الأحكام الفقهية وكذلك ذكره القسطلاني بقوله: «فيما لم يأت فيه نص من الشارع».

كما ذكر ابن حجر في فتح الباري بعدما ذكر أن الرجوع إلى العرف إحدى القواعد الخمس التي ينبني عليها الفقه، وذكر أمثلة تدل على أن ذلك فيما لا نص للشارع فيه، والقواعد الأربعة التي ينبني عليها الفقه أيضا، وهي: أن اليقين لا يرفع بالشك، والضرر لا يزال، والمشقة تجلب التيسير، والأمور بمقاصدها.

وكذلك ما ذهب إليه الهلالي في قوله: «وذلك في الأحكام التي مستندها العرف، فإذا تبدل العرف تبدل الحكم».

إذن فالضعيف إذا جرى به العرف يقدم على المشهور في المعاملات لا العبادات، لأن العبادات لا تختلف باختلاف البلدان والزمان.

وما ذكر ه القرافي وغيره من الأحكام تجري على العرف والعادة ليس عاما في كل شيء وإنما هو في مقاصدهم ونيتهم وجري ألفاظهم في أيمانهم واحتباسهم على عرفهم ونحو ذلك.[142]

كذلك ينفي التعارض بين المشهور والضعيف الذي جرى به العمل وما ذكر سابقًا، فيقدم الضعيف الذي جرى به العمل ولو في العبادات، لأن هناك تباين بين العادة والعرف والعمل.

فالعرف والعادة معناه: فعل العوام شيئًا المرة بعد المرة.

أما العمل: إنما يصدر ممن يقتدى به من العلماء، فالضرورة حاكمة بالفرق بين العمل الذي يكون ممن يقتدى به من الأئمة وبين التي تفعلها العوام.[143]

إذن فأصل العمل هو تصحيح بعض الروايات والأقوال المخالفة للمشهور من المتأخرين، ثم جرى على تصحيحهم عمل الحكام والمفتين، فيقدم العمل على المشهور، كما قال مراقي السعود:

وقدّم الضعيف إن جرى عمل به لأجل سبب قد اتصل[144]

وإن ما جرى به العمل لا يقدم على المشهور إلا بشروط[145]:

أولاً: ثبوت عمل العلماء بالضعيف من غير شك في ذلك، ويمكن إثبات ذلك بشهادة العدول المثبتين في المسائل، أن العمل جرى غير ما مرة من العلماء المقتدى بهم، ور يثبت بقول عوام العدول ممن لا خبرة له بمعنى لفظ المشهور أو الشاذ.

ثانيًا: كون العالم الذي أجرى هذا العمل أهلا للاقتداء، لأن العمل من المقلد بما جرى به العمل تقليد لمن أجراه، وإذا لم يعرف من أجراه لم تثبت أهليته، وربما عمل بعض القضاة بالمرجوح لجهله أو جوره لا لموجب شرعي.

ثالثًا: معرفة سبب العدول عن المشهور إلى مقابله، لأنه إذا جهل موجب جري العمل امتنعت تعديته، لجواز أن يكون الموجب معدومًا في البلد الذي يريد تعديته.

رابعًا: معرفة مكان جريان العمل، عاما أو خاصا بناحية من البلدان.

خامسًا: معرفة زمان جريان العمل، لأن العمل الجاري ببلد لأجل عرفها الخاص لا يعم سائر البلدان، بل يقتصر على ذلك العرف في أي بلد وجد، لأن مبناه عليه، وأن للأمكنة والأزمنة خصوصيات.

ومثال على ذلك: أنه إذا ثبت عند أهل الأندلس جرى عملهم في القرن الخامس والسادس الإذن للنصارى الذين تحت الذمة في إحداث الكنائس في أرض العنوة أو أي أرض اختطها المسلمون ونقلهم إليها، فلا يجوز بأن يؤذن لليهود في

سجلماسة مثلا في إحداثها، إذ أهل الأندلس كانوا مجاورين لأهل الحرب في ذلك الزمان فتعينت المصلحة في الإذن لهم لئلا يهربوا من المسلمين لإخوانهم الحربين، فيفوت المسلمين النفع الحاصل بأهل الذمة من الجزية وغيرها، ويحصل لهم الضرر بتقوية العدو عليهم، وذلك مأمون في سجلماسة.

الخاتمة

إن اختلاف الفقهاء في المذهب يثمر جهدا فقهيا يرتكز حول تحقيق القول المعتمد في المذهب، الذي تجب به الفتوى، فهو إما أن يكون قولا متفق عليه من طرف مشهوري فقهاء المذهب ولا اختلاف بشأنه، وإما أن يكون راجحا، ويقابله الضعيف، وإما مشهورا، ويقابله الشاذ، وإما قولا مساويا لمقابله، أو يكون مما جرى به العمل.

والمعتمد في الحكم والفتوى بعد المتفق عليه يكون للقول الراجح، فإن لم يوجد فيكون بالمشهور، أما إذا ثبت عند الفقيه أو المجتهد معارض قام عنده؛ فلا يندفع به وجوب العمل بالدليل الصحيح.

أما إذا تعارض الراجح والمشهور في مسألة فإن الذي يجب تقديمه هو الراجح، لأن قوته مكتسبة من الدليل نفسه، وأما المشهور فقوته ناشئة من كثرة قائليه، وحتى يمكن الوصول إلى القول المعتمد في المذهب فإنه يتعين التعرف على الكتب المعتمدة، ومعرفة رواتها وأصحابها المعتمد عليهم في المذهب.

فالخلاف بين فقهاء المذهب كان نتاج كثرة الأقوال المروية عن الإمام مالك، مثل ما نقله ابن أبي زيد القيرواني في كتابه " النوادر والزيادات "، والذي يبين فيه الأقوال المختلفة لتلاميذ الإمام مالك من المتقدمين.

المصادر والمراجع:

-أحكام القرءان: ابن العربي، طبعة عيسى البابي الحلبي ،مصر، تحقيق علي البجاوي.

-أسنى المسالك في أن من عمل بالراجح ما خرج عن مذهب الإمام مالك: المتندغي الموريتاني، المطبعة الوطنية، نواكشوط.

-البحث الفقهي: إسماعيل سالم عبد العالي، ص210، الطبعة الأولى(1412هـ- 1992م)، مكتبة الزهراء.

-البهجة في شرح التحفة: علي بن عبد السلام التسولي، دار الفكر، بيرون، لبنان، طبعة (1416هـ- 1996م).

-التاج والإكليل لمختصر خليل: المواق، بهامش مواهب الجليل للحطاب.

-تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام: ابن فرحون، خرج أحاديثه جمال مرعشلي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى (1416هـ- 1995م).

-تبيين المدارك لرجحان سنة تحية المسجد وقت خطبة الجمعة في مذهب مالك: عبد الحي بن محمد الصديق، دار الفرقان للنشر الحديث، الدار البيضاء.

-التعارض بين الراجح والمشهور: قطب الريسوني، ص61- 62، الطبعة الأولى(1430هـ - 2009م)، دار ابن حزم، بيروت- لبنان.

-جنى زهر الآس في شرح نظم عمل فاس: عبد الصمد كنون، مطبعة الشرق، مصر.

-حاشية أبي عبد الله محمد مكنون على شرح الزرقاني على خليل، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، الطبعة الأولى(1306هـ).

-حاشية البناني على شرح المحلى على متن جمع الجوامع، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الثانية.

-حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: دار الفكر، بيروت، تحقيق محمد عليش.

-حاشية العدوي على الرسالة: دار الفكر، بيروت، طبعة(1412هـ).

-رفع العتاب والملام عمن قال العمل بالضعيف اختيارا حرام: محمد القادري (ت 1331هـ)، تحقيق المعتصم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى(1406هـ).

-شرح ابن زكري علي البخاري(تحفة الباري بشرح صحيح البخاري): زكريا بن محمد الأنصاري، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز سالم، دار الكتب العلمية.

-الشرح الكبير لمختصر خليل: الدردير، دار إحياء الكتب العربية، عيسى الحلبي.

-شرح الزرقاني على خليل، وبهامشه حاشية البناني، دار الفكر، بيروت، طبعة(1398هـ1978م).

-العرف والعمل في المذهب المالكي: عمر الجيدي، ص342، طبعة (1984م)، إصدار صندوق إحياء التراث الإسلامي.

-فتح الباري: ابن حجر العسقلاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي.

-فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك: محمد عليش

-الفروق: القرافي، ج2ص115، تحقيق عبد الحميد هنداوي،طبعة (1424هـ- 2003م)، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت.

-الفواكه الدواني شرح رسالة القيرواني: النفراوي، مكتبة مصطفى البابي الحلبي المصري، الطبعة الثالثة(1314هـ1955م).

-كشف النقاب الحاجب من مصطلح ابن الحاجب: إبراهيم بن فرحون، ص115، دراسة وتحقيق حمزة أبو فارس وعبد السلام الشريف.

-المصباح المنير: أحمد بن علي الفيومي، ص115، الطبعة الثانية (1420هـ- 2000م)، المكتبة العصرية، صيدا بيروت.

-المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية، دار إحياء التراث الإسلامي، قطر.

-معلمة الفقه المالكي: عبد العزيز بن عبد الله، ص274، طبعة دار الغرب.

-المعيار المعرب: الونشريسي، دار الغرب الإسلامي، طبعة(1401هـ1981م).

-الموافقات في أصول الشريعة: الشاطبي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر.

-مواهب الجليل لشرح مختصر خليل: الحطاب، دار الفكر، الطبعة الثانية(1398هـ)

-مواهب الخلاق على شرح التاودي للامية الزقاق: لأبي الشتاء الصنهاجي، مطبعة الأمنية، الرباط، الطبعة الثانية(1375هـ1955م).

-منار السالك إلى مذهب الإمام مالك: الرجراجي، المطبعة الجديدة، فاس، الطبعة الأولى(1359هـ1940م).

-نشر البنود على مراقي السعود: عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي(ت1230هـ)، تحقيق محمد الأمين بن محمد بيب، طبعة الإمارات.

-نظرية الأخذ بما جرى به العمل: عبد السلام العسري، ص183، طبعة (1417 هـ)، وزارة الأوقاف المغربية.

-نور البصر: أبي العباس الهلالي، دار يوسف بن تاشفين ومكتبة الإمام مالك، الطبعة الأولى.

-نيل الابتهاج بتطريز الديباج: أحمد بابا التنبكتي، دار الكتب العلمية، بيروت.

الهوامش:

---

(1) كشف النقاب الحاجب من مصطلح ابن الحاجب: إبراهيم بن فرحون، ص115، دراسة وتحقيق حمزة أبو فارس وعبد السلام الشريف.

(2) المصدر نفسه.

(3) ينظر القواعد: المقري، ج1ص70 – مواهب الجليل: الحطاب، ج1ص40

(4) رفع العتاب والملام: القادري، ص5

(5) مواهب الجليل: الحطاب، ج1ص23

(6) الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، ج1ص23

(7) اصطلاح المذهب عند المالكية: محمد إبراهيم علي، ص22- 23

(8) مواهب الجليل: الحطاب، ج1ص24 – حاشية العدوي على الرسالة: ج1ص438 – فواكه الدواني: ج1ص23

(9) الطليحة: النابغة القلاوي، ص79، منقول من الاختلاف الفقهي في المذهب المالكي، عبد العزيز الخليفي.

(10) لسان العرب: ابن منظور، ج2ص443 – القاموس المحيط: الفيروز آبادي، ج1ص229

(11) المصباح المنير: أحمد بن علي الفيومي، ص115، الطبعة الثانية(1420هـ- 2000م)، المكتبة العصرية، صيدا بيروت.

(12) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: ج1ص20 – نور البصر: الهلالي، ص36

(13) أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي: محمد رضا: ص474

[14] كشف النقاب: ابن فرحون، ص

[15] منار السالك: الرجراجي، ص43

[16] مواهب الخلاق على شرح التاودي للامية الزقاق: لأبي الشتاء الصنهاجي، ج2ص 337

[17] رفع العتاب والملام: القادري، ص13.

[18] البحث الفقهي: إسماعيل سالم عبد العالي، ص210، الطبعة الأولى(1412هـ- 1992م)، مكتبة الزهراء.

[19] حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: ابن عرفة، ج1ص20

[20] رفع العتاب والملام: القادري، ص5

[21] حاشية العدوي على الخرشي: ج1ص46

[22] كشف النقاب: ابن فرحون، ص107- الاختلاف الفقهي: ص172

[23] المصباح المنير: الفيومي، ص187.

[24] رفع العتاب والملام: ص 6 – منار السالك: الرجراجي، ص45

[25] لسان العرب: ابن منظور، ج4ص431 – القاموس المحيط: الفيروز آبادي، ج2ص67

[26] المعيار المعرب: الونشريسي، ج12ص37

[27] تبصرة الحكام: ابن فرحون، ج1ص57.

[28] البهجة في شرح التحفة: علي بن عبد السلام التسولي، ج1ص107، طبعة(1416هـ- 1996م)، دار الفكر بيروت- لبنان.

[29] تبصرة الحكام: ابن فرحون، ج1ص56.

[30] نور البصر: الهلالي

[31] حاشية الدسوقي: ابن عرفة، ج1 ص20

[32] نور البصر: الهلالي، ص120- رفع العتاب: محمد القادري الفاسي، ص4 – منار السالك: الرجراجي، ص44

[33] مواهب الخلاق: أبو الشتاء الصنهاجي، ج2ص237

[34] حاشية العدوي ج1ص39

[35] رفع العتاب: محمد القادري الفاسي ص5 – منار السالك: الرجراجي، ص33.

[36] تبصرة الحكام: ابن فرحون، ج1ص57.

[37] كشف النقاب الحاجب: ابن فرحون، ص65- 67

[38] الاختلاف الفقهي في المذهب المالكي: عبد العزيز بن صالح الخليفي، ص75- 76

[39] نور البصر: الهلالي، ص118

[40] حاشية الدسوقي، ج1ص20 – حاشية حجازي على مجموع الأمير، ج1ص16 – فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك: محمد عليش، ج1ص62 – حاشية العدوي على الرسالة، ج1ص438 – معلمة الفقه المالكي: عبد العزيز بن عبد الله، ص274، طبعة دار الغرب.

[41] كشف النقاب الحاجب:

[42] تبصرة الحكام: ابن فرحون، ج1 ص56.

[43] نور البصر: الهلالي، ص120

[44] شرح الزرقاني على خليل: ج7ص194

[45] حاشية العدوي على الخرشي: ج7ص140

[46] أسنى المسالك: ج1ص50

[47] شرح ابن ناجي على الرسالة: ج1ص297 .

[48] نور البصر: الهلالي، ص120

[49] رفع العتاب والملام: محمد القادري، ص5.

[50] منار السالك: الرجراجي، ص45.

[51] الشرح الكبير: الدردير، ج1ص23 – مواهب الجليل: الحطاب، ج1ص36

[52] تبصرة الحكام: ابن فرحون، ج1ص57.

[53] كشف النقاب: ابن فرحون، ص67.

[54] حاشية العدوي على الخرشي: ج1ص46

[55] المعجم الوسيط: إبراهيم مصطفى وآخرون، ج1ص476

[56] رفع العتاب والملام: محمد القادري، ص6 – منار السالك: الرجراجي، ص45

[57] الفتح المبين في حل رموز ومصطلحات الفقهاء والأصوليين: محمد إبراهيم الحفناوي، ص80

[58] البحث الفقهي: إسماعيل سالم عبد العالي، ص215

[59] حاشية الدسوقي: ج1ص20 – حاشية العدوي: ج1ص438 – فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك: محمد عليش، ج1ص62

[60] العرف والعمل في المذهب المالكي: عمر الجيدي، ص342، طبعة (1984م)، إصدار صندوق إحياء التراث الإسلامي.

[61] نظرية الأخذ بما جرى به العمل: عبد السلام العسري، ص183، طبعة (1417 هـ)، وزارة الأوقاف المغربية

[62] سورة الزمر الآية 17- 18.

[63] الموافقات: الشاطبي، ج4ص279 – رفع العتاب والملام: القادري، ص10

[64] حاشية الدسوقي على الشرح الكبير:

[65] رفع العتاب والملام: القادري، ص11.

(66) رفع العتاب والملام: ص12.

(67) رفع العتاب والملام: ص12.

(68) رفع العتاب والملام: ص13.

(69) رفع العتاب والملام: ص13

(70) نور البصر: الهلالي، ص156.

(71) إحكام الفصول: الباجي، ص385

(72) رفع العتاب والملام: ص11

(73) الأحكام في تمييز الفتاوى والأحكام: القرافي، ص20

(74) أدب المفتي والمستفتي: ابن الصلاح، ص 125- 127

(75) البرهان: الجويني، ج2ص142

(76) الإحكام في أصول الأحكام: الآمدي، ج4ص321

(77) نهاية السول في شرح منهاج الأصول: البيضاوي، ج4ص446

(78) كشف الأسرار: عبد العزيز البخاري، ج4ص76

(79) الأحكام في تمييز الفتاوى والأحكام: القرافي، ص20

(80) رفع العتاب والملام: ص11

(81) أدب المفتي والمستفتي: ص 126- تبصرة الحكام: ابن فرحون، ج1ص57.

(82) الشرح الكبير: ج4ص130 – الشرح الصغير: ج4ص188

(83) شرح الزرقاني على خليل: ج7ص124 – حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: ج1ص20

(84) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: ج1ص20

(85) رفع العتاب والملام: ص15

(86) الفروق: القرافي، ج2ص115، تحقيق عبد الحميد هنداوي، طبعة(1424هـ- 2003م)، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت.

(87) الموافقات: الشاطبي، رفع العتاب: ص15

(88) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: ج1ص20 – حاشية العدوي على الخرشي: ج7ص140

(89) رفع العتاب والملام: ص11.

(90) حاشية البناني على شرح الزرقاني: ج7ص124

(91) رفع العتاب والملام: ص11

(92) نشر البنود على مراقي السعود: عبد الله الشنقيطي، ج2ص276

(93) الشرح الصغير: ج4ص188

(94) نشر البنود على مراقي السعود: عبد الله الشنقيطي، ج2ص275

(95) رفع العتاب والملام: ص16

(96) رفع العتاب والملام: ص17

[97] نشر البنود: ج2ص275

[98] رفع العتاب والملام: ص

[99] تبصرة الحكام: ابن فرحون، ج1ص57

[100] رفع العتاب والملام: ص18

[101] حاشية كنون على شرح الزرقاني: ج1ص290

[102] نيل الابتهاج: أحمد بابا التنبكتي، ص52

[103] البهجة شرح التحفة: التسولي، ج1ص107

[104] البهجة شرح التحفة: التسولي، ج1ص 107

[105] المثنوني والبتار: أحمد بن الصديق الغماري، ص10

[106] التعارض بين الراجح والمشهور: قطب الريسوني، ص61- 62، الطبعة الأولى(1430هـ - 2009م)، دار ابن حزم، بيروت- لبنان.

[107] ينظر التعارض بين الراجح والمشهور: قطب الريسوني، ص30- 63.

[108] تبيين المدارك لرجحان سنة تحية المسجد: عبد الحي بن الصديق الغماري، ص13

[109] ينظر إحكام النقض لرسالة النصر لكراهة القبض: محمد العمراني، ص226.

[110] الاختلاف الفقهي في المذهب المالكي: عبد العزيز بن صالح الخليفي، ص193

[111] شرح الزرقاني على خليل: ج1ص102 – حاشية العدوي على الخرشي: ج1ص54

[112] المعيار المعرب: الونشريسي، ج10ص101

[113] المعيار المعرب: الونشريسي، ج10ص103

[114] شرح الزرقاني على خليل: ج1ص102

[115] أحكام القرآن: ابن العربي، ج2ص114

[116] رفع العتاب والملام: القادري، ص7

[117] نور البصر: الهلالي، ص120

[118] حاشية العدوي على شرح الخرشي: ج7ص140

[119] مواهب الخلاق: أبو الشتاء الصنهاجي، ج2ص237

[120] سورة البقرة الآية (111)

[121] تبيين المدارك: ص27

[122] تبيين المدارك: ص27

[123] تبيين المدارك: ص27

[124] أسنى المسالك: ص28- 29

[125] أسنى المسالك: ص56

[126] ينظر أسنى المسالك: ص93- 99

[127] رفع العتاب والملام: القادري، ص14

[128] مواهب الجليل: الحطاب، ج1ص37 – مواهب الخلاق: ج1ص186

[129] كشف النقاب: ابن فرحون، ص99

[130] كشف النقاب: ص99 – نشر البنود: ج2ص383

[131] البهجة شرح التحفة: التسولي، ج1ص106

[132] الديباج المذهب: ص467

[133] حاشية العدوي: ص216

[134] مواهب الجليل: الحطاب، ج1ص36

[135] منار السالك: الرجراجي، ص47

[136] نور البصر: الهلالي، 125

[137] نور البصر: الهلالي، ص127.

[138] نفس المرجع.

[139] تبصرة الحكام: ابن فرحون، ج1ص55

[140] تبصرة الحكام: ابن فرحون، ج1ص55

[141] رفع العتاب والملام: القادري، ص18.

[142] رفع العتاب والملام: القادري، ص19

[143] رفع العتاب والملام: ص19- 20

[144] نشر البنود: ج2ص333.

[145] شرح البناني على حاشية الزرقاني: - البهجة في شرح التحفة: التسولي، ج1ص108 – نور البصر: الهلالي، ص128 – رفع العتاب والملام: ص8

فتاوى أحمد حماني الوطنية وأثرها على الوحدة

اسمهان قصور
باحثة في العلوم الإسلامية
جامعة الجزائر 1

يقول الشيخ أحمد حماني رحمه الله عن بلده الجزائر: "فقد ظلمت بأنها لا تهتم كثيرا بالدين وبأنها أدارت ظهرها إليه أو تقاعست، وأنى لها أن تستطيع ذلك ولو أرادت وهي دولة أمة مسلمة قد انطبعت كل أعمالها بطابع الإسلام، وحتى يوم كانت تحت وطأة المستعمر لم تتخل عن الإسلام أبدا"[1].

هذا المقطع من كلام الشيخ يوضح لنا جليا مدى اعتزازه بدينه، ووطنه الجزائر، والذود عن الوحدة الوطنية، وأن الجزائر أمة مسلمة، رغم كيد أعداء الإسلام من الداخل أو الخارج، وكأن هذا الكلام هو امتداد لقول شيخه عبد الحميد بن باديس: شعب الجزائر مسلم وإلى العروبة ينتسب من قال حاد عن أصله أو قال مات فقد كذب.

من هنا تبرز الشخصية الوطنية للشيخ أحمد حماني، وفي هذه العجالة، أو المداخلة، أحاول أن ألم بعض فتاوى الشيخ التي من خلالها نحاول استنباط وطنية الشيخ أحمد حماني وأثر هذه الفتاوى في الوحدة الوطنية.

لعل الشيخ أحمد حماني أحد أبرز أعلام العلماء المسلمين الجزائريين المحدثين الذي جمعوا بين الأصالة الإسلامية المعتدلة وبين التفتح المعاصر المتزن، فقد اعتنى رحمه الله بالقضايا اليومية والحيوية للمجتمع الجزائري، ومشاكل العلاقات الاجتماعية، والاقتصادية والطبية المتجددة، وكان فقيه الجزائر، يسعى جاهدا من خلال فتاواه إلى مواكبة العصر ومعايشة الأوضاع الاجتماعية، وربط الشعب الجزائري بالإسلام عقيدة وسلوكا، وبالعربية لغة، وبالجزائر وطنا، عاش رحمه الله هموم أمته، فحارب التعصب الديني، وضلالات العقائد والبدع، وعمل على لم شمل أفراد أمته بالتوجيه الصحيح المبني على الكتاب والسنة، فكان بذلك رمز

النهضة الفكرية في الجزائر، والجهاد والوطنية الصادقة زيادة على تبحره في علم الشريعة، حيث سلك مسلكا لطيفا في الفتوى شهد له بذلك أكابر علماء زمانه. فقد كان مجلس الإفتاء بالمملكة العربية السعودية، الذي يترأسه الشيخ عبد العزيز بن باز – رحمه الله – يستشار في الفتوى القادمة إليهم من البلدان الإسلامية، إلا الفتاوى التي ترد عليهم من الشيخ أحمد حماني فكانت تنفذ ولا يستشار فيها. فقد كان الشيخ بن باز رحمه الله يقول: " إذا جاءت الفتوى من عند الشيخ أحمد حماني فنفذوا ولا تستشيروا وإذا كانت من غيره فاستشيروا ولا تنفذوا"[2]. كما راسل علماء السعودية مع جلالة مكانتهم العلمية – الشيخ أحمد حماني – رحمه الله طالبين منه الاستشارة في قضية زرع الأعضاء، وما هذه الثقة إلا لتضلع الشيخ في الفتوى، وإمكاناته العلمية. حيث امتاز رحمه الله برسوخ في العلم وتواضع جمّ، كان همّه الإصلاح ما استطاع لذلك كانت فتاواه عبارة عن أسئلة وأجوبة، مبعثرة دون تدوين ولا تأليف

وهذا البحث يهدف إلى إبراز الشخصية العلمية للشيخ حماني ورسوخه في العلم وقد تناولت في هذه العجالة شخصيته المفعمة بالوطنية وبعض فتاواه التي عززت هذا المبدأ من غير تبديل ولا محاباة ولكن فتاوى ممنهجة بطريقة علمية ومن توقيع مجتهد فطن

أما أهم الفتاوى التي اخترتها :

صلاة الجمعة في الثكنات العسكرية

اعتماد الحساب الفلكي لصيام رمضان

ضرورة احترام العلم الوطني

قضية التجنيس

الإفطار في رمضان لعمال صهر الحديد والصلب

الشخصية الوطنية للشيط أحمد حماني:

ترجمة موجزة حول الشيط[3]:

أحمد بن محمد بن مسعود بن محمد حماني التمنجري، نسبة إلى دوار تمنجر الذي ولد فيه بقرية أزيار الواقعة جنوب بلدية العنصر بدائرة الميلية، ولد يوم

الإثنين السادس والعشرون من شوال سنة 1333 هـ الموافق للسادس من سبتمبر سنة خمسة عشر وتسعمائة وألف ميلادية (1915م).

التحق بالكتّاب صغيرا أين حفظ القرآن الكريم، وتلقى مبادئ العلوم الدينية واللغوية، وفي حدود سنة 1930م التحق بالإمام عبد الحميد بن باديس في قسنطينة، وكان لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ودروس الشيخ عبد الحميد بن باديس دورا بارزا في تكوينه وتضلعه في فهم الإسلام الصحيح وتشربه بالروح الوطنية، حيث شارك آنذاك ولأول مرة في المظاهرة الشعبية الكبرى ضد غلق المساجد في وجوه العلماء، والتي كان على رأسها ابن باديس. وكذلك مشاركته في أحداث 05 أوت 1934 بمدينة قسنطينة في يوم 26 سبتمبر 1934 توجه إلى تبسة ومنها إلى تونس، حيث انظم إلى سلك الطلبة بجامع الزيتونة.

كما انتسب إلى المدرسة الخلدونية التي كانت بجوار الزيتونة لتطوير معارفه، فدرس الرياضيات، كما انتسب إلى مدرسة فرنسية في الحي الأوروبي.

وفي شهر جويلية 1943 نال الشيخ رحمه الله شهادة العالمية في القسم الشرعي بتفوق. وعاد إلى الجزائر سنة 1944 فعاش لدينه ووطنه، فكان رمزا من رموز الجهاد والوطنية الصادقة، والثقافة والعلم، وعلم من أعلام المدرسة المالكية في الجزائر.

مع بداية الثورة التحريرية شارك فيها بكل قوة حيث اعتقل وعذب لمدة 04 سنوات إلى غاية الاستقلال[4]، بعدها عمل مديرا لمعهد ابن باديس ثم أستاذا بجامعة الجزائر لمدة 10 سنوات.

في سنة 1972 عين رئيسا للمجلس الإسلامي الأعلى إلى حين تقاعده سنة 1989 وواصل الدعوة إلى الله رغم كبر سنه والفتن التي مرت بها الجزائر. ويعتبر الشيخ من أبرز المصلحين الذين عرفتهم الجزائر، وهو علم من أعلام الفتوى المدرسة المالكية في الجزائر.

من مؤلفاته:

- فتاوى الشيخ أحمد حماني.
- الإحرام لقاصدي بيت الله الحرام.
- صراع بين السنة والبدعة (جزءان).
- الدلائل النيرة في تكفير الطائفة البهائية.

إضافة إلى مخطوطات لم تطبع بعد من مقالات، ومحاضرات، بالإضافة إلى تراثه الفقهي المسجل في وسائل الإعلام[5].

من الوظائف التي تقلدها رحمة الله:

- عين مفتشا عاما للتربية والتعليم في قطاع الشرق الجزائر في بداية الستينات (1963).

-درس في جامعة الجزائر في الثمانينات.

-رئيس للمجلس الإسلامي الأعلى سنة 1972 إلى 1987.

-سنة 1973 انتخب عضوا في المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي ثم انتخب عضوا مؤسسا للمجلي الأعلى العالمي للمساجد.

-ترأس لجنة تصحيح المصاحف بوزارة الشؤون الدينية الجزائرية.

-عين عضوا في اللجنة المركزية لجبهة التحرير الوطني 83- 84- 85.

-عين رئيسا لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين ومديرا للبصائر في سلسلتها الثالثة سنة 1991.

- عين على رأس مجلس الإفتاء بوزارة الشؤون الدينية.

توفي رحمه الله بعد نضال على كل الجبهات العلمية، السياسية والدينية، يوم الاثنين 5 ربيع الأول سنة 1491 هـ الموافق لـ 29 جوان 1998 على الساعة الثانية بعد الزوال وشيع جثمانه جم غفير من العلماء ومن الجهات الرسمية لأجهزة الدولة بمقبرة العالية.

رحمه الله تعالى عاش مجاهدا أثناء الثورة وعالما مربيا إبان الاستقلال.

ظروف شكلت شخصيته الوطنية:

كل من عرف الشيخ أحمد حماني، يؤكد أنه كان مثالا للوطنية ذا عاطفة جياشة نحو الجزائر وشعبها كان يبكي ويتألم لما آلت إليه أوضاع البلاد في التسعينات.

وبتصفح حياته أجد أنه مرّ بمراحل أثرت على شخصيته الوطنية منها:

1- **ظروف النشأة:** القهر الذي مارسته فرنسا ضد المواطنين الجزائريين خاصة منطقته – العنصر- حيث مارس فيها المستعمر كل أنواع التنكيل، فتربى الشيخ على هذا وفتح عينيه على المعاملة القاسية للفرنسيين لأهل بلدته.

2- **البيئة الأسرية:** رضع الشيخ لبان حب الوطن من والديه وعشيرته، فكان أبوه محمد من فقهاء المنطقة، وكان جده مسعود عصاميا حفظ جزء كبيرا من القرآن وهو كبير السن، شارك في مقاومة الاحتلال وكان من أباة الظلم. وطيلة الاحتلال الفرنسي لم يسجل التاريخ أن أحدا من العائلة تواطأ مع الاحتلال الفرنسي، بل كانت عائلة أحمد حماني – له بالمرصاد، وهذا ما دفع بمسؤول فرنسي إلى وصف هذه العائلة بأنها مشبوهة[6].

3- **مرحلة تكوينه:** عرفت هذه المرحلة أحداثا أليمة أثرت في شخصيته الوطنية، كمشاركته، لأول مرة في المظاهرة الشعبية الكبرى ضد إغلاق المساجد في وجوه العلماء، (والتي كان على رأسها ابن باديس)، وكذلك مشاركته في أحداث 5 أوت 1934 بقسنطينة[7].

4- **جمعية العلماء المسلمين:** كان لجمعية العلماء المسلمين الأثر الواضح في تكوين شخصيته الوطنية ناهيك عن العلمية. فقد أشرب عقله وفؤاده بدروس وحلقات عبد الحميد بن باديس الوطنية.

5- **كان جنديا من جنود الثورة:** جاهد ضد المستعمر فكان من أوائل من لبى نداء الثورة كبقية إخوانه العلماء والطلبة واستجاب للواجب الوطني.

6- **دخوله سجن تازولت:** من ابرز ما أثر في شخصيته مكوثه بسجن الكدية بقسنطينة وتازولت بباتنة، وحينها مارس مهمة التدريس، كما أنشأ مع إخوانه المجاهدين حركة تعليم منظم.

هذه الأحداث وغيرها أثرت في شخصية الشيخ أحمد حماني، فكان المدافع عن الوحدة، والمعالم الوطنية بدون هوادة.

شهادات عن حبه ووفائه لأمته:

كتب الشيخ عبد الرحمن شيبان عن وطنيته ووفائه لبلده: " كان الشيخ أحمد حماني من أكثر الناس تقديرا للاستقلال الوطني الذي بفضله، استرجعت الجزائر سيادتها كدولة تنعم بتسيير شؤون الوطن بإرادة دانية وحرية كريمة، بعد تضحيات حسام في الأنفس والأموال تكبدها الشعب الجزائري دهرا طويلا، لو ابتلى بها شعب آخر لكان من الغابرين فكان رحمه الله حريصا على ما يضفي على هذه الدولة ما تستحق من مهابة وإجلال، وكان

يسخط على كل من يسعى من قريب أو بعيد على ما ينال من كرامة هذه الدولة من فتنة أو تآمر، وقد أعلن ذلك في عدة مناسبات بخشوع دمعت له عيناه في بعض الأحيان، فهو لغيرته على هذه الدولة يتغافل على بعض السلبيات التي تبدو على بعض أجهزتها الرسمية من تصريحات ومواقف، لكنه رحمه الله لا يسعى على باطل من أي سلطة تشريعية أو قضائية أو تنفيذية، فكل من يحاول أن يلحق نقيصة تنال من شرفه العلمي أو الوطني فهو من عناهم أبو الطيب المتنبي بقوله:

كم تطلبون لنا عيبا فيعجزكم
ويكره الله ما تأتون والكرم
ما أبعد العيب والنقصان عن شرفي
أنا الثريا وذان الشيب والهرم [8]

كما كتب الأستاذ محمد الهادي الحسني مقالا نشر بجريدة البصائر بعنوان "الشيخ أحمد حماني العالم المجاهد والفقيه المجتهد"، حيث ذكر من بين أخلاقه : التواضع والوفاء غير المحدود[9].

ويقول الأستاذ أحمد بري (صديق الشيخ): "... لقد كنا نتبعه في جرأته وقوة عزيمته وغيرته الشديدة على الجزائر والإسلام"[10].

من ملامح وطنية الشيط حماني رحمه الله:

من خلال شخصيته يتضح لنا ملامح اتصف بها الشيخ اعتزازا بوطنه الجزائر، وقد أنكر على الشيخ شيئان لكنه اتصف بهما وسار عليهما ورد على مناوئيه بخصوصهما.

أ/ انتصاره للمذهب المالكي: بحكم انتمائه إلى بلاد المغرب والقطر الجزائري، وهذه البلاد تتبع الإمام مالك في أصوله، لم يحد الشيخ عما وجد عليه أسلافه وما تعلمه فهو يقول في ذلك: "ثم إن السائل إنما يسأل عن المذهب المالكي والأغلبية الساحقة من شعبنا يقلدون الإمام مالك"[11].

ويقول في موضع آخر "لكننا إنما درسنا مذهب الإمام مالك، فنحن نفتي بما نعلم" [12] وهو بهذا الصنيع يريد لم شمل أمته على رأي واحد، حفاظا على وحدة

الأمة ومرجعيتها وعدم الافتراق على آراء متعدد قد تضعف من قوتها ولذلك ذم التعصب المذهبي واللامذهبية. حيث يرى الشيخ أن التعصب بكل أشكاله والغلو في الدين يؤدي إلى فتنة والفتنة أشد من القتل[13].

ب/ تقلده وتحمله مناصب إدارية عليا في الدولة: مصلحة للوطن وخدمة له تقلد رحمه الله مناصب أهلته أن يخدم بلده، وينصح حكامه واستغل رحمه الله قربه من الحكام خدمة لهذا الدين والتمكين له، واعتبر متهميه أنه من علماء السلطان أنهم من المتربصين والمتآمرين بالدين والوطن.

ورد على متهميه أنه من علماء السلطان بعدة مبررات يراعي في كل مبرر مصلحة العلم والوطن لا غير، ومن وظيفة العلماء مناصحة الحكام" إن الحكام أنفسهم في أمس الحاجة إلى من ينصحهم ويذكرهم بأحكام الشريعة القطعية التي يجب ألا يتجاوزها أحد حاكما كان أو محكوما، وهذه هي وظيفة العلماء الطبيعية. مناصحة حكام المسلمين وعامتهم، لأن الدين النصيحة، كما صح بذلك الحديث وقد عوتب في ذلك إمام الهجرة على اتصاله بحكام المسلمين وأمرائهم في وقته فقال: إذا لم نتصل بهم فكيف نبلغهم حكم الشرع وكيف نبلغ لهم النصيحة وفي الحديث الصحيح عن أبي رقية تميم بن أوس الداري (رضي الله عنه) أن النبي ﷺ قال: "الدين النصيحة، قلنا لمن يا رسول الله، قال لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم[14]"[15].

كما ساق رحمه الله مبررا آخرا لاتصال العلماء المسلمين بالسلطان، وهو تقوية الثقة بينهم، لأن الفصل بين العلماء والحكام هو فصل بين الأمة والحكام والعلماء: "وقد تبين من هذا أن هذا التعميم في هذا الحكم في مثل هذا العصر إنما يراد به نزع الثقة من كل العلماء والفصل بينهم وبين الحكام وأمتهم، وتبقى الرعية فريسة لكل الذئاب..."[16].

جـ/ إتباعه واحترامه الواجب الوطني: من بين ملامح وطنيته إتباعه للأوامر، إذا لم تخالف شرعا فقد أسس مع إخوانه في سجن تازولت حركة تعليم منظم التزاما بالتعاليم الفوقية.

وفي هذا الشأن يقول: "وأما في سجن تازولت المركزي الرهيب فإن الأوامر الواردة من الجبهة وجيش التحرير صريحة في وجوب مواصلة التعليم والتعلم..."[17]

نماذج من فتاوى الشيط الوطنية:

إن المتتبع لفتاوى الشيخ أحمد حماني يلاحظ أنها في مجملها على المذهب المالكي أو المشهور في المذهب وهذا ما أكده هو بنفسه، لكن نجد الشيخ في بعض هذه الفتاوى قد خرج عن المشهور في المذهب ورجح فيها أقوالا غير مشهورة، أو مال إلى مذاهب أخرى أو أقوال لفقهاء معاصرين أو قدامى، ورجحها على القول المعتمد في المذهب المالكي لجملة من الاعتبارات، ولعل الدارسين لفتاواه يؤكدون الاعتبارات الشرعية بكل أنواعها، واخترت فتاوى الموضوع على أساس الاعتبار الوطني وكيف أنه أختار رأيه وبناه على أساس المصلحة الوطنية والوحدة الترابية فيما يخدم الوطن ومنه الإسلام الذين تدين به الدولة. وأجد هذه النماذج من الفتاوى تعكس فعلا مدى - رحمه الله – اعتزازه بوطنيته، وإسلامه، وتمسكه بالوحدة الوطنية ودرأ كل ما يمس أو يعكر هذه اللحمة.

صلاة الجمعة في الثكنات العسكرية:

اختلفت الآراء الفقهية في تحديد الشروط التي يجب توفرها حتى تصح الجمعة، والمذهب المالكي اشترط لوجوب الجمعة الاستطان بنية التأبيد، استطان بلد أو استطان أخصاص يمكنهم عادة بالأمن على أنفسهم والاستغناء في معاشهم العرفي من غيرهم، بحضور اثني عشر رجلا لصلاة الجمعة وسماع خطبتها وغيرها من الشروط التي عددها المالكية[18].

ومع ذلك لما ورد سؤال للشيخ يستفسر صاحبه عن حكم صلاة الجمعة في ثكنات الجند أجاب رحمه الله بالمشهور في المذهب المالكي الذي عليه الفتوى حيث قال: " نريد أن نعرف أولا هل يوجد ببلد "عين أمقل" سكان مستوطنون، فإذا كان الأمر كذلك، فإن على الجنود أن يؤدوا به صلاة الجمعة معهم، فإن لم يكن لهم مسجد أو كان ولكنه ضيق بهم فإن الجمعة تصح بمسجد الثكنة إذا كان يفتح أبوابه لجميع المسلمين العسكريين منهم والمدنيين.

وأما إذا لم يكن بالبلد مستوطنون أو كان مسجد الثكنة ممنوعا دخوله على المدنيين، فلا تصلوا فيه الجمعة، وصلوا ظهرا وليلحق أحدكم كلمة وعظ وإرشاد ترفق القلوب وتهدي إلى الخير، وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر"[19].

ولكن الشيخ أحمد حماني – لا يلبث أن يذكر السائل فتوى لشيخ الإسلام ابن تيمية[20] تجيز إقامة الجمعة في مثل حالة المسؤول عنها، وهي اعتبار هذه الثكنة بمثابة مدينة مستقلة، ولو كانت في مدينة كبيرة كالقاهرة، وعليه فلا يضرها منع العموم من دخولها[21].

ولقد عول الشيخ أحمد حماني على اعتبارها مدينة أخرى وبالتالي تصح فيها صلاة الجمعة، والذي دعا الشيخ إلى هذا الاختيار الفقهي هو أن الشروط التي وضعها الفقهاء لصحة صلاة الجمعة كلها اجتهادية[22].

ومن هنا فإن الشيخ أحمد حماني لم يجد حرجا في الفتوى بهذا الرأي، وجواز صلاة الجمعة في مساجد الثكنات العسكرية، لأنها بمثابة مدينة أخرى، على قول ابن تيمية، وما خروجه عن مشهور مذهبه إلا للتيسير على العسكريين في أداء واجبهم الديني من جهة بصلاتهم الجمعة، ومن جهة أخرى أداؤهم لواجبهم الوطني، من الالتزام بالأوامر، والانضباط الواجب في مثل هذه المهمة.

اعتماد الحساب الفلكي لصيام رمضان:

ذهب الشيخ أحمد حماني مذهب بعض المعاصرين في اعتماد الحساب الفلكي في إثبات دخول الشهور القمرية ومنها شهر رمضان (الصيام) فقد سئل رحمه الله عن ثبوت صوم رمضان بالحساب الفلكي، وكان رأيه، وجوب الجمع بين الحساب العلمي وبين النص الشرعي الثابت عن رسول الله (ﷺ) وعليه فإذا اجتمع الحساب العلمي والرؤية اليقينية، ثبت دخول الشهر القمري عن يقين، وإذا عارض ادعاء الرؤية العلم لم يثبت، فقال رحمه الله " والقاعدة المتفق عليها أهل الحل الفلكي أن الهلال سيكون موجودا في الأفق ليلة دخول الشهر، وأنه سيبقى في الأفق بعد مغيب الشمس مدة، ويمكن أن تراه الأعين، فإذا ثبت هذا فإن، من ترصده يراه حتما إن لم يمنع من رؤيته مانع، وهذا يحقق قول النبي ﷺ: "صوموا لرؤيته، وافطروا لرؤيته "[23].

فالمؤتمر قد اعتبر الحساب العلمي الدقيق كما اعتبر النص الشرعي من قول النبي ﷺ، ولو كان علماء الفلك يثبتونه فإن علماء الشريعة لقوله : "صوموا لرؤيته" والرؤية غير ممكنة فهذه القاعدة متفق عليها هي أساس إحداث تقويم

قمري موحد... ثم يواصل ويؤكد بأن الإسلام دين العلم واليقين، ولا تعارض بين قواعد العلم المقررة، وبين أحكام الدين، والإسلام لا يعارض علم اليقين"[24].

كما أبطل الشيخ مزاعم من رفض اعتماد الحساب الفلكي في إثبات دخول الشهور القمرية ومنها رمضان واعتبر أن الحساب الفلكي هو التنجيم المنهي شرعا لأنه رجما بالغيب.

كما فند مزاعمهم بآراء منم السلف الصالح: " ثم إن قضية إثبات الشهر بالحساب إذا لم تقع رؤية موجودة من القديم، ومن القائلين بالحساب مطرف بن عبد الله بن الشخير وهو من كبار العلماء التابعين، وهو قول معروف في مذهب الشافعي (رضي الله عنه) ثم واصل قوله "ومن العلماء المحدثين من أخط بالحساب ورجح العمل به لأنه رأى أنه حساب علمي صحيح، دقيق ومن هؤلاء من مغربنا الشيخ علال الفاسي زعيم علماء المغرب، والشيخ محمد الطاهر بن عاشور شيخ الإسلام بتونس وغيرهما كثيرا"[25].

ولقد رجح الشيخ هذا الرأي وانتصر له لأنه يحقق مقصدا من مقاصد الشريعة وهي وحدة الأمة وما تقتضيه حالتها الاجتماعية. فالشيخ لا يستصنع بعد – المزاعم – التي أثبتها العلم، حيث يقول: "إن أمم الغرب قد توصلت بالحساب الفلكي إلى قياس أبعاد النجوم والكواكب وتقدير المسافات بينها إلى أن حطوا رحالهم فوق سطحه، وكل هذا محسوب بالدقائق والثواني"[26].

ضرورة احترام العلم الوطني:

كما هو حال بعض المتفيقهين في كل عصر وحين، برزت آراء وما تزال تحرم الوقوف للعلم الوطني، وفي هذا الشأن ورد على الشيخ أحمد حماني سؤال حول العمل في سلك الدولة ومنه الوقوف للعلم الوطني. فكان رد الشيخ ردا كافيا وافيا، مستغربا من القول بحرمة الوقوف للراية الوطنية "من قال لك إن تحية العلم والقيام للضابط يتنافيان مع الدين الإسلامي، إن هذا الكلام هو الذي يتنافى مع الدين الإسلامي، وهو كلام مغشوش، المراد منه احتقار علمنا، ومن فرض تحية العلم أراد أن يحترم وإرادته صحيحة فإن العلم هو رمز الأمة والسيادة" [27].

إن مثل هذا الرد بهذه الصراحة والشجاعة والصرامة والوطنية ينم عن شعور بالانتماء، والمسؤولية وتعزيز روح الانضباط والولاء للدين.

ولم يكن الشيخ ليطلق العنان لآرائه عارية من الدليل، بل استشهد لقوله بما فعله الصحابة رضوان الله عليهم، فقال: " وقد كان أصحاب رسول الله ﷺ يعظمون قدره، ولا يعطونه يوم المعارك إلا لأقواهم شجاعة وتدينا، وقد كان يحمل الراية في معركة مؤتة جعفر بن أبي طالب فضربه العدو على يده اليمنى فقبض عليها باليد اليسرى فضربه عليها فلما قطعت يداه قبض بذراعيه واحتضنها حتى قتل ولم يسلم الراية"[28].

ثم ساق دليلا آخر على ضرورة احترام الراية، حيث أنها لم يحملها إلا الحفظة لكتاب الله: " وفي معركة اليمامة كان المسلمون يعطون الراية لحفاظ القرآن لأنهم أشجع وأقوى على حمل الراية، وحملها زيد بن الخطاب فقال له الصحابة إنا نخشاك عليها وأن تفرط فيها فقال: "بئس حامل القرآن أنا إذن وقتل في المعركة"[29]. ثم يضيف مؤكدا: "والراية عقدها النبي ﷺ بيده ويجب احترامها.

وبعد ما ساق الأدلة، فرق بين فعل العبادة والاحترام فقال: "وهناك فرق بين احترامها وعبادتها، فالعبادة لا تكون إلا لله وأما التحية فليست من نوع العبادة المبنية على الخوف والرجاء، فهل رأيت في الجزائر من يعبد الراية ويرجوها أن تدخله الجنة وأن تنقذه من النار ؟ فما هذا الفقه الذي تعلمتموه ومن أين جاء؟"[30].

قضية التجنيس:

لا أجد أدل من هذه الفتوى في اعتزاز الشيخ بإسلامه وعروبته ووطنيته، فقد سعى بعلمه – رحمه الله – إلى لم شمل أفراد وطنه وحماية وحدته الترابية وتكثير سواد المسلمين.

ومن ذلك تحريمه التجنيس حيث يقول: " كان التجنيس وما يزال من أخطر المكائد الاستعمارية ولو لم يحرمه ديننا لرحمته قوميتنا، لأنه فتح بابا للتنكر منا والخيانة لنا وتقليلنا وتكثير أعدائنا ومن أجل هذا لم تبحه أي أمة "[31]. ثم واصل قوله: " فالمتجنس مرتد كافر لأنه رفض كتاب الله وتولى النصارى فكان منهم حكمه حكمهم"[32].

ولما أثارت هذه الفتوى ردود أفعال مختلفة، سرد رحمه الله في فتواه، خلفية التجنيس التاريخية في الجزائر، وكيف كانت تسعى فرنسا بهذا الفعل إلى تحقيق أغراضها الاستيطانية.

كما أحال الفتوى لقائلها وأنه مجرد ناقل لها : " لست أنا أحمد حماني الذي أصدر الفتوى بردة المتجنس، وإني عند نفسي وعند الناس لم أبلغ درجة المفتي فإنها درجتها الاجتهاد من العلماء الكبار، ولهذا فلا يصح أن تنسب هذه الفتوى إلي ولا أن أكون طرفا لمن يخاصمها أو يناقشها أو يخطئها... "[33].

ومرجع هذه الفتوى – تحريم التجنس – إلى علماء المغرب العربي، منهم شيخ الإصلاح في الجزائر عبد الحميد بن باديس، والشيخ العربي التبسي رئيس لجنة الفتوى في الجزائر وقد صدرت منهم رسميا سنة 1938.[34]

وقبلهم كان مؤسس الدولة الجزائرية الأمير عبد القادر قد بعث يسأل عن الحكم ذاته من علماء المغاربة وكان ردهم بالتحريم[35].

وإن كانت فتوى هؤلاء لها خلفيتها التاريخية الاستعمارية فإن الشيخ أحمد حماني أسقطها على واقعنا الحالي، وعمل بهذا الحكم أي تحريم التجنس وإن تخلصنا من الاستعمار فيقول: "وقد تخلصنا منه ونحن بأرضنا كيف نبيح لعمالنا أن يتجنسوا بأرضه وهم معدودون بالملايين فيصبح أبناؤهم فرنسيين وينشئون على الفرنسية مستعدين بالفعل أو بالقوة للتنصر أما التنكر لقومهم فقد تحقق.

إن الجنسية الفرنسية وكذا البريطانية من أعنف خصوم الإسلام والمسلمين، وهذا لا يخفى على أحد، والدخول فيها لا يتم إلا بالخروج عن الإسلام، فليتق الله في أمته ودينه من يبيح لقومه الفرنسة فإنه من أكبر أعوان الكنيسة والانحلال"[36].

ولعل الشيخ أحمد حماني اختار ومثل بالجنسية الفرنسية والبريطانية لأنهما الدولتان الاستعماريتان الكبرى في القرنيين السابقين.

الإفطار في رمضان لعمال صهر الحديد والصلب.

أفتى الشيخ أحمد حماني بجواز إفطار العمال الذين يعملون في مواجهة الفرن العالي الحرارة والحديد المصهور أو المحمى إلى درجة عالية إذا جاء رمضان، حيث يتعرضون لمشقة كبرى لا تطاق وأن عليهم الفدية والقضاء احتياطا قياسا على الحبلى والمرضعة[37].

يقول الشيخ: " هذه الفتوى ليست إقليمية ولا إدارية، ولكنها فتوى مبنية على قواعد صحيحة من الدين وأقوال واضحة من العلماء وقد أصدرها علماء مسلمون من مختلف الأقطار الإسلامية، ومن سائر المذاهب الإسلامية، وقد احتاط هؤلاء

العلماء في فتواهم كل الاحتياط لدينهم، وسدوا كل أبواب التلاعب في وجوه المتساهلين والمتلاعبين وحصروا الرخصة في أضيق حدودها على أربابها وجمعوا بين المصلحة الدنيا العليا بالمحافظة على الروح الدينية في عمالنا، والحرص على قيامهم بالشعائر الإسلامية وتعظيمها وتشجيعهم على أدائها وبين وجوب قيام صناعة إسلامية ثقيلة لكل مواد الحديد والصلب التي تستعمل في السلم والحرب، على أن تسير هذه الصناعة بأيدي أهلها وتقوم معاملها فوق ترابها وتغنيها عن استيراد آلاتها وأدواتها وأسلحتها التي هي قوام قوتها وعزتها وضمان استقلالها من غيرها من الأمم، فإن اعتمادها على ما تنتجه معامل أمم أجنبية عنها يفقدها قوة لا تستغني عنها وتعرضها لمضرة عظمى فقد تصطدم المصالح وتتعرض المعاملات إلى عواصف السياسة المتقلبة والمؤامرات الدولية زيادة على ما تكلفه من ثمن باهض، وقد أمرت الأمة الإسلامية بالاستعداد التام لتكون الأمة القوية العزيزة وشمل الأمر كما حققه العلماء كل الصناعات.

قال الأستاذ محمد رشيد رضا – رحمه الله – عن تفسير قول تعالى " وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة " [38] ما نصه : "الواجب على المسلمين في هذا العصر بنص القرآن – صنع المدافع بأنواعها والبنادق والدبابات والطائرات والمناطيد، وإنشاء السفن الحربية بأنواعها، ومنها الغواصات التي يتوقف عليها صنع هذه الأشياء، وغيرها من قوى الحرب بدليل ما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب، وقد ورد أن الصحابة استعملوا المنجنيق مع رسول الله ﷺ في غزوة خيبر وغيرها، وكل الصناعات التي عليها مدار المعيشة من فروض الكفاية كصناعة آلات القتال"[39].

وفي تعليقه على ما جاء في تفسير المنار قال رحمه الله: "في كلام الشيخ رشيد رضا نص صريح أعرب عن فهم صحيح لهذه الآية القرآنية المحكمة، التي أوجبت على الأمة الإسلامية القيام بكل الصناعات الضرورية لتحقيق قوة المسلمين وعزة دولتهم، سواء كانت حربية أو غيرها، مما عليه مدار المعيشة، وإن القائمين بها قائمون بواجب ديني عظيم، كسيرهم لقتال عدوهم، فإن عسر عليهم الصيام أذن لهم في الانتقال إلى الرخصة، وإن التقصير في القيام بهذا الواجب الكفائي يلحق جميع الأمة الإسلامية.[40]

ثم انتقل رحمة الله إلى الإستدال على أن المكلف بالصيام أو غيره إذا شق عليه القيام بما كلف به، انتقل من العزيمة إلى الرخصة في حدودها، ويؤكد عليه ذلك أو يجب حسب الظروف والأحوال، ثم ساق بعض البيانات، معضدة بأقوال الفقهاء السابقين القدامى والمعاصرين كالإمام محمد عبده وتلميذه رشيد رضا وضمن تعليله أورد عدة بيانات يقول في الرابع منها: "إذا كان حصول الضرر للصائم- وهو شخص واحد – بتعطيل عضو من الأعضاء كالسمع أو البصر يوجب عليه أن يفطر ثم يقضي وكان اضطراره للعمل الشاق لحفظ معاشه ومعاش من يعوله – عذرا مقبولا لفطره أو انتقاله إلى الرخصة، فكيف لا يكون خوف حصول الضرر لمجموع الأمة الإسلامية والدولة القائمة عليها بتعطيل معمل لصناعة ثقيلة ضرورية لقوتها، لا يمعن إيقافه ولا يمكن ترك العمل به في رمضان عذرا كافيا لأن يفطر جماعة قليلة من مجموع عماله المضطرين لا تبلغ نسبتهم 2% نحو مائتين من أحد عشر ألفا في بعض أيام رمضان، وهي أيام عمله وهم يقومون بفرض كفائي مأجورين، أمرت به الأمة الإسلامية كلها في قوله تعالي: ﴿ وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ ﴾[41]. لو فهمنا ديننا مثل هذا الفهم، وأغمضنا أعيننا عن سماحته، والسير فيه، وانتفاء الحرج عنه، وحرصه على تحقيق المصالح ودرء المفاسد، وألزمنا أمثال هؤلاء العمال، إما بالصيام مع الهلاك المحقق أو الأذى الشديد وإما بالإفطار وهم يعتقدون أمام ضمائرهم أنهم عصاة أفطروا دون سند ديني، أو مخرج صحيح فيجرئهم ذلك على انتهاك بقية أحكام الدين، وإما بتركهم العمل مما يؤدي إلى تعطيل المعمل أو خرابه أو تسييره بواسطة عمال أجانب يرهقوننا بتكاليف باهضة، ويعطلون على عوراتنا وبتعطيله نلزم دولتنا بتصدير حديدنا ومعادننا إلى المعامل الأجنبية بأبخس الأثمان، ثم استيرادها مصنوعة بأفحش الأثمان، لو التزمنا هذا لكان منا سفها عظيما لن يطرب له سوى أعداء ديننا الذين يتهمونه بالحجر والجمود، وأنه لا يساير الزمن، كما جهر به المجوسي عابد الشمس، إذ قال فيه: "(إنه أصلب من الفولاذ) وسوى أعداء نهضتنا وخصوم استقلالنا الذين يريدون اهتضامنا وبقائنا ضعفاء عالة عليهم عبيدا لإرادتهم لا يبيعون لنا من الآلات إلا ما يريدون وحسب ما يريدون[42]، ولا يسدرون لا من الأسلحة إلا بمقدار بشرط أن تستعملها لأسباب موتنا لا لتحقيق حياتنا لا نوجهها لأعدائنا ولكن لبعضنا بعضا أو لإخماد أنفاس جماهير شعوبنا، أو لتنفيذ أغراض أحلامهم العدوانية.

إن ديننا يسر لا عسر فيه، وقد أمر رسول الله ﷺ المسلمين بالفطر في غزوة الفتح قال للجنود: "إن الفطر أقوى لكم"[43]. ومتى توقفت قوة المسلمين على إفطار جماعة منهم، وتحقق الضرر الخاص أو العام بصومهم فليفطروا وعليهم أن يصوموا عدة ما أفطروا من أيام أخر"[44].

راعى الشيخ في هذه الفتوى مبدأ المصلحة وأثرها الاجتماعي.

وقد أمرت الأمة الإسلامية بالاستعداد التام لتكون الأمة القوية ولا يأتي هذا إلا بالصناعات الثقيلة والحربية كما جاء في الفتوى.

الهوامش:

(1) فتاوى الشيخ أحمد حماني. 10/1.

(2) من محاضرة لأبي عبد السلام. واقع الفتوى في الجزائر. الملتقى الدولي المنعقد بتلمسان. 9 – 11 ماي 2011. بعنوان: الفتوى بين الضوابط الشرعية وتحديات العولمة.

(3) فتاوى أحمد حماني.

صراع بين السنة والبدعة 288/2- 289. الشيخ أحمد حماني ومنهجه في الفتوى/ محفوظ بن صغير، رسالة دكتوراه (مخطوط).ص11- 59

(4) قبض عليه بتاريخ 11 أوت 1957 م وحكم عليه بالأشغال الشاقة.

(5) فتاوى لم تنشر ملحقا لفتاواه المطبوعة منها، المكتوب بالآلة الراقنة ومنها المكتوب بخط الشيخ.

(6) الصراع بين السنة والبدعة. أحمد حماني. 285/287/2.

(7) الصراع بين السنة والبدعة. 288/2- 289.

(8) الشيخ أحمد حماني ومنهجه في الفتوى. د. محفوظ بن صغير. ص 54. رسالة دكتوراه. مخطوط.

(9) الشيخ أحمد حماني ومنهجه في الفتوى. د. محفوظ بن صغير. ص 56.

(10) الشيخ أحمد حماني ومنهجه في الفتوى. د. محفوظ بن صغير. ص 69.

(11) فتاوى الشيخ أحمد حماني. ص 11/1.

(12) فتاوى الشيخ أحمد حماني. ص 11/1.

(13) راجع فتاوى الشيخ. ص 473- 2/474.

(14) رواه مسلم في صحيحه والترمذي في سننه.

(15) فتاوى الشيخ أحمد حماني. 21/1.

(16) فتاوى الشيخ أحمد حماني. 21/1.

(17) صراع بين السنة والبدعة. 303/302/2

(18) بداية المجتهد ونهاية المقتصد. 159/1.

الشرح الصغير. راجع شروط صحة الجمعة. سيدي أحمد الدردير. وزارة الشؤون الدينية. نشر مؤسسة العصر.

(19) فتاوى الشيخ أحمد حماني /114/1.
(20) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية. 208/23- 209.
(21) فتاوى الشيخ أحمد حماني 114/1.
(22) الشيخ أحمد حماني ومناصرته للمذهب المالكي/ د. محمد راجي. المدرسة المالكية الجزائرية. أعمال الملتقى الوطني الخامس للمذهب المالكي. أفريل 2009/ ص 548.
(23) البخاري (ك) الصوم ب: قول النبي: إذا رأيتم الهلال فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا (1909) الفتح (4/119) مسلم: ك: الصيام ب: وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال والفطر لرؤية الهلال (2496) 7/188.
(24) فتاوى الشيخ أحمد حماني. 331/1.
(25) فتاوى الشيخ أحمد حماني. 331/1.
(26) فتاوى الشيخ أحمد حماني. 331/1.
(27) فتاوى الشيخ أحمد حماني. 323/3.
(28) المرجع السابق.
(29) المرجع السابق.
(30) المرجع السابق.
(31) فتاوى أحمد حماني 302/3.
(32) نفس المرجع السابق.
(33) فتاوى أحمد حماني 307/3.
(34) فتاوى أحمد حماني 307/3.
(35) أجوبة التسولي على مسائل الأمير عبد القادر في الجهاد. دراسة وتحقيق عبد اللطيف أحمد الشيخ محمد صالح/ص301. ط1/1996. دار المغرب الإسلامي. بيروت.ر
(36) فتاوى أحمد حماني 306/3.
(37) فتاوى أحمد حماني 305/1.
(38) سورة الأنفال. الآية 60.
(39) تفسير المنار. محمد رشيد رضا. 10/5- 3.
(40) لم أورد الفتوى كاملة لطولها، وإنما أوردت فقط تعليقاته الدالة على حرصه على الوحدة وما يخدم الأمة.
(41) الأنفال. الآية 60.
(42) فتاوى أحمد حماني. 305/1- 314.
(43) أخرجه مسلم ك: الصيام ب: أجر المفطر في السفر إذا تولى العمل (2619) 7/236/237 وأبو داود في سننه: ك: الصوم:ب: الصوم في السفر (2406) 1/731/732.
(44) فتاوى أحمد حماني 305/1- 314..

دور المسجد في تقويم سلوك الأفراد
في ظل الانفتاح على الفكر العالمي الحديث

Le rôle de la mosquée dans le redressement des comportements des individus à l'ombre de l'ouverture d'idéologie international actuel

الأستاذ / جفال نور الدين
تخصص: أنثروبولوجيا / Anthropologie
جامعة تبسة

ملخص:

في ضوء التغيرات الراهنة والانفتاح على الفكر العالمي وسرعة تلقي وانتشار المعلومات ومواكبة التطور الهائل، أعطيت عناية كبيرة للأفراد والجماعات أي ما يسمى اليوم الاستثمار في الأفراد من جميع النواحي والاجتماعية والثقافية والاقتصادية، ولقد نالت المؤسسات الدينية نصيبها من ذلك التطور الهائل وبخاصة المسجد، لما له من أدوار فعالة في تغيير أو تقويم سلوكيات الأفراد، الذي يكفل تمكين المجتمع من مواكبة عصر السرعة مع الحفاظ على سماته الثقافية والدينية، فالمساجد تعمل في عالم متغير جوهريا عن الماضي، عندما كانت سرعة التغير تسير بوتيرة بطيئة، ولقد لعبت مؤسسة المسجد دورا كبيرا في تربية الأفراد وتكوينهم تربويا واجتماعيا، لكن بوجود هذه المؤسسة في الجو الراهن قد يصعب من المهمة ومعرفة مدى تأثير دورها في سلوك الأفراد.

Le rôle de la mosquée dans le redressement des comportements des individus à l'ombre de l'ouverture d'idéologie international actuel

Noureddine djeffal

Département des sciences sociales

Université de Tébessa- Algérie

Résume:

Dans la lumière des changements actuels et l'ouverture d'idéologie internationale et la dispersion des informations, en parallèle avec l'énorme développement a donné une grande importance vers les individus et les groupes, qu'on peut appeler aujourd'hui l'investissement humain dans tous les côtés, social, culturel et économique. les établissements religieux ont eu leurs part de cet énorme développement précisément la mosquée, car elle a plusieurs rôles efficaces dans le redressement et le changement des comportements des individus, et assure aussi la conservation de ce développement rapide sans toucher les traits religieux et culturels de la société; les mosquées travaillent dans un monde différent au monde passé, qui est moins rapide; la mosquée comme établissement a joué un grand rôle social et éducatif pour les individus malgré les difficultés de leur mission dans ce moment actuel, et on peut savoir les traces de leur rôle sur les comportements des individus.

مقدمة:

إن المسجد في القرون الخمسة الأولى كان له تأثير في قيادة الأمة وحياة المجتمع الإسلامي، إذ كان يقوم مقام عدد كبير من الوظائف الأساسية Fundamental functions في مؤسساتنا المعاصرة establishment contemporaneous[1].

وتكمن أهمية المسجد في أنه المؤسسة الدينية الاجتماعية الثانية بعد الأسرة في المجتمع الإسلامي، فهو مركز التقاء وترابط الأفراد، والمسجد هو ميدان ممارساتي للقيم والمبادئ التي نشأ عليها الفرد المسلم، وكيفية تجسيد علاقات اجتماعية محكومة بضابط الدين والعقيدة الصافية النقية، وأن فضل وأهمية المسجد عظيمة عند الله سبحانه وتعالى، وميزه عن الأماكن الأخرى، واختصه إليه في قوله تعالى: ﴿ وَأَنَّ ٱلْمَسَٰجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُواْ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدًا ﴾(الجن 18)، وأن الهدف والغاية السامية والرئيسية التي يسعى المسجد لتحقيقها هي تحصين الفرد من كل اعتقاد أو سلوك يتعارض مع طاعة الله، ووقاية الفرد من كل النواحي سواء كانت نفسية أو روحية أو جسمية، وتقويم وعلاج سلوك الأفراد من الانحراف الفكري أو الممارستي، بالإضافة إلى بناء الفرد، بناء عقائديا سليما معتدلا وغرس الأخلاق، وبذلك يكون الهدف المتوخى من المسجد هدفا تربويا بشقيه النظري والتطبيقي، والهدف التوجيهي الذي يساعد على ضبط السلوكيات والممارسات الدينية للأفراد.

ويرى الصالح محمد بن أحمد أنه إذا عدنا إلى المسجد المدينة على عهد المصطفى عليه الصلاة والسلام، وجدناه فعلا مسجدا وجامعة، كان إعدادا للحياة والتقدم في آفاقها، فإن كل عبادة أو منسك أو شعيرة في الدين لها انعكاسها على المجتمع، فالمسجد قلب المجتمع، والمجتمع جسم الإسلام وحواسه، وليس هناك أي انفصال بين المسجد باعتباره مركز علم وتوجيه وبين المجتمع الكبير، وقد ربى الرسول ﷺ في هذا المسجد رجالا عمرت قلوبهم بالإيمان وصهرت أنفسهم بالمحن وزكت أرواحهم بالقرآن، وبهذا فقد حاز أكبر نصر عرفته البشرية، حيث استطاع أن يحول الدعوة إلى حركة والفكرة إلى إيمان والمبادئ والخلق إلى رجال. فقد عمل النبي على إقامة المجتمع على أساس مبادئ القرآن والسنة المطهرة، وحقق أهدافه في الحياة وشرع الجهاد لحراسة

الدعوة وكفالة حرية العقيدة والعبادة لكل إنسان، وفرض التشريع لتنظيم المجتمع وصيانة الحقوق وتطهير الحياة من الشذوذ والانحراف[2].

تحديد المفاهيم:

مفهوم الدور: conception role

الدور لغة role in language: مشتق من الفعل دار يدور دورا[3].

الدور اصطلاحا Idiomatic role: علماء الاجتماع يستخدمون الأدوار على أنها وحدات تساهم في بناء المؤسسات الاجتماعية[4] وكما يبين "رالف لينتون" في هذا الموضوع بأن كل تنظيم يتضمن مجموعة من الأدوار، ويفترض بالأشخاص القائمين بها الخضوع التام لها، ويحدد الدور جملة من الواجبات التي يضطلع بتنفيذها كل فرد في التنظيم[5].

مفهوم السلوك Behavior conception

السلوك لغة Behavior in language: (سلك) السُّلُوك مصدر سَلَكَ طريقاً وسَلَكَ المكانَ يَسْلُكُه سَلْكاً وسُلُوكاً وسَلَكَه غَيْرَه وفيه وأَسْلكه إياه وفيه وعليه. قال عبد مناف بن رِبْعٍ الهُذَلِيُّ حتى إذا أَسْلَكُوهُمْ في قُتائِدَةٍ شَلاًّ كما تَطْرُدُ الجَمَّالةُ الشُّرُدَا. وقال ساعِدَة بنُ العَجْلان وهمْ مَنَعُوا الطريق وأَسْلَكوهُمْ على شَمَّاءَ مَهْواها بَعيدُ والسَّلْكُ بالفتح مصدر سَلَكْتُ الشيء في الشيء فانْسَلَك أَي أَدخلته فيه فدخل. ومنه قول زهير تَعَلَّماها لَعَمْرُ اللّه ذا قَسَما وافْصِدْ بِذَرْعِكَ وانظرُ أَين تَنْسَلِكُ[6].

وجاء في مقاييس اللغة السين واللام والكاف أصلٌ يدلُّ على نفوذ شيءٍ في شيء، وسَلكت الشيء في الشيء: أنفذْته[7].

السلوك اصطلاحا: Idiomatic behavior

يرى عاطف غيث في قاموسه أن السلوك الإنساني يتأثر بطبيعة الشخصية ومكوناتها وهو محصلة للظروف الاجتماعية والبيئية والتوجهات الدينية التي تحيط بالإنسان وهو في نفس الوقت يحتاج إلى ضوابط تضبطه، سواء كانت هذه الأخيرة دينية أم أخلاقية أم اجتماعية ليتوافق سلوكه مع الوسط المعيش، وفهم التفاعلات بين الجوانب المختلفة من الحياة التي تؤثر ويتأثر بها السلوك

الإنساني، لذا فإن دارسة السلوك الإنساني أصبحت أساسية للتعرف أكثر على طبيعة الإنسان وأيضا ليسهل معرفة التحديات والمتطلبات والمناهج والطرق التي تجعله يفلح في الدارين لذا وجب علينا إيضاح مفهوم السلوك الذي هو: أي استجابة أو رد فعل للفرد، لا يتضمن فقط الاستجابات والحركات الجسمية بل يشتمل على العبارات اللفظية والخبرات الذاتية[8].

مفهوم المسجد: Mosque Conception

المسجد لغة: Mosque in language:

المسجد بكسر الجيم وفتحها وقيل بالفتح اسم لمكان السجود وبالكسر اسم الموضع المتخذ مسجدا قال الإمام أبو حفص عمر بن خلف بن مكي الصقلي في كتابه تثقيف اللسان ويقال للمسجد مسيد بفتح الميم وحكاه غير واحد من أهل اللغة[9]، وسَجَدَ خضع ومنه سُجُودُ الصلاة والمَسْجَدُ بفتح الجيم جبهة الرجل حين يصيبه أثر السجود[10].

المسجد اصطلاحا: Mosque in idiomatic :

هو المكان الذي أعد للصلاة فيه على الدوام، واتسع المعنى إلى البيت المتخذ لاجتماع المسلمين لأداء الصلاة فيه، قال الزركشي رحمه الله: ولما كان السجود أشرف أفعال الصلاة لقرب العبد من ربه اشتق اسم المكان منه فقيل مسجد، ولم يقولوا مركع، ثم إن العرف خصص المسجد بالمكان المهيإ للصلوات الخمس حتى يخرج المصلى المجتمع فيه للأعياد ونحوها فلا يعطى حكمه. وأصل المسجد شرعا: كل موضع من الأرض يسجد لله فيه لحديث جابر رضي الله عنه عن النبيﷺ« وَجُعِلَت لي الأرض مسجدا وطَهُوراً فَأيُّمَا رَجُل مِنْ أمتِي أدْرَكَتْهُ الصلاةُ فَلْيُصَل» متفق عليه، والمساجد لها مكانتها وفضلها عند الله تعالى، فقد أضافها إلى نفسه إضافة تشريف وتكريم وذكرها عز وجل في كتابه في ثمانية عشر موضعا، ومن أهم أحكام المساجد أنها أفضل البلاد. وروى أبو هريرة رضي الله عنه عن النبيﷺ قال: « أَحَبُّ الْبِلاَدِ إِلَى اللهِ مَسَاجِدُهَا، وَأَبْغَضُ الْبِلاَدِ إِلَى اللهِ أَسْوَاقُهَا » رواه مسلم[11]، وقال الإمام القرطبي رحمه الله: « أَحَبُّ الْبِلاَدِ إِلَى اللهِ مَسَاجِدُهَا » صحيح مسلم، أي أحب بيوت البلاد أو بقاعها، وإنما كان ذلك لما خصت به من العبادات والأذكار

Invocation of Allah واجتماع المؤمنين وظهور شعائر الدين religious ceremony وحضور الملائكة Angels [12].

1. وظائف المسجد:

إن وظائف ومهام المسجد عبر الزمان والمكان هي نفسها لا تتغير فهي موحدة الغرض وموحدة المهام فنجد مثلا في الصين، لقد كان المسجد مكانا للسائلين والمتعلمين، يتلقون فيه التعاليم الإسلامية[13]، غير أنه تختلف فاعلية ومردودية تلك الوظائف والمهام حسب معوقات وصعوبات فترتها الزمنية، قال محمد الغزالي: المسجد دعامة كل نهضة تدفع بالبلاد إلى الأمام، وظائفه من السمو بحيث لا ينتقى لها إلا أصحاب السبق والكرامة والامتياز[14].

1.1 المسجد كمؤسسة تربوية: يعتبر المسجد عاملا أساسيا ومهما لنشر التربية الإسلامية، ويختلف دور المسجد في التربية عن دور العبادة في الديانات الأخرى، فليس هناك في الدين الإسلامي تلك الازدواجية بين ما هو ديني وما هو دنيوي، فتظهر قيم الدين في المعاملات الاجتماعية، ويظهر الدين في كل أمور الدنيا الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وتاريخ التربية الإسلامية يرتبط ارتباطا كبيرا بالمسجد، حيث تتجسد في تلك المؤسسة التربوية قوة الإسلام وفعاليته، وينبغي الإشارة إلى أنه في بداية تكوين المجتمع الإسلامي كان الأثر التربوي للمسجد أكبر من الأثر التربوي للأسرة، حيث كان الهدف الرئيسي تغيير تلك النفوس من الجهالة والضلال إلى النور والهداية والعلم، ويكمن دور المسجد التربوي في أنه لا تحده مرحلة عمرية معينة، فهو للكبير والصغير على السواء، ويمتد أثره إلى كل مراحل العمر، ويلعب دورا كبيرا في تحقيق هدف استمرارية التربية[15].

2.1 المسجد كمؤسسة دينية: إن الوظيفة الحقيقية للمسجد في الإسلام هي مكان للمسلم لأداء العبادات، وهي أيضا مكان صنع الفرد المتكامل عقيدة وسلوكا وخلقا، وتنظيم علاقات الفرد من جهة بربه وبذاته والمجتمع وبيئته، ويراعي المسجد كل جوانب الفرد، ويوازن بينها ليحصل الاستقرار العقدي والسلوكي والاجتماعي للأفراد، ففي المسجد تتم ممارسة العبادات التي تدخل مباشرة في تلبية حاجة الروح ومنها الصلاة التي تعتبر المنبر الرئيسي التي أنشئ من أجلها المسجد، إضافة إلى العبادات الأخرى التي تصفي الروح وتطمئن

القلوب مثل الذكر والتسبيح والدعاء والاستغفار وقراءة القرآن إلى جانب الوعظ والإرشاد الديني.

3.1 المسجد كمؤسسة اجتماعية: فالمسجد يعتبر أرقى مستوى للنظام الاجتماعي، لأنه المكان الوحيد في العالم الذي تختفي فيه فوارق الطبقات الاجتماعية بثرائها ونسبها وجنسها ولونها، ففيه تتساوى الصفوف للصلاة، وتظهر أرقى المساواة والعدالة الاجتماعية، بالإضافة إلى اجتماع الجماعات والأفراد مع بعضهم في جو من التكافل، وتعويد الأفراد الحب فيما بينهم والوئام والرحمة، كما يقول منصور الرفاعي فالصلاة تعود الولد حب الله وحب المسلمين، وفي الوقت نفسه تغرس فيه حب النظافة، وتدربه على العمل الجماعي المنظم، والانضباط على أسلوب معين في اتباع القائد وتغرس فيه الانتماء إلى الوطن الذي يصلي على أرضه، وتنهض به ليواكب الحياة الاجتماعية، فيحيا بين الناس بخصائص طاهرة وروح مهذبة، والصلاة مع كونها عبادة تغرس في روح الطفل هذا، فإنها تنمى فيه حب الناس والتعاون معهم والمساواة والنظام [16].

4.1 المسجد كمؤسسة إعلامية: إن أداء العبادة وإقامة الصلوات هي الوظيفة الأساسية للمسجد بالنسبة للجماعة الإسلامية، وهي وظيفة حيوية ومهمة، ترتبط بأعمال تربوية وصحية واجتماعية أخرى، من نحو الطهارة من الأحداث والأنجاس، وستر العورات، والحضور إلى المسجد بسكينة ووقار، وسمت حسن معتدل يحتذى به ويقتدى، كما أنها مرتبطة بوظيفة إعلامية مهمة، هي الأذان والإعلام بأوقات الصلاة، تنطلق به حناجر المؤذنين بأصوات حسنة من رحابها ومن أعلى منارتها، فقد قال الرسولﷺ لعبد الله بن زيد الذي تعلم الأذان مناما: علمه بلالا فإنه أندى منك صوتا، وأن تحديد الصلوات الخمس، والإعلان عنها بالأذان يعد من أهم وظائف المسجد، حيث ينظم للجماعة الإسلامية أوقاتها، فترتب أحوالها في العمل وفي الراحة، بل وفي الأوقات التي يحرم فيها البيع والشراء، كوقت النداء لصلاة الجمعة [17].

فبالنسبة لصوت الأذان، لا صوت يعلو عليه معنى ودلالة، إنه يشير هنا إلى الصوت الحق ويعلم بوجود ديانة، وجوهرها وينادي أولئك الذين يؤمنون بالإسلام، بضرورة أداء ما هو مطلوب منهم كفريضة أساسية [18].

5.1 المسجد كمؤسسة اقتصادية: في المسجد يتم جمع الزكاة والتبرعات وإعطاؤها لمستحقيها من المحتاجين والفقراء، وهذا نوع من التكافل الاجتماعي ومظهر من مظاهر الأمة الإسلامية، والتدرب على مساعدة المعوزين والإحسان إليهم، يقول محمد البهي مجتمع الزكاة هو مجتمع التوازن بين الواجب والحق والزكاة وإن عرفت في مجال المال إلا أن الإحسان الذي هو عطاء من الإنسانية أصلا وقبل الإعطاء من ماديات الحياة وهو امتداد لمجتمع الزكاة أو مجتمع التكافل[19].

2.أدوار المسجد:

1.2 الدور التعليمي للمسجد: إن المسجد في العالم الإسلامي يؤدي وظيفة عليا وسامية، وهي تعليم القراءة والكتابة ودروس القرآن، في الماضي القريب كانت المساجد عبارة عن جامعة بأتم معنى الكلمة، فالكتاتيب من أقدم معاهد التعليم في الإسلام يتعلمون فيها مناهج عدة، ففي الجزائر مثلا كانت الكتاتيب والزوايا شكلا من أشكال المؤسسات التعليمية، ودور المساجد التاريخي في التثقيف العلمي من الأدوار المخصبة في حياة الأمة الإسلامية. ويبدو أن العلماء والمشرعين لم يجدوا أمنا ولا طمأنينة في تفهمهم لكتاب الله وسنة نبيه إلا في ظلال المساجد، ومن ثم كانت المساجد في الحجاز والعراق والشام والأندلس ومصر بمثابة مراكز دينية وجامعات علمية، لها طابعها وثقافتها وتقاليدها ونظمها وجلالها وروعتها[20].

إن وظيفة المسجد أساسية في تعليم الفرد كيفية التفكير السليم، الذي يؤدي به حتما إلى سلوك قويم متميز بشخصية ومتفرد بعطائه للمجتمع، وأيضا تعلمه التفكير المنطقي والذي يساهم بدوره في تخطي الأفراد سلوك التفكير المنحرف، وتهذيب نفوسهم وتقوية السلوك المستنير، ومميزات المساجد من الناحية التعليمية، إقامة ندوات علمية ودينية في مناسبات مختلفة، كما يعرض فيها الدروس والخطب والمحاضرات، وذلك لتقويم سلوكيات الأفراد وترسيخها في نفوسهم، وبالإضافة إلى مسابقات حفظ القرآن الكريم وبذلك تدعيم روح المنافسة بين الأفراد لحفظ هذا الكتاب العظيم.

2.2 الدور السياسي للمسجد : الدور السياسي المتمثل في التربية السياسية، التي تربي الفرد المسلم ليكون مواطناً صالحاً في المجتمع المسلم، ويمكن

تعريف التربية السياسية بأنها: إعداد المواطن الصالح للمجتمع المسلم، الذي يعرف واجباته فيؤديها تقرباً لله عز وجل، ويعرف حقوقه فيطالب بها بالطرق المشروعة، ومن المسلمات أن الإنسان لا يعيش بدون مجتمع، والمجتمع سابق على الفرد، فلا يوجد الفرد إلا ضمن مجتمع، ولا يستطيع الفرد أن يحقق وجوده الإسلامي إلا ضمن المجتمع، وثلاثة أرباع الفرائض والواجبات الإسلامية لا تتم بدون مجتمع مسلم.

ولصلاة الجماعة في المسجد قيم ومعان إسلامية كبيرة وكثيرة، منها هذا الموقف العظيم، حيث يصطف المصلون خلف الإمام، والإمام أقرؤهم لكتاب الله، وليس أغناهم، أو أعظمهم جاهاً، أو أشرفهم نسباً، وكلهم ينفذون تعليماته رغبة في ثواب الله عز وجل، يتابعونه ولا يسبقونه، يركعون بعد أن يركع، ويسجدون بعد أن يسجد، يطيعونه طاعة لله عز وجل، ورغبة في ثواب الله عز وجل عندما يقبل صلاتهم. وقد يدخل المسجد مسبوق أقرأُ من الإمام، فيلتحق بالجماعة حالاً، وقد يدخل المسجد أمير والإمام شاب يافع فيلتحق بالجماعة فورا، وينفذ أوامر الإمام في الصلاة، لأن المسلم يعلم جواز إمامة المفضول، وما أعظم هذا المعنى في المجتمع المسلم، فالإمام في الصلاة وهي أعظم شعائر الإسلام يجوز أن يكون مفضولاً، وفي المصلين خلفه من هو أفضل منه، وأحق منه في الإمامة، ومع هذا تجوز إمامة المفضول، وصلاة الجميع صحيحة مقبولة إن شاء الله. فمتى ينتبه المسلمون إلى هذا، فينظرون إلى الإمامة أي إمامة بأنها تكليف وليست تشريفاً، والمهم أن يوجد إمام، فلا صلاة جماعة بدون إمام، ولا مجتمع مسلم بدون إمام، وإمام مطاع يتقرب الناس إلى الله بطاعته كما يتقرب المصلون إلى الله بطاعة إمامهم في الصلاة، وينظر إليه المواطنون في المجتمع، كما ينظر المصلون إلى إمام الصلاة، وقد يخطئ الإمام في الصلاة بالقراءة فيرده أقرب المصلين إليه، بصوت لا يكاد يسمعه غيره[21].

إن من أهم الأدوار السياسية التي يمكن للمسجد القيام بها، وخاصة في عصرنا الحالي، إخماد نار الفتن، ففي الجزائر مثلا عندما تفجرت الأوضاع سنة 1988 م بحي باب الوادي بالجزائر العاصمة، ثم تصاعدت الأحداث وأخذت بعدا جماهيريا، مستهدفة رموز الدولة المختلفة، كان من أولى الخطوات التي قامت بها السلطة الجزائرية تشغيل المساجد وتوظيفها في محاولة منها للسيطرة

على الوضع المتفجر فحولت الخطب المسجدية ابتداء من السابع أكتوبر إلى حديث الساعة مستغلة في ذلك المساجد ذات الطبيعة الرمزية التاريخية مثل مسجد ابن باديس في قسنطينة وغيره، حيث يتجمع العدد الكبير من المواطنين كل يوم جمعة كالعادة، فركز الحديث المسجدي على قيم التضامن للتنديد بالأحداث مرجعا أسبابها إلى قلة الوازع الديني والضمير محذرا من الذين يخربون بيوتهم بأيديهم داعيا إلى تحكيم العقل والحكمة، محرما أحداث الشغب على كل مسلم، وأن كل المسلم على المسلم حرام: دمه وماله وعرضه، محدثا عن التجنيد للقضاء على الفتنة عملا بقول الرسولﷺ: من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فان لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان. وهكذا تظهر لغة السلطة المسجدية فهي تثير في المؤمنين المشاعر، التي من شأنها تهدئتهم من خلالها وتشحن قلوبهم وعقولهم بتصورات من شأنها احتواؤهم عبرها وتدعوهم إلى الوقوف إلى جانب السلطة وولاة الأمور، ولا ننسى أن نقول إنها تركز على عبارات معينة وكلمات ذات رنين خاص وفي مساجد معينة كتلك التي تحتفظ بدلالة تاريخية أو طبيعة رمزية قيمية لاستقطاب مشاعر الرعية وتوجيههم التوجيه الصحيح[22].

3.2 الدور الروحي للمسجد: إن المسجد مركز هداية دائمة، وتوجيهه ديني وفكري وتعليمي ومعنوي، وروحي وأخلاقي وتربوي وأدبي واجتماعي وعسكري ومركز تآخ وتساو يستقبل المسلمين دون تفريق بين عرق وعرق، أو جنسية وأخرى، أو لون ولون، للرجال مكانهم وللنساء المكان المختص بهن، وبهذا فقد أزال المسجد مبنى ومعنى فوارق الأجناس، والألوان والأوطان والرتب والدرجات، وأصبح الناس فيه سواسية كأسنان المشط لا فرق بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى والعمل الصالح. لقد أصبح المسجد الساحة الروحية التي انطلقت منها نداءات التوعية والتوجيه التي من أهدافها إخراج الناس من الظلمات إلى النور، يقول تعالى: ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِ رَبِّهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَمِيدِ﴾ (إبراهيم الآية 1)، وذلك هو التصور الدقيق للصوت الذي ينبعث من المسجد، وصوت فيه توجيه ومحبة وتسامح وسلام وأمان ووئام واطمئنان، وإعلاء لصوت العقل، والإصلاح والهداية والرشد، وفيه بيان لما يحق الحق ويزهق الباطل، ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ويجلب الخير

ويبعد الضرر، إنها دعوة الخير والصلاح والإصلاح تنطلق من المسجد حين يستمع المسلم إلى كلمات حي على الصلاة، حي على الفلاح. حقا كان المسجد ولا يزال دعوة للفلاح ونداء للمفلحين رغم انحصار أدواره في عصر الانفتاح[23]. ومن بين أدوره إبراز الجانب الروحي، فهو ينمي فيهم الروح الدينية من خلال سلوكيات وممارسات والعمل عليها، وحماية الأفراد من الذوبان في الثقافات الأخرى، كما الحال في المجتمع الجزائري إبان الاستعمار الفرنسي.

إن معيار القدرة الروحية يقيس مدى استعداد الفرد لهذه المرحلة من الناحية الروحية، وإنما يكون لديه هذا الاستعداد إذا توفرت فيه عدة صفات منها أن يكون صافي الروح، يحس دائما بوجود الله، في كل ما يقدم عليه من عمل بالإضافة إلى أن يكون شاعرا بمراقبة الله له في كل عمل، وممتلئا بخشية الله وتقواه، وهو يمارس أي عمل، وأيضا أن يكون بحب الله والاطمئنان إلى قضائه وقدره وراضيا بذلك سعيدا به وأن يكون له ارتباط وثيق بالله. كل هذا يوفره المسجد والخطب الدينية[24].

4.2 الدور الاجتماعي للمسجد: إن الدين الإسلامي بما فيه من أصالة، رسم للناس طريق الخير وأمرهم باتباعه، ونهاهم عن مخالفته، ذلك لأنه حدد لهم غاية هي الوصول إلى الله، يجدون في طاعته أنس النفس وراحة البال، واستقرار الحال، ووسائله في ذلك متعددة أهمها التقاء الناس وجمعهم على أداء العبادات التي أطهرها الصلاة ومكانها المسجد الذي هو نقطة البدء في تطور المجتمع ورقيه، ولقد أخبرنا ربنا جل جلاله من مفهوم الآية: ﴿ إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ ﴾ (آل عمران الآية 96)، يعني أن أول مكان يأنس إليه الإنسان هو هذا المكان الذي وضع أولا ليعبد الله فيه بين جنباته يرتفع صوت الحق، ويدوي صوت الداعية، يحث الناس على الفضيلة، وهذا البيت عندما خيم الظلام والفساد على المجتمع الإنساني كان يؤدي دوره التاريخي في إيقاظ الشعور الإيماني، وبعث الفطرة الكامنة في نفس الإنسان، فعندما فشت الجاهلية وعبد الناس الأوثان، ورأينا حول هذا المسجد جماعة، صفت نفوسهم، وسمت أرواحهم فنظروا إلى الأصنام نظرة استخفاف وسخرية وتطلعوا إلى الخلاص منها، وسموا في التاريخ بالحنفاء، ذلك لأنهم عايشوا المسجد الحرام في مكة، ورأوا ما عليه قومهم من عبادة ما لا ينفع ولا يضر في حين أن ما حولهم

من ظواهر الطبيعة الباهرة يؤكد أن لهذا إلها، خالقا عظيما، واحدا، يجب أن توجه العبادة له وحده، إن الذي حرك كوامن الإيمان في نفوسهم رؤيتهم لهذا المسجد العامر، والحرم الطاهر، فالمسجد في حياة الأمة سفينة نجاة، لأن فيه يلتقي أهل الحي يتدارسون مشاكلهم ويعملون على حلها بروح الأخوة والمحبة[25].

5.2 الدور القيمي للمسجد:

- **المكان الهادي:** يختلف المسجد عن بقية الأمكنة في شيء بسيط، وهو أن كل إنسان يمكن أن يتخذ المكان الذي يستريح إليه، مع مراعاة ألا يزعج الجالسين في درس آخر عندما يبدأ درس جديد، إذا توافقا في الساعة والمكان[26].

- **الصحبة المتميزة:** يرى محمود شيت خطاب أن دور المسجد لا يقتصر على غرس هذه المثل العليا في عقل المسلم الحق ونفسه، بل إن روح المسجد الذي يتسم بذكر الله يجعل القلوب تطمئن والنفوس تهدأ اتجاها إلى العمل الصالح خدمة للإسلام، كما أن صلاة الجماعة تدريب عملي على الضبط والربط والنظام، لقد بدأت منذ ظهور الإسلام الصلاة العامة، ثم قامت صلاة الجماعة التي أداها المسلمون وراء إمام واحد، وهذه الإمامة يقوم بها رجل واحد يؤم المصلين جميعا، ينفذون ما ينفذ تماما، يقوم بها رجل مطهر يؤمن أصحابه بصدقه، هي تطبيق للقيادة في إصدار أوامرها وتنفيذها من الجنود، ومن يرى المسلمين وهم مجتمعون صفوفا للصلاة يؤدون ركعاتها وسجداتها في تناسق مدهش وفي نظام ووقار لا يمكن أن يغفل ما لهذه الصلاة المنظمة من قيمة تربوية عسكرية في نفوس المسلمين، إن العرب والأعراب أباة لا يخضعون لمشيئة خارجية، ولكنهم كانوا يفتقرون إلى الشعور التام بالطاعة والنظام، فكانت لهذه الصلاة أهمية بالغة في إيقاظ روح النظام في نفوس العرب والأعراب المسلمين، لذلك غدا المسجد أول ميدان حقيقي للتدريب العسكري عند المسلمين، لقد كان النبي ﷺ يؤم ألفين في عمرة القضاء ومائة ألف في حجة الوداع، يسيرون كلهم في نظام أدق نظام: هرولة ومشيا واستلاما للركن أو الحجر الأسود، هذا النظام المتصل بروح الإسلام سبب من أسباب القوة، بل هو مصدرها وملاكها، إن الإسلام دين نظام والنظام روح العسكرية وعمودها الفقري، والمسجد هو المكان الأول لفرض النظام والتدريب العملي على تعاليم الإسلام، فما أحرانا أن نعود إلى

المسجد، مقرا للقيادة، ومكانا لرفع المعنويات وموضعا للتدريب وموقعا للسمو الروحي[27].

3.آثار المسجد في تقويم السلوك في ظل المتغيرات الراهنة:

1.3 آثار المسجد على الجانب الأخلاقي: لقد اهتم المسجد بالجانب الأخلاقي للمسلم منذ البدايات الأولى فامتاز بذلك عن بقية التشريعات والديانات الأخرى للسلوك السوي، غير أن الآثار تختلف باختلاف معوقات كل زمن وكفاءة الأداء، ففي ظل المتغيرات الراهنة والغزو الفكري في البيوت والمجتمع وبوتيرة متسارعة والغالب في الهدم أكثر من البناء، قد صعب من مهمة المسجد مما ينعكس على مردوديته الفعلية.

2.3 آثار المسجد على الجانب التعليمي والتربوي: من خلال الملاحظة بالمعايشة تظهر لنا آثار المسجد جلية، بحيث نلاحظ أن الطلبة الذين يرتادون المسجد يتفوقون دراسيا، وخاصة في اللغة العربية، وهذا يرجع بالدرجة الأولى إلى استمداد تلك الشريحة طاقتها المعرفية والعلمية من رحاب المسجد، وأن طبيعة تكوين المسجد للأفراد له تأثير إيجابي في التكفل بالطفل تعليما وتربية، لكن في الظروف الراهنة تقلصت صلاحيات المسجد، وفقد فعاليته وإيجابيته بصورة نسبية، ويظهر ذلك بصورة واضحة في الواقع الاجتماعي للأفراد.

3.3 آثار المسجد على الجانب الاجتماعي: يلاحظ من الميدان المعيش أن آثار المسجد تبدو محدودة نسبيا في ظل المتغيرات المحلية والعالمية الراهنة والانفتاح غير المضبوط على مجالات وقنوات الهدم للأبنية الاجتماعية. ويمكن إرجاع ذلك إلى عدم تمكين المسجد كمؤسسة اجتماعية من تأدية مهامه بصورة تؤهله لاحتواء الخلل والاضطراب في البنية والشبكة الاجتماعية على حد سواء، ورغم ذلك تبدو الآثار في المناسبات من تكافل وتراحم وتعاون.. إلخ، لما تستدعيه تلك المناسبة من خطب تدعو إلى ذلك.

4.العولمة وتأثيراتها في دور المسجد كمؤسسة

يبين نوبي محمد حسن أن القرن العشرين تميز بالعلم والتكنولوجيا، وخطا العلم في الحقبة الأخيرة منه خطوات كبيرة في اتجاه ما يسمى بثورة المعلومات وهو ما يتوقع له الاستمرار بشكل متعاظم في القرن الحادي والعشرين. ومن أهم

ما أفرزه هذا التطور، ذلك التطور الكبير في الثورة العلمية المعلوماتية وتطور الوسائل السمعية والبصرية التفاعلية. وفي الوقت الذي يتجه فيه العالم نحو ما يسمى القرية الكونية حيث تذوب الفوارق الثقافية

والاجتماعية وتبقي الطبقية الاجتماعية بسبب السيطرة الاقتصادية يبقي علينا وفي مجتمعاتنا الإسلامية تحدي درجة عالية من الخطورة، فما الدور الذي يمكن أن يلعبه المسجد في الوقت الذي بدأ فيه العالم التحول نحو العصر الجديد وهو العصر المعلوماتي، إن الدور الذي يمكن أن يلعبه المسجد هنا ليس غريبا عليه كمؤسسة دينية اجتماعية وثقافية وسياسية فاعلة، بل إن غاية المساجد تدعو إلى العالمية في نشر الدين الإسلامي، وإن المسجد في عصر العولمة يمكن أن يقدم عدة أمور منها الدعوة الإسلامية من خلال شبكة المعلومات عن طريق وضع الخطب والفتاوى على الإنترنت، فالإسلام دين للناس أجمعين، قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴾ الأنبياء الآية 107، ومن الآيات الدالة على عالمية الإسلام ودور المسجد في ذلك قول الله تعالى: ﴿ إِنَّ أَوَّلَ بَيۡتٖ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكٗا وَهُدٗى لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴾ (آل عمران96)، ويشرح روجيه جارودي عولمة الإسلام قائلا: وليس أدل على عالمية الإسلام من نزوله على نبيه محمد بن عبد الله ﷺ في مكة التي ثبت علميا أنها سرة الأرض ومركز التقاء الشرق بالغرب، والشمال بالجنوب، وعلى السرعة التي انتشر بها فقد وصل إلى الصين والهند وغطى ما بينهما من بلاد ثم اندفع حتى إفريقيا وأوروبا، ومنها اتجه إلى أقصى بقاع الأرض في هدوء وسلام. ومن هنا يمكن أن نستثمر التواصل السريع وإلى كل أنحاء العالم من خلال شبكة المعلومات في نشر مبادئ الدين الإسلامي، وما أكثر المواقع الإسلامية حاليا التي تقوم بهذا الدور. وبربط هذه المواقع بالمسجد يمكن تفعيل وظيفتها وجعلها أكثر نشاطا وإتاحة الفرصة لقراءة الخطبة والدروس التي تلقى في المساجد التي لم يصل فيها الإنسان بل والتي قد لا يتمكن من الصلاة فيها أصلا بسبب وقوعها في مناطق ودول أخرى، ونظر لسهولة الاتصال والتواصل من خلال شبكة المعلومات بين مختلف الفئات والاتجاهات فيمكن أن تلعب المساجد في إدارة حوارات فعالة وتقريب وجهات النظر في مختلف القضايا الدينية والدنيوية، ويمكن للمسجد في هذا العصر التواصل بشكل سريع وفعال مع المؤسسات الأخرى في المجتمع[28].

5.أبرز التحديات التي يواجهها المسجد:

ويوضح عبد الحكيم عبد اللطيف الصعيدي أن هناك بعض التحديات التي يواجهها المسجد في أداء أدواره ووظائفه وغايته، كتحجيم وحصر دور المسجد في أداء المهام البسيطة، وعدم اكتراث معظم الأفراد بالمسجد، مما يؤدي إلى عدم ارتيادهم له مما يقلص من انتشار الوعي الديني والأخلاقي، ومحاولة التقليل منه كمصدر ومنبر للعلم والمعرفة، بالإضافة إلى عامل الضغوط الأمنية على المسجد في بعض الدول مما يساهم في تقليص النشاطات التي يقوم بها المسجد كالحلقات والدروس السمعية. وهناك عامل خطير ومهم نتج عن طرح المستشرقين لقضايا المسجد بصورة مغلوطة، ألا وهو أنهم ألهبوا حماس الجماهير غير المسلمة بأحقيتها في تخريب مساجد معينة، حيث إنها قد أنشئت وأقيمت على أنقاض معابد وثيقة الصلة بديانات وملل معينة[29].

ففي فلسطين سياسة الاستيطان اليهودي الشرسة تحرص على تغيير وجه فلسطين المسلم، وصبغها بالصبغة اليهودية، وتبذل جهودا وأموالاً خيالية في هذا المجال، يمدها في ذلك اليهود والصليبيون المتعصبون في أمريكا وأوربا. وعلى الرغم من النجاح الذي حققه اليهود في مدن فلسطين الرئيسية في حيفا ويافا، فإنهم يحرصون أن يطبقوا هذه السياسة على الضفة الغربية وقطاع غزة، ويبدؤون بالرموز الكبيرة في كل مدينة، فقد نجحوا في أن يكون لهم مكان عبادة في مسجد الخليل، وهم يسعون لتحويل كل مكان خالص للعبادة اليهودية وحرمان المسلمين منه، على الرغم من أن المسلمين أمضوا أكثر من أربعة عشر قرناً في العبادة فيه، على أن جهودهم تستنفر وتتجمع لهدم المسجد الأقصى ومسجد الصخرة لإقامة هيكلهم المزعوم مكانه، ومحاولتهم لإحراق المسجد الأقصى عام 1969، وتكرار محاولاتهم وضع الحجر الأساسي في ساحته وبناء هيكلهم بعد ذلك على أطلاله، ليست مجرد هدم لمسجد فقط، وإنما هي قضاء على كل أمل للمسلمين في حقهم في مدينة القدس، وجعل الفلسطينيين يقتنعون أنه لا قبل لهم بنيل أي حق يطالبون به، وهي بعد كل ذلك يمكن أن تكون سابقة خطيرة لها نتائجها وأبعادها لا على مسرح النزاع بين اليهودية والإسلام وهو فلسطين؟ بل على كل أرض يقف فيها الإسلام في مواجهة أي دين آخر، وبهذا يجب أن تفسر المذبحة التي وقعت للفلسطينيين في ساحات المسجد الأقصى

وعلى تخومه، وبهذا أيضاً تظهر العلاقة واضحة بين هذا الحادث وبين ما يجري في الهند من هذه الحملة المسعورة التي يقوم بها الهندوس الوثنيون لهدم المسجد البابري وإقامة معبد لصنمهم (راما) في مكانه، ووجوه التشابه كثيرة بين ما يفعله اليهود في فلسطين للمسجد الأقصى وغيره، وما يفعله الهندوس، فاليهود يريدون إلغاء كل ما يمت للإسلام بصلة في فلسطين ليقنعوا العالم أنها أرضهم الشرعية وأن المسلمين طارئون عليها، والهندوس كذلك يريدون إلغاء وجود الإسلام في شبه القارة الهندية وإذابة المسلمين هناك[30].

خاتمة:

لقد تبين من خلال الدراسات الاجتماعية أن للمسجد أدوارا ووظائف يجب أن يؤديها رغم كل الظروف والمعوقات والتحديات الراهنة والمتغيرة بإيجابياتها وسلبياتها، والحفاظ على استمرارية الأداء، واستثمار كل الوسائل المتاحة والمشروعة في مواجهة كل ما يضر، ويحدث الخلل في سلوكيات وممارسات الأفراد، واتخاذ تدابير وقائية مستمرة لحماية الأمن الفكري والسلوكي للمجتمع، لكي لا ينجر الأفراد إلى ممارسات سلوكيات دينية أو اجتماعية متطرفة في ظل العوامل العالمية المساعدة على ذلك، وألا يقف المسجد موقف المستعدي لكل ما هو جديد وعالمي، بل يأخذ كل ما ينسجم مع مرجعيته، ويوظفها في أداء مهامه، ويترك ما لا يخدم المجتمع والأفراد حكاما أو محكومين لكي لا يؤدي ذلك إلى نفاذ أفكار هدامة إلى المجتمع والدولة والأمة على حد سواء، لذلك نوصي ونقترح ما يلي:

- إتاحة كل الإمكانات والوسائل المشروعة للمؤسسة المسجدية لتمكينها من أداء مهامها ووظائفها بصفة مستمرة وخاصة في ظل التحديات الراهنة.
- انتقاء الكفاءة والخبرة البشرية المؤهلة لإدارة المسجد ونشر الوعي لإلغاء فوبيا الدين (الخوف من كل ما هو ديني)، وتهيئة الرأي العام المجتمعي للحفاظ على الأمن الفكري والسلوكي المجتمع.
- العمل على إخراج الدراسات والأبحاث الجامعية عموما والإنسانية والاجتماعية والأنثروبولوجية خصوصا من دائرة الأبحاث المجردة والمعرفة الخالصة باسم الحياد العلمي إلى دائرة الأبحاث النفعية- البراغماتية-

للإسهام في التنمية البشرية وتقويم وإصلاح ما فسد من سلوكيات في المجتمع، لكي تكون سندا لمؤسسة المسجد.

- إفساح المجال لأئمة المساجد باعتبارهم الأقرب إلى المجتمع بالتوضيح في الكثير من دروسهم الفقهية والعقدية المستمرة لأهمية المعتقد الصحيح في الحفاظ على السلوك المعتدل رغم التحديات مهما تغير الزمان والمكان.

قائمة المصادر والمراجع:

1.ابن منظور، **لسان العرب**، ج10، دار صادر، بيروت، ط1، [دت].

2.أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، **معجم مقاييس اللغة**. تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج3، اتحاد الكتاب العرب، مصر، 2002 م.

3.أبو زكريا يحي بن شرف، **تحرير ألفاظ التنبيه**، تحقيق عبد الغني الدقرص، دار القلم، دمشق، ط1، 1408هـ.

4.الأنباري أبو بكر، **الزاهر في معاني كلمات الناس**، تحقيق حاتم صالح الضامن، ج1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1992م.

5.ابن القطاع أبي القاسم، **تهذيب كتاب الأفعال**، ج2، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1983م.

6.أبو يوسف بن إسحاق، **إصلاح المنطق لابن السكيت**، تحقيق احمد محمد شاكر عبد السلام ومحمد هارون، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1949م.

7.الأستراباذي رضا الدين، **شرح شافية ابن الحاجب**، ضبط وشرح محمد نور الحسن، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1975م.

8.إبراهيم محمود، **الفتنة المقدسة (عقلية التخاصم في الدولة الإسلامية)**، بيروت، ط1، 1999م.

9.بوعلام بن حمودة وآخرون، **المفتاح قاموس عربي مبسط**، دار الأمة، الجزائر، ط2، 1996م.

10.بودون ريمون وآخرون، **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**، ترجمة سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986م.

11.خوليان ريبيرا، **التربية الإسلامية في الأندلس أصولها المشرقية وتأثيراتها العربية**، ترجمة الطاهر احمد مكي، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1994 م.

12.الرافعي احمد المقري الفيومي، **المصباح المنير في غريب الكبير**، ج1، المكتبة العلمية، بيروت.

13.الرفاعي منصور عبيد، **المنبر وأثره في اتجاهات الرأي العام**، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993م،

14.الرازي محمد أبي بكر، **مختار الصحاح**، تحقيق محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1995م.

15.الشنتوت خالد، **المسجد والتربية السياسية**، abothaer_s@hotmail.com2010/10/12

16.الشاذلي على محمد الخولي، **دور المساجد التاريخي في التثقيف العلمي**، وزارة الأوقاف المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة.

17.الصالح محمد بن احمد بن صالح، **المسجد جامع وجامعية**، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط1، 2000م.

18.الصالح محمد بن احمد، **الطفل في الشريعة الإسلامية**، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط2، 1403 هـ.

19.الطبري أبو جعفر، **تفسير الطبري**، تحقيق احمد محمد شاكر، ج2، مؤسسة الرسالة، [دب]، ط1، 2000م.

20.الطرابلسي شمس الدين المغربي، **مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل**، تحقيق زكريا عميرات، مج2، دار عالم الكتب،[دب]، 2003م.

21.العرفج خالد بن علي، **حكم المصليات الأعياد**، مجلة البحوث الإسلامية، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، العدد، 79من شوال إلى رجب، المملكة العربية السعودية، 1427.

22. عبد الحكم عبد اللطيف الصعيدي، **المسجد رمز الصمود والتحدي**، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، ط2002،1م.

23.الغزالي محمد، **ليس من الإسلام**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط6، 1991م، ص226.

24.لى هوا يـن محمـود يوسـف، **المساجد في الصين**، دار النشـر باللغـات الأجنبية، بكين، ط1، 1989م.

25.معن عمر الخليل، **معجم علم الاجتماع المعاصر**، دار الشروق، عمان، الأردن، 2006م.

26.محمد عاطف غيث، **قاموس علم الاجتماع**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، [دت].

27.ملكاوي فتحي حسن وأبوسل محمد عبد الكريم، **كتاب مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات**، الأردن، 1995 م.

28.محمد البهي، **الإسلام في حل مشاكل المجتمعات الإسلامية المعاصرة**، دار غريب، مصر، ط3، 1981 م.

29.محمود شيت خطاب، **المسجد والعسكرية**، مجلة البحوث الإسلامية، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، العدد الثاني من شوال إلى ربيع الأول 1396،1395 هـ.

30.مطر سيف الإسلام على، **التغير الاجتماعي دارسة تحليلية من منظور التربية الإسلامية**، دار الوفاء، القاهرة، ط1، 1986 م.

31.المنتدى الإسلامي، **المسجد وأعداء الإسلام**، مجلة البيان، العدد34، ديسمبر، 1990م.

32.محمود علي عبد الحليم، **فقه الدعوة إلى الله**، ج1، دار الوفاء، المنصورة، ط1، 1990

33.نوبي محمد حسن، **عمارة المساجد في ضوء القران والسنة**، دار نهضة الشرق، القاهرة، ط1، 2002م.

الهوامش:

(1) ملكاوي فتحي حسن وأبوسل محمد عبد الكريم، **كتاب مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات**، الأردن، 1995 م، ص212.

(2) الصالح محمد بن احمد، **الطفل في الشريعة الإسلامية**، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط2، 1403 هـ، ص 314.

(3) بوعلام بن حمودة وآخرون، **المفتاح قاموس عربي مبسط**، دار الأمة، الجزائر، ط2، 1996م، ص132.

(4) معن عمر الخليل، **معجم علم الاجتماع المعاصر**، دار الشروق، عمان، الأردن، 2006م، ص362- 363

(5) بودون ريمون وآخرون، **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**، ترجمة سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986م، ص288.

(6) ابن منظور، **لسان العرب**، ج10، دار صادر، بيروت، ط1، [دت]، ص 442.

(7) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، **معجم مقاييس اللغة**. تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج3، اتحاد الكتاب العرب، مصر، 2002 م، مرجع سابق، ص 98.

(8) محمد عاطف غيث، **قاموس علم الاجتماع**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، [دت]، ص36.

(9) أبو زكريا يحي بن شرف، **تحرير ألفاظ التنبيه**، تحقيق عبد الغني الدقرص، دار القلم، دمشق، ط1408،1، ص40.وانظر كذلك الأنباري أبو بكر، **الزاهر في معاني كلمات الناس**، تحقيق حاتم صالح الضامن، ج1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1992م، ص46.

(10) الرازي محمد أبي بكر، **مختار الصحاح**، تحقيق محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1995م، ص326.وانظر كذلك ابن القطاع أبي القاسم، **تهذيب كتاب الأفعال**، ج2، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1983م، ص 125. وأيضا الطبري أبو جعفر، **تفسير الطبري**، تحقيق احمد محمد شاكر، ج2، مؤسسة الرسالة، [دب]، ط1، 2000م، ص519.وانظر أيضا أبو يوسف بن إسحاق، **إصلاح المنطق لابن السكيت**، تحقيق احمد محمد شاكر عبد السلام ومحمد هارون، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1949م، ص 79.وأيضا الأستر اباذي رضا الدين، **شرح شافية ابن الحاجب**، ضبط وشرح محمد نور الحسن، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1975م، ص184. وأيضا الرافعي احمد المقري الفيومي، **المصباح المنير في غريب الكبير**، ج1، المكتبة العلمية، بيروت، ص 266.

(11) العرفج خالد بن علي، **حكم المصليات الأعياد**، مجلة البحوث الإسلامية، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، العدد، 79من شوال إلى رجب، المملكة العربية السعودية، 1427، ص 232. وانظر كذلك الطرابلسي شمس الدين المغربي، **مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل**، تحقيق زكريا عميرات، مج2، دار عالم الكتب،[دب]، 2003م، ص111.

(12) نفس المرجع السابق، ص 233.

(13) لى هوا ين محمود يوسف، **المساجد في الصين**، دار النشر باللغات الأجنبية، بكين، ط1، 1989م، ص98.

(14) الغزالي محمد، **ليس من الإسلام**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط6، 1991م، ص226.

(15) مطر سيف الإسلام على، **التغير الاجتماعي دارسة تحليلية من منظور التربية الإسلامية**، دار الوفاء، القاهرة، ط1، 1986 م، ص 66،65.

(16) الرفاعي منصور عبيد، **الدعاة والتنمية الاجتماعية**، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، ط1، 1997ص127،126.

(17) عبد الحكم عبد اللطيف الصعيدي، **المسجد رمز الصمود والتحدي**، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، ط2002،1م، ص106،105.

(18) إبراهيم محمود، **الفتنة المقدسة (عقلية التخاصم في الدولة الإسلامية)**، بيروت، ط1، 1999م، ص274.

(19) محمد البهي، **الإسلام في حل مشاكل المجتمعات الإسلامية المعاصرة**، دار غريب، مصر، ط3، 1981 م، ص163.

(20) الشاذلي على محمد الخولي، **دور المساجد التاريخي في التثقيف العلمي**، وزارة الأوقاف المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ص7.

(21) الشنتوت خالد أحمد، **المسجد والتربية السياسية**، abothaer_s@hotmail.com2010/10/12 بتصرف يسير.

(22) إبراهيم محمود، **الفتنة المقدسة**، مرجع سابق، ص272،271.

(23) الصالح محمد بن احمد بن صالح، **المسجد جامع وجامعية**، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط1، 2000م، ص22،21. بتصرف يسير

(24) محمود علي عبد الحليم، **فقه الدعوة إلى الله**، ج1، دار الوفاء، المنصورة، ط1، 1990م، ص421.

[25] الرفاعي منصور عبيد، **المنبر وأثره في اتجاهات الرأي العام**، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993م، ص84، 85.

[26] خوليان ريبيرا، **التربية الإسلامية في الأندلس أصولها المشرقية وتأثيراتها العربية**، ترجمة الطاهر احمد مكي، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1994 م، ص110.

[27] محمود شيت خطاب، **المسجد والعسكرية**، مجلة البحوث الإسلامية، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، العدد الثاني من شوال إلى ربيع الأول 1396،1395 هـ، ص483،482.

[28] نوبي محمد حسن، **عمارة المساجد في ضوء القرآن والسنة**، دار نهضة الشرق، القاهرة، ط1، 2002م، ص162، 164.

[29] عبد الحكيم عبد اللطيف الصعيدي، **المسجد رمز الصمود والتحدي**، مرجع سابق، ص153،152

[30] المنتدى الإسلامي، **المسجد وأعداء الإسلام**، مجلة البيان، العدد 34، ديسمبر، 1990م، ص75، 76.

الديمقراطية
في فكر الحركات الإسلامية

د/ العيفة سالمي
باحث في التجربة السياسية للحركات الإسلامية
أستاذ بكلية العلوم السياسية والإعلام
جامعة الجزائر 3

ملخص:

تتناول الورقة محل البحث جزءا من جدليات الفكر السياسي الإسلامي في عمومه، باعتبار أن أهم تجليات هذا الفكر في المرحلة المعاصرة تتعلق بالحراك الإسلامي في اتجاه القبول بالمسألة الديمقراطية لتأطير الحراك السياسي في عمومه. ولذلك فإن تناول المنطلقات الفكرية لهذا الحراك من شأنه أن يكشف من جهة عن الخلفية الثقافية الضابطة للحراك السياسي الإسلامي في عمومه، كما سيساعد من جهة أخرى على فهم أفضل لهذا الحراك وفقا لمنطلقاته وتصوراته، وليس وفقا لمختلف الصور التي حاولت أن تقرأ هذا الحراك وفقا لقوالب جاهزة بعيدا عن الضوابط المنهجية الواجب إعمالها في هذا الإطار.

مقدمة:

يأخذ الجدل السياسي في الساحة الإعلامية والأكاديمية مداه عندما يتعلق بالشأن الإسلامي في عمومه، حيث تثار بهذا الخصوص العديد من المسائل المتعلقة بمدى توائم القضايا محل الجدل مع منظومة المفاهيم الإسلامية، ومرد ذلك بطبيعة الحال إلى اختلاف المرجعيات الناظمة للفعل الاجتماعي في عمومه والسياسي على وجه الخصوص، من حيث الأسس التي تقوم عليها في بناء منظومتها المفاهيمية، ومن حيث المحددات الأساسية لقيام هذه المفاهيم وتبلورها ضمن مرجعياتها الأساسية.

وفي هذا الإطار يضع البعض مثلا شروطا لازمة ومسبقة لقيام الديمقراطية، ويجري التأكيد على شروط قيام الرأسمالية الليبرالية أو اقتصاد السوق والعلمانية أو فصل الدين عن الدولة وعن السياسة، وذلك بالاستناد إلى فرض نظري أساسي فحواه أنه لا يمكن إقامة الديمقراطية في أي بلد، ما لم يكن نظام الحكم فيه علمانيا ورأسماليا، ولهذا لا يمكن - برأي هؤلاء- إقامة الديمقراطية إذا اتبع البلد نظاماً اقتصاديا غير رأسمالي، أو إذا كان نظام حكمه نظاما سياسيا منبثقا عن الدين كالنظام السياسي الإسلامي[1].

وبهذا الصدد نحاول تجاوز هذا الجدل النظري، المتعلق بمدى ضرورة الأسس المفاهيمية والمحددات النظرية لقيام الديمقراطية؟ ومدى ضرورة أن تطبق التجربة في كل المجتمعات بنفس الكيفية؟ أو أن الاختلاف المرجعي بين المجتمعات هو الذي يضع أطرا ومحددات خاصة بكل مجتمع؟ ومقابل ذلك تسعى الورقة إلى استعراض التجربة المتعلقة بفكرة الديمقراطية في الإطار الإسلامي على مستوى الفكر والممارسة.

ومرد هذا التجاوز يعود بالأساس إلى أن ذلك الجدل على الرغم من أهميته في إثارة المفاهيم وإعادة اكتشاف القضايا محل النقاش والتي ربما تكون سببا في قصور التجربة والممارسة، قد تجاوزه الزمن ووضعته التجربة العملية في موضع الريبة والشك، ودليل ذلك أن الحقبة المعاصرة تشهد تجارب عديدة في العالم الإسلامي، بل إن التحولات المعاصرة التي تشهدها المنطقة العربية بهذا الخصوص يجري عليها الوصف لدى البعض بأنها تمثل ربيعا ديمقراطيا عربيا لدى البعض، وربيعا ديمقراطيا إسلاميا لدى البعض الآخر.

وفي إطار ذلك يجري التساؤل عن مدى أن تكون الممارسة الديمقراطية كفيلة بترسيخ المفهوم وقبوله في الإطار الإسلامي؟

ومن أجل ذلك سيتم تناول هذا المسألة بالبحث في إطار فرضية أساسية تشير إلى أنه: كلما نضجت فكرة الديمقراطية في الإطار الإسلامي نظريا كلما زاد تحققها واقعيا والعكس صحيح.

ولبسط البحث حول هذه المسألة تحاول هذا الورقة الوقوف عند مساحة الفعل السياسي لدى الحركات الإسلامية من خلال المحاور التالية:

1. **التصور السياسي الإسلامي العام لمفهوم الديمقراطية**
2. **تطور مفهوم الديمقراطية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر**
3. **تطور مفهوم الديمقراطية في الفكر السياسي الإسلامي الحركي المعاصر**

التصور السياسي الإسلامي العام لمفهوم الديمقراطية:

في مقاله عن الديمقراطية والإسلام يؤكد الكاتب الإسلامي فهمي هويدي أن الإسلام يظلم مرتين، مرة عندما يقارن بالديمقراطية، ومرة عندما يقال إنه ضد الديمقراطية، إذ المقارنة بين الاثنين خاطئة، وادعاء التنافي خطيئة ويؤكد أن المقارنة متعذرة من الناحية المنهجية، فالإسلام هو دين ورسالة تتضمن مبادئ تنظم عبادات الناس وأخلاقهم ومعاملاتهم والديمقراطية هي نظام للحكم وآلية للمشاركة وعنوان محمل بالكثير من القيم الإيجابية... فللإسلام مشروعه الحضاري الخاص، بينما الديمقراطية هي جزء من مشروع حضاري مغاير[2].

وبهذا الصدد وعند تناول التصور الإسلامي في عمومه يمكن أن نقول إن الدين الإسلامي مثل في المجتمع العربي - ولا يزال- عاملاً مهما في تحديد الهوية الحضارية لهذا المجتمع؛ فالدين - كما يرى البعض- لا يزال يتصل - وبشكلٍ مباشرٍ- بالأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي شهدها ويشهدها المجتمع، ويمكن في ضوء ذلك عد الدين الإسلامي مظلة النظام الاجتماعي السائد في المجتمع العربي. ويلاحظ أن العلاقة بين الدين الإسلامي، والتحديث السياسي بشكلٍ خاص، أو التغير الاجتماعي بشكلٍ عام، علاقة مميزة، ومعقدة، ومتعددة الأبعاد[3].

وفيما يتعلق بالمسألة الديمقراطية تحديدا يمكن أن نلاحظ أن النقاش النظري بشأنها يتشعب وفق ثلاثة محاور رئيسية، يتعلق المحور الأولى بمدى القبول بالمسألة ودلالاتها الاصطلاحية، في حين يناقش الثاني مدى كون المسألة الديمقراطية تعبيرا عن مذهب وفلسفة ورؤية إيديولوجية، أما المحور الثالث فينصرف النقاش بشأنه إلى مدى تعين الديمقراطية كآلية من آليات المشاركة وإعمال حق الاختيار.

الدلالة الاصطلاحية للديمقراطية:

من الناحية المنهجية، من الضرورة بمكان الوقوف على مدلولات هذا المفهوم وما يرتبط به من مصطلحات والتعبيرات المتعددة الدالة عليه، الأمر الذي يجعل من المفهوم لا يحمل معنى واحدا ثابتا متفقا بشأنه، كما أن مدلولات الكلمات المستخدمة في وصف الظواهر بصفة عامة غالبا ما لا تكون محل إجماع واتفاق، حيث إن مدلول الكلمة الوصفي أي ما تعنيه الكلمة من وجهة نظر مستخدمها غير مفصل عن تعريفها المعياري، أي ما ينبغي أن يكون عليه معنى الكلمة[4]. ويتجلى الجدل في هذا الإطار بالمعنى الذي يأخذه هذا المصطلح أو ذاك، حيث يقال في هذا الشأن إن المعاني أهم من المباني، وإن العبرة ليست بالصور والألفاظ وإنما بالمعاني والمقاصد[5].

وفي هذا الشأن يجري النقاش في إطار الفكر الإسلامي بشأن استخدام مصطلحات ذات مرجعية فكرية غربية، خاصة إذا استتبع النقاش بالتأكيد على خصوصية الإسلام باعتباره مشروعا شاملا، له منظومته المفاهيمية الخاصة، المعبرة عن هويته والمؤكدة لمبادئه التي يريد لها أن تعبر عن الواقع. وكما يرى مالك بن نبي، فإن استعمال مصطلحات غربية يدخل في إطار واقع فرضته علينا الحضارة الغربية، يعكس عاداتها ومفاهيمها ومصطلحاتها وأسلوب حياتها، حتى أصبحنا- كما يرى- نضم إلى الإسلام كل ما نعتقد أنه ذو قيمة حضارية، دون أي تمحيص[6].

وأما حسن الترابي فيرى أن اللغة تعتبر أداة للتواصل ولكنها تنقلب أداة لسوء التفاهم لأن الكلمات تحمل من وراء المعاني أبعادا اجتماعية[7].

ومن أجل ذلك اعتبر محمد أسد أنه من الخطإ استعمال المصطلحات الغربية، ولتجاوز هذا الحرج لا بد من استعمال مصطلحات إسلامية مقابل المصطلحات الغربية، كاستخدام الشورى عوضا عن الديمقراطية والبيعة عوضا عن العقد الاجتماعي والإجماع بدلا عن الرأي العام وما أشبه[8].

وعلى الرغم من ذلك تثار إشكالية مدى إمكانية اقتباس مفاهيم منظومة حضارية أخرى في التعبير عن الوقائع المستجدة في الواقع الإسلامي، والتي يجري

التعبير عنها بمصطلحات مرجعية كما هو شأن الديمقراطية والشورى، من حيث مدى التكامل بينهما أو التناقض.

وواقع الحال أن محاولة حل هذه الإشكالية أظهرت وجود اتجاهين، أحدهما لا يرى ضررا في استعمال المصطلح الغربي، واتجاه يرى بإمكانية الدمج بين المصطلحين، وقد استند الاتجاه الأول إلى رؤية نظرية صرفة يؤكد في إطارها- كما يرى الشيخ حسن الترابي- استعمال المفاهيم الأجنبية دون أية حساسية أو عقد، خاصة وأننا قد تجاوزنا مرحلة غربة الإسلام وغلبة المفاهيم الغربية بكل مضامينها وضلالها، فلا بأس من الاستعانة بكل كلمة رائجة تعبر عن معنى وإدراجها في سياق الدعوة إلى الإسلام ولفها بأطر التصورات الإسلامية حتى تسلم لله وتكون أداة تعبير عن المعنى المقصود بكل أبعاده وملازماته الإسلامية. أما الاتجاه الثاني فقد انطلق من رؤية براغماتية تحاول تجاوز هذا الجدل النظري وذلك التحدي الرافض القائل: "إن الطريق الديمقراطي طريق الكفار وطريق الوثنيين، وإن الديمقراطية نبات يوناني وثني"، وفي إطار ذلك صاغ فهمي الشناوي ضمن منطق تلفيقي ووسطي كلمة الشوراقراطية، في دلالة تركيبية ترى أن الشورى ترشد الديمقراطية، وأن في الديمقراطية حسنات لا بد من الأخذ بها.[9] وبنفس المنطق حاول الشيخ محفوظ نحناح استعمال الشوراقراطية لتسويق خطابه السياسي المطمئن في اتجاهات مختلفة[10].

وإزاء ذلك تكون الدلالة الاصطلاحية قد أخذت ثلاث صور، تراوحت بين الرفض المطلق للمصطلح، وبين القبول بالمباني مع مراعاة المعاني، وكذا محاولة الدمج والتركيب والاستفادة من المعاني التي يدل عليها المصطلحان.

الدلالة الفلسفية والأيديولوجية للديمقراطية:

يرى البعض أن الديمقراطية جزء من مشروع الهيمنة الحضارية الغربية، ولذلك فإن موقف الخطاب الإسلامي الذي يتناولها من هذه الناحية هو الرفض، ففي ظل صراع الإيديولوجيات كما يلاحظ زكي الميلاد أصبح الفكر الإسلامي مسكونا بهاجس الخوف على الهوية، وأنه بات معرضا للغزو الفكري والاختراق الثقافي، لذلك لم يعد بإمكانه تطوير معرفته بالديمقراطية التي زج بها في معترك الصراع الإيديولوجي، حين حاولت هذه الإيديولوجيات نسب الديمقراطية إليها، واعتبرتها من مقولاتها العظمى، التي تبالغ في تبجيلها والتفاخر بها. الوضع الذي خلق حاجزا

نفسيا يمنع ويعرقل اقتراب الفكر الإسلامي من فكرة الديمقراطية، خصوصا بعد أن كانت تصور هذه الفكرة بتلازمها الذي لا ينفك مع العلمانية تارة، وانتسابها مرجعيا إلى الفلسفة الليبرالية تارة أخرى. التلازم والانتساب الذي وضع هذه المرة حواجز فكرية وثقافية وقيمية أمام الفكر الإسلامي من الاقتراب والتفاعل مع فكرة الديمقراطية. فأصحاب هذه الإيديولوجيات ساهموا في دفع الفكر الإسلامي، لتكوين صورة ملتبسة وغير ناضجة عن الديمقراطية. وبالتالي النظر إلى الديمقراطية، من وجهتها المذهبية والفلسفية، التي تعارض من هذه الجهة الإسلام والنظام الإسلامي[11].

وهذا ما تحدث عنه الدكتور محمد المبارك عام 1968م، في كتابه (الفكر الإسلامي الحديث ومواجهة الأفكار الغربية)، فالديمقراطية كما يقول: "هي نظام سياسي، اقترنت بأفكار ومفاهيم عن الإنسان والمجتمع، وانبثقت عن فلسفة لا يقبلها الإسلام وقد تتعارض مع فلسفته ونظرته في كثير من نقاطها، فالديمقراطية مبنية على فكرة أساسية هي أن الفرد هو الأصل في الدولة، وهي إنما خلقت لمصلحته وله حرية مطلقة في تصرفاته سواء في فعاليته الاقتصادية أم الخلقية أم الفكرية، والدولة مهمتها مقصورة على تنسيق حريات الأفراد حتى لا تتصادم... وأن هذه الفلسفة تختلف عن نظرة الإسلام اختلاف كبيرا، فهي تؤدي إلى المساواة بين الإيمان والإلحاد في مجال الفكر وبين الإباحية والتقييد في مجال السلوك الخلقي وبين الرأسمالية المترفة الطاغية والتقييد لمصلحة الجماعة... والإسلام لا يقبل التسوية بين هذه الاتجاهات ولا يمنح الحرية المطلقة التي تؤدي إلى الباطل والرذيلة والظلم.. ولذلك نقول إنها ليست من الإسلام أو إن الإسلام يقبلها"[12].

وعلى الرغم من هذا التأكيد الفلسفي والأيدلوجي لدلالات المصطلح، فإن وتيرته في الخطاب الإسلامي المعاصر هي في انخفاض مستمر، مقابل تصاعد وارتفاع التصور القابل للديمقراطية، وسيتبين لنا ذلك في ثنايا البحث.

الديمقراطية باعتبارها آلية لإعمال حق الاختيار:

مقابل الرأي السابق تبرز الديمقراطية باعتبارها آلية لإعمال حق الاختيار المكفول للأمة، وفي إطار ذلك يتم عدها كآلية كما يذهب إليه عباس محمود العقاد، فقد كانت الديمقراطية في اليونان القديمة تعد من الإجراءات والتدابير

السياسية، ولم تكن مذهبا قائما على الحقوق الإنسانية أو منظورا فيه إلى حالة الحكومة الوطنية، فهي على الجملة إجراء مفيد وتدبير لا محيد عنه لاستقرار الأمن في الدولة[13].

ويأخذ الأمر مداه لدى بعض الإسلاميين المعاصرين في اعتبار الديمقراطية نتاجا (تقنيا سياسيا) للتطور البشري الإنساني، وآلية من آليات تنظيم شؤون الناس في الحكم واتخاذ القرار، بل هي أمر مطلوب في هذا العصر لخدمة الإسلام وحضارته ومشروعه، فهي آلية وليست إيديولوجية وفي تطبيقها نجاح للمشروع الإسلامي، وهي ليست دينا سماويا ولا وضعيا وإنما اجتهاد بشري يؤخذ به، فالحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها[14].

وبهذا المعنى لا يتردد محمد المبارك في التحول إلى تأييد الديمقراطية حيث يقول: "وإذا نظرنا إلى الديمقراطية على أنها تحارب الفردية والاستبداد... فالإسلام ذو نزعة ديمقراطية بهذا المعنى بلا جدال أو أن للإسلام ديمقراطيته الخاصة به، أي نظامه الذي يمنع استبداد الحكام واستئثارهم ويمكن الشعب من مراقبتهم ومحاسبتهم"[15].

ولا شك أن حق الاختيار هذا المكفول للأمة، هو جوهر ما ترنو إليه الديمقراطية، الأمر الذي ينفي بصورة كلية، على المستوى النظري على الأقل تهمة الإطلاق والشمولية في الحكم، التي ترددها كثير من المصادر الغربية، فالحكم الإسلامي كما يرى الفقيه الدستوري ثروت بدوي "لم يكن نظام للحكم المطلق كما ادعى الغربيون بل كان نظاما ديمقراطيا حقيقيا: فالأمة مصدر السلطات تفوض الخليفة في ممارستها نيابة عنها وهو مسؤول أمامها. ونظام الشورى وإن لم يحدد له شكل خاص كنظام الانتخاب فهو مع ذلك يعد أساسا صالحا للحكم الديمقراطي فقد ترك تحديد الشكل لمقتضيات الظروف والعصور ليتطور معها وليتلاءم مع البيئة التي يقوم فيها"[16].

وبهذا فإن تأكيد حق الاختيار للأمة، يعد أساسا للالتقاء بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي، "فقد جعل النظام الإسلامي الأمة هي صاحبة السلطة الحقيقة في الدولة فلها أن تختار حكامها لينوبوا عنها في ممارسة السلطة كما لها أن تشترك مباشرة في ممارسة السلطة أحيانا، فضلا عن مراقبتها لحكامها وحقها في عزلهم، وهذه المبادئ جميعا هي التي انتهت إليها

الديمقراطية بعد تطور طويل"[17]. وقد خصص للأمة وإرادتها حسب ضياء الدين الريس مكانة مهمة في النظام الإسلامي، أرقى ممّا يمكن أن يكون في أيّ نظام ديمقراطي؛ فقرّر المسلمون أنّ إرادة الأمّة معصومة، وأنّها من إرادة الله تعالى، وذلك قبل أن يأتي "روسو" وأمثاله ليتحدثّوا عمّا يسمىّ "الإرادة العامّة"[18].

وإذا تقرر هذا الأمر للأمة، فإن وسيلة إسناد السلطة هو إعمال مبدإ الاختيار من الأمة، على اعتبار أنّها هي صاحبة السلطة الأصيلة في الدولة الإسلامية، وهي المخاطبة أصلا بتطبيق الشرع وتنفيذ القانون الإسلامي، ولكن الأمة لكثرة أفرادها لا تستطيع أن تباشر بمجموعها وظائف الدولة، التي تؤدي في النهاية إلى تنفيذ أحكام الشرع، ومن هنا تحتم ظهور النيابة عن الأمة في تنفيذ هذا الواجب فتنتخب الأمة رئيسا وكيلا عنها في ممارسة سلطاتها، وتختار أهل الحل والعقد ليمثلوها في ممارسة سلطاتها أيضا[19].

وأما عن الصورة التي يأخذها حق الاختيار على صعيد الواقع، أيكون بصورة مباشرة أم غير ذلك، فإن التجربة العملية لا تسعفنا في إيجاد صورة واحدة من هاتين الصورتين دون الثانية، مما يدل أن تنظيم هذا الأمر متروك لتقدير الأمة حسب الظروف والأحوال، فيمكن أن يكون الأمر بطريقة الانتخاب المباشر أو غير المباشر، فكلا الطريقتين مما تتسع له قواعد الشريعة الإسلامية[20].

ومن أهم المسائل المترتبة على إعمال حق الاختيار الذي تم تأكيد أحقيته للأمة، أن يصير الحق في الانتخاب مؤكدا لكل فرد فيها، على قدم المساواة، إذ أن المسلمين فيما يرى أبو الأعلى المودودي سواسية في حق التصويت وإبداء الرأي[21].

تطور الديمقراطية في إطار الفكر السياسي الإسلامي المعاصر:

يشير الفكر عموما من الناحية الاصطلاحية إلى المجال المتعلق بعالم الأفكار الذي يتولد نتيجة التفاعل مع الواقع، أو إصلاحه، أو تقويمه، ثمّ النظم والوسائل، ثمّ الحركة التي تعني الممارسات[22].

وعلى ذلك فإنّ الفكر الإسلامي المعاصر هو اصطلاح يشير إلى ذلك النشاط العقلي الذي يتخذ من الإسلام منهجا له في تحركه وفعله واستنتاجه وأحكامه، ويستمد منه الأطر العقدية لتصوراته الأساسية في الله والإنسان والكون (جانب الأصالة)، ويقوم هذا النشاط العقلي بالتفاعل المستمر مع

الوقائع والمستجدات والمتغيرات الإنسانية والكونية بتقديم المنهجية الإسلامية لتوجيه ذلك الواقع وإرشاده، بما يتفق مع تصوراته الأساسية من ناحية وحركة الحياة من ناحية أخرى (جانب المعاصرة)[23].

والفكر السياسي الإسلامي المعاصر عموما من حيث مساره وتطوراته، تتحدد مراحله وتقسيماته الزمنية والمكانية والتاريخية، حسب اختلاف وتمايز الوضعيات والسياقات والمكونات الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية التي ارتبط بها في كل مرحلة، وحسب القضايا والظواهر والمفاهيم التي تفاعل معها، والاحتكاكات والتواصلات والانفتاحات التي تداخل معها[24].

وقد أخذت حركة الدعوة لإقرار المبادئ الديمقراطية مداها مع تبلور منظومة الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، بحيث يمكن القول إن الحراك فيها أسس لمرحلة جديدة تبحث في ترتيب الأولويات، وهي المرحلة التي تشكل فيها الفكر الإسلامي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي وامتد إلى بدايات القرن العشرين وتحديدا مع نهاية الخلافة العثمانية، والذي يصطلح عليه في الأدبيات المعاصرة، العربية والإسلامية، بالفكر الإسلامي الحديث، أو بفكر النهضة، أو بحركة الإصلاح الإسلامي، وفي بعض كتابات المستشرقين بحركة التجديد الديني، أو بالاتجاه الحديث في التجديد الديني[25].

ويمكن القول في هذا الشأن إنه منذ لحظات التماس الأولى بالمشروع الحضاري الغربي إبان القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، بدأت نخبة من المصلحين المسلمين بالانفتاح على منظومة المفاهيم الغربية، خاصة فيما يتعلق بالتجربة السياسية الأوربية، أين تنبه هؤلاء إلى أهمية هذه المفاهيم على مستوى أنظمة الحكم وإدارة السلطة وبناء الدولة، وتقييد الحكم بالدستور وتشكيل المجالس النيابية التي تتيح مجال المشاركة السياسية للأمة، والتخلص من الحكم الفردي الاستبدادي، هذا الاطلاع أتاح مجال المقارنة بين ما نحن عليه سياسيا ودستوريا، وبين ما وصلت إليه أنظمة الحكم في أوروبا[26].

وقد بدا هذا الإعجاب واضحا على مستوى تصريحات رواد عصر الإصلاح الإسلامي، بتأكيدهم على ما يمكن تصنيفه ضمن دائرة إعادة الاكتشاف للأسس التي يقوم عليها الحكم، والتي افتقدتها المنظومة الحضارية الإسلامية لقرون طويلة، فقد أفصح بعض هؤلاء المصلحين المسلمين كيف أنهم تنبهوا من

جديد إلى مفاهيم الشورى والإجماع بعد أن اطلعوا على تجارب الأوروبيين. وفي هذا النطاق يأتي النص الذي اشتهر كثيراً عن الشيخ محمد رشيد رضا، في رده على قارئ بعث برسالة إلى المنار، يتحدث فيها عن حصر الإصلاح بالإسلام، فأجابه رشيد رضا عام 1907م بقوله "لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم- المقيد بالشورى- هو أصل من أصول الدين، ونحن قد استفدناه من الكتاب المبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرة الأوروبيين، والوقوف على حال الغربيين. فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس، لما فكرت أنت وأمثالك بأن هذا من الإسلام... إنني لا أنكر أن ديننا يفيدنا ذلك.. ومع هذا كله أقول إننا لولا اختلاطنا بالأوروبيين لما تنبهنا من حيث نحن أمة، أو أمم إلى هذا الأمر العظيم، وإن كان صريحاً جليا في القرآن الكريم.

ويماثل هذا الرأي ما ذهب إليه الفقيه الإمامي الشيخ محمد حسين النائيني في دفاعه عن نظام الحكم المقيد بالدستور، في كتابه الشهير (تنبيه الأمة وتنزيه الملة)، إذ يقول (ما أشد جهلنا عبدة الظالمين وحاملي شعبة الاستبداد الديني بمداليل الكتاب والسنة وأحكام الشريعة وسير النبي المطهر والإمام المكرم... وترانا عوضا من أن نقول في حق الشوروية العمومية، هذه بضاعتنا ردت إلينا، نعدها مخالفة للقانون الإسلامي، فكأننا لم نقرأ تلك الآيات الواضحة الدلالة ولم نحصل على مفادها. ومن بيئة ثالثة هي الهند، يشير إلى مثل هذا الرأي محمد إقبال، في حديثه عن عدم تحول مفهوم الإجماع في الشريعة الإسلامية إلى نظام تشريعي ثابت في السابق، لأنه حسب رأيه كان يتعارض مع المصالح السياسية للحكم المطلق الذي نشأ في التاريخ الإسلامي بعد عصر الخليفة الرابع مباشرة. وعن هذه الإمكانية في الفترة التي عاصرها إقبال، يقول (إنه مما يبعث على الارتياح التام، أن نجد أن ضغط العوامل العالمية الجديدة، وتجارب الشعوب الأوروبية في السياسة، قد جعلت تفكير المسلمين في العصر الحديث، يتأثر بما لفكرة الإجماع من قيمة وما تنطوي عليه من إمكانيات. إن نمو الروح الجمهورية في البلاد الإسلامية، وقيام جمعيات تشريعية فيها بالتدرج خطوة عظيمة في سبيل التقدم[27].

وقد أخذ الأمر منحى نضاليا في سبيل إقرار هذه المبادئ، فتولى نخبة من أبرز رواد مفكري المدرسة الإصلاحية الإسلامية الدعوة والمطالبة بالحكم

الدستوري تقييداً للحكم الفردي المطلق، والمطالبة بالنظام النيابي تحقيقاً لفكرة الشورى وتأكيداً لمشاركة الأمة السياسية. ويذهب الأفغاني في هذا الشأن إلى اعتبار عدم كفالة حق الاختيار يعد إحدى صور القصور التي آل إليها حال الأمة الإسلامية، وفي ذلك يقول: "إن الممالك الإسلامية هذه إنما هي من الانحطاط والهوان بحيث لا تستطيع أن تكون قوَّامة على شؤون نفسها بنفسها...". وهي إشارة إلى حالة التردي التي تعيشها الأمة الإسلامية وفقدانها القوامة والمشاركة السياسية في الشؤون العامة نظرا لحالة الاستبداد المتفشية. وكان جمال الدين يرى أن الحاكم العادل "إما أن يكون موجودًا أو تأتي به الأمة فتملكه على شرط الأمانة والخضوع لقانونها الأساسي.. وتؤكد للحاكم أن التاج سيبقى في رأسه ما دام محافظًا أمينًا على صون الدستور، أما إذا حنث بقسمه وخان دستور الأمة، فإما أن يبقى رأسه بلا تاج أو تاجه بلا رأس!"[28].

وفي مقابل النظرية الثورية التي أسس لها جمال الدين، يتبنى الشيخ محمد عبده النظرية الإصلاحية من خلال التدرج في "الإصلاح" الذي يعتبره الطريق الأقوم والأضمن في تحقيق الغاية المقصودة من العمل السياسي، وهي نهضة الشرق وتحرره. وفي معرض بيان موقفه من العمل العسكري ومن الثورة العرابية تحديدا، يرى أنّ الطريق المؤدي للمشاركة الشعبية في شؤون الحكم هو التدرج حيث يقول: "إن أول ما يجب البدء به هو التربية والتعليم لتكوين رجال يقومون بأعمال الحكومة النيابية على بصيرة مؤيَّدة بالعزيمة، وحمل الحكومة على العدل والإصلاح... وطلبُ ذلك - المشاركة الشعبية في إدارة أمور الحكم- بالقوة العسكرية غير مشروع، فلو تم للجند ما يسعى إليه، ونالت البلاد مجلس شورى لكان على أساس غير شرعي، فلا يلبث أن ينهدم ويزول" [29].

واستمر هذا النهج الإصلاحي الداعي للحكم النيابي من بعد الأفغاني ومن أهم القضايا التي انشغل بها الفكر السياسي الإسلامي في هذه المرحلة محاولات الإصلاح بالاقتباس من النمط الغربي، فكانت القضية الرئيسية في هذه المرحلة هي قضية الاستبداد والسعي لتقييد سلطات السلطان. ونجد صدى ذلك واضحا في فكر خير الدين التونسي (1890- 1822) الذي استعرض في كتابه "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" النظم السياسية الغربية، ونادى

باقتباس العلوم والنظم الأوربية القائمة على مبدإ الحرية لإنهاض الأمة الإسلامية وذلك في إطار المبادئ الشرعية[30].

واستعرض عبد الرحمن الكواكبي (1903- 1849) شرور الاستبداد في كتابه "طبائع الاستبداد"، مبينا أن الاستبداد مطلقا هو استبداد الحكومات خاصة، وهو في اصطلاح السياسيين كما يقول: "تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بالمشيئة وبلا خوف تبعة"[31]، أو هو "الحكومة التي لا يوجد بينها وبين الأمة رابطة معينة معلومة مصونة بقانون نافذ الحكم"[32].

تطور الديمقراطية في إطار الفكر السياسي الإسلامي الحركي المعاصر :

في ظل المقدمات الفكرية السالفة الذكر، تأسست المواقف الحركية من المسألة السياسية بشكل عام، والتي ترتبط بشكل أساسي بميلاد الحركات الإسلامية، فبعد أن أرسى جمال الدين الأفغاني فكرة الإسلام المجاهد، أو بمعنى أدق الإسلام المقاوم للغزو الأجنبي، الذائد عن الحوزة الإسلامية في مواجهة الأطماع الأوروبية كما يقول طارق البشري. وبعد أن أكد الشيخ محمد عبده على مسألة التجديد في الفكر السياسي والديني لمواجهة متطلبات الحياة الحديثة، جاء حسن البنا ليركز على فكرة شمول الإسلام وارتباط الفكر بالعمل والدعوة بالتنظيم الحركي[33]. حيث تبلورت الحركة الإسلامية في شكلها المعاصر، وتبلور بالتالي الفكر السياسي الإسلامي الحركي المعاصر. وما يمكن التأكيد عليه في هذا الإطار، أن تشكل الفكر الحركي في هذه المرحلة، وخاصة بعد سقوط الخلافة الإسلامية، قد اصطبغ بطبيعة النظرة إلى مؤسسة الخلافة ذاتها، كما تمّ بيانه سلفا. فإلغاء الخلافة شكل صدمة كبرى للعالم الإسلامي، الذي لم يستسلم لقرار الإلغاء، وصمم على إعادة الخلافة في أقرب وقت وفي أي مكان. وفي ذلك يقول الدكتور محمد ضياء الدين الريس: "إن الخلافة في ذاتها نظام صالح بل مثالي وبأن الإسلام أوجب إقامته كأحد فروض الدين الأساسية بل الفرض العام الأكبر"[34]. ويضيف قائلا: "إن المسلمين لا يستطيعون أن يتجاهلوها أو يهملوها أو يغضوا الطرف عنها، خوفاً من أن يقع عليهم الإثم من الوجهة الدينية، كما يقع عليهم إذا أهملوا أحد فروض الدين، فما بالك بالفرض الأول أو الأكبر، الذي أجمع عليه علماء الدين؟"[35].

ويمكن القول إن الفكر الحركي الإسلامي المعاصر قد تطور في مساره العام عبر مرحلتين، اختلف الفكر الإسلامي في كل منهما في المنهج الذي يمكن من خلاله إرساء حق الأمة في الاختيار.

مرحلة القبول بالمنهج الديمقراطي:

تبلورت معظم الحركات والأحزاب في بدايات عهدها، كحركة الإخوان المسلمين وحزب التحرير الإسلامي، والجماعة الإسلامية في شبه القارة الهندية، وغيرها من الحركات فجعلت محور نشاطها الأساسي هو إعادة الخلافة في واقع المسلمين، ومن ثمّ كان توجه العمل السياسي لديها في الأغلب الأعم نحو العمل الحكومي أو نظام الحكم بصورة أشمل، وأضحت مسألة الخلافة بسبب ذلك محورا أساسيا للفكر في هذا الطور. ومن الأوائل الذين طرقوا هذا المجال الشيخ رشيد رضا، الذي قدم دراسة متكاملة، تعكس تصوره للخلافة، وأرسى فيها فكرة سلطة الأمة وممارستها لها عن طريق الشورى، وأناط مهمة الشورى بأهل الحل والعقد الذين رأى اختيارهم في العصر الحاضر عن طريق نظام الانتخاب الغربي.

ويرى الشيخ رشيد رضا، أن هذا الأمر يتم في إطار إصلاح سياسي شامل، يجمع بين عناصر متعددة، تجمع وتولي الاهتمام للقاعدة الجماهيرية بتعليمها وتهذيبها، حتّى تتمكن من مواجهة الاستبداد السياسي وتقلع جذوره. ومن ثمّ تتقدمها طائفة من القمة أو أهل الحل والعقد، وبالتعاون بين القمة والقاعدة يتم الإصلاح الشامل، لأن الإصلاح السياسي وحده لا يكفي خصوصا إذا اقتصر على القمة دون تهيؤ الأرضية الشعبية التي ستحافظ عليه وتضمن استمرار يته[36].

وتأكيدا لهذه النظرة أخذ العمل السياسي الحركي صورته الأساسية بشكل بين، في الإصلاح الشامل الذي نادى به الإمام الشهيد حسن البنا، الذي كان شارحا لفكر أستاذه رشيد رضا ومقترحا للبرامج العملية التطبيقية لها، وأشاع من خلال كتاباته وممارساته السياسية فكرة أن للإسلام نظاما سياسيا محددا. حيث تتأكد مسألة المشاركة السياسية لديه في إطار الرؤية الإصلاحية الشاملة، التي تجعل من الحكومة ركنا أساسيا فيها، وفقا لمنهج يقوم على النضال السياسي السلمي ابتداء، الذي لا يستبعد أسلوب الثورة بعد استفراغ وُسع النضال التربوي والسياسي، ويؤيد ذلك قوله: "وأما الثورة فلا يفكر

الإخوان المسلمون فيها، ولا يعتمدون عليها، ولا يؤمنون بنفعها ونتائجها... وإذا قيل لكم أنتم دعاة ثورة، فقولوا نحن دعاة حقّ وسلام، نعتقده ونعتز به، فإن ثرتم علينا، ووقفتم في طريق دعوتنا فقد أذن الله أن ندفع عن أنفسنا، وكنتم الثائرين الظالمين "[37].

وقد كان للبنا فضل السبق في التفاعل مع العملية الديمقراطية من خلال مشاركته هو نفسه وعدد من أعضاء حركته في انتخابات البرلمان المصري مرتين، عام 1942 وعام 1945[38].

وقريبا من هذا الطرح الشامل لمسألة الإصلاح، ينطلق أبو الأعلى المودودي (1903- 1979)، مؤسس الجماعة الإسلامية في باكستان من خصوصية تصوره لمستقبل المسلمين في الهند، إلى طرح فكرة تكوين تجمع إسلامي متميز سياسيا وثقافيا، يسعى إلى إقامة الخلافة في الأرض[39]. وهو ما تمّ فعلا، حيث انفصلت باكستان عن الهند سنة 1947، على أساس أنها دولة للمسلمين بالهند، تحت حكم حزب الرابطة الإسلامية، الذي اتبع في ممارسته للحكم النهج العلماني. وقد أدت هذه الملابسات التي حكمت مرحلة تشكُّل فكر المودودي، إلى جعل دعوته تأخذ طابعا حادا.

ويمكن القول إنّ الفكرة الأساسية في فكر المودودي، هي دعوته لإرساء مبدإ الحاكمية لله سبحانه وتعالى وحده، التي يطرحها في إطار التكامل الواضح للإصلاح الإسلامي، الذي يجعل مصدره الأساسي هو الله عز وجل، بقوله: "إن تصور الإسلام عن الحاكمية واضح لا تشوبه شائبة فهو ينص على أن الله وحده خالق الكون وحاكمه الأعلى وأن السلطة العليا المطلقة له وحده. أما الإنسان فهو خليفة هذا الحاكم الأعلى ونائبه والنظام السياسي لا بد أن يكون تابعا للحاكم الأعلى ومهمة الخليفة تطبيق قانون الحاكم الأعلى في كل شيء وإدارة النظام السياسي طبقا لأحكامه"[40].

وبصورة أوضح فإنّ الحاكمية بالنسبة إلى المودودي:" منطلقها العقيدة الإسلامية، التي تقول إن الحق وحده هو الحاكم بذاته وأصله، وأن حكم سواه موهوب وممنوح... فالله معبود بالمعاني الدينية، وسلطان بالمعاني السياسية والاجتماعية... وأن الإنسان لا حظ له من الحاكمية إطلاقا"[41].

ويمكن أن نلاحظ أن هذا الطرح من المودودي، لا يعكس البتة مصادرة لحق الأمة في الاختيار، وغاية ما في الأمر أنّ المودودي يحاول أن يؤسس من خلال ذلك للمنطلقات والأسس التي تقوم عليها هذه المشاركة. حيث إن المشاركة السياسية لا تكون في إطار الحاكمية البشرية، وإنما في إطار مفهوم الخلافة والنيابة، وفي ذلك يقول: "فالأمة نائبة عن الله، وهي تنتخب حاكمها، ونوابها، وأهل الحل والعقد فيها، بطريقة ديمقراطية... ولا تتألف الحكومة فيها ولا تتغير إلا بالرأي العام... ولكنها مقيدة بقانون الله عز وجل"[42].

وبهذا يمكن القول إن المنهج الذي تقوم عليه العملية السياسية، هو من الوضوح بمكان في فكر المودودي، بل إن سبيل الإصلاح والتغيير لا يمكن أن يتم إلاّ في إطار هذا المنهج، وفي ذلك يقول: "أما كيف يتأتى هذا التغيير؟ فليس له من سبيل في نظام ديمقراطي، إلا خوض معارك الانتخابات، وذلك أن نربي الرأي العام في البلاد، ونغير مقياس الناس في انتخابهم لممثليهم، ونصلح طرق الانتخابات ونطهرها من اللصوصية والغش والتزوير، ثم نسلم مقاليد الحكم والسلطة إلى رجال صالحين، يحبون أن ينهضوا بنظام البلاد على أسس الإسلام الخالص"[43].

ويؤكد هذا المنهج على رفض المودودي للعمل الثوري للوصول إلى السلطة، خاصة بعد قيام جمهورية باكستان الإسلامية، وهي المرحلة التي استقلت فيها القومية الإسلامية حسب محمد عمارة، ولم يعد المسلمون أقلية تخشى السيطرة الهندوكية... أما في المرحلة الأولى، فلم يكن الانتخاب ولا السبيل الديمقراطي هو طريق المودودي للتغيير، بسبب من خطر تكريس سيطرة الهندوك المهددة لقومية المسلمين... فكان ثوريا[44]. وفي المرحلة اللاحقة رفض المودودي ما يسمى بالأساليب الثورية، وأكد أنه من الممكن تحقيق البعث الإسلامي من خلال تكتيك آخر، أكثر تعقلا وأكثر ترويا[45].

مرحلة رفض المنهج الديمقراطي:

بعد أن ارتسمت معالم القبول بالمنهج الديمقراطي مع كل من البنا والمودودي، استلهم سيد قطب فكرة الحاكمية جاعلا منها محورا لتيار الرفض الكامل للواقع، الذي تشكل على وقع المحن التي دخلت فيها حركة الإخوان بعد حلها بقرار من الحكومة (08 ديسمبر 1948) واغتيال مرشدها العام الأول

حسن البنا، (12 فيفري 1949). والتي انتسب إليها سيد قطب سنة 1953، وأصبح أحد مراجعها الأساسيين.

وعلى الرغم مما يبدو من تأثر سيد قطب بأفكار المودودي، فإنّ قطب قد أهمل ما ذكره المودودي عن وجود حاكمية بشرية مقيدة فيما لا نص فيه[46]. وهو في هذا الإطار يرى أن الحاكمية تتحدد بمقتضى شهادة التوحيد "لا إله إلا الله"، وهي التي يدركها العربي العارف بمدلولات لغته كما يقول: "لا حاكمية إلا لله، ولا شريعة إلا من الله، ولا سلطان لأحد على أحد، لأن السلطان كله لله"[47]. ويضيف قائلا: "... وليس لأحد أن يقول لشرع يُشرِّعُه: هذا شرع الله، إلا أن تكون الحاكمية العليا لله معلنة، وأن يكون مصدر السلطات هو الله سبحانه، لا (الشعب) ولا (الحزب) ولا أي من البشر، وأن يرجع إلى كتاب الله وسنة رسوله لمعرفة ما يريده الله..."[48].

ويأخذ مفهوم الحاكمية عند سيد قطب منعرجا خطيرا، لا سيما حينما يزاوجه بمفهوم الجاهلية، التي فاقت في ترديها الجاهلية الأولى في فترة ما قبل الإسلام، وهو على هذا الأساس يصرح قائلا: " إن الإسلام لا يعرف إلا نوعين من المجتمعات... مجتمع إسلامي، ومجتمع جاهلي... والجاهلية ليست فترة من الزمان، وإنما هي حالة تتكرر كلما انحرف المجتمع عن نهج الإسلام... ولذلك فإن العالم يعيش اليوم كله في جاهلية"[49].

وبهذا يمكن القول إن منهج المشاركة السياسية، في نظر سيد قطب، يقوم على الرفض، وكما يقول: "فنحن نرفض هذه الأنظمة في الشرق أو في الغرب سواء... نرفضها كلها، لأنها منحطة ومتخلفة بالقياس إلى ما يريده الإسلام أن يبلغ بالبشرية إليه..."[50].

أما طبيعة هذا المنهج فهي تأخذ عند سيد قطب صورة حدية تقوم على العنف، إذ "لا بد من تحطيم مملكة البشر لإقامة مملكة الله في الأرض... ومملكة الله في الأرض لا تقوم بأن يتولى الحاكمية في الأرض رجال بأعيانهم... لكنها تقوم بانتزاع السلطان من أيدي مغتصبيه من العباد، ورده إلى الله وحده وسيادة الشريعة الإلهية وإلغاء القوانين البشرية"[51].

وبهذا يمكن القول إنّ فكر سيد قطب كان بمثابة التحول الأبرز في تاريخ الحركات الإسلامية المعاصرة، وبه فتح مسارا جديدا في التعامل مع المجتمع والدولة، مجانبا بذلك مسار حركة الإخوان المسلمين، حيث استطاع فكره أن يؤثر في أجيال جديدة من الإسلاميين تبنت آراءه واعتنقت مبادئه فنشأت جماعات جديدة كحركة التكفير والهجرة أو جماعة الجهاد أو الجماعة الإسلامية وجميعها اتبعت خط التطرف والتشدد في مجال العمل السياسي المنظم والمسلح في أحيان كثيرة[52].

وبعد كل ما تقدم يمكن القول إن صور المشاركة السياسية وإعمال حق الاختيار، في الفكر السياسي الإسلامي، قد اكتملت ملامح منهجها خلال هذه المرحلة، وتجلى ذلك من خلال صورتين أساسيتين، الأولى منهما تقوم على التفاعل الإيجابي مع العملية الديمقراطية، والتعاطي مع مفرداتها كالمشاركة في الانتخابات. وهي الصورة التي تأكدت مع كل من البنا والمودودي، وأما الثانية فتشير إلى صورة من صور الانسحاب من العملية إبرازا للتميز والخصوصية، والمفاصلة والمجانبة، وهي الصورة التي أسس لها في الفكر السياسي المعاصر سيد قطب، وجسدتها تيارات الرفض فيما بعد.

مرحلة تأكيد المنهج الديمقراطي:

وهي المرحلة التي تمتد من نهاية سبعينيات القرن العشرين، وإلى الوقت الراهن، وقد تجلت المشاركة السياسية في الفكر السياسي الإسلامي في هذه المرحلة بشكل بين، حيث ارتبطت بحيوية وديناميكية فائقتين، وهي الظاهرة التي أذهلت وفاجأت الكثيرين نتيجة ما تشكل في أذهانهم من انطباعات مغايرة تصف الفكر الإسلامي بالجمود والنزعة التراثية والاحتماء بالماضي، والانغلاق على العصر وعدم القدرة على مواكبة التقدم والحداثة والحضارة[53].

وهو انطباع له من المبررات القوية التي تجد صداها في المرحلة السابقة، التي حفزت كثيرا من المفكرين والقيادات لتأسيس حركة نقد قوية، كان لها الأثر الكبير في دفع الفكر السياسي الإسلامي إلى مجالات لم تكن ضمن دائرة اهتمامه، أو لم تكن تحظى بالاهتمام الوافر في أجندة الحركات الإسلامية، خلال تلك المرحلة، التي انتهت إلى أن يوصف الفكر الحركي الإسلامي فيها، بأنه فكر مأزوم، يدلل على ذلك الأستاذ موسى أبو مرزوق،

حينما يصف هذا الفكر خلال الستينيات وأوائل السبعينيات، بأنه فكر المحنة، وكونه اتسم بردة فعل أججتها سنوات المحنة والابتلاء فنضج فكر "محنوي" لا زلنا نعاني منه حتى الآن، لذلك فإن الكثير من معالجات المفكرين وأطروحاتهم الحالية تتجه صوب ذلك الفكر محاولة تغييره أو الدفع في اتجاه تجاوزه، وتبني منطلقات حركية جديدة[54].

في ضوء هذه الملاحظات تأسست حركة نقد قوية، للفكر الإسلامي الحركي ككل، كمقدمة تأسيسية للانطلاق في مرحلة تختلف عن سابقاتها. وقد أخذ منحى الاستجابة للتحديات التي فرضتها أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، اتجاه فكري وآخر عملي، أصبح الفكر الإسلامي عبرهما يعبر بوضوح عن رؤيته وموقفه من الديمقراطية، ويدافع عن هذا الموقف ويجاهر به. ومن أبرز أقطاب هذا المنحى، كما يرصده زكي الميلاد[55] الشيخ محمد الغزالي، والشيخ يوسف القرضاوي من المدرسة الإسلامية السنية، والشيخ محمد مهدي شمس الدين، والسيد محمد خاتمي من المدرسة الإسلامية الشيعية. وهؤلاء كما هو معروف، أنهم من أصحاب المنحى التجديدي والإصلاحي في الفكر الإسلامي المعاصر، ومن المؤثرين في اتجاهاته ومسلكياته المعاصرة. فالشيخ محمد الغزالي، ظل يلفت النظر إلى الديمقراطية منذ كتابه (الإسلام والاستبداد السياسي) الصادر عام 1949م، الذي اعتبر فيه أن الإسلام والاستبداد ضدان لا يلتقيان، وكيف يغيب عن إدراك العاملين في الحقل الإسلامي حسب رأيه، وهم حين يدعون إلى الإسلام ينسون ما أفاده العالم من تجارب في صراعه مع الحكام الظلمة، أساؤوا إليه وعلموه أن يحدد علائقه بهم في دساتير مضبوطة وقوانين محكمة[56].

وفي كتابه (دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين) الصادر عام 1980م، الذي توقف فيه مناقشا ومعترضا، إلى ما أشار إليه محمد قطب في الجزء الثاني من كتابه (منهج التربية الإسلامية) حين وضع الإسلام في قبالة الديمقراطية، فوجد الشيخ الغزالي أن هذا الرأي بحاجة إلى ضوابط، فالديمقراطية ليست دينا يوضع في صف الإسلام، إنها تنظيم للعلاقة بين الحاكم والمحكوم، ننظر إليه لنطالع كيف توفرت الكرامة الفردية للمؤيد والمعارض على سواء، وكيف شيدت أسوارا قانونية لمنع الفرد أن يطغى، ولتشجيع المخالف أن يقول بملء فمه لا[57].

أما في كتابه (السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث) الصادر عام 1989م، فقد قال فيه (يؤسفنا أن الشورى أينعت ثمارها في أقطار واسعة وراء دار الإسلام) ورأى أن (من خصائص الديمقراطية الحديثة أنها اعتبرت المعارضة جزءا من النظام العام للدولة، وأن للمعارضة زعيما يعترف به ويتفاهم معه دون حرج، ذلك أن مالك السلطة بشر له من يؤيده وله من ينقده، وليس أحدهما أحق بالاحترام من الآخر. والواقع أن هذه النظرة تقترب كثيرا من تعاليم الخلافة الراشدة[58].

أما الشيخ يوسف القرضاوي، فله موقف واضح من الديمقراطية، أنزله منزلة الفتوى، وضمنه كتابه (فتاوى معاصرة) الجزء الثاني، وذلك حين أجاب عن سؤال: هل صحيح أن الإسلام عدو الديمقراطية؟ وأن الديمقراطية ضرب من الكفر أو المنكر كما زعم من زعم؟ أم أن هذا تقول على الإسلام، وهو منه بريء؟

فأجاب الشيخ القرضاوي عن هذا السؤال متقصدا التفصيل والإسهاب، بأدلة من الكتاب والسنة، ومن أبرز ما جاء في إجابته: (الغريب أن بعض الناس يحكم على الديمقراطية بأنها منكر صراح، أو كفر بواح، وهو لم يعرفها معرفة جيدة، تنفذ إلى جوهرها، وتخلص إلى لبابها، بغض النظر عن الصورة والعنوان... فهل الديمقراطية التي تتنادى بها شعوب العالم، والتي تكافح من أجلها جماهير غفيرة في الشرق والغرب، والتي وصلت إليها بعض الشعوب بعد صراع مرير مع الطغاة، والتي يرى فيها كثير من الإسلاميين الوسيلة المقبولة لكبح جماح الحكم الفردي، وتقليم أظافر التسلط السياسي، الذي ابتليت به شعوبنا المسلمة، هل هذه الديمقراطية منكر أم كفر كما يردد بعض السطحيين المتعجلين؟ إن جوهر الديمقراطية- بعيدا عن التعريفات والمصطلحات الأكاديمية- تعني أن يختار الناس من يحكمهم ويسوس أمرهم، وألا يفرض عليهم حاكم يكرهونه، أو نظام يكرهونه، وأن يكون لهم حق محاسبة الحاكم إذا أخطأ، وحق عزله إذا انحرف، وألا يساق الناس إلى اتجاهات أو مناهج اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية أو سياسية لا يعرفونها ولا يرضون عنها. هذا هو جوهر الديمقراطية الحقيقي التي وجدت البشرية لها صيغا وأساليب عملية، مثل الانتخاب والاستفتاء العام، وترجيح حكم الأكثرية، وتعدد الأحزاب السياسية، وحق الأقلية في المعارضة، وحرية الصحافة، واستقلال القضاء.. الخ

فهل الديمقراطية تنافي الإسلام؟ ومن أين تأتي هذه المنافاة؟ وأي دليل من محكمات الكتاب والسنة يدل على هذه الدعوى؟ الواقع أن الذي يتأمل جوهر الديمقراطية يجد أنه من صميم الإسلام، فهو ينكر أن يؤم الناس في الصلاة من يكرهونه، ولا يرضون عنه، وإذا كان هذا في الصلاة فكيف في أمور الحياة والسياسة؟

وقبل أن يختم الشيخ القرضاوي كلامه، اعتبر نفسه أنه من المطالبين بالديمقراطية، وحسب قوله: (وأنا من المطالبين بالديمقراطية بوصفها الوسيلة الميسورة والمنضبطة، لتحقيق هدفنا في الحياة الكريمة) والنتيجة التي خرج بها الشيخ القرضاوي، وختم بها كلامه في الأسطر الأخيرة منه (وبهذا تقترب الشورى الإسلامية من روح الديمقراطية، وإن شئت قلت يقترب جوهر الديمقراطية من روح الشورى الإسلامية)[59].

وبالنسبة للشيخ محمد مهدي شمس الدين، فقد دعا إلى الديمقراطية القائمة على مبدإ الشورى، واعتبر أن للديمقراطية ثلاث سمات هي: [60]

أولا: سمة الخلفية الفلسفية الليبرالية.

ثانيا: كونها آلية تشريعية لإدارة السلطة، وتداول السلطة.

ثالثا: كونها آلية تشريعية لسن القوانين من خلال مؤسساتها التمثيلية.

وعن السمة الأولى يقول: نحن لسنا ملزمين بها كنظرية وضعية، أو كاعتقاد فلسفي، إذا رؤي أن تعتبر كصيغة ولاية الأمة على نفسها فليكن ذلك، لكن ولاية الأمة على نفسها من زاوية فهمنا الإسلامي، ليست شيئا ذاتيا بالأمة، الله أعطى الأمة ولاية على نفسها. هذه الخلفية الاعتقادية الدينية لا بد منها.

وبالنسبة لكونها آلية لإدارة المجتمع، وتداول السلطة وانتقالها، لا يوجد عندنا في الشرع أي نص شرعي على الإطلاق، لا في الكتاب ولا في السنة، ولا في الفقه العام ما يمنع من اعتماد الديمقراطية وأساليبها ومؤسساتها في هذا الحقل.

أما في الحقل التشريعي، فالتشريع كما نعلم ينقسم إلى قسمين كبيرين، الفقه الخاص، وهذا ليس من شأن المجتمع، أنه فقه الأفراد ويمكن أن يمارس في حالة وجود دولة ونظام إسلامي، وفي حالة عدم وجودهما الفقه العام الذي

يتصل بتنظيم المجتمع، وفيه ما هو منصوص عليه ويدخل في ثوابت الشريعة، وهذه لا يمكن للبشر أن يشرعوا فيها. كما أن فيه مساحات ما يمكن أن نسميه مساحات الفراغ، وتشمل هذه كل الجانب التنظيمي والإداري والعلاقات الخارجية، ومعظم الجانب الاقتصادي. وكل هذه الحقول لا تدخل في باب الأحكام الشرعية إلا بمقدار مراعاتها للمبادئ العليا في الشريعة، من قبيل قاعدة عدم العدوان، وقاعدة العدل والإنصاف وغيرها، وما عدا ذلك هو تدبير وتدبر لأمور تنظيمية يرى الناس فيها ما يصلح. وحين يريد الشيخ شمس الدين أن يحدد اختياره، يقول: "إننا نختار الشورى كفلسفة حكم، ونختار آليات الديمقراطية كأدوات وأجهزة ومؤسسات. إن الديمقراطية هي أحسن القول الغربي من الناحية التنظيمية للمجتمع، ومن ناحية إدارة عملية تداول السلطة وانتقالها. والخلاصة: إذا شئت أن تقول أنا أتبع الديمقراطية على أساس مبدإ الشورى فأنت مصيب، وإن شئت أن تقول أنا أتبع الشورى وأستخدم فيها تقنيات الديمقراطية فأنت مصيب.

أما بالنسبة للسيد محمد خاتمي فإن الحديث عن رؤيته في هذا المجال، تختلف بطبيعة الحال عن صورة الحديث في هذا الموضوع عند الآخرين، بما في ذلك الأسماء التي أشرنا إليها، ويكتسب هذا الحديث أهمية وقيمة وموثوقية، باعتبار أن له تجربة حية ومؤثرة مع الديمقراطية، التي أوصلته إلى موقع رئاسة الدولة مرتين في بلده إيران، الأولى عام 1997م، والثانية عام 2002م. وهي التجربة التي دشن بها عهدا جديدا عرف في الأدبيات السياسية الإيرانية بعهد الخاتمية نسبة إليه.

وتتأكد قيمة هذه الرؤية عند السيد خاتمي بوصفه مطلعا ودارسا لمسار الفكر السياسي الغربي، ومسار الفكر السياسي الإسلامي. وله في هذا الشأن كتابات منشورة مثل كتاب (مدينة السياسة.. فصول من تطور الفكر السياسي في الغرب وفي هذا السياق أيضا صدر له عام 2003 م كتاب بعنوان (الديمقراطية وحاكمية الأمة)، شرح فيه رؤيته للمصالحة بين الدين والحرية، ودعا فيه إلى مفهوم الديمقراطية الدينية.

ومن الممكن تحديد رؤية السيد خاتمي إلى الديمقراطية وعلاقتها بالدين، في النقاط التالية:[61]

أولا: أن لا تلازم بين الديمقراطية وبين العلمانية والليبرالية. وهي الإشكالية التي نشأت بسبب التزامن التاريخي بين القول بالديمقراطية وولادة الليبرالية والعلمانية، فتداخلت المعاني بينهما. والديمقراطية في أدق دلالاتها عنده، هي طريق وسبيل الوصول إلى نظام سياسي، وأن إدارة الناس هي التي تحدد أسلوب الحكم، وشكل الحكومة. وهذا قد أدى في الغرب إلى العلمانية والليبرالية، ولا بد أن يؤدي في المجتمع الإسلامي إلى شكل يساير فكر الناس الإسلامي.

ثانيا: ليس هناك بديل عن الديمقراطية إلا الاستبداد والديكتاتورية. والذين يرفضون الديمقراطية سبيلا فإنهم يدعون إلى الديكتاتورية والقهر، وهو ما ابتليت به المجتمعات الإنسانية على مدى اثني عشر قرنا. وإذا لم نحترم ونرغب في سبيل الديمقراطية، فلن يكون أمامنا سوى التمسك بالحكم عن طريق القوة والتسلط.

ثالثا: إن الديمقراطية كإنتاج بشري وأسلوب بشري تنتقد بكثرة، وفيها نقاط ضعف، وكل أمر بشري يكون هدفا للنقد. وإذا كان للديمقراطية سلبيات لكن سلبياتها تبدو أقل ضررا من سلبيات الأنظمة الديكتاتورية، ويمكن للديمقراطية أن تحل مشكلاتها وتحسن من صورتها عن طريق التجربة وملاحظة الأخطاء.

رابعا: أن الديمقراطية تنسجم مع الدين، ولا تتنافى طريقا أو سبيلا مع الإسلام ولا تتعارض معه، ولا نعرف بديلا إنسانيا عن الديمقراطية. وذلك بعد ملاحظة دواعي الواقعية، ورعاية المصالح، وفهمنا العام للإسلام، وإذا لم نكن متحجرين ومتعصبين، وكنا نعيش في زماننا، ونعي أن الفكر قد تطور وتحول، وأنه لا يمكن حبس الأفكار في سجن من حديد، لهذا كله لن نجد عندئذ طريقا سوى الديمقراطية.

الديمقراطية في ظل التجربة السياسية للحركات الإسلامية:

تأسيسا على النقد المشار إليه سلفا تطورت الحركات الإسلامية في المشهد السياسي، ومع التحولات التي عرفتها طرحت، مسألة التجديد في ظل ما مرت به الحركة الإسلامية من تحولات ذاتية كالتحول من السرية إلى العلنية ومن

الفئوية إلى الجماهيرية، ومن الثقافي إلى السياسي، ومن التضييق إلى التوسع، ومن المعارضة السلبية إلى المعارضة الإيجابية في بعض الساحات، ومن الصدام إلى الحوار في ساحات أخرى... إضافة إلى ظهور جيل جديد من الحركات الإسلامية، على خلفية تجاوز إشكاليات ومحن الحركات الإسلامية التقليدية أو القديمة[62].

والجدير بالذكر في هذا المقام، أنّ من أهم المؤثرات التي دفعت بالحركة الإسلامية إلى ولوج منهج التجديد، والتأسيس لمرحلة تزايد فيها الاهتمام بالمسألة الديمقراطية وما يتعلق بها من قضايا، تلك التجارب العملية التي نقلت مفردات الخطاب النظري، التي تأصلت في ظل المراحل السابقة إلى حيز التطبيق، وأفرزت من ثمّ وقائع جديدة حفزت الفكر السياسي الإسلامي إلى البحث والنظر والمراجعة، خاصة منها انتصار الثورة الإسلامية في إيران.

ولقد كان لهذا التحول أهمية مركزية في تطور الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، نظرا لارتباط مساره بتجارب عملية، حفزته للنظر في ما هو كائن وليس في ما يجب أن يكون، مثلما ظل يثير من قضايا في المراحل السابقة، يعبر عن هذا الواقع المرجع الشيعي اللبناني، محمد حسين فضل الله، في كتابه الحركة الإسلامية هموم وقضايا من خلال دعوته إلى إبداع نهج لحركة إسلامية جديدة تعمل بكل قوة ووعي وتدقيق من أجل أن يكون الإسلام قاعدة للفكر والعاطفة والحياة ولا تنطلق من فكر تجريدي، وإنما من موقع الحركية الإسلامية في صعيد الواقع الذي عاشته الحركة الإسلامية في طبيعتها الذاتية، وفي الأجواء المحيطة بها، وفي التحديات الصعبة التي تواجهها، على مستوى الشكل والمضمون[63].

وقد ارتبط ذلك كما يلاحظ زكي الميلاد لأول مرة منذ حركة السيد جمال الدين الأفغاني، بمشروع دولة أعلنت انحيازها الكامل للمرجعية الإسلامية، وانبثقت إلى الوجود عبر حركة اجتماعية شديدة الفاعلية والنهوض سنة 1979، وفي بلد مثل إيران المعروف بتاريخه الحضاري العريق وبتراثه الإسلامي الضخم، ولقد كان لهذا التحول أعظم الأثر على حركة الفكر الإسلامي عموما، واستنهاض الفكر الإسلامي الشيعي خصوصا... وبعد عقد كامل من الزمن حصل تحول آخر أضاف إلى الفكر الإسلامي يقظة وانطلاقة

بالتحول الإسلامي الذي حصل في السودان سنة 1989، وبذلك يكون الفكر الإسلامي الجديد قد ارتبط بتجربتين في إدارة الدولة وأسلمة الحياة العامة، في التجربة الأولى ارتكز على الاجتهاد الإسلامي الشيعي، وفي التجربة الثانية ارتكز على الاجتهاد الإسلامي السني. هذا الارتباط فرض على الفكر الإسلامي أوسع الاشتغالات الفكرية والتشريعية والفقهية والدستورية في تاريخه الحديث والمعاصر، وأوسع التطبيقات الجذرية والشاملة على مستوى القوانين والتشريعات والنظم بما يحقق أسلمة الدولة والمجتمع. ولا شك أن اشتغلات بهذا المستوى الكمي والكيفي من المهام الفكرية والتشريعية، وهذه السعة في التطبيقات والتجريبيات، لا بد أن تغير من وضعيات الفكر الإسلامي واتجاهاته العامة وتدفعه نحو تحولات ومسارات جديدة[64].

وحسب الدكتور رضوان السيد فإن الثورة الإسلامية في إيران قد تركت في إسلاميي الوطن العربي أثرا عميقا، من حيث دلالة الحدث في تعميق المشاركة السياسية، في فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة، وذلك من وجهين: "اشتراع الدستور الإسلامي الذي اقترح حلا لمسألة المرجعية، وإظهار إمكان الثقة بالجمهور عن طريق صناديق الاقتراع من أجل حماية مصالح الأمة من جهة واستقرار النظام من جهة ثانية"[65].

كما أن هذا الوضع قد كشف حالة التردد والشك، التي ظل الفكر السياسي الإسلامي يتراوح فيها، فيما يتعلق بالمسألة السياسية، من حيث مدى الثقة بالجماهير وبالآليات التي تؤطر هذه المشاركة. فقد أتاح تعاطي الإسلاميين الإيرانيين مع هذه المسألة والعودة إلى الجمهور استفتاء واقتراعا وبشكل منتظم وعلى كل المستويات، وظهور حرص الجمهور على الإسلام ودولته، بما لا يقل عن دعاته ومنظريه، في حين ظل الإسلاميون العرب لعدة عقود ينقدون الآليات الديمقراطية بحجة أنّها غريبة مستوردة ويمكن التلاعب بها، وبهذا تأكدت مواقع الإسلاميين في المجتمعات العربية في الثمانيات، حيث صاروا القوى الرئيسة في المعارضة السياسية في عدة بلدان عربية[66].

وقد كان للحضور السياسي للحركات الإسلامية، أثره في تعديل وتنقيح الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، الذي صار يشهد حركة دؤوبة تلاحق الممارسة الديمقراطية وتحاول توجيهها وتأطيرها وتأصيلها. ومن هنا، فقد

تواصلت تلك الجهود التي انطلقت منذ القرن الماضي لإدخال جملة من "التعديلات والتنقيحات"، على الفكر السياسي الإسلامي حتى يتلاءم مع الحاجات الجديدة التي فرضتها المتغيرات الثقافية والسياسية والاقتصادية[67].

ومن معالم التحول في مواقف الحركات الإسلامية ما يرصده محمد أبو رمان[68] من معالم واضحة في إقرار مبدإ الديمقراطية فقد انخرطت الأحزاب الإسلامية في فترة التسعينات في تجارب المشاركة السياسية، ومع وجود العديد من الانتكاسات كالتجربة الجزائرية إلا أنّ الظاهرة الإسلامية تجاوزتها، وظهرت تجارب وأفكار إسلامية متقدمة تمثل مرحلة أخرى من التطور باتجاه الديمقراطية كتجربة حزب الوسط المصري التي لم يكتب لها الولادة السياسية القانونية إلا أنها مثلت خطابا إسلاميا أكثر اقترابا من الديمقراطية والتعددية[69].

وفي السنوات الأخيرة جاءت تجربة حزب العدالة والتنمية التركي لتمثل قفزة في طبيعة العمل الإسلامي، من خلال إعادة هيكلة بنية الخطاب الإسلامي ذاته وترحيله بالكلية إلى التوافق مع العلمانية والديمقراطية بعيدا عن شعار "الإسلام هو الحل"، وإن كان هنالك خصوصية للتجربة التركية، وعدم قدرة على تعميمها على الدول العربية، إلاّ أنّ ثمة انعكاسا كبيرا لهذه التجربة على الأحزاب الإسلامية العربية[70].

أمّا جماعات الإخوان المسلمين التي تمثل القوى الإسلامية الرئيسة في دول المشرق العربي فقد قدمت مبادرات سياسية متطورة في السنوات الأخيرة، وإن كانت احتفظت بكلاسيكية الحل الإسلامي إلا أنها حسمت موقفها في المناطق الرمادية المرتبطة بالتعددية وتداول السلطة والديمقراطية.. الخ[71].

وفي سياق فكري موازٍ ظهرت نخب من الباحثين والمفكرين الإسلاميين تقوم بمراجعة الخطاب الإسلامي وتقدم معالم خطاب إسلامي جديد، فبالإضافة إلى أحمد كمال أبو المجد وطارق البشري وفهمي هويدي ومحمد سليم العوا هنالك عبد الوهاب المسيري وعدد من الباحثين في العلوم السياسية (سيف عبد الفتاح، نادية مصطفى، هبة عزت، هشام جعفر، مصطفى منجود، منى أبو الفضل، وغيرهم) وتقترب من هذا الخط، بتحفظ أكثر، كتابات محمد عمارة، بالإضافة إلى المراجعات التي حدثت لدى الجماعة الإسلامية بمصر وصدرت بأربعة كتب، وتوازت مع تحولات فكرية لعدد من الباحثين ذوي المرجعية الجهادية والسلفية

السابقة (كمال حبيب وجمال سلطان). وفي سورية تمثل تجربة مجموعة شباب الملتقى الفكري خطابا إسلاميا يتسم بروح ليبرالية (رضوان زيادة، عبد الرحمن الحاج، عبد الرحمن حللي، معتز الخطيب) وقد أصدروا بعض الكتب التي تعبر عن اتجاههم الفكري، ولهم موقع على شبكة الإنترنت[72].

وهنالك التجربة السلفية الإصلاحية في السعودية التي شهدت قفزة كبيرة في السنوات الأخيرة، مقارنة بطبيعة الخطاب السلفي، ومثّلت رسالة "على أي أساس نتعايش" في الرد على رسالة المثقفين الأميركيين "على أي أساس نقاتل" مرحلة جديدة في خطاب السلفية الإصلاحية[73]. كما أنّ هنالك حركة إسلامية سلفية نشيطة في الكويت، وقد أصدر الحاكم المطيري (أحد القيادات السلفية في الكويت) كتابا "الحرية أو الطوفان: دراسة موضوعية للخطاب السياسي الشرعي ومراحله التاريخية" يمثل نقلة نوعية في الرؤية السلفية يقترب فيه من خطاب الإصلاحية الأولى .

ويسجل زكي الميلاد أن من مصادر قوة الحركات الإسلامية أنها تحظى اليوم بنفوذ شعبي كبير داخل المجتمعات العربية، وأنها تمثل الطبقات الوسطى في العديد من هذه المجتمعات، وأنها ذات جذور ثقافية وفكرية راسخة، لذلك فإن الإسلاميين سواء كانوا مفكرين أم أحزابا أم جماعات أم قوى مجتمع مدني مؤهلون بالفعل للعب دور رئيس في نقل المجتمعات العربية إلى مرحلة من الإصلاح العام، لكن هذا يتطلب منهم قراءة دقيقة لهذه المرحلة الانتقالية واللحظة التاريخية. والمطلوب ليس فقط التقدم بمبادرات سياسية تؤكد التزامهم بقواعد اللعبة الديمقراطية بل أن يترافق ذلك مع عملية اجتهاد وتجديد في الخطاب الديني والفقهي يقوم على قراءة اجتهادية إسلامية للنصوص قادرة على التعامل مع العصر ومشكلاته بروح من الجرأة على الانفتاح والتطوير. مشكلة كثير من الحركات الإسلامية، وبالتحديد جماعة الإخوان المسلمين، أنها تقدم خطابا سياسيا يشير إلى حسم المسار نحو القبول بالديمقراطية والتعددية، لكن هذا لا ينعكس على أدبياتها الفكرية بصورة واضحة ولا على مناهج التنشئة في أطرها التنظيمية، التي لا يزال كثير منها يعتمد أدبيات وكتبا تقول الجماعة إنها تجاوزتها. إذ لا يمكن القبول بأن الإسلاميين يؤمنون بصورة مدنية -ديمقراطية للإصلاح السياسي دون أن يتوازى ذلك مع قيام هذه

الحركات بدورها في عملية إصلاح ديني وتنويري نحو المجتمعات العربية في بناء رؤية جديدة للوظيفة الاجتماعية والسياسية للدين تقوم على تعزيز مبدإ المواطنة والمسؤولية المدنية والأخلاقية وقيم الحياة اليومية الأخلاقية (الصدق، الأمانة، احترام الوقت، احترام العمل) وأهمية التنمية الاقتصادية.. الخ[74].

الخاتمة:

يمكن القول إجمالا إن مسار البحث في تطور مفهوم الديمقراطية في فكر الحركات الإسلامية، يؤكد أن هناك تحولا واضحا لدى الحركات الإسلامية في تبني المسألة الديمقراطية، وأن الفهم الإسلامي لها ينطلق من مضامين ذات هوية عربية إسلامية بعيدا عن رواسب العلمانية والثقافة الأوربية، كما أن التجربة السياسية للحركة الإسلامية بينت أن الديمقراطية تم حملها وولادتها أو زرعها وتربيتها في البيئة المحلية وبمواد خام وطنية، أي ليست في أصلها مستوردة.[75]

وإذا كانت النظم السياسية العربية لا تزال تقف حائلا أمام مشاركة سياسية فاعلة للإسلاميين، فإن المطلوب مزيدا من تطوير الخطاب والممارسة الإسلامية باتجاه القبول الكامل بالديمقراطية والتعددية والمدنية وبناء وظيفة اجتماعية وسياسية حضارية إيجابية للدين، فإنّ هذا المسار وحده الكفيل بجعل الإسلاميين قوى رافعة للإصلاح السياسي باتجاه الديمقراطية، ما يتطلب أن تكون الديمقراطية أولوية للحركات الإسلامية تقود المجتمعات العربية اتجاهها [76].

وفي الجملة فقد مثل تطور الخطاب السياسي والفكري للحركات الإسلامية إضافة مهمة إلى رصيد التجربة، مشكلة بذلك فرصة لعملية فرز داخل تلك الحركات ما بين متشددين وإصلاحيين بحكم الممارسة السياسية، وبروز التناقض ما بين الأيديولوجية وبين البرجماتية في إدارة السياسة وملفات الإصلاح السياسي والاقتصادي والاجتماعي، ولذلك فإن الاستمرار في التجربة من شأنه أن يفضي إلى تبلور مشروع المشاركة السياسية للحركات الإسلامية بشكل أفضل، فالتجربة هي محك الخبرة.

قائمة المراجع:

1. محمد عبد الجبار وعبد الرزاق عيد، **الديمقراطية بين العلمانية والإسلام**. دمشق: دار الفكر العربي، ط1، 1999.

2. فهمي هويدي، "الإسلام والديمقراطية"، **مجلة المستقبل العربي**. العدد 166، ديسمبر 1992.

3. عبد الباقي الهرماسي (وآخرون)، **الدين في المجتمع العربي**. وقائع الندوة التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية والجمعية العربية لعلم الاجتماع، بيروت، 1990م.

4. جورج جقمان، "الديمقراطية في نهاية القرن العشرين:نحو خارطة فكرية"، ورقة مقدمة إلى ندوة **حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية**. ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.

5. حيدر إبراهيم علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1999.

6. مالك بن نبي، **تأملات**. دمشق: دار الفكر، 1977.

7. زكي أحمد، "الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر"، في مجدي حماد وآخرون، **الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، 2001.

8. حسن الترابي، **نظرات في الفقه السياسي**. الخرطوم: الشركة العالمية لخدمات الإعلام، 1988.

9. زكي الميلاد، " الفكر الإسلامي المعاصر ومسألة الديمقراطية"، ورقة عمل قدمت في مؤتمر "نحو خطاب إسلامي ديمقراطي مدني " الذي نظمه مركز القدس للدراسات السياسية في الفترة مابين 27- 29 مايو 2006 - عمان – الأردن.

10. نواف القديمي، **الإسلاميون سجال الهوية والنهضة: مقاربات في الفكر والممارسة**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2008.

11. ثروت بدوي، **أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب الكبرى**. القاهرة: دار النهضة العربية، ط1، 1967.

12. منير حميد البياتي، **النظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القومية: دراسة دستورية شرعية وقانونية**. عَمان: دار وائل للنشر والتوزيع، ط1، 2003.

13. ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**. القاهرة: مكتبة دار التراث، ط 7، د.ت.

14. أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**. دمشق: دار الفكر، ط1، 1964.

15. سيف الدين عبد الفتاح، " حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين"، **مجلة المسلم المعاصر**، العدد 94/93، ديسمبر 1999.

16. حسان عبد الله حسان، **الفكر الإسلامي والنظام العالمي الجديد. مصر**: دار الوفاء، ط1، 2002.

17. زكي الميلاد، "الفكر الإسلامي الجديد: ملامح وقضايا "، **مجلة الكلمة**. العدد 23، ربيع 1999.

18ـ، **الفكر الإسلامي: تطوراته ومساراته الفكرية**. بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2001.

19. دكتور على عبد الحليم محمود، **جمال الدين الأفغاني والاتجاهات الإسلامية في أدبه**، جدة: دار عكاظ، 1980.

20. دكتور محمد عمارة، **للأعمال الكاملة للأستاذ الإمام محمد عبده**. القاهرة:دار الشروق 1993.

21. عبد الرحمان الكواكبي، **طبائع الاستبداد**. الجزائر: موفم للنشر، بدون تاريخ، 1988.

22. إبراهيم البيومي غانم، **الفكر السياسي للإمام حسن البنا**، القاهرة: دار النشر والتوزيع الإسلامية، 1992.

23. محمد ضياء الدين الريس، **الإسلام والخلافة في العصر الحديث**. القاهرة: مكتبة دار التراث،دت.

24. محمد دكير، " الشيخ رشيد محمد رضا: ودوره الفكري ومنهجه الإصلاحي". **مجلة الكلمة**، العدد 24، صيف 1999.

25. حسن البنا، **مجموع رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، الجزائر: مكتبة الشهاب، 1989.

26. الموصللي، **موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.

27. أبو الأعلى المودودي، **الحكومة الإسلامية**. (ترجمة أحمد إدريس)، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، د.ت، ص.

28.ـــــ، **بين يدي الشباب**. الرياض: مكتبة الرشد، ط2، 1983.

29. خورشيد أحمد، " نموذج المودودي في البعث الإسلامي"، **مجلة المسلم المعاصر**. العدد 31، 1402 هـ،

30. محمد حافظ دياب، **سيد قطب الخطاب والإيديولوجية**، بيروت: دار الطليعة، ط2، 1988.

31.سيد قطب، **معالم في الطريق**. القاهرة: دار الشروق، ط10، 1983.

32.عبد الرحيم بو هاها، **الإسلام الحركي**. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 2006.

33. المعهد العالمي للفكر الإسلامي والمؤسسة المتحدة للدراسات، ندوة **الحركة الإسلامية في ظل التحولات الدولية وأزمة الخليج**، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، يوليو 1991.

34. الشيخ محمد الغزالي، **الإسلام والاستبداد السياسي**. دمشق: دار القلم، 2003م.

35.ـــــ، **دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين**، دمشق: دار القلم، 1987م.

36. **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**. القاهرة: دار الشروق، 1990م.

37. فهمي هويدي. **الإسلام والديمقراطية**، القاهرة: مركز الأهرام، 1993م.

38. الشيخ محمد مهدي شمس الدين. في حوار فكري حول العلمانية - الشورى - الديمقراطية - المجتمع المدني والشريعة، بيروت: **مجلة منبر الحوار**. السنة التاسعة، العدد 34، خريف1994 م.

39. السيد محمد خاتمي. **مطالعات في الدين والإسلام والعصر**، بيروت :دار الجديد، 1998م.

40. محمد حسين فضل الله، **الحركة الإسلامية هموم وقضايا**. بيروت: دار الملاك، 1990.

41. رضوان زيادة (محررا)، **الإسلام والفكر السياسي: الديمقراطية- الغرب- إيران**. المغرب: المركز الثقافي العربي، ط1، 2000.

42. عبد المجيد النجار، **مشاريع الإشهاد الحضاري**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999.

43. صلاح الدين الجرشي، "ترسيخ الديمقراطية.. مهمة جديدة للفكر الإسلامي"، مجلة العربي. العدد 465، 08/01/ 1979.

44. محمد أبو رمان، " إدماج الإسلاميين في السياسة العربية: الفرص- التحديات- العوائق "، ورقة عمل قدمت في مؤتمر "نحو خطاب إسلامي ديمقراطي مدني " الذي نظمه مركز القدس للدراسات السياسية في الفترة مابين 27- 29 مايو 2006 - عمان – الأردن.

45. أبو العلا ماضي، **رؤية الوسط في السياسة والمجتمع**. مكتبة الشروق الدولية، ط1 2005.

46. خالد حسنين، محمد أبو رمان، منار الرشواني، **الجراحة التجميلية للعمل الإسلامي: قراءة في تجربة حزب العدالة والتنمية التركي**. مركز دراسات الأمة، عمان، ط1، 2004.

47. مبادرة الإخوان المسلمين في مصر على موقع إسلام أون لاين، ومبادرة الإخوان السوريين: رؤية جماعة الإخوان المسلمين في سورية، المشروع السياسي لسورية المستقبل، دمشق، 2004، ورؤية الإصلاح الصادرة عن الحركة الإسلامية في الأردن 2005، وقارن ذلك بـ: الدراسة الصادرة عن مؤسسة كارنيغي للسلام لمجموعة من الباحثين بعنوان Islamist Movement and The Democratic Process in The Arab World: Exploring The Gray Zones, www.carngieendowment.org

48. محمد أبو رمان، "السعودية من الركود إلى المجتمع القلق"، www.alasr.ws.

49. رضوان السيد، الإسلام المعاصر، " تياراته الفكرية والسياسية والتحولات الثقافية العالمي". وعبد الرحمن حللي، "الإسلاميون والممارسة السياسية: تحديات المستقبل".

50. رضوان زيادة، "الخطاب العربي حول الإصلاح :تحديات بناء نخبة جديدة"، www.almultaka.net

الهوامش:

(1) محمد عبد الجبار وعبد الرزاق عيد، **الديمقراطية بين العلمانية والإسلام**. دمشق: دار الفكر العربي، ط1، 1999، ص 179.

(2) فهمي هويدي، "الإسلام والديمقراطية"، **مجلة المستقبل العربي**. العدد 166، ديسمبر 1992، ص 4.

(3) عاطف العقلة غضيبات، (الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع العربي الإسلامي: دراسة سوسيولوجية)، في: عبد الباقي الهرماسي(وآخرون)، **الدين في المجتمع العربي**. وقائع الندوة التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية والجمعية العربية لعلم الاجتماع، بيروت، 1990م، ص127.

(4) جورج جقمان، "الديمقراطية في نهاية القرن العشرين:نحو خارطة فكرية"، ورقة مقدمة الى ندوة **حول الخيار الديمقراطي:دراسات نقدية**.ط2، بيروت:مركز دراسات الوحدة العربية، 2001، ص16.

(5) حيدر إبراهيم علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1999، ص 147.

(6) مالك بن نبي، **تاملات**. دمشق: دار الفكر، 1977، ص 61. في زكي أحمد، "الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر"، في مجدي حماد وآخرون، **الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، 2001، ص 68.

(7) حسن الترابي، **نظرات في الفقه السياسي**. الخرطوم: الشركة العالمية لخدمات الإعلام، 1988، ص 66، في **نفس المرجع السابق**، ص 69.

(8) زكي أحمد، مرجع سابق، ص 69.

(9) نفس المرجع السابق، **نفس الصفحة**.

(10) حيدر إبراهيم علي، **مرجع سابق،** ص 147.

(11) زكي الميلاد، " الفكر الإسلامي المعاصر ومسألة الديمقراطية"، ورقة عمل قدمت في مؤتمر "نحو خطاب إسلامي ديمقراطي مدني " الذي نظمه مركز القدس للدراسات السياسية في الفترة مابين 27- 29 مايو 2006 - عمان – الأردن.

(12) زكي أحمد، "الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر"، في مجدي حماد وآخرون، **الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، 2001، ص 70، 71.

(13) **نفس المرجع السابق**، ص 72.

(14) أبو العلا ماض، "الديمقراطية آلية وليست إيديولوجية وفي تطبيقها نجاح للمشروع الإسلامي"، ، في نواف القديمي، **الإسلاميون سجال الهوية والنهضة: مقاربات في الفكر والممارسة**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2008، ص 224، 225.

(15) زكي أحمد، **مرجع سابق**، ص 74.

(16) ثروت بدوي، **أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب الكبرى**. القاهرة: دار النهضة العربية، ط1، 1967، ص 127.

(17) منير حميد البياتي، **النظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القومية: دراسة دستورية شرعية وقانونية**. عَمان: دار وائل للنشر والتوزيع، ط1، 2003، ص 318.

(18) ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية.** القاهرة: مكتبة دار التراث، ط 7، د.ت، ص 380.

(19) منير حميد البياتي، **مرجع سابق،** ص 319.

(20) **نفس المرجع السابق**، ص 322.

(21) أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور.** دمشق: دار الفكر، ط1، 1964، ص55.

(22) سيف الدين عبد الفتاح، " حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين"، **مجلة المسلم المعاصر**، العدد 94/93، ديسمبر 1999، ص 152.

(23) حسان عبد الله حسان، **الفكر الإسلامي والنظام العالمي الجديد. مصر**: دار الوفاء، ط1، 2002، ص20،21.

(24) زكي الميلاد، "الفكر الإسلامي الجديد: ملامح وقضايا "، **مجلة الكلمة.** العدد 23، ربيع 1999، ص18.

(25) - **الفكر الإسلامي: تطوراته ومساراته الفكرية**. بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2001، ص 11.

(26) - " الفكر الإسلامي المعاصر ومسألة الديمقراطية"، ورقة عمل قدمت في مؤتمر "نحو خطاب إسلامي ديمقراطي مدني " الذي نظمه مركز القدس للدراسات السياسية في الفترة مابين 27- 29 مايو 2006 - عمان – الأردن.

(27) **نفس المرجع السابق**، ص 3.

(28) دكتور على عبد الحليم محمود، **جمال الدين الأفغاني والاتجاهات الإسلامية في أدبه**، جدة: دار عكاظ، 1980، ص 220- 24- 224.

(29) دكتور محمد عمارة، **للأعمال الكاملة للأستاذ الإمام محمد عبده**. القاهرة:دار الشروق 1993 ص ص 53

(30) عبد المجيد النجار، **مشاريع الإشهاد الحضاري**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999، ص 84.

(31) عبد الرحمان الكواكبي، **طبائع الاستبداد**. الجزائر: موفم للنشر، بدون تاريخ، 1988، ص9.

(32) **نفس المرجع السابق**، ص 169.

(33) طارق البشري، "مقدمة الكتاب"، في إبراهيم البيومي غانم، **الفكر السياسي للإمام حسن البنا**، القاهرة: دار النشر والتوزيع الإسلامية، 1992، ص15.

(34) محمد ضياء الدين الريس، **الإسلام والخلافة في العصر الحديث**. القاهرة: مكتبة دار التراث،دت، ص 349

(35) **نفس المرجع السابق**، ص 343.

(36) محمد دكير، " الشيخ رشيد محمد رضا: ودوره الفكري ومنهجه الإصلاحي". **مجلة الكلمة**، العدد 24، صيف 1999، ص 155.

(37) حسن البنا، مجموع رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، الجزائر: مكتبة الشهاب، 1989، ص 170.

(38) الموصللي، **موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004، ص 87.

(39) النجار، مرجع سابق، ص 191.

(40) أبو الأعلى المودودي، **الحكومة الإسلامية**. (ترجمة أحمد إدريس)، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، د.ت، ص 119.

(41) **نفس المرجع السابق**، ص ص 81- 83.

(42) **تدوين الدستور الإسلامي**. مرجع سابق، ص ص 259، 260.

(43) **بين يدي الشباب**. الرياض: مكتبة الرشد، ط2، 1983، ص25.

(44) محمد عمارة، **الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري**، مرجع سابق، ص 140.

(45) خورشيد أحمد، " نموذج المودودي في البعث الإسلامي"، **مجلة المسلم المعاصر**. العدد 31، 1402 هـ، ص12. في محمد عمارة، **الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري**، مرجع سابق، 138.

(46) محمد حافظ دياب، **سيد قطب الخطاب والإيديولوجية**، بيروت: دار الطليعة، ط2، 1988، ص 92.

(47) سيد قطب، **معالم في الطريق**. القاهرة: دار الشروق، ط10، 1983، ، ص 29.

(48) **نفس المرجع السابق**، ص 105.

(49) **نفس المرجع**، ص ص 10- 182.

(50) **نفس المرجع**، ص 172.

(51) **نفس المرجع**، ص ص 67، 68.

(52) عبد الرحيم بو هاها، **الإسلام الحركي**. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 2006، ص 71، 72.

(53) زكي الميلاد، **الفكر الإسلامي: تطوراته ومساراته الفكرية**. مرجع سابق، ص20.

(54) المعهد العالمي للفكر الإسلامي والمؤسسة المتحدة للدراسات، ندوة **الحركة الإسلامية في ظل التحولات الدولية وأزمة الخليج**، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، يوليو 1991، ص 412، في نفس المرجع السابق، ص 71.

(55) زكي الميلاد، " الفكر الإسلامي المعاصر ومسألة الديمقراطية"، ورقة عمل قدمت في مؤتمر "نحو خطاب إسلامي ديمقراطي مدني " الذي نظمه مركز القدس للدراسات السياسية في الفترة مابين 27- 29 مايو 2006 - عمان – الأردن.

(56) الشيخ محمد الغزالي، **الإسلام والاستبداد السياسي**. دمشق: دار القلم، 2003م، ص 20.

(57) **دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين**، دمشق: دار القلم، 1987م، ص 200.

(58) **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**. القاهرة: دار الشروق، 1990م، ص 164

(59) فهمي هويدي. **الإسلام والديمقراطية**، القاهرة: مركز الأهرام، 1993م، ص 149.

(60) الشيخ محمد مهدي شمس الدين. في حوار فكري حول العلمانية ـ الشورى ـ الديمقراطية ـ المجتمع المدني والشريعة، بيروت: **مجلة منبر الحوار**. السنة التاسعة، العدد 34، خريف1994 م، ص 18.

(61) السيد محمد خاتمي. **مطالعات في الدين والإسلام والعصر**، بيروت :دار الجديد، 1998م، ص ص 94.103.

(62) زكي الميلاد، **الفكر الإسلامي: تطوراته ومساراته الفكرية**. مرجع سابق، ص 70.

(63) محمد حسين فضل الله، **الحركة الإسلامية هموم وقضايا**. بيروت: دار الملاك، 1990، ص 7، 8.

(64) زكي الميلاد، " الفكر الإسلامي الجديد: ملامح وقضايا "، **مرجع سابق**، ص 21.

(65) رضوان السيد، " الفكر الإسلامي المعاصر في المجال العربي: أصوله واتجاهاته وتحولاته". في مجموعة من المؤلفين، رضوان زيادة (محررا)، **الإسلام والفكر السياسي: الديمقراطية- الغرب- إيران**. المغرب: المركز الثقافي العربي، ط1، 2000، ص 46.

(66) **نفس المرجع السابق**، ص 47، 48.

(67) صلاح الدين الجرشي، "ترسيخ الديمقراطية.. مهمة جديدة للفكر الإسلامي"، مجلة العربي. العدد 465، 08/01/ 1979.

(68) محمد أبو رمان، " إدماج الإسلاميين في السياسة العربية: الفرص- التحديات- العوائق "، ورقة عمل قدمت في مؤتمر "نحو خطاب إسلامي ديمقراطي مدني " الذي نظمه مركز القدس للدراسات السياسية في الفترة مابين 27- 29 مايو 2006 - عمان – الأردن.

(69) أبو العلا ماضي، **رؤية الوسط في السياسة والمجتمع**. مكتبة الشروق الدولية، ط1 2005.

(70) خالد حسنين، محمد أبو رمان، منار الرشواني، **الجراحة التجميلية للعمل الإسلامي: قراءة في تجربة حزب العدالة والتنمية التركي**. مركز دراسات الأمة، عمان، ط1، 2004، ص: 60- 93.

(71) مبادرة الإخوان المسلمين في مصر على موقع إسلام أون لاين، ومبادرة الإخوان السوريين: رؤية جماعة الإخوان المسلمين في سورية، المشروع السياسي لسورية المستقبل، دمشق، 2004، ورؤية الإصلاح الصادرة عن الحركة الإسلامية في الأردن 2005، وقارن ذلك بـ: الدراسة الصادرة عن مؤسسة كارنيغي للسلام لمجموعة من الباحثين بعنوان Islamist Movement and The Democratic Process in The Arab World: Exploring The Gray Zones, www.carngieendowment.org

(72) www.almultaka.net.

(73) محمد أبو رمان، "السعودية من الركود إلى المجتمع القلق"، www.alasr.ws .

(74) رضوان السيد، الإسلام المعاصر، " تياراته الفكرية والسياسية والتحولات الثقافية العالمي". وعبد الرحمن حللي، "الإسلاميون والممارسة السياسية: تحديات المستقبل". ورضوان زيادة، "الخطاب العربي حول الإصلاح :تحديات بناء نخبة جديدة"، www.almultaka.net

(75) زكي أحمد، **مرجع سابق**، ص 77.

(76) زكي الميلاد، " الفكر الإسلامي المعاصر ومسألة الديمقراطية"، ورقة عمل قدمت في مؤتمر "نحو خطاب إسلامي ديمقراطي مدني " الذي نظمه مركز القدس للدراسات السياسية في الفترة مابين 27- 29 مايو 2006 - عمان – الأردن.

مركز البصيرة للبحوث والاستشارات والخدمات العلمية

46، تعاونية الرشد القبة القديمة – الجزائر.
ها : 00.213.21.28.97.78 - 00.213.0550.54.83.05 فا : 021.28.36.48
البريد الالكتروني: markazbassira2009@hotmail.fr / markaz_bassira@yahoo.fr
الموقع الالكتروني: www.albassira.net

دفعا لعملية البحث على مستوى المركز والتواصل العلمي مع مختلف المؤسسات البحثية والباحثين، يفتح المركز فضاءه العلمي، أمام كل القدرات العلمية الجادة من خلال الاشتراك أو الكتابة في دورياته المتخصصة: دراسات اقتصادية، دراسات إستراتيجية، دراسات إسلامية ودراسات أدبية، ودراسات قانونية ودراسات اجتماعية ودراسات نفسية أو من خلال التواصل العلمي مع المركز .

- **تصدر الدوريات فصليا، أي أربع أعداد في السنة لكل دورية.**
- **الاشتراك السنوي في الدورية الواحدة للأفراد: 1000 دج لكل دورية، وخارج الوطن: 14 دولار. للمؤسسات في الجزائر: 1200دج و خارج الوطن: 15 دولار.**

قسيمة الاشتراك السنوي

دورية دراسات إسلامية ودراسات إستراتيجية ودراسات اقتصادية ودراسات قانونية
ودراسات أدبية ودراسات اجتماعية ونفسية
تصدر أربع مرات في السنة

الاسم واللقب أو المؤسسة.....الهاتف.....
العنوان.....

الاشتراك في الدوريات:

- ☐ دراسات أدبية
- ☐ دراسات إستراتيجية
- ☐ دراسات إسلامية
- ☐ دراسات قانونية
- ☐ دراسات اقتصادية
- ☐ دراسات اجتماعية
- ☐ دراسات نفسية

يُرسل الاشتراك إلى رقم الحساب الجاري : مؤسسة دار الخلدونية
Ccp : 7625589 clé 81

ملاحظة : ترسل قسيمة الاشتراك وصورة الحوالة البريدية يمكن تسديد المباشر **والاستلام** المباشر على مستوى المركز.

تكاليف البريد مقدرة ضمن سعر المجلة