دراسات إسلامية

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

العدد الواحد والعشرين (21) سبتمبر 2014 / ذو الحجة 1435هـ

أثر المصطلحات الأصولية في الحكم التكليفي -الواجب أنموذجا-
د. خالد تواتي

الوسطية في الإسلام تعريفها ومجالاتها وتطبيقاتها
أ. نصر الدين وراش

المعارضة الشرعية في النظرية السياسية الإسلامية
أ.سعيدة لكحل

الشيخ الغزالي وقضية تحرير المرأة المسلمة
أ.يحياوي فاطمة

الوطن والوطنية في المفهوم الإسلامي
أ.عبد الله قَدُوس

دور الجامعات في تعزيز التنمية المستدامة والأمن الشامل
"مدى استفادة القطاعين العام والخاص من مخرجات الدراسات العليا لتحقيق أهدافها التنموية(دراسة نموذجية لبعض الدول العربية)
د.وردة بلقاسم العياشي

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 العشرين (21)

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

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

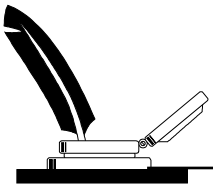
أمة تتعلم أمة تتقدم

دورية فصلية محكمة تعنى بالبحوث والدراسات في مختلف العلوم الإسلامية
العدد (21) **سبتمبر** 2014 / **ذو الحجة** 1435**هـ**

المحتويات

كلمة التحرير	أ. د. يوسف حسين	5
أثر المصطلحات الأصولية في الحكم التكليفي –الواجب أنموذجا-	د/خالد تواتي جامعة الوادي	9
الوسطية في الإسلام تعريفها ومجالاتها وتطبيقاتها	أ/ نصر الدين وراش جامعة الجزائر1	45
المعارضة الشرعية في النظرية السياسية الإسلامية	أ/ سعيدة لكحل كلية العلوم الإسلامية/ جامعة الجزائر	71
الشيخ الغزالي وقضية تحرير المرأة المسلمة	أ/ يحياوي فاطمة جامعة وهران	95
الوطن والوطنية في المفهوم الإسلامي	أ/عبد الله قَدُوس باحث في الدراسات الشرعية	109

دور الجامعات في تعزيز التنمية المستدامة والأمن الشامل "مدى استفادة القطاعين العام والخاص من مخرجات الدراسات العليا لتحقيق أهدافها التنموية (دراسة نموذجية لبعض الدول العربية)	د/ وردة بلقاسم العياشي أستاذ مساعد بقسم الأنظمة بكلية الإدارة والأعمال بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن	135



كلمة التحرير

بسم الله الرحمن الرحيم

يتضمن هذا العدد من دورية "دراسات إسلامية" ستة بحوث في مختلف العلوم الإسلامية:

1- بحث الدكتور خالد تواتي من جامعة الوادي بعنوان: "أثر المصطلحات الأصولية في الحكم التكليفي–الواجب أنموذجا-" وفيه حدد الهدف من بحثه: " وقد ارتأيت أن أجمع بحثا يعنى بالمصطلحات الأصولية، مستهلا فيه ببيان أهمية موضوع المصطلحات، مع بيان العلاقة بينه وبين الوضع، ثم إيراد أنموذجا تطبيقيا ضمن باب الحكم الشرعي وفي أحد قسميه وهو الحكم التكليفي في أعلى مراتبه وهو الواجب مع بيان مدى مرادفته للفرض، مبرزا الخلاف بين جمهور الأصوليين والحنفية مع ذكر سبب الخلاف ونوعه وثمرته إن وجدت. "

2- بحث الأستاذ نصر الدين وراش: باحث وطالب في الدكتوراه بكلية العلوم الإسلامية جامعة الجزائر 1 عن "الوسطية في الإسلام تعريفها ومجالاتها وتطبيقاتها". ويبين الأستاذ نصر الدين وراش في بحثه هذا: "إنّ عظمة دين الإسلام وانتشاره في أصقاع الأرض في فترةٍ زمنيةٍ عجيبة، ودخول ملايين البشر فيه عن حرية واقتناع، على اختلاف لغاتهم وأديانهم، إنّما يعود إلى جملةٍ من الخصائص انفرد بها هذا الدين عن غيره من الديانات أو المذاهب التي عرفتها البشرية، ويأتي على رأس تلك الخصائص كونه دين الوسطية التي توافق الفطرة البشرية التي فطر الله الناس عليها دون تقصير أو إعنات.

ثم يقرر بأن: "وسطية الإسلام تتجلى في أبهى صورها من خلال عقيدة التوحيد التي هي دليل المؤمن في نظرته إلى الدنيا والآخرة، ونظرته إلى الحياة

والعالم من حوله، و تتجلى في الشريعة من خلال العبادات بالاعتدال فيها وبالمعاملات تيسيرا ودفعا للضرر و رفعا للحرج، ثمّ من خلال الأخلاق التي تضبط سلوك الناس وتُعَدلَ تصرّفاتهم، فلا إفراط. ". ويضيف بأن: تطبيقات الوسطية تتمثل في وحدة الأصل الإنساني ووحدة الدين والتقوى كأساس للتفاضل بين البشر.

3- بحث الدكتورة سعيدة لكحل من كلية العلوم الإسلامية جامعة الجزائر1 بعنوان: "المعارضة الشرعية في النظرية السياسية الإسلامية"، وفيه توضح: "إن الإسلام في المسألة السياسية لم يسلك المسلك نفسه في المسائل التشريعية الأخرى، فلم يقنن ويشرع ويفصل في النظام السياسي ولا في مؤسساته، بل اكتفى برسم المبادئ الأساسية التي تقوم عليها الحياة السياسية من مثل العدل والشورى والمساواة والمسؤولية، وترك الأمر للاجتهادات الخاضعة للزمان والمكان تحت عبارة أنتم أدرى بشؤون دنياكم، وعليه يمكن القول إن النظام السياسي ومؤسساته وحتى مصطلحاته خاضعة للزمان والمكان، وظهورها مرتبط بالحاجة إليها، ومن المصطلحات السياسية التي ظهرت في العصر الحديث مصطلح "المعارضة"، . وتخلص إلى: " إن المعارضة حالة فطرية طبيعية يجب أن تحدث في المجتمع الإنساني، وقد حدثت فعلا في المجتمع الإسلامي، وعرفها المسلمون ومارسوها وإن لم يصطلحوا عليها بهذا الاصطلاح، وقد تناولتها الكتب السياسية المختلفة، بطريقة عابرة تحت عناوين الطاعة، الخروج، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

4- بحث الأستاذة يحياوي فاطمة بعنوان: "الشيخ الغزالي وقضية تحرير المرأة المسلمة"، وفيه بينت أنه: "من منطلقات الشعور بأهمية دور المرأة المسلمة في مؤسسة البناء الاجتماعي والتأهيل الحضاري. . . كان اهتمام الشيخ محمد الغزالي بقضية تحرير المرأة. فقد شغلت قضيتها على تنوع مجالات تمظهرها حيزا هاما في تفكيره وأنشطته العلمية والاجتماعية الأمر الذي يجبر كل دارس أو متابع لفكره على ملاحظة هده المساحة وحدودها والتوقف بإزاء خلفيتها ومراميها في سياق البحث عن ترجمات منهجية وتأويلات عميقة لدلالاتها المتنوعة

بشتى أبعادها في سياق مشروعه الفكري. ". . . وأن الشيخ الغزالي: "قد أدرك برؤية - لنصوص الوحي وحدها- خطورة وموقع المرأة المسلمة في التركيب الإجتماعي، ومن ثمة فإنه لم يكن من الممكن التقدم بهذه الأمة نحو الصلاح والنهضة من جديد إلا برد الإعتبار للمرأة المسلمة، وتمكينها من حقها وهذا باتباع طريقتين: الأولى بترك كل ما نسب للإسلام زورا وجهلا من عادات وتقاليد - ما أنزل الله بها من سلطان- وهذا بهدم المعتقدات الفاسدة عن طريق الشرع والمنطق السليم. وثانيا ربط المرأة المسلمة بنصوص الشرع الأصلية لتعرف مالها وما عليها، بعيدا عن الأفكار المتجمدة، ودون الولاء إلا للواحد الأحد. وحرصا على تبليغ هذه الحقيقة بالذات نجد الشيخ الغزالي يدعو إلى تأسيس نهضة نسائية راشدة تلتزم حدود وتوجيهات الإسلام، فكتب بأدبه المعهود يقول: "نحن نلفت رواد النهضة النسائية إلى ما في التراث الإسلامي من نفاسة تعجب، وما فيه كذلك من أسانيد لقضاياهم النزيهة إذا أرادوا أن يربطوا حركتهم بالإيمان والمعرفة ويبتعدوا عن مزالق الهوى والتحلل".

5 - بحث الأستاذ عبد الله قَدُوس عن: "الوطَن والوطنية في المفهوم لإسلامي"، وفيه أوضح: " إن الوطنية عقيدة فكرية، وتربية نفسية، نزرعها في نفوس أبنائنا، لأن أعمال المسلم المشروعة كلها إيمان يضمره في قلبه، ينبثق عنه سلوك يتقرب به المسلم إلى الله-تعالى-، ويدخل في ذلك كلُّ مُتعلَّقات الوطن والوطنية المشروعة. ويضيف قائلا: "يجعلك حبك للوطن تجتهد في أداء حقوقه، والعمل على حفظه وتطوره؛ فعندئذ حبك للوطن من الإيمان، وعِمارته من العبادة."

6 - بحث الدكتورة وردة بلقاسم العياشي أستاذ مساعد بقسم الأنظمة بكلية الإدارة والأعمال بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن بعنوان: " دور الجامعات في تعزيز التنمية المستدامة والأمن الشامل _"مدى استفادة القطاعين العام والخاص من مخرجات الدراسات العليا لتحقيق أهدافها التنموية (دراسة نموذجية لبعض الدول العربية) "

وقد حددت الهدف الرئيسي من بحثها: "في رسم خريطة لتطوير البرامج والمناهج المطبقة في الجامعات إنطلاقا من خطة إستراتيجية شاملة مبنية على معرفة علمية وإحصائية لنوعية وكمية فرص الوظائف المتاحة في القطاع الحكومي والقطاع الخاص أي إحداث نوع من الموائمة والإنسجام بين مخرجات مختلف مؤسسات التعليم العالي ومتطلبات سوق العمل، واستحداث البرامج التي تتطلبها التنمية وتغيرات آليات هذا الأخير من خلال توثيق العلاقة بين الجامعات ومؤسسات قطاع الإنتاج العام أو الخاص، لتوفير فرص التدريب للطلاب في بيئات العمل، وبذلك يسهم القطاع الخاص في تحمل أعباء التعليم"، وذلك لأنه حسب الباحثة: "الكثير من الجامعات ومؤسسات التعليم العالي أصبحت مقياس تقدم أي مجتمع من المجتمعات بإعتبارها مراكز أكاديمية منتجة وناقلة ومجددة للمعرفة، وحاضنة للتقنية تستثمر إمكاناتها المتاحة في خدمة المجتمع وتلبية متطلباته، ولعل هذا من بين الأسباب التي خولت لمؤسسات المجتمع المدني المطالبة بضرورة تطوير الجامعات لوظائفها الأساسية والمتمثلة في التدريس والبحث العلمي وخدمة المجتمع المحلي ضمن علاقة منظومية متكاملة ومتجددة بين البيئة التعليمية ونوعية مخرجات التعليم وإنعكاسها على التنمية المستدامة وتحقيقها للأمن الشامل وفقا للتوجهات والمتغيرات المعاصرة لدورها الريادي، من خلال إسهامها في تكوين رأس المال المعرفي، وتنمية الموارد البشرية ومواءمتها مع المتطلبات التنموية وسوق العمل، والبحث عن المعارف الجديدة وإكتشافها، وصناعتها واستثمارها، ونشرها وإشاعتها لأكبر عدد من الأفراد محليا ودوليا"

والحمد لله على نعمة الإسلام والإيمان

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

أثر المصطلحات الأصولية في الحكم التكليفي
-الواجب أنموذجا-

د/خالد تواتي
جامعة الوادي

إنّ الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيّئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمّدًا عبده ورسوله.

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ ﴾ [آل عمران: 102].

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا ﴾ [النساء: 1].

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا ٧٠ يُصۡلِحۡ لَكُمۡ أَعۡمَٰلَكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ فَازَ فَوۡزًا عَظِيمًا ﴾ [الأحزاب: 70 ـ 71].

ألا وإنّ أصدق الكلام كلام الله تعالى، وأحسن الهدي هدي محمّد ﷺ، وشرّ الأمور محدثاتها، وكلّ محدثة بدعة، وكلّ بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار، أمّا بعد:

فإن الله فضل العرب بما اختصوا به في عقولهم وألسنتهم وأخلاقهم وأعمالهم، وذلك أن الفضل: إما بالعلم النافع، وإما بالعمل الصالح.

والعلم له مبدأ، وهو: قوة العقل الذي هو الفهم والحفظ، وتمام، وهو: قوة المنطق، الذي هو البيان والعبارة. والعرب هم أفهم من غيرهم، وأحفظ وأقدر على البيان والعبارة، ولسانهم أتم الألسنة بيانا وتمييزا للمعاني، جمعا وفرقا، يجمع المعاني الكثيرة في اللفظ القليل، إذا شاء

المتكلم الجمع ثم يميز بين كل شيئين مشتبهين بلفظ آخر مميز مختصر، كما تجده من لغتهم في جنس الحيوان، فهم - مثلا - يعبرون عن القدر المشترك بين الحيوان بعبارات جامعة، ثم يميزون بين أنواعه في أسماء كل أمر من أموره: من الأصوات، والأولاد، والمساكن، والأطفال إلى غير ذلك من خصائص اللسان العربي، التي لا يستراب فيها[1].

هذا، وقد كان لعلمائنا القدماء جهود طيبة في مجال فهم المصطلح، وتحديد معناه والوقوف على أهميته، وقد رأوا أنه لابد من اتفاق مجموعة من العلماء عليه، ولابد من استعماله في مجال علميّ مُعَيَّن، أو فن بعينه، حتى يكون واضح المعنى، محدد الدلالة، مؤدياً الغرض المراد، علما أنه لم يعرف الكلام في المصطلحات عن الصحابة والتابعين وأتباعهم، وإنما عرف عند من جاء بعدهم، وكان السلف يرسلون الكلام إرسالا اعتمادا على فهم المعنى حتى لو لم يكن اللفظ دقيقا.

وقد ارتأيت أن أجمع بحثا يعنى بالمصطلحات الأصولية، مستهلا فيه ببيان أهمية موضوع المصطلحات، مع بيان العلاقة بينه وبين الوضع، ثم إيراد أنموذجا تطبيقيا ضمن باب الحكم الشرعي وفي أحد قسميه وهو الحكم التكليفي في أعلى مراتبه وهو الواجب مع بيان مدى مرادفته للفرض، مبرزا الخلاف بين جمهور الأصوليين والحنفية مع ذكر سبب الخلاف ونوعه وثمرته إن وجدت.

وجعلت ذلك في خمسة مباحث:

المبحث الأول: تعريف المصطلح والعلاقة بينه وبعض المصطلحات القريبة منه:

إنّ تعدّد إشكاليات الاصطلاح يدعونا أولاً إلى تعريفه وبيان ضوابط التعامل

مع المصطلحات بأنواعها، وأعني بالاصطلاح هنا ما عرف قديماً باسم: المواضعة، أو علم الحدود - أي: حدود الألفاظ، أو علم الدلالة الذي عرف بعد ذلك بعلم المصطلحات لكثرتها وشيوعها في كل فن [2].

لذلك فإني أتعرض في هذا المبحث إلى تعريف كلمة مصطلح لغة ثم اصطلاحا، مع ذكر بعض الألفاظ القريبة من كلمة مصطلح ثم بيان العلاقة بينهما.

المطلب الأول: تعريف المصطلح لغة واصطلاحا:

الفرع الأول: تعريف المصطلح لغة:

كلمة مصطلح اسم مفعول من اصطلح الخماسي وأصله صلح.

قال ابن فارس: صلحت حال فلان، وهو على حال صالحة. وأتتني صالحة من فلان. ولا تعد صالحاته وحسناته. قال الحطيئة:

كيف الهجاء وما تنفك صالحة من آل لأم بظهر الغيب تأتيني

وصلح الأمر، وأصلحته، وأصلحت النعل، وأصلح الله تعالى الأمير، وأصلح الله تعالى في ذريته وماله، وسعى في إصلاح ذات البين. وأمر الله تعالى ونهى لاستصلاح العباد. وصلح فلان بعد الفساد. وصالح العدو، ووقع بينهما الصلح. وصالحه على كذا، وتصالحا عليه واصطلحا[3].

والاصطلاح: اتفاق طائفة مخصوصة على أمر مخصوص؛ قاله الخفاجي[4].

وجاء في القاموس الفقهي: الاصطلاح: الاتفاق[5]

فالحاصل أن مادة صلح واصطلح في اللغة تدل على الصلاح والإصلاح اللذان هما ضد الفساد والإفساد، وتدل أيضا على الاتفاق، وهو الموافق للمعنى الاصطلاحي.

الفرع الثاني: تعريف المصطلح اصطلاحا:

عرف بعدة تعريفات متقاربة ذكرها الجرجاني:

التعريف الأول: عبارة عن اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما ينقل عن موضعه الأول.

التعريف الثاني: هو اتفاق طائفة على وضع اللفظ بإزاء المعنى.

التعريف الثالث: إخراج الشيء عن معنى لغوي إلى معنى آخر لبيان المراد.

التعريف الرابع: لفظ معين بين قوم معينين[6].

وفى كل تلك التعريفات للاصطلاح، نرى أنه لا يكون إلا في الألفاظ التي وضعت لمعان جارية في فن معين أو علم خاص، حتى من عرفه بأنه: إخراج الشيء. كما جاء في التعريف الثالث الذي ذكرناه، فإنه ينصرف إلى اللفظ، حيث إن قوله: عن معنى لغوي، يحتم أن يكون الشيء هنا. بمعنى اللفظ.

هذا هو الاتجاه الأول في تعريف الاصطلاح.

وهناك اتجاه آخر يقول:

وهو **التعريف الخامس:** اتفاق طائفة مخصوصة على أمر معهود[7].

فقوله: اتفاق طائفة مخصوصة: كنحويين، أو أصوليين، أو غيرهم، أي طائفة مخصوصة يتفقون على لفظ يوضع على معنى ما، متى ما ذكر وأطلق هذا اللفظ انصرف إلى المعنى الخاص.

مثل: اتفاق طائفة الأصوليين على أن الواجب هو ما أمر به الشارع أمرا جازما. فإذا أطلق الواجب انصرف إلى هذا الأمر.

ومثل أهل اللغة مثلا إذا قالوا الفاعل انصرف إلى كل من أوجد الفعل، كل من أوجد الفعل فهو فاعل، زيد قائم، زيد فاعل في اللغة، قام زيد، زيد فاعل في اللغة، لكن النحاة استعملوا هذا اللفظ في معنى خاص ـ أخص من مطلق الفاعل عند اللغويين، فجعلوه في حده الخاص فإذا أطلق لفظ الفاعل عند النحاة انصرف إلى المعنى الخاص الذي هو اسم صريح، فكل فاعل اصطلاحا فاعل لغة ولا عكس لأنه أخص، إذن الاصطلاح اشتراط طائفة مخصوصة، علماء في أي فن كان على أمر معهود بينهم، أمر حكم قول معنى تركيب تأليف أي كان، متى أطلق هذا اللفظ انصرف إلى المعنى ذلك الخاص.

وقريب منه **التعريف السادس:** اتفاق طائفة مخصوصة على أمر مخصوص[8]. وقد تقدم في التعريف اللغوي.

وهذا الاتجاه في تعريف الاصطلاح يدخل فيه الإشارة والعقد والنصب والخط، وكل أنواع الدوال وما شاكل ذلك، فهو لا يقتصر على الألفاظ فقط، بل يدخل باقي الدوال التي تدل على شيء من قبيل الاصطلاح وعلى ذلك فإشارة المرور عندهم من الاصطلاح العام لأنها تمثل عرفا بين الناس جميعاً، فاللون الأحمر دال على التوقف، واللون الأخضر دال على المسير[9].

وجمع الشيخ بكر أبو زيد رحمه الله بين التعريفات، حيث قال: **اللفظ المختار للدلالة على شيء معلوم ليتميز به عما سواه**[10].

المطلب الثاني: العلاقة بين المصطلح وبعض الألفاظ القريبة منه:

الفرع الأول: العلاقة بين المصطلح والوضع:

قال ابن تيمية رحمه الله: الأسماء التي علق الله بها الأحكام في الكتاب والسنة: منها ما يعرف حده ومسماه بالشرع ومنه ما يعرف حده باللغة؛ ومنه ما يرجع حده إلى عادة الناس وعرفهم.

الأسماء التي علق الله بها الأحكام في الكتاب والسنة: منها ما يعرف حده ومسماه بالشرع فقد بينه الله ورسوله: كاسم الصلاة والزكاة والصيام والحج؛ والإيمان والإسلام؛ والكفر والنفاق. ومنه ما يعرف حده باللغة؛ كالشمس والقمر؛ والسماء والأرض؛ والبر والبحر ومنه ما يرجع حده إلى عادة الناس وعرفهم فيتنوع بحسب عادتهم؛ كاسم البيع والنكاح والقبض والدرهم والدينار؛ ونحو ذلك من الأسماء التي لم يحدها الشارع بحد؛ ولا لها حد واحد يشترك فيه جميع أهل اللغة بل يختلف قدره وصفته باختلاف عادات الناس. فما كان من النوع الأول فقد بينه الله ورسوله وما كان من الثاني والثالث فالصحابة والتابعون المخاطبون بالكتاب والسنة قد عرفوا المراد به؛ لمعرفتهم بمسماه المحدود في اللغة أو المطلق في عرف الناس وعادتهم من غير حد شرعي ولا لغوي وبهذا يحصل التفقه في الكتاب والسنة.

والاسم إذا بين النبي ﷺ حد مسماه لم يلزم أن يكون قد نقله عن اللغة أو زاد فيه بل المقصود أنه عرف مراده بتعريفه هو صلى الله عليه وسلم كيفما كان الأمر؛ فإن هذا هو المقصود[11].

والمقصود بالحد هو ما حد بالوضع بأنواعه الثلاثة: اللغوي والشرعي والعرفي، وهذا ما سأوضحه بتعريف الوضع لغة واصطلاحا، ثم تعريف أنواعه، ثم الخلوص إلى العلاقة بينه وبين المصطلح.

الفقرة الأولى: تعريف الوضع لغة واصطلاحا:

أولا: تعريف الوضع لغة:

الوضع يدل على الخفض للشيء وحطه[12].

قال الزمخشري: ومن المجاز: وضعه الشحّ ودناءة النسب. ووضع منه: غضّ منه. وتكلّمت بموضوع الكلام ومخفوضه. قال ذو الرمة:

يقطّع موضوع الحديث ابتسامها تقطّع ماء المزن في نطف الخمر

وهو من وضّاع اللغة والصناعة[13].

هو جعل اللفظ بإزاء المعنى[14]

مثل: جعل لفظ " زيد " بإزاء جسمه، فالذي وضع لزيد اسمه يسمى واضعا، وجسمه يسمى موضوعا له، ولفظ " زيد " يسمى موضوعا، وجعل الاسم بإزاء الجسم يسمى وضعا[15].

ثانيا: تعريف الوضع اصطلاحا:

تخصيص شيء بشيء آخر متى أطلق الشيء الأول: فهم منه الشيء الثاني.

والمراد بالإطلاق: الاستعمال وإرادة المعنى[16].

والواضع والجاعل لذلك قد تكون اللغة أو الشرع أو أهل العرف العام أو أهل العرف الخاص[17].

وعليه: فالوضع ثلاثة أقسام: لغويي وشرعي وعرفي.

ثم إن الواضع قد يكون هو واضع اللغة، فيقال معنى هذه اللفظة في اللغة كذا أي وضعها واضع اللغة بإزاء هذا المعنى، وقد يكون الشرع فيقال معناها شرعا كذا، وقد يكون العرف أما العام فيقال عرفا كذا أو عرف أهل فن أو علم أو حرفة أو مهنة معينة وهذا ما يدعى الاصطلاح فيقال في الاصطلاح كذا، فلابد من تحديد أهل ذلك الاصطلاح[18].

الفقرة الثانية: أنواع الوضع:

أولا: الوضع اللغوي: وهو جعل اللفظ بإزاء معناه اللغوي[19].

ثانيا: الوضع الشرعي: وهو جعل اللفظ بإزاء معناه الشرعي.

ثالثا: الوضع العرفي: وهو جعل اللفظ بإزاء معناه العرفي[20].

هذا، ويبرز لنا الإمام الزركشي وظيفة هذه الأوضاع الثلاثة، حيث سماها هو وعامة الأصوليين بالحقائق اللغوية والشرعية والعرفية، حيث قال: "وتنقسم الحقيقة إلى لغوية وعرفية وشرعية؛ لأن الوضع المعتبر فيه: إما **وضع اللغة**، وهي اللغوية كالأسد للحيوان المفترس أولا، وهو إما **وضع الشارع**، وهي الشرعية كالصلاة، للأركان وقد كانت في اللغة للدعاء أولا، وهي **العرفية** المنقولة عن موضعها الأصلي إلى غيره بعرف الاستعمال، ولتتنبه لأمرين: أحدهما: أن اللغوية أصل الكل، فالعرف نقلها عن اللغة إلى العرف، والشرع نقلها عن اللغة والعرف. الثاني: أن الوضع في اللغوية غير الوضع في الشرعية والعرفية، فإنه في اللغة تعليق اللفظ بإزاء معنى لم يعرف به غير ذلك الوضع.

وأما في الشرعية والعرفية فبمعنى غلبة الاستعمال دون المعنى السابق، فإنه لم ينقل عن الشارع أنه وضع لفظ الصلاة والصوم بإزاء معانيها الشرعية، بل غلب استعمال الشارع لهذه الألفاظ بإزاء تلك المعاني حيث صارت الحقيقة اللغوية مهجورة، وكذلك العرف، فإن أهله لم يضعوا لفظ القارورة مثلا للظرف من الزجاج على جهة الاصطلاح، كما أن الشرع لم يضع لفظ الزكاة لقطع طائفة من المال للفقراء. بل صارت هذه الألفاظ شرعية وعرفية بكثرة الاستعمال دون

أن يسبقه تعريف بتواضع الاسم، ومن هاهنا منع بعضهم إدخال الأنواع الثلاثة في الحد لاختلاف معنى الوضع فيها فإن الاصطلاح غير غلبة الاستعمال، فإن خصصنا الوضع بالاصطلاح خرجت الحقيقة الشرعية والعرفية، وإن لم نخصه لزم أن يكون مشتركا، والحدود تصان عنه، فينبغي إفرادها بحد كأن يقال: المستعمل فيما غلب استعماله في الاصطلاح الذي يقع به التخاطب، لكن هذه مضايقة لا طائل تحتها بل لقائل أن يقول: إن للشرع وضعا كاللغة فإن الوضع تعليق لفظ بإزاء معنى، وهو يشملهما لكن يختلفان في سبب العلم بذلك، ففي اللغة إعلام الغير بأنه وضع لذلك، وفي الشرع بكثرة الاستعمال، ليرفع الوضع السابق إن كان"[21].

الفقرة الثالثة: العلاقة بين المصطلح والوضع:

من خلال ما تقدم تظهر العلاقة الجلية بين الوضع والاصطلاح في كون الوضع أعم من الاصطلاح إذ هذا يختص بالعرف العام أو الخاص عند أهل العلوم والفنون.

لذلك، فإن الاصطلاح يعد قسما من أقسام الوضع، فالعلاقة بينهما علاقة عموم وخصوص مطلق فكل اصطلاح وضع ولا ينعكس.

كما أن هناك، علاقة بين الوضع اللغوي والمصطلح في كون أن الأول هو الأصل والثاني هو الفرع، حيث أنك تجد ما من باحث وبخاصة في الفنون الشرعية ووسائلها إلا ويذكر المعنى اللغوي للكلمة المبحوث فيها ثم يردفه بالمعنى الشرعي أو الاصطلاحي، ثم يذكر العلاقة بينهما من عموم وخصوص مطلق أو وجهي، أو غير ذلك من علاقات أو فروق. ثم يرتب على ما قرره من تعريف الأحكام التي تنبني عليه وقد يضمنه شروطا أو أركانا، وفق المنهج العام في وضع الحدود الاصطلاحية والشرعية.

قال الحازمي: لماذا أهل العلم يعرفون المصطلحات أو إذا أرادوا أن يفسروا الاصطلاح يقدمون له بالمعنى اللغوي ثم يذكرون المعنى الاصطلاحي، مرادهم بهذا أن يشيروا بأن المعنى الاصطلاحي لا يُباين المعنى اللغوي مباينة مُطلقة، يعني ثم علاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي وهذا على إثبات أن الحقيقة

العرفية وكذلك الحقيقة الشرعية أنها منقولة عن الحقيقة اللغوية، فالأصل هو الحقيقة اللغوية، ثم يأتي العُرف فيُخصص المعنى العام العرفي المعنى العام الذي دلَّ عليه اللغوي، أو يُعمم المعنى الذي دلَّ عليه اللغوي[22].

الفرع الثاني: العلاقة بين المصطلح والحد أو التعريف:

الفقرة الأولى: تعريف الحد لغة واصطلاحا:

أولا: تعريف الحد لغة:

الحاء والدال أصلان: الأول المنع، والثاني طرف الشيء.

فالحد: الحاجز بين الشيئين. وفلان محدود، إذا كان ممنوعا. و"إنه لمحارف محدود"، كأنه قد منع الرزق. ويقال للبواب حداد، لمنعه الناس من الدخول.

وسمي الحديد حديدا لامتناعه وصلابته وشدته. والاستحداد: استعمال الحديد. ويقال حدت المرأة على بعلها وأحدت، وذلك إذا منعت نفسها الزينة والخضاب. والمحادة: المخالفة، فكأنه الممانعة. ويجوز أن يكون من الأصل الآخر.

وحد العاصي سمي حدا لأنه يمنعه عن المعاودة.

وأما الأصل الآخر فقولهم: حد السيف وهو حرفه، وحد السكين. وحد الشراب: صلابته[23].

ثانيا: تعريف الحد اصطلاحا:

عرف بعدة تعريفات:

منها: الوصف المحيط بموصوفه[24].

قال الفتوحي: وفي "التحرير": "الوصف المحيط بمعناه"، أي بمعنى المحدود، فكأنه قال: حد الشيء الوصف المحيط بمعناه "المميز له "أي للمحدود "عن غيره". وكلا اللفظين، بمعنى واحد. لكن ما قلناه أوضح. وما في "التحرير" حكاه عن العسقلاني شارح الطوفي[25].

وعرف: الوصف المحيط بموصوفه المميز له عن غيره[26].

وقال الغزالي: "قيل حد الشيء نفسه وذاته، وقيل: هو اللفظ المفسر لمعناه على وجه يجمع ويمنع"[27].

وقيل: هو شرح ما دل عليه اللفظ بطريق الإجمال[28].

هذا، ويجب مساواة الحد للمحدود، لأنه إن كان أعم فلا دلالة له على الأخص ولا يفيد التمييز. وإن كان أخص فلأنه أخفى. لأنه أقل وجودا منه، ويجب أيضا أن لا يكون في لفظه مجاز ولا مشترك، لأن الحد مميز للمحدود، ولا يحصل الميز مع واحد منهما[29].

الفقرة الثانية: شروط الحد:

قال الأخضري في شرحه على السلم: (اعلم أنه يشترط في كل واحد من المعرفات:

1- أن يكون جامعاً لأفراد المحدود وهو معنى مطرداً.

2- ومانعاً من دخول غيره في الحد وهو معنى منعكساً، هذا معناه عند القرافي. وقال الغزالي وابن الحاجب المطرد المانع والمنعكس الجامع وهو الجاري على ألسنة الفقهاء.

3- وأن يكون أظهر من المحدود لا أخفى منه ولا مساوياً له؛ فالخفي كقولنا ما هو البر فتقول الحنطة، والمساوي كقولنا المتحرك ما ليس بساكن.

4- ويجتنب فيها أيضاً الألفاظ الغريبة والمشتركة والمجازية وكل ما فيه إجمال؛ قال الغزالي إلا إذا كانت قرينة تدل على تفصيله فيجوز.

5- ولا يجوز أيضا بما تتوقف معرفته على معرفة المحدود للزوم الدور؛ قالوا كالعلم لا يقال فيه معرفة المعلوم لأن المعلوم مشتق من العلم، والمشتق لا يعرف إلا بعد معرفة المشتق منه، فمعرفة المعلوم إذن تتوقف على معرفة على معرفة العلم، والعلم على معرفة المعلوم فجاء الدور.

6- ويجتنب أيضا في الحدود دخول الحكم لأن التصديق فرع التصور، والتصور فرع الحد فيلزم الدور.

7- ولا يجوز أيضاً دخول "أو" في الحقيقي، قال الأصبهاني لئلا يلزم أن يكون للنوع الواحد فصلان على البدل وذلك محال، وأما في الرسم فجائز [30].

الفقرة الثالثة: العلاقة بين الحد والاصطلاح:

من خلال تعريف الحد يبدو أنه أعم من المصطلح، إذ لا يمكن معرفة المصطلح في الغالب بدون حد بخلاف العكس، فالعلاقة بينهما عموم وخصوص مطلق، فالحد يشمل اللفظ المصطلح عليه وغيره.

وفائدة بيان هذه العلاقة ما ذكره علي جمعة، حيث قال:

يتعلق بمسألة المصطلح عملية الحد أو التعريف التي ذكرها المناطقة الصوريون وسموها القول الشارح وجعلوه يتوصل به إلى توصيل معنى المفرد إلى ذهن المخاطب من أقرب طريق، ووضعوا له شروطا وأقساما وتكلموا لضبطه على الكلى والجزئي، وعلى الصورة القائمة للشيء في الذهن وعلى ما يصدق عليها في خارج الذهن مما يجعل مقدمة المنطق العربي مهمة التلخيص لهذا البحث ومهمة الحضور في ذهن المهتم بمسألة المفاهيم.

فالمصطلح إذن يتكون من عملية وضع يقوم بها دارس فن معين لتوصيل معنى في ذهنه إلى المخاطب من دارسي نفس الفن، ثم إنه من الملاحظ أن المصطلح الواحد قد تختلف معانيه داخل العلم الواحد لاختلاف المدارس الفكرية والأطر المرجعية للمفكرين والعلماء داخل هذا العلم أو ذاك. كما يلاحظ أنه قد يعتريه التطور ويحتاج إلى البحث عن تطور المصطلح الدلالي وهذا شائع في كل العلوم خاصة الاجتماعية والإنسانية[31].

المبحث الثاني: موضوع المصطلحات وشروطها:

المطلب الأول: موضوع المصطلحات:

إن هناك فرقاً يمكن إدراكه بين العلم باعتباره قواعد وبين العالم المتخصص في هذا الفن أو ذاك، ومصطلحات كل علم إنما يحددها المشتغلون فيه، وهؤلاء المشتغلون قد تكون لهم مدارس مختلفة ومضارب متنوعة يختلف بموجبها معالجتهم لكل علم أو فن، بل قد يختلفون فِي المصطلحات الأساسية أو في مسائل الفن أو مداخل العلم.

والذي يجعلهم جميعا من أهل علم أو فن معين وليس فنون متعددة يتعدد مشاربهم هو ما يسمى بموضوع العلم.

وموضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، فموضوع علم الطب هو جسم الإنسان من حيث الصحة والمرض وعلى ذلك تتكون مسائل الطب فى صورة جمل مفيدة فيها جسم الإنسان من ناحية الصحة أو المرض مبتدأ وما توصل إليه العلم وأهل الفن خبر فيقال جسم الإنسان يمرض بكذا إن حدث كذا ويصح من كذاً إن أخذ كذا. - .. إلخ.

وباتحاد موضوع العلم يطلق عليه اسماً معيناً[32].

فموضوع المصطلحات هو الألفاظ اللغوية ومعانيها وفق العرف العام أو الخاص.

المطلب الثاني: شروط وضع المصطلحات:

شروط وضع المصطلح بإزاء المعنى في فن من فنون العلم يمكن تلخيصها فيما يلي:

1- وجود ثمة علاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي وإلا وصلنا إلى قضية الرمز، والاصطلاح بالرمز أمر آخر غير الاصطلاح باللفظ، ونحن هنا في بحثنا نعالج أموراً حول الأخير وليس الأول. فهناك علاقة بين معنى مصطلح القياس في معناه اللغوي ومعناه الأصولي وهكذا.

فالقياس في اللغة، هو تقدير الشيء بالشيء، والمقدار مقياس[33]، وفي الأصول إلحاق فرع بأصل في حكمه[34] بجامع.

2- أن يقره فريق من العلماء من أهل ذلك العلم ليصبح مقبولاً كمصطلح قبولاً عاماً، وقبل إقراره إنما هو اقتراح مصطلح.

3- أن يتعلق معناه الجديد بموضوع العلم الموضوع هو فيه، وإلا فإنه يكون مستعاراً من علم آخر، وحينئذ فهو من المفاهيم الرحالة[35].

قال الزركشي: فالمصطلح على شيء يحتاج إلى أمرين إذا أراد أن يكون اصطلاحه حسنا.

أحدهما: أن لا يخالف الوضع العام لغة أو عرفا.

الثاني: أنه إذا فرق بين متقارنين يبدي مناسبة للفظ كل واحد منهما بالنسبة إلى معناه، وإلا كان تخصيصه لأحد المعنيين بعينه بذلك اللفظ بعينه ليس أولى من العكس[36].

المبحث الثالث: بعض المسائل في المصطلحات:

المطلب الأول: قولهم لا مشاحة في الاصطلاح:

قولهم لا مشاحة في الاصطلاح أي لا منازعة لأنه هناك فرق بين الخلاف اللفظي بين فريقين وهو الذي لو اطلع كل فريق على معنى ما يقوله الآخر لقال به.

فالمعنى واحد والخلاف راجع للفظ، وعلى هذا لا يترتب على الخلاف اللفظي أثر، وبين الخلاف المعنوي، والذي لو اطلع كل فريق على معنى ما يقوله الآخر لم يقل به فيترتب على ذلك الخلاف أثر فالخلاف اللفظي يقال فيه إنه لا مشاحة في الاصطلاح[37].

قال الشيخ بكر أبو زيد: قال العلماء " لا مشاحة في الاصطلاح " والمشاحة: الضنة كما في مادة: شحح. من القاموس وشرحه. وقد ذكر الشارح هذه القاعدة ولم يعزها لأحد، وقال: (ومنه قول بعضهم: لا مشاحة في الاصطلاح).

ولم أقف على من قالها، ولا أول عصر قيلت فيه، وهي من الكَلِم الدارج في كلام أهل العلم وعلى ألسنتهم...

ثم قال: وقاعدة الباب هنا ليست على عمومها، فلا مشاحة في الاصطلاح ما لم يخالف اللغة والشرع، وإلا فالحجر والمنع، ولهذا قال ابن القيم رحمه الله تعالى: "والاصطلاحات لا مشاحة فيها إذا لم تتضمن مفسدة"[38] [39].

المطلب الثاني: اختلاف معاني المصطلحات من فن إلى فن:

وتختلف معاني المصطلح الواحد أيضاً بين العلوم المختلفة، وهذا لا إشكال فيه فكلمة الموضوع تعنى في علم الحديث القول المكذوب المنسوب إلى قائله وزراً في حين تعنى في المنطق ما عليه الحمل في حين تعنى في مداخل العلوم معنى يقارب هذا وهو ما يتكلم العلم عن عوارف الذاتية[40].

1- ومن الملاحظ أن المصطلح الواحد قد تختلف معانيه داخل العلم الواحد لاختلاف المدارس الفكرية والأطر المرجعية للمفكرين والعلماء داخل هذا العلم أو ذاك.

2- وتختلف معاني المصطلح الواحد بين العلوم المختلفة وهذا لا إشكال فيه فكلمة الموضوع في علم الحديث تعني القول المكذوب المنسوب إلى رسول الله ﷺ في حين تعنى في المنطق مثلاً ما عليه الحمل: المبتدأ والفاعل في الجملة العربية[41].

قال الزركشي: ومن الأمثلة على ذلك: كلمة "نص" فهو في اللغة: الظهور والارتفاع، ومنه يقال: نصصت بمعنى أظهرت، ومنه نصت الصبية جيدها إذا أظهرته، وقولهم للمنارة منصة، ومنها المنصة التي تجلس عليها العروس، وفي الحديث «كان إذا وجد فرجة نص» أي دفع السير وأسرع.

ويطلق باصطلاحات: أحدها: مجرد لفظ الكتاب والسنة، فيقال: الدليل إما نص أو معقول وهو اصطلاح الجدليين. يقولون: هذه المسألة يتمسك فيها بالنص، وهذه بالمعنى والقياس.

الثاني: ما يذكر في باب القياس، وهو مقابل الإيماء.

الثالث: نص الشافعي فيقال: لألفاظه نصوص باصطلاح أصحابه قاطبة.

الرابع: حكاية اللفظ على صورته كما يقال: هذا نص كلام فلان.

الخامس: يقابل الظاهر[42]

وقال أيضا: ومفهوم المصطلح الواحد قد يختلف من طائفة لأخرى ومن بلد إلى بلد ومن عصر إلى عصر؛ بل ومن دين ومذهب إلى آخر، وأحياناً تختلف هذه المصطلحات أو دلالاتها لدى أتباع الدين الواحد[43].

وقال أيضا: ومن أمثلته: الشرط

فالشرط في اصطلاح المتكلمين: ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه.

وفي اصطلاح النحاة: ما دخل عليه أحد الحرفين "إن، وإذا" أو ما يقوم مقامهما من الأسماء والظروف الدالة على سببية الأول ومسببية الثاني[44].

ومن أمثلته: الخبر

فهو في اللغة: مشتق من الخبار، وهي الأرض الرخوة؛ لأن الخبر يثير الفائدة، كما أن الأرض الخبار تثير الغبار إذا قرعها الحافر.

ويطلق في اصطلاح العلماء على أمور. أحدها: المحتمل التصديق والتكذيب، وهو اصطلاح الأصوليين. وثانيها: على مقابل المبتدأ نحو: قائم، من زيد قائم، فإنه خبر نحوي.... وثالثها: على ما هو أعم من الإنشاء والطلب، وهذا كقول المحدثين: أخبار الرسول مع اشتمالها على الأوامر والنواهي... وأما في اصطلاح الأصوليين: فيطلق الخبر على الصيغة، كقولنا: قام زيد، ويطلق على المعنى القائم بذات المتكلم الذي هو مدلول اللفظ[45].

المطلب الثالث: مجال اختلاف أهل الاصطلاح عامة

حدد مجال اختلاف العلماء في المصطلح ضمن مناحٍ ثلاثة هي:

1- تعدد المصطلح للدلالة على شيء واحد.

2- اختلاف دلالة المصطلح.

3- إطلاق مصطلح واحد للدلالة على عدة أشياء.

المطلب الرابع: طرق تحقيق الأقوال الفقهية والأصولية بضبط معاني الاصطلاحات:

من طرائق تحقيق الأقوال الفقهية خاصة وتنقيحها ضبط معاني الاصطلاحات في هذا الباب ولذا كان لهذا الشأن أهمية كبرى حيث شغل هذا علماء كثيرون، حتى ألفت في ذلك الرسائل للكشف عن معاني اصطلاحات المذاهب بل اعتنى أصحاب كل مذهب من المذاهب الفقهية بذلك ضمن مؤلفاتهم، والبعض أفرد مصنفات لها ومن ذلك المذهب المالكي، خاصة عند فشو المختصرات ومنها مقدمة مواهب الجليل شرح مختصر خليل للحطاب رحمه الله، ومقدمة منح الجليل شرح مختصر خليل لعليش رحمه الله، ودليل السالك للمصطلحات والأسماء في فقه الإمام مالك لحمدي شلبي، ومنار السالك إلى مذهب الإمام مالك للجراجي، وعمل أهل المدينة بين مصطلحات مالك وآراء الأصوليين لنور سيف، في آخرين.

وعليه فمن سبل الوقوف عند الصواب في المذهب تفهم المقصود بالمصطلح المتداول فيه، ذلك لأن مشكلة المصطلحات التي نشأت عن الاجتهادات الفقهية وجرت على لسان العلماء والفقهاء تكمن في كونها ترتهن لإرادة من يستخدمها.

ومما يدل على ذلك ويؤكده أن العرب كما قال الشاطبي المالكي رحمه الله كان من عرفها "تسمية الشيء الواحد بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة باسم واحد" [46]

فتعين بذلك ضرورة النظر إلى اللفظة في سياق تحولاتها الدلالية، وهذا يقتضي تتبعها ورصد معانيها عند مستعمليها، لأن غلبة الاستعمال في بعض المعاني تعفي ما كان يفهم من اللفظ قبلها.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: "وما من أهل فن إلا وهم معترفون بأنهم يصطلحون على ألفاظ يتفاهمون بها مرادهم كما لأهل الصناعات... ألفاظ يعبرون بها عن صناعتهم، وهذه الألفاظ هي عرفية عرفا خاصا ومرادهم بها غير المفهوم منها في أصل اللغة"[47]

ولذلك قرر الإمام الشاطبي المالكي رحمه الله أنه من شروط مطالعة الكتب والمصنفات أن يحصل للناظر فيها " فهم مقاصد ذلك العلم المطلوب، ومعرفة اصطلاحات أهله "[48]

قال ابن تيمية: فإن اللغة الواحدة تشتمل على لغة أصلية وعلى أنواع من الاصطلاحات الطارئة الخاصة والعامة فمن اعتاد المخاطبة ببعض تلك الاصطلاحات يعتقد أن ذلك الاصطلاح هو اصطلاح أهل اللغة نفسها فيحمل عليه كلام أهلها فيقع في هذا غلط عظيم وقد قيل أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء فعلينا أن نعرف لغة النبي صلى الله عليه وسلم التي كان يخاطب بها خصوصًا فإنها هي الطريق إلى معرفة كلامه ومعناه حتى أن بين لغة قريش وغيرهم فروقًا من لم يعرفها فقد يغلط في ذلك[49]

المطلب الخامس: أسباب وضع العلماء للمصطلحات العرفية المذهبية :

جملة الأسباب التي دعت العلماء إلى وضع هذه المصطلحات العرفية:

أولا: وجود ماهية عامة لها معنى واف، فلا يمكن أن يوجد لها مصطلح واحد يغطي كافة معانيها فيضطر لوضع عدة مصطلحات كل مصطلح يغطي وجها من الوجوه.

ثانيا: اختلاف مفاهيم المجتهدين في تحديد وظيفة الماهية، فيضطرهم هذا لأن يضعوا مصطلحات عدة، فيضع كل مجتهد مصطلحات للماهية حسب تصوره لوظيفتها.

قال الإمام القرافي رحمه الله: "إذا اختلفتم في الحقائق فحكموا الحدود"[50].

ثالثا: تصور المجتهد أن المسألة فيها حكمان، فيحتاج لوضع جديد يبرهن فيه على مذهبه ليفرق بين الحكم السابق والحكم الطارئ.

رابعا: التطور الاجتماعي أو اختلاف الأجيال بتباعد الأزمان[51]

المبحث الرابع: المؤلفات في المصطلحات الأصولية والفقهية:

المطلب الأول: المؤلفات في المصطلحات الأصولية على المذاهب:

الفرع الأول: مؤلفات الحنفية:

رسالة في حدود أصول الفقه/سعد الدين التفتازاني الحنفي المتوفى سنة 791 هـ.

الفرع الثاني: مؤلفات المالكية :

- الحدود في الأصول" لسليمان بن خلف الباجي المالكي المتوفى سنة 474 هـ.

الفرع الثالث: مؤلفات الشافعية:

1- الليث العابس في صدمات المجالس لابن معلى المصري الشافعي المتوفى سنة 880 هـ.

2- الحدود والمواضعات لأبي بكر بن فورك الأصبهاني الشافعي. المتوفى سنة 406 هـ.

3- حدود الألفاظ المتداولة في أصول الفقه والدين (الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة)/ شيخ الإسلام زكريا الأنصاري الشافعي المتوفى سنة 926 هـ.

الفرع الرابع: مؤلفات معاصرة:

1- موسوعة مصطلحات أصول الفقه/رفيق العجم

2- مصطلحات علم أصول الفقه / خلف المحمد

3- القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين / محمود حامد عثمان

4- معجم مصطلحات أصول الفقه / قطب سانو

5- معجم أصول الفقه / خالد رمضان حسن

6- معجم مصطلح الأصول / هيثم هلال /مراجعة وتوثيق: محمد ألتونجي

7- معجم اصطلاحات أصول الفقه / عبدالمنان الراسخ

8- معجم مصطلحات أصول الفقه / علاء الدين بن نجم

9- المعجم الأصولي / محمد صنقور

10- الشامل في حدود وتعريفات مصطلحات علم أصول الفقه / عبدالكريم النملة.

11- المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم / علي جمعة

المطلب الثاني: المؤلفات في المصطلحات الفقهية:

الفرع الأول: المؤلفات في المصطلحات الفقهية عند الحنفية: المتوفى سنة 370 هـ.

1- الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي لمحمد ابن أحمد الهروى.

2- طَلِبَةُ الطَّلَبَةُ في الاصطلاحات الفقهية على مذهب ألفاظ كتب الحنفية للنسفى عمر بن محمد. المتوفى سنة 537 هـ.

3- المغرب في ترتيب المعرب لأبي الفتح ناصر بن عيد السيد المطرزي المتوفى سنة616 هـ.

4- رسالة ابن نجيم في الحدود ، زين العابدين إبراهيم بن نجيم المصري المتوفى سنة 970 هـ.

5- أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء لقاسم بن عبد الله القونوى الحنفي المتوفى سنة 978 هـ .

الفرع الثاني: المؤلفات في المصطلحات الفقهية عند المالكية:

1- تنبيه الطلاب لفهم ابن الحاجب لعز الدين أبي عبد الله بن عبد السلام الأموي التونسي المتوفى سنة 749 هـ.

2- الحدود الفقهية لابن عرفة. لأبي عبد الله محمد بن عرفة المتوفى سنة 803 هـ.

الفرع الثالث: المؤلفات في المصطلحات الفقهية عند الشافعية:

1- الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي: لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري الهروي المتوفى سنة 370 هـ.

2- تهذيب الأسماء واللغات لأبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي المتوفى سنة 676 هـ.

3- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي: لأبي العباس أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقري المتوفى سنة 770 هـ.

الفرع الرابع: المؤلفات في المصطلحات الفقهية عند الحنابلة:

1- المطلع على أبواب المقنع: لمحمد بن أبي الفتح البعلي الحنبلي المتوفى سنة 709 هـ.

2- مصطلحات الفقه الحنبلي وطرق استفادة الأحكام من ألفاظه، د. سالم علي الثقفي.

الفرع الخامس: المؤلفات في المصطلحات الفقهية على المذاهب الأربعة:

البحث الفقهي طبيعته خصائصه أصوله مصادره مع المصطلحات الفقهية في المذاهب الأربعة – إسماعيل سالم عبد العال.

المطلب الثالث: المؤلفات المشتركة بين المصطلحات الأصولية والفقهية وغيرهما من المصطلحات:

1- الكاشف المعين لاصطلاحات وقواعد الفقهاء والأصوليين / قاسم النوري

2- الفتح المبين في حل رموز ومصطلحات الفقهاء والأصوليين / محمد إبراهيم الحفناوي.

3- إتحاف البرية بالتعريفات الفقهية والأصولية / يحيى مراد

المطلب الرابع: المؤلفات المشتركة بين المصطلحات الأصولية والفقهية وغيرهما من مصطلحات العلوم الأخرى:

1- التعريفات للسيد الشريف علي بن محمد الحسيني الجرجاني الحنفي المتوفى سنة 816 هـ.

2- الكليات: لأبي البقاء الكفوي أيوب بن موسى الحسيني الحنفي المتوفى سنة 1093 هـ.

3- كشاف اصطلاحات الفنون لمحمد بن علي التهانوي الحنفي. المتوفى سنة 1191 هـ

المبحث الخامس: أثر المصطلحات الأصولية على الحكم التكليفي-الواجب أنموذجا-

المطلب الأول: حقيقة الواجب:

يتنوع الحكم الشرعي إلى نوعين: حكم تكليفي، وحكم وضعي، والمقصود هنا الحكم التكليفي، وأتناول مباحثه ضمن قسم واحد من أقسامه الخمسة، وهو الواجب، وحقيقته تتمثل في حده لغة واصطلاحا، وذلك ضمن الفرعين التاليين:

الفرع الأول: تعريف الواجب لغة:

وجب الواو والجيم والباء: أصل واحد، يدل على سقوط الشيء ووقوعه، ثم يتفرع. ووجب البيع وجوبا: حق ووقع. ووجب الميت: سقط، والقتيل واجب. وفي الحديث: «فإذا وجب فلا تبكين باكية»، أي إذا مات. وقال الله في النسائك: "فإذا وجبت جنوبها". قال قيس:

أطاعت بنو عوف أميرا نهاهم عن السلم حتى كان أول واجب

وجب الحائط: سقط، وجبة. والوجيبة: أن توجب البيع، في أن تأخذ منه بعضا في كل يوم، فإذا فرغ قيل: استوفى وجيبته. ويقولون: الوجب: الجبان. قال:

طلوب الأعادي لا سئوم ولا وجب

سمي به لأنه كالساقط. ويقولون الموجب: الناقة لا تنبعث من كثرة لحمها.

ومن الباب: الموجب من النوق: التي ينعقد اللبأ في ضرعها[52].

قال الفيروز آبادي: وجب يجب وجوبا وجبة: لزم. وأوجبه ووجبه، وأوجب لك البيع مواجبة ووجابا، واستوجبه: استحقه.

والوجيبة: الوظيفة، وأن توجب البيع، ثم تأخذه أولا فأولا حتى تستوفي وجيبتك.

والموجبة: الكبيرة من الذنوب ومن الحسنات التي توجب النار أو الجنة.

وأوجب: أتى بها. ووجب يجب وجبة: سقط والشمس وجبا ووجوبا: غابت[53].

والوجوب هو السقوط يعني ما يسقط على العبد بلا اختيار منه. وقيل هو من الوجبة وهو الاضطراب سمي الواجب بذلك لكونه مضطربا بين الفرض والنفل فصار فرضا في حق العمل حتى لا يجوز تركه ونفلا في حق الاعتقاد فلا يلزمنا الاعتقاد به جزما[54].

فكأنه الشيء الذي سقط على المخاطب به فلزمه وأثقله كما يسقط عليه الشيء فلا يمكن دفعه عن نفسه[55]

الفرع الثاني: اصطلاح الواجب عند الجمهور

من أسماء الواجب المحتوم والمكتوب والفرض[56]

عرف بعدة تعريفات:

التعريف الأول: ما يعاقب تاركه[57].

التعريف الثاني: ما توعد على تركه بالعقاب[58].

التعريف الثالث: تعريف القرافي: " ما ذُمَ تاركه شرعاً "[59].

التعريف الرابع: تعريف الباقلاني واختاره الرازي. "ما ذُمَ تاركه شرعاً بوجه ما" بزيادة "بوجه ما" ليدخل الموسع وفرض الكفاية [60]

ونحوه: ما ذم شرعا تاركه قصدا مطلقا، وهو للبيضاوي، ونقله في "المحصول" عن الباقلاني، وقال في "المنتخب": إنه الصحيح من الرسوم، لكن فيه نقص تعبير، وتبعه الطوفي في "مختصره" ولم يقل: قصدا.

قال ابن مفلح في "أصوله" بعد حد ابن الباقلاني -: (فلو قيل: ما ذم تاركه شرعا قصدا مطلقا، صح

و رجح هذا التعريف الدكتور عبد الكريم النملة حيث قال: هو" ما ذُمَ تاركه شرعاً مطلقاً[61] بزيادة "مطلقا"

شرح التعريف وبيان محترزاته:

قوله: "ما" موصولة بمعنى "الذي"، وهو صفة لموصوف محذوف تقديره "الفعل"، لأن الواجب هو: الفعل الذي تعلق به الإيجاب، والمقصود: "فعل المكلف".

و"ما" التي تعود إلى "فعل المكلف" جنس في التعريف يشمل الواجب، والمندوب، والمحرم، والمكروه، والمباح.

قوله: "ذم" الذام هو الشارع، والمراد بالذم: اللوم والاستنقاص.

وهو قيد في التعريف أخرج المندوب، لأن المندوب لا ذم على تركه.

وأخرج المكروه، لأن المكروه لا ذم على فعله، وأخرج المباح، لأن المباح لا ذم على تركه، ولا على فعله.

وعبَّر بلفظ: "ذم" على أنه فعل ماض، لأن هذه المذام قد وقعت، ووردت في الكتاب والسُّنَّة.

ولو ذكر اللفظة "ذم" بلفظ "يُذَم" - فعل مضارع – لأشعر بأن تلك المذام لم تقع.

قوله: "تاركه" اسم فاعل مشتق من الترك، وقد أخرج بهذا اللفظ "المحرم"، لأن المحرم يذم على فعله، لا على تركه.

قوله: "شرعاً" منصوب على التمييز، فيفيد أن الذام هو الشارع فقط، أي: أن الذم يعرف من جهة الشرع، لا من جهة العقل، خلافاً لما زعمه أكثر المعتزلة في قولهم: "التحسين والتقبيح العقليين".

والمراد: ما ورد ذمه في كتاب اللَّه، وسُنَّة رسوله، وإجماع الأُمَّة.

قوله: "مطلقا": قيد في التعريف يفيد أن الذي يترك الواجب مطلقاً هو الذي يذم.

أما من تركه؛ لأنه سيقضيه في آخر الوقت، أو من تركه ليقضي نوعا آخر مثله، أو من تركه، لأن بعض المسلمين فعله، فإن هذا لا يذم.

وقيد بـ **"مطلقا"**؛ لأن من أقسام الواجب: "الواجب الموسع"، و"الواجب المخير"، و"الواجب الكفائي".

فالواجب الموسع هو: ما كان فيه الوقت أزيد من الفعل كالصلاة.

والواجب المخير هو: ما صح للمكلف أن يفعل أي فرد من أفراده التي حصل فيها التخيير كخصال الكفارة في اليمين وهي: الإطعام، أو الكسوة، أو الإعتاق.

والواجب الكفائي هو: ما سقط بفعل بعض المكلفين كصلاة الجنازة.

فترك الواجب الموسع يوجب الذم إذا ترك في جميع الوقت، ولا يوجب الذم إذا ترك في بعض الوقت، وعزم على فعله في آخر وترك الواجب المخير يوجب الذم، إذا ترك جميع الخصال، ولا يوجب الذم إذا ترك خصلة من الخصال المخير بينها، وعزم على فعل الخصلة الأخرى.

وترك الواجب الكفائي يوجب الذم إذا تركه جميع المكلفين. ولا يوجب الذم إذا ترك من البعض وفعل من البعض الآخر[62].

الفرع الثالث: اصطلاح الواجب عند الحنفية:

عرف بتعريفات متقاربة، منها:

طلب الشارع الفعل على سبيل الجزم بدليل ظني[63]

قال الشاشي: ما ثبت بدليل فيه شبهة كالآية المؤولة والصحيح من الآحاد[64]

وقال ابن أمير الحاج: إذا ثبت الطلب الجازم بظني دلالة من كتاب أو دلالة أو ثبوتا من سنة أو إجماع فالإيجاب[65] .

المطلب الثاني: اصطلاح الفرض:

الفرع الأول: تعريف الفرض لغة:

(فرض) الفاء والراء والضاد أصل صحيح يدل على تأثير في شيء من حز أو غيره. فالفرض: الحز في الشيء. يقال: فرضت الخشبة. والحز في سية القوس فرض، حيث يقع الوتر. والفرض: الثقب في الزند في الموضع الذي يقدح منه. والمفرض: الحديدة التي يحز بها.

ومن الباب اشتقاق الفرض الذي أوجبه الله تعالى، وسمي بذلك لأن له معالم وحدودا[66].

وافترض الله: أوجب[67].

الفرع الثاني: اصطلاح الفرض عند الجمهور:

لا فرق بين حد الواجب والفرض عند الجمهور[68]

الفرع الثالث: اصطلاح الفرض عند الحنفية:

طلب الشارع الفعل على سبيل الجزم بدليل قطعي[69].

المطلب الثالث: في ترادف مصطلحي الواجب والفرض:

اختلف جمهور الأصوليين في ترادف هذين المصطلحين بناء على اختلافهم في حدهما، وكان لذلك أثر في بعض المسائل الفقهية والعقدية.

نذكر تحرير محل النزاع ثم الأقوال مع الأدلة ثم سبب الخلاف مع الراجح ثم نوع الخلاف والمسائل المتفرعة على ذلك.

الفرع الأول: تحرير محل النزاع:

اتفق العلماء - من حيث اللغة - على: أن مفهوم هذين اللفظين - الفرض والواجب - مختلف، ومعناهما متباين: فالفرض لغة: التقدير والحز والقطع. والواجب لغة: الساقط، والثابت.

أما من جهة الشرع، فقد اختلف العلماء في الفرض والواجب هل هما مترادفان، أو مختلفان على مذهبين[70].

الفرع الثاني: مذاهب الأصوليين:

المذهب الأول:

أن الفرض والواجب غير مترادفين، بل يدلان على معنيين مختلفين.

ذهب إلى ذلك الحنفية، وهو رواية عن الإمام أحمد، وهو اختيار القاضي أبي يعلى، وأبي إسحاق بن شاقلا، والحلواني، وحكاه ابن عقيل عن كثير من الحنابلة. وصححه الدكتور النملة.

وعليه يكون الفرض: اسم لما ثبت وجوبه بطريق مقطوع به، أي: أن الفرض: ما ثبت حكمه بدليل قطعي مثل: الآية التي قطع بدلالتها على الحكم، والحديث المتواتر الذي قطع بدلالته على الحكم، والإجماع الصريح الذي نقل إلينا نقلا متواترا.

والواجب هو: اسم لما ثبت من طريق غير مقطوع به، أي: أن الواجب: ما ثبت حكمه بدليل ظني كخبر الواحد، والقياس، والإجماع السكوتي، ودلالات الألفاظ الظنية[71].

قال أبو يعلى: وقد اختلفت الرواية عن أحمد - رحمه الله- في الفرض والواجب هل حدُّهما في الشرع حدٌّ واحد، أم بينهما فرق؟ فيه روايتان:

أحدهما: أن حدَّهما واحد.

والثانية: أن الواجب ما ثبت وجوبه بخبر الواحد والقياس، وما اختلف في وجوبه، والفرض ما ثبت وجوبه من طريق مقطوع به، كالخبر المتواتر، أو نص القرآن، أو إجماع الأمة[72].

المذهب الثاني: أن الفرض والواجب مترادفان، أي: أنهما اسمان لمسمى واحد، ولفظان يطلقان على مدلول واحد، وهو: الفعل الذي ذم تاركه شرعا مطلقا، أو هو: طلب الشارع المقتضي فعل المكلف طلبا جازما، سواء كان هذا الطلب بدليل ظني، أو قطعي، ذهب إلى ذلك الشافعي وكثير من العلماء[73].

الفرع الثالث: الأدلة:

أدلة المذهب الأول:

1- إن هناك فرقا بين الفرض والواجب عند أهل اللغة.

فالفرض في اللغة: الحز في الشيء والتأثير فيه. أما الوجوب فهو في اللغة: السقوط. فإذا ثبت هذا: فالتأثير آكد من السقوط؛ لأن الشيء قد يسقط

ولا يؤثر فكل من الفرض والواجب لازم، إلا أن تأثير الفرضية أكثر من تأثير الوجوب، ومنه سمي الحز في الخشبة فرضا لبقاء أثره على كل حال، وسمي السقوط على الأرض وجوبا؛ لأنه قد لا يبقى أثره في الباقي.

وإذا كان الأمر كذلك: وجب اختصاص الفرض بقوة في الحكم كما اختص بقوة في اللغة؛ حملا للمقتضيات الشرعية على مقتضياتها اللغوية؛ لأن الأصل عدم التغيير[74].

وجوابه:

ما ذكره الزركشي: قال أصحابنا منهم الشيخ أبو حامد: ولو عكسوا القول لكان أولى؛ لأن لفظ الوجوب لا يحتمل غيره بخلاف الفرض، فإنه يحتمل معنى التقدير، والتقدير قد يكون في المندوب. فإن أرادوا إلزام غيرهم بهذا الاصطلاح لموافقة الأوضاع اللغوية فممنوع لما بينا. وإن قصدوا اصطلاحهم عليه فلا مشاحة في الاصطلاح، ولا ينكر انقسام الواجب إلى مقطوع به ومظنون فيه.

وقال ابن دقيق العيد في شرح العنوان: إن كان ما قاله راجعا إلى مجرد الاصطلاح فالأمر فيه قريب إلا أنه يجب في مثله التحرز عن استعمال اللفظ بالنسبة إلى المعنى عن اختلاط الاصطلاحين، فإنه يوقع غلطا معنويا[75].

2- أن العلماء قد اتفقوا على أن الدليل القطعي ثبوتا، ودلالة يفيد علما أقوى مما يفيده الدليل الظني ثبوتا ودلالة، وبناء على ذلك لا بد من التفريق بين الحكم الثابت بدليل قطعي، لإفادته علما يقينيا، وبين الثابت بدليل ظني المفيد ظنا قويا، فيطلق على الثابت بالأول اسم " الفرض "، ويطلق على الثابت بالثاني اسم "الواجب " وذلك من أجل تسهيل التمييز بينهما لتصبح دلالة كل اسم على نوعه أدق وأوضح دون حاجة إلى قرائن.

ولو لم يعتبر هذا التفريق لزم رفع الدليل المظنون إلى رتبة المقطوع من جهة، وحط الدليل المقطوع به إلى رتبة المظنون من جهة أخرى[76].

وجوابه:

قال الزركشي نقلا عن ابن دقيق العيد: فالمصطلح على شيء يحتاج إلى أمرين إذا أراد أن يكون اصطلاحه حسنا. أحدهما: أن لا يخالف الوضع العام لغة أو عرفا. الثاني: أنه إذا فرق بين متقارنين يبدي مناسبة للفظ كل واحد منهما بالنسبة إلى معناه، وإلا كان تخصيصه لأحد المعنيين بعينه بذلك اللفظ بعينه ليس أولى من العكس، وهذا الموضع الذي فعلته الحنفية من هذا القبيل؛ لأنهم خصوا الفرض بالمعلوم قطعا من حيث إن الواجب هو الساقط، وهذا ليس فيه مناسبة ظاهرة بالنسبة إلى كل لفظة مع معناها الذي ذكروه، ولو عكسوا الأمر لما امتنع. فالاصطلاح عليه ليس بذلك الحسن. اهـ. وقد نقض عليهم فإنهم جعلوا القعدة في الصلاة فرضا، ومسح ربع الرأس فرضا. ولم يثبت بقاطع.

قال القاضي: وجعلوا الوضوء من الفصد فرضا مع أنه لم يثبت بقطعي، وكذلك الصلاة على من بلغ في الوقت بعدما أدى الصلاة، والعشر في الأقوات، وفيما دون خمسة أوسق. قال إلكيا: وهذه التفرقة عندهم بالنسبة إلينا أما عند الله فهو سواء[77].

3- أن وجود التفاوت بينهما في الآثار والأحكام يجعلنا نخص كل نوع باسم، بيان ذلك:

أن حكم الفرض يكفر جاحده، ويفسق تاركه بلا عذر.

أما حكم الواجب فلا يكفر جاحده، ويفسق تاركه إذا استخف به أما إذا تأول فلا.

وإن الحج يشتمل على فروض، وواجبات، وأن الفرض لا يتم النسك إلا به، والواجب يجبر بدم.

وأن الصلاة مشتملة على فروض وواجبات، والفروض هي: الأركان. وأن الواجب يجبر إذا ترك نسيانا بسجود السهو، والفرض لا يقبل الجبر..

أي: أن المكلف إذا ترك فرضا كالركوع أو السجود بطلت صلاته، ولا يسقط في عمد ولا سهو، ولا تبرأ الذمة إلا بالإعادة، أما إذا ترك واجبا فإن صلاته صحيحة، ولكنها ناقصة[78].

وجوابه:

قال الزركشي: الفرض المقدر أعم من كونه علما أو ظنا، والواجب هو الساقط أعم من كونه علما أو ظنا، فتخصيص كل من اللفظين بأحد القسمين تحكم[79].

4- أن هناك فرقا بين الفرض والواجب في عادة أهل الشرع، فتجدهم يفرقون بين الفرض والواجب في التعبير عن الأحكام الشرعية، فيقولون - مثلا-: في الديون والشفعة:

واجبات، ولا يقولون: إنها فروض، وبقول القائل منهم: "أوجبت على نفسي"، ولا يقول: "فرضت على نفسي"، فبان: أن معنى اللفظين مختلف في عادة أهل الشرع[80].

5- أن هناك فرقا بينهما عن طريق العقل، حيث إن كل عاقل يجد في عقله أن صلاة الظهر آكد من الصلاة المنذورة، والزكاة آكد من النذر في الصدقة، وإن كانتا لازمتين.

وإذا كانت هذه الأمور يجدها كل عاقل في نفسه، فإنه ينبغي أن يفرق ما هو آكد عما هو دونه باسم يعرف به، فيجعل اسم الفرض عبارة عما كان في أعلى المراتب من الوجوب، ويجعل اسم الواجب عبارة عما كان دونه، فرقا بين الاثنين[81].

أدلة المذهب الثاني:

1- ومن الدليل على ترادفهما حديث: «قال: هل علي غيرها؟ قال: لا إلا أن تطوع» فلم يجعل بين الفرض والتطوع واسطة بل الخارج عن الفرض داخل في التطوع [82].

2- قالوا فيه: إن اختلاف أسباب الوجوب، وقوة بعضها على بعض لا يوجب اختلاف الشيئين في أنفسهما، بدليل: أن النفل قد ثبت بأخبار متواترة، وثبت بأخبار الآحاد، والكل متساو، فكذلك الفرض قد ثبت بأخبار متواترة، وأخبار آحاد، والكل متساو.

جوابه:

يمكن أن يقال -في الجواب عنه -: إن قوة بعض أسباب الوجوب على بعضها الآخر توجب اختلافهما في أنفسهما؛ لأن ما كان معلوما أنه مراد الله - تعالى- قطعا، فإنه مخالف لما كان مظنونا، وكذلك ما يكفر جاحده مخالف لما لا يستحق هذه الصفة، ومتى ما اختلفت الأشياء في أنفسها وأحكامها اختلفت الأسامي التي تستعمل فيها، لاختلاف ما يستفاد بالعبارة منها[83].

3- أنهما متساويان في الحد؛ حيث إن حد الواجب - وهو: ما ذم تاركه شرعا مطلقا - ينطبق على الفرض تماما، ولا فرق، فإذا كانا متساويين في هذا لم يكن لأحدهما مزية على الآخر، كما أن الندب والنفل لما كان معناهما واحدا - وهو: ما يحمد فاعله ولا يذم تاركه - لم يكن لأحدهما مزية على الآخر.

جوابه:

يمكن أن يقال - في الجواب عنه - : إن الفرض وإن ساوى الواجب في ذم وعقاب تارك الفعل، فقد خالفه من وجه آخر،

وهو: أن ثبوته من طريق مقطوع به، فهذه المخالفة منعت من المساواة في التسمية، قياسا على الندب والمباح، فإنهما تساويا في سقوط الذم عن التارك لهما، واختلفا في التسمية، وذلك نظرا لاختلافهما من وجه آخر، وهو: أن الندب يحمد فاعله ويثاب، والمباح لا يحمد فاعله ولا يثاب.

فكذلك هنا، فإن الفرض والواجب وإن تساويا في الحد، فإنهما اختلفا من وجه آخر، وهو طريق الثبوت، فالواجب ثبت عن طريق مظنون، والفرض ثبت عن طريق مقطوع به، فلزم أن يختلفا في التسمية[84].

بيان نوع الخلاف:

إن الخلاف في هذه المسألة قد اختلف العلماء فيه على قولين:

القول الأول: إن الخلاف معنوي له ثمرة، فقد رتب أصحاب المذهب الأول - وعلى رأسهم الحنفية - على الحكم بفرضية الشيء: كفر جاحده، وعدم إمكان جبره، أما الحكم بوجوب الشيء فلا يكفر جاحده، ويمكن جبره، وكذلك قالوا: إن قراءة القرآن في الصلاة فرض، لثبوته بدليل قطعي، وهو قوله تعالى: (فاقرءوا ما تيسر من القرآن)، أما قراءة الفاتحة في الصلاة فهي واجبة، لثبوت ذلك بالدليل الظني، وهو خبر الواحد الذي رواه عبادة بن الصامت: أن النبي ﷺ قال: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب".

القول الثاني: إن الخلاف لفظي لا ثمرة له، لأنه لا نزاع بين أصحاب المذهبين في انقسام ما أوجبه الشرع علينا وألزمنا إياه من التكاليف إلى قطعي وظني، ولا نزاع بينهم - أيضا - على تسمية الظني واجبا. ولكن النزاع حصل في القطعي، فأصحاب المذهب الثاني يسمونه "فرضا"، و"واجبا" بطريق الترادف.

وأصحاب المذهب الأول - وعلى رأسهم الحنفية - يسمونه باسم "الفرض"، وذلك مما لا يضر أصحاب المذهب الثاني، فليسم كل فريق بما شاء، وهو مجرد اصطلاح.

قال الدكتور النملة: والراجح عندي التفصيل:

فإن نظر إلى الأمر وأنه حقيقة للوجوب بمعنى الطلب الجازم بقطع النظر عن كون الدليل قطعيا أو ظنيا، فإن الخلاف يكون لفظيا.

وإن نظر إلى أحكام كل منهما وما يفيده، فإن الخلاف يكون معنويا؛ فإن أصحاب المذهب الأول - وعلى رأسهم الحنفية – قد ذكروا أحكاما شرعية وفرقوا بينها وبين الأحكام الأخرى، وكان سبب هذا التفريق هو تفريقهم بين "الفرض" و"الواجب". [85]، والله أعلم.

الهوامش:

---

[1] اقتضاء الصراط المستقيم (447/1).

[2] فقه النوازل، قضايا فقهية معاصرة للدكتور بكر 1(119).

[3] مقاييس اللغة (554/1)، وانظر مختار الصحاح (178)، المصباح المنير (345/1)، القاموس المحيط(229).

[4] تاج العروس للمرتضي الزبيدي (551/6).

[5] القاموس الفقهي (215).

[6] التعريفات للجرجاني (28).

[7] فقه النوازل للشيخ الدكتور بكر أبوزيد (123).

[8] تاج العروس للمرتضي الزبيدي ونقله عن الخفاجي(551/6).

[9] المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم (31).

[10] البحر الرائق شرح كنز الدقائق (3/1)، الدر المختار وحاشية ابن عابدين(36/1)، فقه النوازل لبكر أبوزيد(123).

[11] مجموع الفتاوى (235/19).

[12] مقاييس اللغة (117/6).

[13] أساس البلاغة (341/2).

[14] حاشية العطار على الجلال المحلي (346/1)، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (1061/3).

[15] المهذب في علم أصول الفقه المقارن (1061/3).

[16] المهذب في علم أصول الفقه المقارن (1061/3).

[17] المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم (14).

[18] المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم (18).

[19] المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم (14).

[20] المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم (13- 15).

[21] البحر المحيط (8/3- 9).

[22] شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول (19).

[23] المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم (31).

[24] مقاييس اللغة(4/2- 5).

[25] شرح الكوكب المنيرللفتوحي(89/1).

[26] التحبير شرح التحرير في أصول الفقه لعلاء الدين المرداوي(270/1)، الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول لأبي المنذر محمود المنياوي (40)، هامش شرح روضة الناظر(59/1)، المهذب في علم أصول الفقه المقارن(77/1).

[27] المستصفى (21/1).

[28] شرح تنقيح الفصول (4).

[29] شرح الكوكب المنير للفتوحي(90/1- 91).

[30] الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول لأبي المنذر محمود المنياوي (40- 41).

[31] المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم (19- 20).

[32] المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم (18).

[33] مقاييس اللغة (40/5).

[34] البحر المحيط (83/7).

[35] المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم (18- 19).

[36] البحر المحيط للزركشي (242/1).

[37] المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم (19).

[38] مدارج السالكين (306/3).

[39] فقه النوازل (123- 124).

[40] المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم (20).

[41] المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم (16- 17).

[42] البحر المحيط(203/2- 204).

[43] مجلة البيان(112/140).

[44] البحر المحيط(164/5).

[45] البحر المحيط(72/6- 73).

[46] الموافقات (66/2).

[47] درء تعارض العقل والنقل (222/1).

[48] الموافقات (147/1).

[49] بيان تلبيس الجهمية (400/7).

[50] الفروق للقرافي (200/4).

[51] المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم لعلي جمعة (30- 32).

[52] مقاييس اللغة (90/6)، وانظر مختار الصحاح (333)

[53] القاموس المحيط (141)

[54] أصول الشاشي (344)

[55] قواطع الأدلة لابن السمعاني (24/1)

[56] البحر المحيط (240/1).

[57] التحبير شرح التحرير في أصول الفقه لعلاء الدين المرداوي الدمشقي الصالحي الحنبلي (815/2).

[58] التحبير شرح التحرير في أصول الفقه (816/2).

[59] شرح تنقيح الفصول(71)، شرح مختصر الروضة(359/1).

(60) المحصول للرازي (95/1)، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه (818/2).

(61) المهذب في علم أصول الفقه المقارن (147/1).

(62) المهذب في علم أصول الفقه المقارن (147/1- 149).

(63) أصول الشاشي (379)، المهذب في علم أصول الفقه (142/1)

(64) أصول الشاشي (379).

(65) التقرير والتحبير شرح التحرير لابن أمير الحاج (80/2)، وانظر كشف الأسرار(303/2).

(66) مقاييس اللغة (489/4).

(67) القاموس المحيط (650).

(68) التبصرة في أصول الفقه للشيرازي (94/1)، اللمع للشيرازي (23)، قواطع الأدلة (131/1)، بيان مختصر ابن الحاجب للأصفهاني(337/1)، روضة الناظر لابن قدامة(103/1)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (99/1)، المشودة لآل تيمية(50)، شرح مختصر الروضة (274/1).

(69) أصول الشاشي (379)، كشف الأسرار للبزدوي (301/2)، المهذب في علم أصول الفقه (142/1)

(70) البحر المحيط (240/1)، المهذب في علم أصول الفقه (149/1- 150).

(71) أصول الشاشي (379)، كشف الأسرار للبزدوي (301/2- 303)، المهذب في علم أصول الفقه (149/1- 150).

(72) العدة في أصول الفقه لأبي يعلى (162/1) و(376/2).

(73) التبصرة في أصول الفقه للشيرازي (94/1)، اللمع للشيرازي (23)، قواطع الأدلة (131/1)، روضة الناظر لابن قدامة(103/1)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (99/1)، المشودة لآل تيمية(50)، شرح مختصر الروضة (274/1)،

المهذب في علم أصول الفقه (152/1- 153).

(74) المهذب في علم أصول الفقه (150/1- 151).

(75) البحر المحيط للزركشي (241/1- 242).

(76) المهذب في علم أصول الفقه (151/1).

(77) البحر المحيط للزركشي (242/1).

(78) المهذب في علم أصول الفقه (151/1- 152).

(79) البحر المحيط للزركشي (241/1).

[80] المهذب في علم أصول الفقه (152/1).

[81] المهذب في علم أصول الفقه (152/1- 153).

[82] البحر المحيط (240/1).

[83] المهذب في علم أصول الفقه (153/1).

[84] المهذب في علم أصول الفقه (153/1- 154).

[85] المهذب في علم أصول الفقه (154/1- 155).

الوسطية في الإسلام
تعريفها ومجالاتها وتطبيقاتها

أ/ نصر الدين وراش
جامعة الجزائر 1

مقدّمة:

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على أشرف المرسلين.

إنّ عظمة دين الإسلام وانتشاره في أصقاع الأرض في فترةٍ زمنيةٍ عجيبة، ودخول ملايين البشر فيه عن حرية واقتناع، على اختلاف لغاتهم وأديانهم، إنّما يعود إلى جملةٍ من الخصائص انفرد بها هذا الدين عن غيره من الديانات أو المذاهب التي عرفتها البشرية، ويأتي على رأس تلك الخصائص كونه دين الوسطية التي توافق الفطرة البشرية التي فطر الله الناس عليها دون تقصير أو إعنات.

إنّ وسطية الإسلام تتجلى في أبهى صورها من خلال عقيدة التوحيد التي هي دليل المؤمن في نظرته إلى الدنيا والآخرة، ونظرته إلى الحياة والعالم من حوله، وتتجلى في الشريعة من خلال العبادات بالاعتدال فيها وبالمعاملات تيسيرا ودفعا للضرر ورفعا للحرج، ثمّ من خلال الأخلاق التي تضبط سلوك الناس وتُعَدل تصرّفاتهم، فلا إفراط.

فما هي الوسطية؟ وما هي مجالاتها؟ وفيم تتبدّى؟

هذه الأسئلة هي التي سأجيب عنها من خلال الخطة التالية:

المبحث الأول: تعريف الوسطية وبيان أهميتها.

المبحث الثاني: مجالات الوسطية في الإسلام.

المبحث الأول: تعريف الوسطية وبيان أهميتها.

أولاً: تعريف الوسطية لغةً.

تدور معاني كلمة (وسط) في اللغة وما اشتق منها على معنيين اثنين:

1 - ما كان وسطا بين طرفين.

2 - العدل والخيار.

قال ابن فارس[1]: «الواو والسين والطاء: بناء صحيح يدل على العدل والنصف، وأعدل الشيء: أوسطه ووسطه، قال تعالى ﴿ أُمَّةً وَسَطًا ﴾.

ويقولون: ضربت وسط رأسه بفتح السين، ووسط القوم بسكونها، وهو أوسطهم حسبا، إذا كان في واسطة قومه وأرفعهم محلا»[2].

وفي المعجم الوسيط: وسط الشيء ما بين طرفين، والمعتدل من كل شيء... وفي التنزيل العزيز ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾عدولا خيارا، وهو من وسط قومه، من خيارهم[3].

وذكر الإمام ابن الجوزي مذاهب العلماء في المراد بالصلاة الوسطى أنها ثلاثة أقوال:

- أحدها: أنها وسط الصلوات محلا.
- والثاني: أوسطها مقدارا.
- والثالث: أفضلها.

ثم قال: « ووسط الشيء خيره وأعدله»[4].

وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن كلمة (وسط) تستعمل في معان عدة أهمها:

1- يعنى الخيار، والأفضل، والعدل.

2- قد ترد لما بين شيئين فاضلين.

3- وتستعمل لما كان بين شيئين وهو خير.

4- وتستعمل لما كان بين الجيّد والرديء، والخير والشر.

5- وقد تطلق على ما كان بين شيئين حسا، كوسط الطريق، ووسط العصا، وقد تأتي لمعاني أخرى[5]

وفي رأيي أنّ هذا تمطيط وحشو لا مبرر له، فهذه المعاني كلها ترجع إلى المعنيين السابقين اللذين سبقت الإشارة إليهما في صدر التعريف.

ثانيا: تعريف الوسطية اصطلاحًا:

إنّ وسطية الإسلام في مفهومها مرتبطة ارتباطا وثيقا بالتعريف اللغوي للكلمة، فهي أمة العدل والخيرية التي استحقت بها أن تكون الأمة الشاهدة على غيرها من أمم الأرض.

إنّ وسطية الإسلام ليست وسطية فلسفية كما هي عند أرسطو الذي تعني الوسطية عنده، تداخل الشيئين، لكي يتكون منهما في النهاية شيء آخر، ثالث يلغيهما، ويقف بدلا منهما.

وقد ظهرت وسطية أرسطو في مباحث الأخلاق.

فالشجاعة مثلا: حد جديد، مقتضاه إلغاء حدين آخرين: الجبن والتهور، ولكنه غيرهما وهو فضيلة ووسط بين رذيلتين.

وقد انتقدت الوسطية الفلسفية في مجال الأخلاق بالذات، بأنها تحاول أن تضع للأخلاق موازين حسابية أو هندسية.

وهذا المقياس لا يصح إلا إذا كان مفروضا على الإنسان أن يختار بين رذيلتين محققتين، فيختار التوسط بينهما.

إن الزيادة في الكرم لا تعد في كل حال إسرافا، والزيادة في الشجاعة لا تعد دائما تهورا.

إذ أن ذلك يتوقف على ظروف عديدة وبواعث نفسية، ومصالح عامة، بحيث تصبح زيادة الشجاعة، أو المبالغة في الكرم، زيادة في الفضل، دعت إليها ظروف أو بواعث، أو مصالح اجتماعية[6].

ومن مجموع التعاريف التي ذكرها المفسرون واللغويون للوسطية ومعانيها، نستطيع أن نستخلص تعريفا اصطلاحيا لها بأنها (هي مجموع صفات الخيرية والعدالة التي فضل الله بها هذه الأمة المحمدية الخاتمة ليجعلها الأمة القائمة بالحجة والشهادة على غيرها من أمم الأرض)[7].

ثالثا: أهمية الوسطية.

إنّ دين الإسلام هو دين الوسطية والاعتدال، وليس هذا الكلام من قبيل الانفعال الإنشائي الخطابي، ولكنه الحقيقة التي دل عليها دستور الإسلام الخالد وهو القرآن الكريم وأيدتها نصوص السنّة الشريفة، وأحكام الشريعة في تطبيقاتها الجزئية والكلية.

يقول الله عزوجل في بيان منهج هذه الأمة المحمدية الشاهدة على الأمم ممتنا عليها ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾[8].

يقول الإمام ابن جرير الطبري - رحمه الله - في بيان معنى الوسطية التي أشارت إليها الآية الكريمة: «أرى أن الله تعالى ذكره إنما وصفهم بأنهم وسط لتوسطهم في الدين، فلا هم أهل غلو فيه، غلو النصارى الذين غلو بالترهبن وقولهم في عيسى ما قالوا فيه، ولا هم أهل تقصير، تقصير اليهود الذين بدلوا كتاب الله وقتلوا أنبياءهم وكذبوا على ربهم وكفروا به، ولكنهم أهل توسط واعتدال فيه، فوصفهم الله بذلك إذ كان أحب الأمور إلى الله أوسطها»[9].

وهذا المنهج الوسط هو الذي علمنا الله أن ندعو بالهداية إليه في كل صلاة يؤديها المؤمن من فريضة أو نافلة في جنح الليل أو لمعة الفجر ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴾[10].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله - «هم وسط في النِّحَل، كما أن ملة الإسلام وسط في الملل، فالمسلمون وسط في أنبياء الله ورسله، وعباده الصالحين لم يغلوا فيهم كما غلت النصارى فاتخذوا أحبارهم أربابا من دون الله والمسيحَ ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحدا لا إله إلا هو سبحانه عما

يشركون، ولا جفوا كما جفت اليهود، فكانوا يقتلون الأنبياء بغير حق، ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس، وكلما جاءهم رسول بما لا تهوى أنفسهم كذبوا فريقا وقتلوا فريقا.

ومن ذلك أنّ المؤمنين توسطوا في المسيح فلم يقولوا هو الله، ولا ابن الله، ولا ثالث ثلاثة كما يقول النصارى، ولا كفروا أو قالوا على مريم بهتانا عظيما حتى جعلوه ولدَ بغيةٍ كما زعمت اليهود، بل قالوا: "هذا عبد الله ورسوله، وكلمته ألقاها إلى مريم العذراء البتول وروح منه"»[11].

والمنهج الوسط هو الذي أمرنا الله بسلوكه وتنكب مناهج الغي المتناثرة عن يمينه وشماله، وهي بنيات الطريق، اللاحب المعتدل، قال الله تعالى ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[12].

وقد أكد النبي ﷺ هذا المعنى وكأنه يفسر الآية تفسيرا تمثيليا ليكون أرسخ في الأذهان وأعمق في الأفهام، فعن عبد الله بن مسعود – رضي الله عنه – أنه قال: «خط رسول الله ﷺ خطا بيده ثم قال: هذا سبيل الله مستقيما، ثم خط عن يمينه وشماله ثم قال: هذه السبل، ليس منها سبيل إلا عليه شيطان يدعو إليه ثم قرأ ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ﴾»[13].

إن من الدلالات التي يشي بها هذا الحديث الشريف أن منهج الوسطية والاعتدال منهج واحد لا يتعدد، وهو المنهج الذي ارتضاه الله لهذه الأمة المحمدية المرحومة، وهو المعنى الذي تشير إليه الآية السابقة في قوله تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ﴾فهي أمة الوسط بجعل الله لها دون سواه.

يقول الإمام ابن القيم – رحمه الله تعالى- : «فدين الله بين الغالي فيه والجافي عنه، وخير الناس النمط الأوسط، الذين ارتفعوا عن تقصير المفرطين، ولم يلحقوا بغلو المعتدين، وقد جعل الله سبحانه وتعالى هذه الأمة وسطا، وهي الخيار العدل لتوسطها بين الطرفين المذمومين، والعدل هو الوسط بين طرفي الجور والتفريط»[14].

ويعبر في موضع آخر عن هذا المعنى تعبيرا أجمل فيقول: «ما أمر الله بأمر إلا وللشيطان فيه نزغتان، إما إلى تفريط وإضاعة، وإما إلى إفراط وغلو.

ودين الله وسط بين الجافي عنه والغالي فيه كالوادي بين جبلين والهدى بين ضلالتين والوسط بين طرفين ذميمين، فكما أن الجافي عن الأمر مضيع له فالغالي فيه مضيع له، هذا بتقصيره عن الحد، وهذا بتجاوزه الحد»[15]

المبحث الثاني: مجالات الوسطية في الإسلام:

إنّ وسطية الإسلام تنتظم الدين كله في جميع مناحيه وتفرعاته عقيدةً وشريعةً وسلوكاً، ويمكن بيان تلك المجالات فيما يلي:

أولاً: وسطية الإسلام في العقيدة:

إنّ العقيدة في الإسلام عقل مستنير متفتح ناقد، ينظر في آفاق الكون الفسيحة وآياته الباهرة مستدلا على وجود إله خالق حكيم قد أعطى كل شيء خلقه ثم هدى، كما ينظر في آيات الكتاب المنزل وهو القرآن الكريم وما حواه من أدلة عقلية باهرة تهدي إلى إيمان مستقر على قدم راسخة من حسن الجدال والإقناع.

كما أن العقيدة في الإسلام عاطفة جياشة تدفع إلى العمل المثمر وترفض الأساطير والدروشة.

إنّ العقيدة الإسلامية ليست نظريات فلسفية عقيمة تحمِّل العقل عنت البحث في مجاهل ما وراء الطبيعة ثم لا تزيده بعد طول الشرود إلا حيرةً وخبالاً، وليست تهويمات مجنحة تسلم قيادها في بلاهة عجيبة لأباطيل السحر وأساطير الآلهة الكذوبة.

ففي الحديث عن الله تعالى وصفاته وأسمائه وما يجوز عليه وما لا يجوز وما ينبغي له وما لا ينبغي نقرأ قوله تعالى ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ مَن ذَا ٱلَّذِي يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦۚ يَعۡلَمُ مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُمۡۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَۚ وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ ﴾[16].

وفي الحديث عن أركان الإيمان نقرأ قوله تعالى ﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ ﴾[17].

وقوله تعالى ﴿ لَّيۡسَ ٱلۡبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمۡ قِبَلَ ٱلۡمَشۡرِقِ وَٱلۡمَغۡرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلۡبِرَّ مَنۡ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلۡكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾[18].

كما تتجلى وسطية الإسلام في العقيدة من خلال ما قرره العلماء من أنّ ثمرة العقيدة الإسلامية هي الفوز بسعادة الدارين والظفر بما هو كمال في الكونين، فأما في الدنيا فبانتظام أمر المعاش بالمحافظة على العدل والمعاملة التي يحتاج إليها في بقاء النوع الإنساني على وجه لا يؤدي إلى الفساد، وأما في الآخرة فبالنجاة من العذاب المترتب على الكفر وسوء الاعتقاد[19].

ثانياً: وسطية الإسلام في الشريعة:

• **وسطية الإسلام في العبادات:** إنّ العبادة في الإسلام تجمع بين أشواق الروح ومطالب الجسد، فهي ليست تسابيح حالمة في عالم الأرواح تغفل خصائص الفطرة البشرية، كما أنها ليست إيغالا في عالم المادة وترد في مهاوي الحيوانية البغيضة.

وإنما شعار العبادة في الإسلام هو قول الله تعالى ﴿ وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنۡيَاۖ ﴾[20].

وقد وردت نصوص كثيرة من الكتاب والسنة تنهى عن التشدد والغلو، ومجاوزة الحد في العبادة، ومراعاة الضعف البشري، وبيان أن نفي الحرج والتضييق يعد أصلا من أصول الشريعة المرعية.

يقول الله سبحانه وتعالى ﴿ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ﴾[21].

وقال سبحانه في بيان حقيقة هذا الدين وروحه ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ ﴾[22].

وقد تبين لي بالتأمل في النصين السابقين أن كلمة (حرج) جاءت نكرة مجرورة مسبوقة بالنفي، والقاعدة في مثل هذا أن حرف الجر (من) هو صلة

وتوكيد، جيء به لاستغراق معنى النفي، أي أن الحرج في هذا الدين منفي بإطلاق في صغير أمور الشرع وكبيرها.

ومن القواعد الفقهية المقررة عند علماء الشريعة قولهم [المشقة تجلب التيسير]، وقولهم [إذا ضاق الأمر اتسع]، وقولهم [لا تكليف إلا بمقدور]، وهي قواعد مستمدة من الاستقراء التام لنصوص الشريعة فعلا وتركا[23].

وقد كان النبي ﷺ بسنته الفعلية والقولية ينهى أشد النهي عن مجاوزة الوسطية- وهي سمة هذا الدين البارزة - إلى التشديد والغلو والرهبنة فقال: «لا تشددوا على أنفسكم فيشدد الله عليكم، فإن قوما شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم فتلك بقاياهم في الصوامع والديارات رهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم »[24].

وعن أنس بن مالك – رضي الله عنه – أن رسول الله ﷺ قال: «يسروا ولا تعسروا، وبشروا ولا تنفروا»[25].

ونهى عليه الصلاة والسلام بعض الصحابة الذين كانوا يريدون التشدد في العبادة والتعمق فيها وتحميل أنفسهم مشقة تخالف وسطية هذا الدين وسماحته في التعبد، فعن أنس بن مالك – رضي الله عنه – قال: «دخل النبي ﷺ المسجد فإذا بحبل ممدود بين ساريتين فقال: ما هذا الحبل؟ قالوا: هذا حبل لزينب، فإذا فترت تعلقت به، فقال النبي ﷺ: حلّوه ليُصَلّ أحدكم نشاطه فإذا فتر فليرقد»[26].

وكان عبد الله بن عمرو بن العاص – رضي الله عنهما – معروفا بالجلد في العبادة ذا نهم ونشاط فيها فرده النبي ﷺ إلى المنهج الوسط بقوله «صم وأفطر، وقم ونم، فإن لجسدك عليك حقا، وإن لعينيك عليك حقا، وإن لزوجك عليك حقا، وإن لزورك عليك حقا... »[27].

وعن ابن عباس – رضي الله عنهما – قال: «بينما النبي ﷺ يخطب إذا هو برجل قائم، فسأل عنه فقالوا: أبو إسرائيل نذر أن يقوم في الشمس، ولا يقعد، ولا يستظل ولا يتكلم، ويصوم، فقال النبي ﷺ: مروه فليتكلم، وليستظل، وليقعد، وليتم صومه»[28].

وقد قرر الإمام الشاطبي – رحمه الله – «أن النهي عن التشديد شهير في الشريعة بحيث صار أصلا فيها قطعيا»[29].

• **وسطية الإسلام في المعاملات:** إذا كان من الأصول المقررة في الشريعة أن العبادات مبناها على المنع والتوقيف إلا بدليل منعا لتسرب البدع والمحادثات التي أفسدت شرائع الأمم السابقين، والأصل في هذا الباب هو قوله ﷺ «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»[30]، أي مردود عليه وغير متقبل منه، إذا كان كذلك الأمر في العبادات فإنّه عكس ذلك تماما في باب المعاملات والعقود وتصرفات الناس في معايشهم، فقد قرر علماء الأصول أن الأصل في الأشياء الإباحة، وبناء على هذا فيحكم بصحة كل عقد أو تصرف لم يرد في الشرع ما يدل على فساده أو بطلانه[31].

ونهى الله سبحانه وتعالى أن يحرم المسلم على نفسه شيئا من الطيبات التي أباحها بزعم التقرب إليه فقال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ﴿٨٧﴾ وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلٗا طَيِّبٗاۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِيٓ أَنتُم بِهِۦ مُؤۡمِنُونَ ﴾[32].

فقد رسمت هذه الآية الكريمة معالم الوسطية التي نادت بها نصوص الوحي في أمور معاش الناس ومعاملاتهم وأنّ الانحراف يمنة أو يسرة هو من الاعتداء الذي يمقته الله ولا يرضاه، فليس من شأن الناس أن يحرموا على أنفسهم طيبات أحلها الله لهم، كما أنه لا يجوز الاعتداء في التمتع بتلك الطيبات، بل هو توسط واقتصاد ومراعاة تقوى الله في كل الأحوال.

وفي مجال المعاملات المالية التي هي اليوم الميدان الرحب الذي كثر فيه لهاث الناس وصخبهم، واستغله المستكبرون لامتصاص دماء المستضعفين عن طريق الربا الفاحش والغش والتغرير والمقامرة، نجد أن المنهج الوسط الذي جاء به الإسلام هو الظل الظليل الذي يمكن أن تأوي إليه البشرية من وقدة ذلك الصراع المحتدم الذي أضناها وبعثر جهدها بل أصابها بالجنون والدمار وأدخلها أتون الأزمات الاقتصادية الخانقة.

فبين الله تعالى في كتابه أن البيع والمنافسة الشريفة وتبادل المنافع بين الناس مما أحله الله وأباحه، بينما استغلال المستضعفين واستعباد المحتاجين عن

طريق الربا هو من السحت الذي حرمه الله أشد تحريم، قال الله تعالى ﴿ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمۡرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۖ وَمَنۡ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾[33].

وإذا كان ميدان القروض والمداينات هو من الميادين التي شهدت في تاريخ البشرية ألوانا من الحيف والظلم وهضم الحقوق، حيث كان الدائن يرهن المدين بالزيادة في الفوائد وفي بعض الأحيان يؤدي به الأمر إلى استرقاقه أو قطع بعض أعضائه والتنكيل به كما عرف في (بعض مواد القانون الروماني)[34]، أو شرائع الجاهلية الوثنية قبل الإسلام، فإن شريعة الله جاءت بالمنهج الوسط، فقد أمرت بأداء الأمانات إلى أهلها بحكم أن الدَّيْن من جملة الأمانات ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ ﴾[35].

وشددت في أمر الدَّيْن كثيرا، بيد أنها أرشدت من جهة أخرى إلى الرحمة بالمدين، وإن كان معسرا قد ضاقت كفه عن السداد أن يُنْظَر إلى ميسرة، بل أرشدت إلى منقبة أسمى وأعلى وهي أن يتصدق الدائن بمبلغ الدَّيْن على المدين المعسر الذي قد أحكم الدَّيْنُ خناقه عليه فقال تعالى ﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسۡرَةٖ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيۡسَرَةٖۚ وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴾[36]، بل جعلت للمدين الغارم حقا في الزكاة المفروضة تدفع إليه فريضة من الله دون منة من أحد تقيم أوده لسداد الدين الذي ركبه، قال تعالى ﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ﴾[37].

ولا أجدني مبالغا إن قلت إن هذه المنقبة لم تعرفها شريعة في حياة البشرية قديمها وحديثها، فالنظام المصرفي المعاصر إنما أسس أصلا على فلسفة ربوية متوحشة تزيد الغني ثراء، وتزيد الفقير عوزا ودمارا تكون نتيجته الحتمية الانهيار والإفلاس والأزمات الخانقة التي تأخذ بتلابيب الأنظمة الإقتصادية المعاصرة، أما في شريعة الإسلام العادلة وسدًّا لذريعة أكل أموال الناس بالباطل فقد قرر فقهاؤنا أن [كل قرض جر نفعا فهو ربا][38].

ثالثاً: وسطية الإسلام في السلوك والأخلاق:

إنّ منظومة الأخلاق والسلوك في الإسلام هي صورة وضيئة وانعكاس طبيعي لما استقر في قلب المؤمن من عقيدة وسطية تتسق مع نظرة تلك العقيدة المعتدلة إلى الخالق والأحياء والكون الذي من حوله، فهي عقيدة تدفع الإنسان إلى طلب أقصى ما يمكن أن تبلغه الطبيعة البشرية من كمال وسمو في السلوك والأخلاق، وأولى مظاهر ذلك الكمال الخلقي الاعتراف للخالق سبحانه بالوحدانية والعبودية والخلق والإيجاد، والاستسلام له في الأمر والنهي، لأن أخس دركات الهبوط في الرذيلة منزلةً هو جحود الخالق، وكفران نعمه، ورفض القيام بالعبودية له سبحانه وتعالى.

ونبي الإسلام يبين أن من أعظم الأهداف التي بعث لتحقيقها في الحياة إتمام مكارم الأخلاق فقال: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»[39].

وجاء القرآن الكريم ببيان كثير من جزئيات السلوك والأخلاق التي تجعل من المؤمن شخصا متوازنا في نفسه وخلقه أولا، ثم مع ذويه ومن يليه ثم مع مجتمعه الذي يعيش فيه، ثم تتسع الدائرة لتشمل الإنسانية جمعاء.

ففي مجال الزينة والتمتع بالطيبات دون إسراف ولا إقتار يقول الله تعالى ﴿ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُسۡرِفِينَ ﴾[40].

وقال مؤكدا لهذا السلوك الشخصي ﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمۡ يُسۡرِفُواْ وَلَمۡ يَقۡتُرُواْ وَكَانَ بَيۡنَ ذَٰلِكَ قَوَامٗا ﴾[41].

فالقرآن الكريم يدعو في هذين النصين إلى التوسط في الأخذ من مباهج الحياة وطيباتها بين الإسراف ومجاوزة الحد إلى درجة التبذير والانبساط في شهوات الدنيا الذي يجعل الإنسان يتردى إلى دركات هابطة من الحيوانية البغيضة، كما يدعو إلى عدم الإجحاف والإقتار إلى الحد الذي يجعل الإنسان عذابا على نفسه وعلى من حوله.

وفي سلوك الإنسان في بيته وتصرفه مع أهله يدعو القرآن إلى خلق رفيع ولكنه توسط بين التضييق والإطلاق الذي يجعل الإنسان لا يقيم وزنا للعورات والحرمات التي أمر الله أن تصان، قال الله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ

لِيَسْتَـْٔذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ وَٱلَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا۟ ٱلْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَـٰثَ مَرَّٰتٍ ۚ مِّن قَبْلِ صَلَوٰةِ ٱلْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ ٱلظَّهِيرَةِ وَمِنۢ بَعْدِ صَلَوٰةِ ٱلْعِشَآءِ ۚ ثَلَـٰثُ عَوْرَٰتٍ لَّكُمْ ۚ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌۢ بَعْدَهُنَّ ۚ طَوَّٰفُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْـَٔايَـٰتِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾[42].

فقد بين النص أن وجوب الاستئذان يجب على الصبيان والمملوكين بحكم كونهم طوافين على أهلهم في أوقات ثلاثة من عادة الناس أنهم يكونون غير متحفظين فيها لإشغالهم بأمورهم الخاصة، أما غيرهم فيجب عليهم الاستئذان في كل الأوقات ومراعاة الآداب المعروفة في جزئيات الأحكام الأخرى.

ومن نصوص القرآن التي تناولت جزئيات كثيرة من أنواع السلوك الإنساني قوله تعالى ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَـٰنًا .... ﴾[43]، ثم يمضي النص الكريم في سبع عشرة آية كاملة يوصي بالإحسان إلى ذوي القربى والمسكين وابن السبيل، وينهى عن التبذير في الإنفاق، كما ينهى بالمقابل عن الشح، ثم ينهي عن فاحشة الزنا وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، ثم يوصي باليتيم، وينهى عن أكل ماله بالباطل، ويوصي بالوفاء بالكيل، وينهى عن تتبع الأخبار والمرويات بدون علم ولا بينة، وينهى عن التكبر في الأرض، ثم يختم تلك الأحكام بقوله ﴿ ذَٰلِكَ مِمَّآ أَوْحَىٰٓ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ ٱلْحِكْمَةِ ۗ ﴾ ففي هذا النص من الشمول لجزئيات كثيرة من أنواع السلوك التي أرشد الله فيها إلى وجه الحكمة، ما يعطي صورة رائعة لاهتمام الإسلام بدفع الإنسان إلى الكمال السلوكي في كل تصرف يمارسه في حياته[44].

من هذا المنهج الأخلاقي المتكامل الذي يعمل عمله في نفس الفرد المسلم ليرسخ في نفسه معاني التوازن والاعتدال والتوسط، ندرك بعدئذ وسطية الإسلام في موقفه من المخالفين في الدين والعقيدة إذ أن تاريخ البشرية مطرز الصفحات بدماء الأبرياء الذين راحوا ضحية الصراعات الدينية والمذهبية، ولا زالت أصداء المذابح المروعة تتردد بين جنبات الأيام ويحكيها السابق للاحق.

يقول الله تعالى مبينا موقف المسلم ممن يخالفه في الدين غير المعتدي على الأرض والعرض ﴿ لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَـٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَـٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴾[45].

يقول الإمام ابن جرير – رحمه الله –: «لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم من أجل دينكم، من جميع أصناف الملل والأديان ولم يخرجوكم من بلادكم ﴿أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْۚ﴾ أن تصلوهم، وتعدلوا فيهم بإحسانكم إليهم وبركم بهم ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ إن الله يحب المنصفين الذين ينصفون الناس فيبرون من برهم ويحسنون إلى من أحسن إليهم»[46].

وأرشد الله تعالى إلى مجادلة أهل الكتاب بالتي هي أحسن قال تعالى ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾[47].

ونلاحظ أن النظم الكريم إنما جاء بلفظ (أحسن) الذي يدل على بذل الوسع في اختيار الأسلوب الأمثل في مجادلة أهل الكتاب، وذلك أن العنف والفظاظة في الحوار والمجادلة تنفر الطرف الآخر وتزرع في نفسه النفور من الحق ومقابلة الجفاء بمثله.

يقول العلامة الشيخ عبد الرحمن بن سعدي[48] – رحمه الله – معلقا على الآية: «ينهى تعالى عن مجادلة أهل الكتاب، إذا كانت من غير بصيرة من المجادل، أو بغير قاعدة مرضية، وأن لا يجادلوا إلا بالتي هي أحسن، بحسن خلق ولطف ولين كلام، ودعوة إلى الحق وتحسينه، ورد على الباطل وتهجينه، بأقرب طريق موصل لذلك، وأن لا يكون القصد منها مجرد المجادلة والمغالبة وحب العلو، بل يكون القصد بيان الحق وهداية الخلق، إلا من ظلم من أهل الكتاب، بأن ظهر من قصده وحاله أنه لا إرادة له في الحق، وإنما يجادل على وجه المشاغبة والمغالبة، فهذا لا فائدة في جداله لأن المقصود منها ضائع»[49].

وكم أساء المتشددون المنفرون اليوم للإسلام بخطابهم الخشن الذي تفوح منه روائح الدم والبارود ظانين بذلك أنهم يعرضون على الناس دين الله كما أنزله على محمد ﷺ وهو الذي قال له ربه ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَۖ﴾[50].

إننا اليوم في هذا الواقع الذي يهدر بوسائل الإعلام المختلفة، حيث تفنن أصحاب الأديان والنحل والشعارات في عرض زخرفهم على الناس، يجب على

الدعاة إلى دين الله تعالى وهم يدعون إليه أن يتفيؤوا ظلال قول الله الكريم ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴾[51].

إن عظمة الإسلام ووسطيته في جانبه الأخلاقي والسلوكي يكاد ألقها وجمالها ليأخذ بالأبصار من خلال منهجه الدعوي بالتأمل في توجيهات الآية الكريمة السابقة.

«إن الدعوة دعوة إلى سبيل الله، لا لشخص الداعي ولا لقومه...

والدعوة بالحكمة، والنظر في أحوال المخاطبين وظروفهم، والقدر الذي يبينه لهم في كل مرة حتى لا يثقل عليهم ولا يشق بالتكاليف قبل استعداد النفوس لها، والطريقة التي يخاطبهم بها والتنويع في هذه الطريقة حسب مقتضياتها، فلا تستبد به الحماسة والاندفاع والغيرة فيتجاوز الحكمة في هذا كله وفي سواه.

وبالموعظة الحسنة التي تدخل إلى القلوب برفق، وتتعمق المشاعر بلطف، لا بالزجر والتأنيب في غير موجب، ولا بفضح الأخطاء التي قد تقع عن جهل أو سوء نية، فإن الرفق في الموعظة كثيرا ما يهدي القلوب الشاردة، ويؤلف القلوب النافرة، ويأتي بخير من الزجر والتأنيب والتوبيخ.

وبالجدل بالتي هي أحسن، بلا تحامل على المخالف ولا ترذيل له وتقبيح...»[52].

ومعلوم في واقعنا المعاصر وفي ظل الحضارة المادية الطاغية أن ميدان الحروب هو ميدان تنعدم فيه القيم الأخلاقية أو تكاد، وأن الحق للغالب، وأن المنطق السائد هو منطق القوة وحدها، بيد أن الأمر ليس كذلك في المفهوم الأخلاقي الإسلامي، فحتى في ذلك الميدان وبإزاء ركام الجاهلية الذي يكاد يحجب الأنظار، تلوح للناظر قيم الإسلام، ونظمه الأخلاقية العظيمة، فهذا رسول الله ﷺ وهو يبعث البعوث، ويعقد الرايات للجهاد في سبيل الله يتوجه لقادة السرايا ومن معهم من جموع المجاهدين بهذه التوجيهات التي تقف البشرية اليوم أمامها مشدوهة باهتة، فعن بريدة[53] -رضي الله عنه- قال: «كان الرسول إذا أمر أميرا على جيش أو سرية أوصاه

في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيرا ثم قال: اغزوا باسم الله، في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا، ولا تمثوا، ولا تقتلوا وليدا، وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو خلال، فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى الإسلام، فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين، وعليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا أن يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن هم أبوا فسلهم الجزية، فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم، وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه، فلا تجعل لهم ذمة الله ولا ذمة نبيه، ولكن اجعل لهم ذمتك، وذمة أصحابك، فإنكم أن تخفروا ذممكم وذمم أصحابكم أهون من أن تخفروا ذمة الله وذمة رسوله، وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك، فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا»[54].

ففي ضوء هذا الحديث وغيره من النصوص نتبين المنهج الإسلامي الأخلاقي الوسطي فيما يلي:

- النهي عن الاعتداء: قال الله تعالى ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ ﴾[55]، فالقتال في الإسلام هو لحكم سامية رأسها نشر هذا الدين، وإذا قام هذا القتال فلا يجوز الاعتداء، وهذا ظاهر في نهي النبي ﷺ عن المثلة وقتل الوليد.

- عدم الإجبار على دخول الإسلام، بل يقع التخيير بين ثلاثة أمور:

- ❖ الإسلام
- ❖ الجزية
- ❖ القتال

فالمحارب مخير بين أن يقيم تحت سلطان المسلمين آمنا على نفسه وماله وعرضه ودينه إن لم يرض بالإسلام، على أن يدفع الجزية، فإن رفض الإسلام والجزية فقد أعذر المسلمون إليه ولابد من قتاله.

- عند إعطاء العهد أو الدخول تحت ذمة المسلمين أو أمانهم يجب الوفاء بالعهد، وأن يستقيم المسلمون على العهد ما استقام لهم الكافرون، ولذلك ورد في الحديث النهي عن الغدر، وشواهد الأمر بالوفاء للمعاهد كثيرة في القرآن من أبرزها قول الله عز وجل ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ ﴾ [56]. [57]

إنّ فلسفة الإسلام الأخلاقية ونظرته للإنسانية ومعانيها يمكن أن تفهم من قوله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ﴾ [58].

المبحث الثالث: تطبيقات الوسطية:

أولا: وحدة الأصل الإنساني:

فالخطاب العام بصورة النداء بعنوان الإنسانية الأعم ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ﴾ جعل من متعلق الخطاب وحدة الإنسانية في نشأتها الأولى.

وتقديم عنوان الأبوة هنا في الذكر البياني على عنوان الأمومة للإشارة إلى أن الأبوة هي الأصل الأصيل، وجعل ما تكاثر من الفروع شعوبا وقبائل إشارة إلى طبيعة الاجتماع الإنساني في تكاثره بالولادة والتناسل، وتفرعه إلى وحدات تنضوي كل وحدة منها تحت لواء واحد، تجعله عنوانها الخاص تطلبا لقرب الروابط الواشجة بين أفراد كل وحدة، وهذه الوحدات هي الشعوب والقبائل التي تكونت بجعل الله وهدايته لتتعارف وتتقارب وتتعاون وتتراحم في ظل المساواة الإنسانية، مساواة عامة في الحقوق والواجبات.

وقد كان أول تطبيق عملي لهذه الآية في الوجود[59] الإنساني هو ما صنعه رسول الله ﷺ فقد قام بهذه الصيحة المدوية في أعظم مجتمع ضم أكبر عدد من أبناء البشرية المستظلين بلواء الإيمان في وحدة العقيدة الإسلامية في حجة الوداع، فعن أبي نضرة[60] قال: حدثني من سمع خطبة رسول الله ﷺ في وسط أيام التشريق

فقال «يا أيها الناس، ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لأعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى، أبلغت؟ قالوا: بلغ رسول الله ﷺ»[61].

وقد كان النبي ﷺ بفعله وهديه يؤكد وحدة هذا الأصل، ففي هذه القصة التي رواها جرير بن عبد الله البجلي[62] – رضي الله عنه – تأكيد لمعاني المساواة والمؤازرة وتذكير بوحدة الأصل والأرومة، يقول - رضي الله عنه - «كنا عند رسول الله ﷺ في صدر النهار فجاءه قوم حفاة عراة مجتابي النمار أو العباء، متقلدي السيوف، عامتهم من مضر، بل كلهم من مضر، فتمعّر وجه رسول الله ﷺ لما رأى بهم من الفاقة، فدخل ثم خرج، فأمر بلالا فأذن وأقام، فصلى ثم خطب فقال ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾ والآية التي في الحشر ﴿ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَلْتَنظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ ۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ۚ ﴾ تصدق رجل من دينار، من درهمه، من ثوبه، من صاع بره، من صاع تمره حتى قال ولو بشق تمرة، قال: فجاء رجل من الأنصار بصرة كادت كفه تعجز عنها، بل قد عجزت، قال: ثم تتابع الناس، حتى رأيت وجه رسول الله ﷺ يتهلل كأنه مذهبة...»[63].

يقول الإمام النووي– رحمه الله – «سبب قراءة هذه الآية أنها أبلغ في الحث على الصدقة عليهم، ولما فيها من تأكد الحق لكونهم إخوة»[64].

ثانيا: وحدة الدين:

ونعني بوحدة الدين أنّ الدين الذي ارتضاه الله للبشرية هو دين واحد وهو دين الإسلام من لدن آدم إلى نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ﷺ وما تخلل هذه السلسلة الشريفة من موكب الأنبياء والرسل الكرام – عليهم صلاة الله وسلامه – وبهذه الحقيقة نطقت صحائف الوحي المنزل قال الله تعالى ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾[65]، وقال ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾[66]، والإسلام هو الدين الذي وصى به الأنبياء ذريتهم من قبل وهو الأمانة التي استحفظوهم إياها، قال تعالى ﴿ وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَٰبَنِىَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٣٢﴾ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ

إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنۢ بَعْدِى قَالُوا۟ نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴾[67].

فهذه هي الحقيقة الكبرى أن الإسلام دين الله الذي ارتضاه لكل الشعوب والأمم على اختلاف ألسنتها وأوانها وأصولها، وقد أكد القرآن الكريم هذه الحقيقة في غير ما آية من آياته كما في قوله تعالى ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ﴾[68]، وهذا المعنى العظيم هو الذي عبر عنه النبي ﷺ بقوله «أنا أولى الناس بابن مريم، والأنبياء أولاد علات، وليس بيني وبينه نبي»[69].

يقول الإمام القسطلاني[70] «ومعنى الحديث أن حاصل أمر النبوة والغاية القصوى من البعثة التي بعثوا جميعا لأجلها دعوة الخلق إلى معرفة الحق، وإرشادهم إلى ما به ينتظم معاشهم ويحسن معادهم، فهم متفقون في هذا الأصل وإن اختلفوا في تفاريع الشرع التي هي كالموصلة المؤدية والأوعية الحافظة له، فعبر عما هو الأصل المشترك بين الكل بالأب ونسبهم إليه، وعبر عما يختلفون فيه من الأحكام والشرائع المتفاوتة بالصورة المتقاربة في الغرض بالأمهات، وهو معنى قوله "أمهاتهم شتى ودينهم واحد".

أو أن المراد أن الأنبياء وإن تباينت أعصارهم وتباعدت أيامهم فالأصل الذي هو السبب في إخراجهم وإبرازهم كلا في عصره أمر واحد، وهو الدين الحق، فعلى هذا فالمراد بالأمهات الأزمنة التي اشتملت عليهم»[71].

ثالثا: التقوى أساس التفاضل بين البشر:

في واقع الناس – للأسف – وفي غابرهم أمثلة سيئة لرهط من الغواة أو الطغاة استهوتهم المراتب والسلطان أو استغوتهم الأموال والرياش، أو نظروا إلى كرم المحتد، وشرف الأرومة، وصنائع الآباء السابقين، فظنوا أن هذه الموازين الأرضية هي مقياس الخيرية والتفضيل عند الله وعند خلقه، بيد أن حقائق التنزيل كانت قوية هادرة مزلزلة لتلك الأصنام المرذولة، مصححة لتلك المعتقدات المحقورة معلنة الحقيقة الخالدة أن تفاضل البشر إنما يكون بكمالات نفسية روحية وخلقية هي أنظف وأشرف من تلك الوهدة الهابطة التي يقيس بها بعض الناس الكمالات في البشر والعظمة فيهم.

بهذه الحقيقة الناصعة دمغ التنزيل العزيز تلك الأوهام المختلة قائلا ﴿ وَقَالُوا۟ نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَٰلًا وَأَوْلَٰدًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ ﴿٣٥﴾ قُلْ إِنَّ رَبِّى يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٦﴾ وَمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُكُم بِٱلَّتِى تُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُلْفَىٰٓ إِلَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ جَزَآءُ ٱلضِّعْفِ بِمَا عَمِلُوا۟ وَهُمْ فِى ٱلْغُرُفَٰتِ ءَامِنُونَ ﴾[72].

والقرآن يضع لهم ميزان القيم كما هي عند الله ويبين لهم أن بسط الرزق وقبضه، ليست له علاقة بالقيم الثابتة الأصلية، ولا يدل على رضى ولا غضب من الله، ولا يمنع بذاته عذابا، ولا يدفع إلى عذاب، إنما هو أمر منفصل عن الحساب والجزاء، وعن الرضى والغضب، يتبع قانونا آخر من سنن الله ﴿ قُلْ إِنَّ رَبِّى يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾.

«وهذه المسألة، مسألة بسط الرزق وقبضه، وتملك وسائل المتاع والزينة، أو الحرمان منها، مسألة يحيك منها شيء في صدور كثيرة، ذلك حين تتفتح الدنيا أحيانا على أهل الشر والباطل والفساد، ويحرم من أعراضها أحيانا أهل الخير والحق والصلاح، فيحسب بعض الناس أن الله ما كان ليغدق على أحد إلا وهو عنده ذو مقام، أو يشك بعض الناس في قيمة الخير والحق والصلاح، وهم يرونها محوطة بالحرمان، ويفصل القرآن هنا بين أعراض الحياة الدنيا، والقيم التي ينظر إليها...»[73].

وهذه المقاييس المادية المنكوسة هي التي جعلت الذين غشيت على أعينهم غواشي الباطل يعرضون عن الحق ويحقرونه من خلال تحقير حملته لما يرون منهم – أحيانا – من شعث الحال، وضيق ذات اليد، ومسكنة المنظر، وقد صور القرآن هذا الحوار بين البطرين في نزقهم وعجبهم بدنياهم، وبين العصبة المؤمنة المستضعفة فقال ﴿ وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُنَا بَيِّنَٰتٍ قَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَىُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَّقَامًا وَأَحْسَنُ نَدِيًّا ﴾[74]، ثم يأتي الجواب الحاسم ليؤدب ذلك الصلف الشرود، ويعصف بتلك الحماقات المستعلنة قائلا ﴿ وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّن قَرْنٍ هُمْ أَحْسَنُ أَثَٰثًا وَرِءْيًا ﴾[75].

لكن يبدو أن المبطلين على مرّ التاريخ لهم منطق بليد لا يتعظ من مثلات الله وأيامه، وسننه حتى ينزل بهم القدر المحتوم.

واقرأ قول الله تعالى وهو يقص سيرة قوم ذهبوا مع الدهر الغابر، وهم قوم عاد كيف كان منطقهم هو هو لم يتبدل، وكذلك الكفر والباطل ملة واحدة، والعين الحمئة التي ترضعه هي هي على اختلاف الزمان والمكان.

قال الله تعالى ﴿ فَأَمَّا عَادٌ فَٱسْتَكْبَرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَقَالُوا۟ مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً ۖ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً ۖ وَكَانُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا يَجْحَدُونَ ﴾[76].

ولقد كان النبي ﷺ في هذه القضية واضحا إلى حد التهديد عندما قال «لينتهين أقوام يفتخرون بآبائهم الذين ماتوا، إنما هم فحم من جهنّم، أو ليكونن أهون على الله من الجعل الذي يدهده الخراء بأنفه، إن الله قد أذهب عنكم عبية الجاهلية، وفخرها بالآباء، إنما هو مؤمن تقي، أو فاجر شقي، الناس كلهم بنو آدم وآدم من تراب»[77].

يقول الشيخ علي القاري[78] – رحمه الله – «والمعنى لينته من شرّفه الله، وخلع عليه حلل الإسلام، ورفعه من حضيض الكفر إلى يفاع الإيمان عن هذه الشنعاء، وإلا فيحطه من تلك المنزلة، ويرده إلى أسفل السافلين من الكفر والذل فإن تشبيههم بأخس الحيوانات في أخس أحواله يدل عليه، فالمعنى: ما ذاك العزيز الكريم عند الله إلا رجل تقي، وما ذاك الذليل الدنيء عنده إلا فاجر شقي»[79].

وبعد إن الأمة الإسلامية هي «أمة الوسط بكل معاني الوسط، سواء من حيث الوساطة بمعنى الحسن والفضل، أم من الوسط بمعنى الاعتدال والقصد، أم الوسط بمعناه المادي الحسي.

﴿ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ في التصور والاعتقاد، ...، ﴿ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ في التفكير والشعور، ...، ﴿ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ في التنظيم والتنسيق، ...، ﴿ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ في المكان، ...، ﴿ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ في الزمان»[80].

خاتمة:

هذه هي الوسطية في الإسلام، وهذه معانيها ومجالاتها، حاولت أن أجلي مفهومها ومجالاتها بقدر ما تسمح به مساحة البحث، ولاشكّ أنّ موضوع الوسطية من أهمّ المواضيع التي لا زالت تغري الباحثين لبذل مزيد من الجهد

لأجل الإشادة بـها، ودفع التهم الموجّهة زوراً لدين الإسلام بسبب بعض التصرفات الجهولة التي قد تبدر من بعض أبنائه، ويلصقونـها بـه ظلماً، وتعاليمُه وشـريعته تعلن البراءة منها.

الهوامش:

(1) هـو الإمـام أحمـد بـن فـارس بـن زكريـاء القـزويني الـرازي، مـن أئمـة اللغـة والأدب، مـن تصانيفه: معجم مقاييس اللغة، والمجمل، والصاحبي، وغيرها في علم العربية، توفي سنة 395ه. سير أعـلام النـبلاء (105/17)، الـذهبي، مؤسسـة الرسـالة، الطبعـة الثالثـة، 1985م، الأعـلام (193/1)، الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الخامسة عشرة، 2002م.

(2) معجم مقاييس اللغة (108/6)، ابن فارس، دار الفكر، 1979م.

(3) المعجم الوسيط (1031/2)، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة، دون ذكر الطبعة والتاريخ، الصحاح (1167/3)، الجوهري، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، 1987م.

(4) زاد المسير في علم التفسير (215/1)، ابن الجوزي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1422 هـ.

(5) الوسطية في القرآن الكريم (33)، علي محمد الصلابي، مكتبة الصحابة، الشارقة، الإمارات، مكتبة التابعين القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2001م، الوسطية في الإسلام (29)، فريد عبد القادر.

(6) الأمة الوسط والمنهاج النبوي في الدعوة إلى الله (31) وما بعدها، عبد الله بن عبد المحسن التركي، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1418هـ.

(7) الوسطية في الإسلام (29)، فريد عبد القادر، الوسطية في القران الكريم (33)، علي محمد الصلابي، مرجع سابق.

(8) سورة البقرة: 143.

(9) جامع البيان في تأويل القرآن (142/3)، ابن جرير الطبري، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 2000م.

(10) سورة الفاتحة.

(11) مجموع الفتاوى (370/3، 373)، ابن تيمية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ.

(12) الأنعام: 153.

[13] رواه أحمد في المسند (208/7) رقم: 4142، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 2001م. تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين.

[14] إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان (182/1)، ابن القيم، مكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، دون ذكر الطبعة والتاريخ.

[15] مدارج السالكين (464/2)، ابن القيّم، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1996م.

[16] البقرة: 255.

[17] البقرة: 285.

[18] البقرة: 177.

[19] العقيدة الإسلامية (15)، إبراهيم التهامي، دار قرطبة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2012م، المعرفة في الإسلام (175)، عبد الله القرني، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1419هـ.

[20] سورة القصص: 77.

[21] المائدة: 06.

[22] الحج: 78.

[23] أصول الفقه (296) وما بعدها، أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، دون ذكر الطبعة والتاريخ، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية (218)، محمد صدقي الغزي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 1996م، الأشباه والنظائر (7/1)، السيوطي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1990م، المنثور في القواعد الفقهية (123/1)، الزركشي، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية، 1985م، الرخصة الشرعية في الأصول والقواعد الفقهية (421) وما بعدها، عمر عبد الله كامل، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1999م.

[24] رواه أبو داود، كتاب الأدب، باب في الحسد (276/4) رقم: 4904، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، دون ذكر الطبعة والتاريخ.

[25] رواه البخاري، كتاب الأدب، باب قول النبي ﷺ (يسروا ولا تعسروا) (30/8) رقم: 6124، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، 1422هـ.

[26] رواه البخاري، كتاب التهجد، باب ما يكره من التشديد في العبادة (53/2) رقم: 1150، مرجع سابق، ومسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب أمر من نعس في صلاته أو استعجم عليه القرآن أو الذكر بأن يرقد أو يقعد حتى يذهب عنه ذلك (541/1) رقم: 784، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دون كر الطبعة والتاريخ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

[27] رواه البخاري، كتاب الصوم، باب حق الجسم في الصوم (39/3) رقم: 1975، مرجع سابق، ومسلم، كتاب الصيام، باب النهي عن صوم الدهر (812/2) رقم: 1159، مرجع سابق.

(28) رواه البخاري، كتاب الأيمان والنذور، باب النذر فيما لا يملك وفي معصية (143/8) رقم: 6704، مرجع سابق.

(29) الموافقات (229/2)، الشاطبي، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، 1997م.

(30) رواه البخاري، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود (184/3) رقم: 2697، مرجع سابق، ومسلم، كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة وردّ محدثات الأمور (1343/3) رقم: 1718، مرجع سابق.

(31) الوسيط في أصول الفقه (561)، وهبة الزحيلي، المطبعة العلمية، دمشق، سوريا، الطبعة الثانية، 1969م.

(32) سورة المائدة: 88، 87.

(33) سورة البقرة: 275.

(34) الأمة الوسط والمنهاج النبوي في الدعوة إلى الله (66)، عبد الله بن عبد المحسن التركي، مرجع سابق.

(35) سورة النساء: 58.

(36) سورة البقرة: 280.

(37) سورة التوبة: 60.

(38) القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة (654/1) القاعدة رقم 152، محمد الزحيلي، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 2006م، الأشباه والنظائر (226)، ابن نجيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1999م.

وقد روي مرفوعا إلى رسول الله ﷺ ولا يصح، انظر: فتح القدير (250/7)، ابن الهمام، دار الفكر، دون ذكر الطبعة والتاريخ، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير (89/3)، ابن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1989م، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عمّا اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس (148/2) رقم 1991، العجلوني، المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، 2000م.

(39) رواه البخاري في الأدب المفرد (143/1) رقم: 273، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، 1998م، وأحمد (512/14، 513)، مرجع سابق، والبزار في مسنده من حديث أبي هريرة (364/15) رقم: 8949، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، من 1988 إلى 2009م، والبغوي في شرح السنة من حديث جابر (202/13) رقم: 3622، المكتب الإسلامي، دمشق-بيروت، الطبعة الثانية، 1983م، والبيهقي في سننه (323/10) رقم: 20782، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 2003م، وانظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة (112/1) رقم: 45، الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، من 1955 إلى 2002م.

(40) سورة الأعراف: 31.

(41) سورة الفرقان: 67.

(42) سورة النور: 58.

(43) سورة الإسراء: من الآية 23 إلى 39.

(44) الحضارة الإسلامية أسسها ووسائلها وصور من تطبيقات المسلمين لها ولمحات من تأثيرها في سائر الأمم (76) بتصرف، عبد الرحمن حبنّكة، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 1998م.

(45) سورة الممتحنة: 08.

(46) مختصر تفسير ابن جرير (446/2)، الصابوني، مكتبة رحاب، الجزائر، دون ذكر الطبعة والتاريخ، تفسير القرآن العظيم (118/8)، ابن كثير، دار الكتب العلمية، بيرو، لبنان، الطبعة الأولى، 1419هـ.

(47) سورة العنكبوت: 46.

(48) هو الشيخ عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله آل سعدي الحنبلي، ولد بعنيزة بالقصيم سنة 1307هـ وكان عالما محررا في علوم عديدة منها العقيدة والفقه، توفي - رحمه الله - سنة 1367هـ، مشاهير علماء نجد وغيرهم (256)، عبد الرحمن بن عبد اللطيف ابن محمد بن عبد الوهاب، دار اليمامة، الرياض، الطبعة الأولى، 1392هـ.

(49) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (632)، عبد الرحمن السعدي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 2000م.

(50) سورة آل عمران: 159.

(51) سورة النحل: 125.

(52) في ظلال القرآن (2201/4)، سيد قطب، دار الشروق، بيروت- القاهرة، الطبعة السابعة عشرة، 1412هـ.

(53) هو بريدة بن الحصيب الأسلمي، صحابي مشهور من صحابة رسول الله ﷺ شهد المشاهد كلها إلا بدرا، توفي سنة 63هـ، سير أعلام النبلاء (369/2)، الذهبي، مرجع سابق.

(54) رواه مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصيته إياهم بآداب الغزو وغيرها (1357/3) رقم: 1731، مرجع سابق.

(55) سورة البقرة: 190.

(56) سورة المائدة: 01.

(57) الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة (46)، عبد الرحمن اللويحق، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1992م.

(58) سورة الحجرات: 13.

(59) الموسوعة في سماحة الإسلام (205/1- 206) بتصرف، محمد الصادق عرجون، الدار السعودية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1984م.

(60) هو أبو نضرة العبدي، الإمام المحدث الثقة، روى عن عدة من الصحابة وكان من كبار العلماء بالبصرة – الطبقات الكبرى (155/7)، ابن سعد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1990م، سير أعلام النبلاء (529/4)، الذهبي، مرجع سابق.

(61) رواه أحمد في المسند (474/38) رقم: 23489، مرجع سابق.

(62) جرير بن عبد الله البجلي، صحابي مشهور من صحابة رسول الله ﷺ، مات سنة 51ه، سير أعلام النبلاء (530/2)، الذهبي، مرجع سابق.

(63) رواه مسلم، كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة ولو بشق تمرة أو كلمة طيبة وأنها حجاب من النار (704/2) رقم: 1017، مرجع سابق.

(64) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجّاج (102/7)، النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1392هـ.

(65) سورة آل عمران: 19.

(66) سورة آل عمران: 84.

(67) سورة البقرة: 131- 132.

(68) سورة الشورى: 13.

(69) رواه البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا﴾ (167/4) رقم: 3442، مرجع سابق، ومسلم، كتاب الفضائل، باب فضائل عيسى – عليه السلام– (1837/4) رقم: 2365، مرجع سابق.

(70) هو العلامة الحافظ أحمد بن محمد بن أبي بكر القسطلاني، المصري الشافعي، ولد سنة 851هـ بمصر ونشأ بها، له تصانيف كثيرة أشهرها شرحه على صحيح البخاري، توفي سنة 923هـ، النور السافر عن أخبار القرن العاشر (106)، عبد القادر العيدروس، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1405هـ، الأعلام (232/1)، الزركلي، مرجع سابق.

(71) إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري (416/5)، القسطلاني، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، الطبعة السابعة، 1323هـ، وانظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري (489/6)، ابن حجر العسقلاني، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.

(72) سورة سبأ: من الأية 35 إلى 37.

(73) في ظلال القرآن (2910/5)، سيد قطب، مرجع سابق.

(74) سورة مريم: 73.

(75) سورة مريم: 74.

[76] سورة فصلت: 15.

[77] رواه أبو داود، باب في التفاخر بالأحساب (331/4) رقم: 5116، مرجع سابق، والترمذي، باب ومن سورة الحجرات (242/5) رقم: 3270، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م، وقال الشيخ عبد القادر الأرناؤوط: إسناده حسن، جامع الأصول (617/10)، ابن الأثير، مكتبة الحلواني - مطبعة الملاح - مكتبة دار البيان، الطبعة الأولى، من 1969 إلى 1972م.

[78] هو الملا علي القاري، محمد نور الدين الهروي، فقيه حنفي من صدور العلم في عصره ولد في هراة وسكن مكة وتوفي بها سنة 1606م، له مصنفات كثيرة منها تفسير القرآن، وشرح مشكاة المصابيح وغيرها، الأعلام (12/5)، الزركلي، مرجع سابق.

[79] مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (3074/7)، علي القاري، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2002م. وانظر: معالم السنن (148/4)، الخطابي، المطبعة العلمية، حلب- سوريا، الطبعة الأولى، 1932م.

[80] في ظلال القرآن (131/1)، سيد قطب، مرجع سابق.

المعارضة الشرعية
في النظرية السياسية الإسلامية

أ/ سعيدة لكحل
كلية العلوم الإسلامية
جامعة الجزائر

إن الإسلام في المسألة السياسية لم يسلك المسلك نفسه في المسائل التشريعية الأخرى، فلم يقنن ويشرع ويفصل في النظام السياسي ولا في مؤسساته، بل اكتفى برسم المبادئ الأساسية التي تقوم عليها الحياة السياسية من مثل العدل والشورى والمساواة والمسؤولية، وترك الأمر للاجتهادات الخاضعة للزمان والمكان تحت عبارة "أنتم أدرى بشؤون دنياكم". وعليه يمكن القول إن النظام السياسي ومؤسساته وحتى مصطلحاته خاضعة للزمان والمكان، وظهورها مرتبط بالحاجة إليها، ومن المصطلحات السياسية التي ظهرت في العصر الحديث مصطلح "المعارضة"، فما المقصود بهذا المصطلح في مجال السياسة وما هي طبيعة المعارضة في الإسلام؟ وما مدى حضورها في النظرية السياسية الإسلامية؟

تعريف المعارضة لغة واصطلاحا:

لغة: عارَضَ الشيءَ بالشيء مُعارضةً قابَلَه، وعارَضْتُ كتابي بكتابه أَي قابلته، وفلان يعارضني أي يباريني، وقد ورد هذا المعنى في أحاديث الرسول ﷺ منها الحديث: "إن جبريل عليه السلام كان يُعارِضُه القُرآنَ في كل سنة مرة وإنه عارضَه العامَ مرتين". قال ابن الأَثير أَي كان يُدارِسُه جميعَ ما نزل من القرآن من المُعارَضةِ المُقابلةِ، وفي حديث "لا جَلَبَ ولا جَنَبَ ولا اعتراضَ" فهو أَن يَعْتَرِضَ رجل بفَرسِه في السِّباق فَيَدْخُلَ مع الخيل، ومنه حديث سُراقة أَنه "عَرَضَ لرسول اللّه ﷺ وأَبي بكر الفَرسَ" أَي اعْتَرَضَ به الطريقَ يَمْنَعُهما من المَسِير. وأَما حديث أَبي سعيد: "كنت مع

خليلي ﷺ في غزوة إذا رجل يُقَرِّبُ فرساً في عِراضِ القوم" فمعناه أَي يَسِيرُ حِذاءَهم مُعارِضاً لهم. وفي الحديث: "أَن رسول اللّه ﷺ عارَضَ جَنازَة أَبي طالب" أَي أَتاها مُعْتَرِضاً من بعض الطريق... والعرَض والعارِض: الآفة تعرِض في الشيء، وعرَض له الشك ونحوه من ذلك، وشبهة عارضة معترضة في الفؤاد[1].

والعارض ما سد الأفق من الجراد والنحل، وكل مانع منعك من شغل وغيره من الأمراض فهو عارض، وقد عرض عارض أي حال حائل ومنع مانع، ومنه يقال: لا تعرِض ولا تعرَض لفلان: أي لا تعرِض له بمنعك باعتراضك أن يَقصد مُراده ويذهب مذهبه[2].

وعارضته في المسير أي سرت في حياله وحاذيته، ويقال عارض فلان فلانا إذا أخذ في طريق وأخذ في طريق آخر فالتقيا، وعارض فلانا بمثل صنيعه أي أتى إليه مثل ما أتى، وفعل مثل ما فعل[3].

ومن الاستعراض السابق لمادة "عارض" في اللغة نرى أن معنى كلمة "معارضة" لا تخرج عن المعاني التالية: المقابلة، المنع والمخالفة.

اصطلاحا: يعتبر التعريف اللغوي أساسا وركيزة للتعريف الاصطلاحي، وهذا ما نلاحظه على التعريف الاصطلاحي للمعارضة، وقد عرفت المعارضة بعدة تعاريف أهمها:

1-هي عدم الموافقة على قرار سبق اتخاذه أو مناهضة اتجاهٍ لاتخاذ قرارٍ معين[4].

2-الاختلاف حول تصور المثالية السياسية والاجتماعية التي ينبغي أن تسود المجتمع[5].

3- إنكار الرعية أو بعضها على سلطة الحكم تصرفا يخالف تشريع الدولة أو يضر بمصلحة الأمة[6].

مناقشة التعاريف:

- تركز التعاريف السابقة على المفهوم اللغوي للمعارضة وهو المخالفة، فعبر التعريف الأول عن ذلك بعدم الموافقة وبالمناهضة، والتي تعني بالإضافة إلى

المخالفة العمل والسعي لعدم تطبيق القرار المعارض وتعويضه بقرار آخر، وعبر عنه التعريف الثاني بالاختلاف والتعريف الثالث بالإنكار.

- يضيف التعريف الثالث أمرا لم يذكره التعريفان الأول والثاني، وهو بيان طرفي المعارَضة وهما هنا الرعية أو بعضها كطرف أول وسلطة الحكم أي الحاكم كطرف ثان، فيكون بهذا التعريف الثالث أحسن تعريف للمعارضة.

وبعد أن انتهينا من بيان مفهوم المعارضة لغة واصطلاحا نستطيع أن نتساءل: ما مكان المعارضة في الإسلام وما طبيعتها؟

يجب التنبيه هنا أن كلمة "معارضة"لم ترد في القرآن الكريم صراحة، كغيرها من المصطلحات السياسية، وهذا لا يعني أن معنى المعارضة كما قررناه سابقا لم يتضمنه القرآن، بل على العكس من ذلك فقد وردت في القرآن الكريم ألفاظ تدل على التنازع والشجار والجدل والمجادلة، يقول الله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾.[7] ويقول جل وعلا أيضا: ﴿وَلَقَدۡ صَدَقَكُمُ ٱللَّهُ وَعۡدَهُۥٓ إِذۡ تَحُسُّونَهُم بِإِذۡنِهِۦۖ حَتَّىٰٓ إِذَا فَشِلۡتُمۡ وَتَنَٰزَعۡتُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِ وَعَصَيۡتُم مِّنۢ بَعۡدِ مَآ أَرَىٰكُم مَّا تُحِبُّونَۚ مِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلدُّنۡيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلۡأٓخِرَةَۚ﴾.[8] ويقول أيضا: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَرَجٗا مِّمَّا قَضَيۡتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسۡلِيمٗا﴾.[9] وفي الجدل يقول الله تعالى: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾.[10] ويقول الله تعالى: ﴿قَدۡ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوۡلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوۡجِهَا وَتَشۡتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسۡمَعُ تَحَاوُرَكُمَآۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٌ﴾.[11]

وهذه الألفاظ: التنازع والشجار والجدل والمجادلة كلها تنشأ من المعارضة، بل هي أوسع وأعمق منها[12]. فالتنازع والشجار حول أمر ما والجدل والمجادلة في أمر ما لا يكون إلا بعد معارضة لذاك الرأي أو مخالفته، أو اتخاذ موقف مغاير لما اتخذ، وإقرار القرآن الكريم بحصول التنازع والشجار والجدل والمجادلة بين الخلق، إقرار منه بأن المعارضة والاختلاف حالة طبيعية فطرية في المجتمع الإنساني.

وقد تضمن القرآن الكريم آية تدل على المعارضة بشكل أوضح، وهذه الآية هي﴿وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۚ﴾.[13] ففيها

أمر بمجابهة من يحيدون عن الحق والصواب والنهي عن المنكر ومحاولة إزالته، وكل ذلك يمثل معارضة عملية لواقع فاسد يحرمه الإسلام وتنكره الأخلاق[14]، لذلك فإن المعارضة "هي التطبيق العملي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر".[15] فالإسلام يضع مسؤولية شرعية على عاتق أفراد الأمة لتغيير المنكر إن وقع، سواء كان صادرا من الحاكم أم المحكوم.

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصل عظيم من أصول الإسلام، وبه كانت هذه الأمة خير أمة أخرجت للناس، قال تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾[16].

وقد أولى القرآن الكريم والسنة النبوية هذا الأمر أهمية بالغة، ففيه تحقيق الولاية بين المؤمنين، قال تعالى: ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[17]. وهو من أسباب التمكين في الأرض قال تعالى: ﴿ الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ ﴾[18].

وفيه الأمن من الهلاك، والمحافظة على صلاح المجتمعات، فعن النعمان بن بشير- رضي الله عنه- قال: قال النبي ﷺ: "مثل القائم على حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استَهَموا على سفينة، فأصاب بعضهم أعلاها، وبعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم، فقالوا لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نؤذ من فوقنا، فإن يتركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً"[19]. وفيه التوفيق للدعاء والاستجابة، فعن حذيفة بن اليمان - رضي الله عنه- عن النبي ﷺ قال: "والذي نفسي بيده لتأمرنَّ بالمعروف ولتنهونَّ عن المنكر، أو ليوشكنَّ اللهُ أن يبعث عليكم عقاباً منه ثم تدعونه فلا يُستجاب لكم"[20].

وإذا كان هذا هو موقف القرآن والسنة من المعارضة، فلنتتبع واقع المعارضة في فترات التاريخ الإسلامي المختلفة بداية من عهد الرسول ﷺ إلى العهد العباسي.

المعارضة في عهد الرسول محمد ﷺ:

في غزوة بدر: نزل الرسول ﷺ بأصحابه قريبا من ماء بدر، فسأله الحباب بن المنذر بن الجَمُوح "قال: يا رسول الله! أرأيت هذا المنزل أمنزلا أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال بل هو الرأي والحرب والمكيدة؟ فقال: يا رسول الله! فإن هذا ليس بمنزل! فانهض بالناس حتى نأتي أدنى ماء من القوم، فننزله ثم نغَوّرُ ما وراءه من القُلُب (جمع قليب وهو البئر) ثم نبني عليه حوضا فنملأه ماء ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون. فقال رسول الله ﷺ لقد أشرت بالرأي"[21]. فنفذ رسول الله ﷺ ومن معه من الناس ما قاله ابن المنذر، وكان هذا الرأي من أسباب نصر المسلمين في بدر.

في غزوة أحد: في العام الثالث للهجرة خرجت قريش ونزلت مقابل المدينة استعدادا لقتال النبي ﷺ والمسلمين، ثأرا لهزيمتها في بدر، فكان رأي الرسول ﷺ وجمع من أصحابه ألا يخرج المسلمون من المدينة، ورغم ذلك فقد استشار الناس قائلا: "فإن رأيتم أن تقيموا بالمدينة وتدعوهم حيث نزلوا، فإن أقاموا أقاموا بشر مُقام وإن هم دخلوا علينا قاتلناهم فيها" فقال رجال من المسلمين: "يا رسول الله! اخرج بنا إلى أعدائنا، لا يرون أنّا جبنا عنهم وضعفنا"... فلم يزل الناس برسول الله ﷺ الذين كان من أمرهم حب لقاء القوم حتى دخل - عليه الصلاة والسلام - بيته فلبس لأمته وخرج عليهم فقالوا: يا رسول الله استكرهناك ولم يكن ذلك لنا، فإن شئت فاقعد-صلى الله عليك-، فقال رسول الله ﷺ: "ما ينبغي لنبي إذا لبس لأمته أن يضعها حتى يقاتل". فخرج رسول الله ﷺ في ألف من أصحابه[22].

في غزوة الأحزاب: في غزوة الأحزاب عندما طال أمد حصار الأحزاب على المدينة، واشتد على الناس البلاء بعث رسول الله ﷺ إلى عيينة بن حصن وإلى الحارث بن عوف، وهما قائدا غطفان، فأعطاهما ثلث ثمار المدينة على أن يرجعا بمن معهما عنه وعن أصحابه، فجرى بينه وبينهما الصلح حتى كتبوا الكتاب ولم يبق إلا الشهادة والتوقيع فقط، فلما أراد رسول الله ﷺ أن يفعل بعث إلى سعد بن معاذ وسعد بن عبادة، فذكر ذلك لهما، واستشارهما فيه

فقالا له: يا رسول الله أمرا نحبه فنصنعه أم شيئا أمرك الله به لا بد لنا من العمل به أم شيئا تصنعه لنا؟ قال: بل شيء أصنعه لكم، والله ما أصنع ذلك إلا لأنني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة وكالبوكم من كل جانب فأردت أن أكسر عنكم من شوكتهم إلى أمر ما، فقال له سعد بن معاذ: يا رسول الله قد كنا نحن وهؤلاء القوم على الشرك بالله وعبادة الأوثان لا نعبد الله ولا نعرفه وهم لا يطمعون أن يأكلوا منها تمرة إلا قرى أو بيعا، أفحين أكرمنا الله بالإسلام وهدانا له وأعزنا بك وبه نعطيهم أموالنا (والله) ما لنا بهذا من حاجة! والله لا نعطيهم إلا السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم! قال رسول الله ﷺ: "فأنت وذاك"، فتناول سعد بن معاذ الصحيفة فمحا ما فيها من الكتاب ثم قال ليجهدوا علينا[23].

في صلح الحديبية: في ذي القعدة من العام السادس خرج النبي والمسلمون قاصدين العمرة، ونزلوا بالحديبية وأبت قريش على النبي ومن معه دخول مكة، فجرت بينهما اتصالات ومحاورات انتهت بعقد صلح الحديبية، وقد تضمن هذا الصلح الشروط التالية[24]:

1- هدنة بين الطرفين لمدة عشر سنوات.

2- حق قريش في أن يرد محمد إليها من جاءه منها مسلما، ليس لمحمد مثل هذا الحق.

3- حرية القبائل الأخرى في الدخول في حلف مع أي من الطرفين.

4- الالتزام بحسن النوايا وتجنب الخيانة والغدر.

ولقد اعتبر غالبية المسلمين أن هذه الشروط مجحفة في حقهم وخاصة الشرط الثاني، وعارضوا هذا الصلح بقوة ولم تكن المعارضة من عامة الناس فقط، وإنما من كبار الصحابة كذلك فها هو عمر يقول بعد الصلح للرسول الكريم: "ألست برسول الله؟ قال: بلى، قال: أو لسنا بالمسلمين؟ قال بلى، قال، أو ليسوا بالمشركين؟ قال بلى، قال: فعلام نعطي الدنية في ديننا؟ قال: أنا عبد الله ورسوله لن أخالف أمره ولن يضيعني"[25] ولكن هنا لم يأخذ الرسول ﷺ برأيهم،

ولم يستشرهم لأن الأمر هنا كان وحيا لا مجال للرأي فيه، عكس ما جرى في غزوة أحد من نزول الرسول ﷺ عند رأي الأغلبية من الناس.

إن هذه الوقائع التاريخية قامت وتقوم شاهدا على وقوع المعارضة بل على ضرورتها، كما تقوم شاهدا على مشروعيتها وذلك انطلاقا من موقف الرسول ﷺ منها، فقد سعى الرسول- عليه الصلاة والسلام- بنفسه إلى البحث عن رأي المسلمين في أمور الأمة الإسلامية، على غرار ما حدث في غزوتي أحد والأحزاب، كما كان مرحبا برأي الحباب بن المنذر في غزوة بدر وإن عارض رأيه وهو الرسول الموحى إليه من فوق سبع سموات.

المعارضة في عهد الخلفاء الراشدين:

في خلافة أبي بكر الصديق - رضي الله عنه-:

وإذا انتقلنا إلى تاريخ الخلفاء الراشدين فإننا نجد أبا بكر- رضي الله عنه- عند بداية توليه للخلافة يحث الناس على مراقبة أدائه ومحاسبته وانتقاده بقوله: "... فإني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني"[26].

وبعد وفاة الرسول ﷺ ارتد العرب عن الإسلام فمنهم من رجع إلى الكفر ومنهم من منع الزكاة، ومنهم من اتبع المتنبئين، فرأى أبو بكر الصديق أن يحارب المرتدين والمتنبئين ومانعي الزكاة، ووافقه المسلمون في قتال المرتدين والمتنبئين وعارضوه في قتال مانعي الزكاة مستشهدين بحديث رسول الله ﷺ: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله"[27] لكن أبا بكر الصديق أصر على موقفه وثبت وناقش المعارضين بقوله: "والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فإن الزكاة حق المال والله لو منعوني عناقا كانوا يؤدونها إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعها". [28] وبعد نقاش كبير أقنع أبو بكر الصديق المسلمين بموقفه، فسارع من عارضه في الأول إلى محاربة المرتدين وانتصروا عليهم وعاد الإسلام مرة أخرى قويا بخليفة رسول الله كما كان قويا بنبيه عليه الصلاة والسلام[29].

في خلافة عمر بن الخطاب -رضي الله عنه-:

واجه عمر بن الخطاب- رضي الله عنه- معارضة أيضا، وهو الشديد المهاب، فعندما مكن الله له من أرض العراق والشام ومصر فتحا، رأى رضي الله عنه أن لا يوزع أرضها على الفاتحين رغم أنها غنيمة للمسلمين، واتجه إلى جعل هذه الأرض ملكا شائعا للمسلمين وأن يزرعها زارعوها ويقدموا عنها خراجا لبيت مال للمسلمين، وكان دافع عمر إلى هذا الرأي هو خشية أن تجتمع هذه الأرض في يد فئة قليلة من المسلمين، فلا يتركون لمن يأتي بعدهم شيئا، هذا ما جعل الجنود والقادة يعارضون عمر مدعين أن هذه الأرض فتحت عنوة حكمها حكم الغنائم التي يجب أن يكون لهم قسم منها، وقالوا لعمر بن الخطاب: "كيف تحرمنا مما أفاء الله علينا؟ " لكن عمر رضي الله عنه أصر على رأيه واختار مجموعة من زعماء الأنصار واحتكم إليهم وبين لهم رأيه ورأي معارضيه فرأوا رأيه بعد نقاش دار بينهم[30].

في خلافة عثمان بن عفان - رضي الله عنه-:

عاش الناس في السنوات الأولى من حكم عثمان- رضي الله عنه- في نعيم كبير لا أحب إليهم من عثمان وحكم عثمان، وفي السنوات الست الأخيرة يعرف الأمر تحولا كبيرا حيث يكثر الاعتراض على عثمان بن عفان في أمور كثيرة، نذكر أهمها دون التفصيل فيها والرد عليها[31] فالمقال هنا مقال بيان لحدوث المعارضة ونوعها:

- توليته رضي الله عنه لأقاربه.
- إحراقه المصاحف وجمعه الناس على مصحف واحد.
- إعطاؤه بني أمية أكثر من الناس.
- إتمامه الصلاة في السفر.
- رده الحكم بن أبي العاص وقد نفاه الرسول ﷺ إلى الطائف[32].

لم يكتف المعترضون بهذا بل تعدى الأمر إلى المطالبة بخلع الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه، ثم وصل الأمر إلى محاصرته في بيته ومنع الماء عنه ثم قتله وهو شيخ في الثمانين من عمره[33].

في خلافة علي بن أبي طالب- رضي الله عنه-:

بعد وفاة الخليفة الثالث عثمان بن عفان، تولى الخلافة علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ولم يلبث أن بويع له حتى تعالت أصوات المعارضة متمثلة في كل من عائشة أم المؤمنين وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام مطالبين بمعاقبة قاتلي عثمان بن عفان، والتي تطورت إلى مواجهة مسلحة تمثلت في موقعة الجمل سنة36هـ والتي قتل فيها ثلاثة عشر ألفا من الفريقين، ومعارضة معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه ومن معه من أهل الشام مطالبين بالثأر لدم عثمان. هذه المعارضة التي تحولت هي كذلك إلى مواجهة مسلحة بين الطرفين في موقعة صفين سنة 37 للهجرة، والمعارضة الثالثة الحادة جدا تمثلت في الخوارج الذين خرجوا على علي بن أبي طالب بعد حادثة التحكيم التي جرت بينه وبين معاوية بن أبي سفيان، ورموه بالكفر وحاربوه في موقعة النهروان سنة38هـ[34].

هذه نماذج من المعارضة في عهد الخلفاء الراشدين، والتي نستنتج منها أن المعارضة في عهدي أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب كانت مجرد معارضة رأي مدعوم بالحجة والدليل لرأي كذلك مدعوم بالحجة والدليل، في إطار الشورى وحرصا على صالح الإسلام والمسلمين، لذلك كانت نتائجها خيرا على الأمة الإسلامية، أما في عهد عثمان بن عفان "فلم تعد المعارضة قولا يواجه بالحجة موقفا أو قولا آخر، ولم تعد المعارضة تنطلق من مرتكزات الشعور بالواجب الديني والمسؤولية الاجتماعية، والحرص على صالح الإسلام والمسلمين ولكن ولدتها الأهواء وحرّكتها المطامع والحرص على المنافع الذاتية وتقويض الخلافة".[35] فقد كان من أكبر المعترضين على عثمان بن عفان عبد الله ابن سبإ اليهودي الذي أسلم، والذي انتهز فرصة الاعتراض على عثمان بن عفان من طرف بعض المعترضين الذين أرادوا بذلك الخير، فأخذ يؤلب الأمر ضده ويبث الأفكار المنحرفة والمفرقة التي أدت في النهاية إلى مقتل الخليفة الثالث عثمان بن

عفان رضي الله عنه[36]. أما في عهد علي بن أبي طالب فقد تحولت المعارضة إلى مواجهة مسلحة بين الخليفة وبين معارضيه لأسباب مختلفة كانت نتائجها وخيمة على الأمة الإسلامية.

المعارضة في العهد الأموي:

في العهد الأموي يتحول الحكم من الخلافة إلى الملك، ويحل التوريث مكان الشورى، وتستمر المعارضة، فيعترض أبو ذر الغفاري على معاوية رضوان الله عليهما تخزينه الأموال وعدم توزيعها على الناس ويقول له مخاطبا: "والله لا أنتهي حتى توزع الأموال على الناس"[37]، وممن اعترض على الحكم الأموي أيضا سعيد بن المسيب والحسن البصري[38] واعترض أبو مسلم الخولاني على معاوية قائلا: "لا سمع ولا طاعة يا معاوية كيف تمنع العطاء وأنه ليس من كدك ولا من كد أبيك ولا من كد أمك"[39]، وتبقى هذه الاعتراضات مجرد اعتراضات لسانية نظرا لموقف الأمويين منها فلم يعرها الأمويون اهتماما وفي ذلك يقول معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه: "إنا لا نحول بين الناس وبين ألسنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين سلطاننا"[40].

أما المعارضة المسلحة فقد ازدادت حدة، فخرج على الأمويين الحسين بن علي بن أبي طالب سنة60هـ وخرج عبد الله بن الزبير سنة64هـ وخرج كذلك سليمان بن صُرَد الخزاعي سنة 65هـ وخرج عبد الرحمن بن الأشعث بن قيس الكوفي سنة 80هـ وغيرهم[41].

المعارضة في العهد العباسي:

قامت الدولة العباسية على أنقاض الدولة الأموية سنة 132هـ ويمكن القول إن قيام الدولة العباسية كان عن طريق حركة خروج ناجحة قام بها العباسيون ومن يوالونهم على الدولة الأموية، إلا أن الدولة العباسية واجهت بدورها حركات خارجية كانت نهايتها الفشل كالثورة الراوندية سنة 141هـ وثورة ابن المقنع سنة159هـ[42].

ودون الإطالة في سرد حركات الخروج التي كثرت وكانت نهايتها الفشل في كل مرة، أؤكد على أن القرآن الكريم قد أقر بحصول المعارضة، كما أن

المعارضة كواقع قد حدثت فعلا في مختلف العهود الإسلامية، منذ عهد الرسول ﷺ، لكن تحولت مع الزمن ولظروف معينة إلى معارضة مسلحة والتي تمثلت في حركات الخروج المختلفة، هذا الخروج الذي نهى الرسول ﷺ عنه في كثير من أحاديثه، يقول عليه الصلاة والسلام: "من رأى من أميره شيئا فكرهه فليصبر فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبرا فيموت إلا مات ميتة جاهلية"[43]، وقوله ﷺ: "إنه يستعمل عليكم أمراء فتعرفون وتنكرون فمن كره فقد برئ ومن أنكر فقد سلم ولكن من رضي وتابع، قالوا يا رسول الله ألا نقاتلهم؟ قال: لا ما صلوا"[44]. وعليه يمكن القول إن المعارضة نوعان، معارضة شرعية سلمية داخلة في مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتكون في إطار الجماعة ولا تخرج صاحبها منها، ومعارضة غير شرعية تكون بالثورة والقوة وتؤدي إلى الخروج عن الجماعة[45].

ونأتي بعد أن بينا مفهوم المعارضة النظري والواقعي إلى البحث عن مفهوم المعارضة في النظرية السياسية لدى المفكرين السياسيين المسلمين، ويمكن هنا طرح التساؤل التالي: هل تضمنت النظريات السياسية لدى المفكرين السياسيين المسلمين حديثا عن المعارضة أو مفهوم المعارضة كما قررناه سابقا؟

للإجابة عن هذا التساؤل نختار ثلاثة مفكرين سياسيين كعينات لدراسة المعارضة في فكرهم السياسي كل عينة تمثل اتجاها للكتابة السياسية، وبذلك نستوعب الحديث عن المعارضة في كل اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي: أبو بكر الطرطوشي ممثلا للآداب السلطانية، وأبو الحسن الماوردي ممثلا للأحكام السلطانية أو الفقه السياسي، وأخيرا أبو علي بن سينا ممثلا للفلسفة السياسية.

المعارضة عند أبي بكر الطرطوشي (451هـ - 520 هـ)

أبو بكر الطرطوشي هو محمد بن الوليد بن محمد بن خلف القرشي الفهري الأندلسي، أبو بكر الطرطوشي، من أهل طرطوشة بشرقي الأندلس ويقال له ابن أبي رندقة، أديب وحافظ، من فقهاء المالكية[46]، ألف في السياسة كتاب "سراج الملوك" تناول فيه المواضيع السياسية التالية: ضرورة السلطان، خصال السلطان، كيفيات التدبير السياسي، في الحرب، الوزارة والجلساء، آراء في الزمان والتاريخ، مواعظ وحكم[47]، وينتمي كتاب السراج إلى نوع خاص من الكتابة السياسية

وتسمى بالآداب السلطانية وهي: مجموعة من النصائح الأخلاقية والقواعد السلوكية وأشكال التدبير المختلفة الموجهة للسلطان بغرض ضمان استقرار الحكم واستمراره[48]، وقد نشأ هذا النوع من الكتابة السياسية بداية من القرن الثاني الهجري مع فئة كتاب الدواوين المقربين من السلطة.

موقف الطرطوشي من المعارضة:

يحدد الماوردي موقفه من المعارضة في الباب الخامس عشر من كتاب "سراج الملوك" حيث يقول: "ليس للرعية أن تعترض على الأئمة في تدبيرها وإن سولت لها أنفسها، بل عليها الانقياد وعلى الأئمة الاجتهاد"[49].

وموقفه هذا تابع لموقفه من طاعة الحاكم، فطاعة الحاكم عنده فرض على الرعية قرنها الله بطاعته وطاعة رسوله، فقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ ﴾[50].

الطاعة المطلقة:

الطاعة في مفهوم الطرطوشي تؤلف شمل الدين وتنظم أمور المسلمين والطاعة ملاك الدين، ومعاقد السلامة وأرفع منازل السعادة، والطريقة المثلى والعروة الوثقى وقوام الأمة، وقيام السنة بطاعة الأئمة، والطاعة عصمة من كل فتنة ونجاة من كل شبهة وطاعة الأئمة عصمة لمن لجأ إليها وحرز لمن دخل فيها وبالطاعة تقوم الحدود وتؤدى الفرائض، وتحقن الدماء وتأمن السبل[51].

فالطاعة بهذا المعنى طاعة مطلقة غير مشروطة ولا مقيدة وهذا يعني سلب حق الرعية في ممارسة حقها الطبيعي في الاعتراض، فالنصيحة التي يقدمها الطرطوشي تتمثل في ضرورة الخضوع للسلطان وعدم معارضته ولو كان جائرا "فمن إجلال الله إجلال السلطان عادلا كان أم جائرا"[52]، لذلك فهو لا يتعرض للأحاديث التي تقيد الطاعة بالمعروف كحديث: "السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة". [53] وحديث: "إنما تجب الطاعة في المعروف". [54]

ويعتبر الطرطوشي الخارج عن الطاعة منقطع العصمة بريئا من الذمة، مبدلا بالكفر النعمة ويقول: "إياكم والخروج من أنس الطاعة إلى وحشة المعصية"[55].

التزام الصبر:

يدعو الطرطوشي في كتابه السياسي إلى الطاعة المطلقة، ويثبط الناس عن الخروج ويرشدهم إلى المسلك السياسي في حال جور السلطان وحلول الفتن، وقد خص لهذا الغرض الباب الأربعين "فيما يجب على الرعية إذا جار السلطان"[56]، فسلطة السلطان في مثل اتساع سلطة الطبيعة القاهرة كالغيث والرياح، وحيث وجب الصبر على أذى هذه الطبيعة وجب بالمثل طاعة السلطان، والصبر على أذاه اعتبارا لما ينطوي عليه عمل السلطان من تداخل المضرة والمنفعة، فعندما يقارن بين منافع السلطان ومضاره من جهة، وبين مظاهر الطبيعة بإيجابياتها وسلبياتها من جهة يستخرج حكما مفاده أن كل جسيم من أمور الدنيا يكون ضرره خاصا ونفعه عاما فهو نعمة عامة، وهذه النعمة ليست إلا نعمة الاستقرار والوحدة، وكل شيء يكون نفعه خاصا فهو بلاء عام[57]. ومن ثم فليس من حق المحكومين الخروج على السلطان الجائر، ما دامت كفة المصالح تترجح على كفة المفاسد بوجود ذلك السلطان محتجا بأن: "الملوك اليوم ليسوا مثل الملوك الذين مضوا، فعليه أن يعلم أن الرعية أيضا- في رأي الطرطوشي- ليسوا كمن مضى من الرعية، ولست بأن تذم أميرك إذا رأيت آثار من مضى منهم بأولى من أن يذمك أميرك، إذا نظر آثار من مضى من الرعية، فإذا جار السلطان فعليك الصبر وعليه الوزر"[58].

والصبر عند الطرطوشي لا يقتضي فقط كف الجوارح عن السلطان، بل اللسان أيضا عن نقده وفضحه أو الدعاء عليه بقلة التوفيق" لأنه من قل توفيقه ظلمك ولو كان موفقا ما ظلمك، فإن استجيب دعاؤك فيه زاد ظلمه لك"[59]، وغاية ما يمكن أن يقدم له جملة من النصائح "وأن تبذل له (أي الرعية) نصحها وتخصه بصالح دعائها، فإن في صلاحه صلاح العباد والبلاد، وفي فساده فساد العباد والبلاد"[60].

وبذلك لم يعد من موقف يبديه الرعية من السلطان عادلا كان أو جائرا، سوى الطاعة المطلقة والتزام الصبر كوسيلتين تتحقق بهما الغاية العظمى ألا وهي الحفاظ

على تماسك الأمة، ودرء مفاسد الفتن وعواقبها الوخيمة، لذلك لا تجد في السراج حديثا عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأكثر ما تجد فيه نصائح للسلطان للحفاظ على سلطانه واستقراره واستمراره.

المعارضة عند أبي الحسن الماوردي (364هـ -450هـ):

أبو الحسن الماوردي هو أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي، مفكر إسلامي، من وجوه فقهاء الشافعية وإمام في الفقه والأصول والتفسير، كان من رجال السياسة البارزين في الدولة العباسية وخصوصًا في مرحلتها المتأخرة حيث عمل سفيرًا بين رجالات الدولة في بغداد وبني بويه في الفترة بين عامي 381 و422هـ، لحل الخلافات الناشبة بين أقطار الدولة العباسية، اشتهر الماوردي بكثرة التأليف وغزارة الإنتاج، ولكن لم يصل إلينا من مؤلفاته إلا القليل من أبرزها: أدب الدنيا والدين؛ أعلام النبوة؛ الحاوي الكبير؛ الإقناع[61].

ألف في مجال السياسة كتاب "قوانين الوزارة وسياسة الملك" و"تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق المَلِك وسياسة المُلْك"، وهما كتابان ينتميان إلى الآداب السلطانية وكتاب "الأحكام السلطانية والولايات الدينية" الذي يُعد من أشهر كتب الماوردي وهو في الفقه السياسي الذي يختص بدراسة الأحكام المتعلقة بالإمامة والولايات الصادرة عنها[62].

ويختلف الفقه السياسي عن الآداب السلطانية في المرجعية والأصول التي تبنى عليها أحكام كل نوع فالفقه السياسي يعتمد في أحكامه على القرآن والسنة والسوابق التاريخية، خاصة من العهد الراشدي فهي بذلك تمثل أصالة الفكر السياسي الإسلامي، أما الآداب السلطانية فهي تعتمد على مرجعيات ثلاث: الإسلامية، الفارسية واليونانية، فتجد النقول والاستدلالات من القرآن والسنة، وأقوالا لحكماء الفرس واليونان[63].

موقف الماوردي من المعارضة:

نستطيع أن نتعرف على موقف الماوردي من المعارضة بدراسة المفهومين التاليين:

1-الطاعة باعتبارها واجب الرعية نحو الإمام.

2-والخروج على الإمام باعتباره يمثل نوعا من المعارضة.

الطاعة المقيدة: يرى الماوردي أن الله سبحانه وتعالى فرض علينا طاعة أولي الأمر، وهم الأئمة المتأمرون علينا، قال الله عز وجل: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ ﴾[64].

وروى هشام بن عروة عن أبي صالح عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: "سيليكم بعدي ولاة فيليكم البر ببره، ويليكم الفاجر بفجوره، فاسمعوا لهم وأطيعوا في كل ما وافق الحق، فإن أحسنوا فلكم ولهم، وإن أساءوا فلكم وعليهم"[65].

والطاعة عند الماوردي غير مطلقة فهي مقيدة بأمرين: الأول أداء الإمام لواجباته، والتي حددها الماوردي بعشر واجبات وهي باختصار[66]:

1-حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة.

2-تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين حتى لا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم.

3-حماية البيضة والذب عن الحريم.

4-إقامة الحدود لتصان محارم الله عن الانتهاك وتحفظ حقوق عباده من الإتلاف.

5-تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة.

6-جهاد من عاند الإسلام بعد دعوته.

7-جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع.

8-تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير.

9-استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوض إليهم من الأعمال.

10-أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأموال، لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة ولا يعول على التفويض.

والثاني: أن يظل الإمام متحليا بالشروط التي أهلته ابتداء لتولي الإمامة، وهذه الشروط هي[67]:

1- العدالة على شروطها الجامعة.

2- العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام.

3- سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة المهام.

4- سلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة وسرعة النهوض.

5- الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح.

6- الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو.

7- النسب القرشي.

وفي ذلك يقول الماوردي: "وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم، ووجب له عليهم حقان الطاعة والنصرة ما لم يتغير حاله"[68].

وإذا كانت الطاعة عند الماوردي مقيدة بأداء الإمام لواجباته العشرة، وباتصافه بشروط معينة، فهذا يعني بتطبيق مفهوم المخالفة حق الناس في عدم الطاعة إذا أخل الإمام بواجب من واجباته، أو إذا تغير حاله بانخرام شرط من شروط الإمامة، وعدم الطاعة تعني المعارضة، لكن الماوردي لم يكن صريحا هنا وواضحا في بيان موقفه، فلم يطرح التساؤلات التالية: ما العمل إذا قصر الإمام في واجب من واجباته؟ وما العمل إذا جار السلطان؟

2- **ما يخرج الإمام من الإمامة**[69]: يحدد الماوردي الأمور التي تخرج الإمام من الإمامة بقوله: "والذي يتغير به حاله فيخرج به عن الإمامة شيئان: أحدهما جرح في عدالته، والثاني نقص في بدنه"[70].

1- **الجرح في العدالة:** وهو الفسق المتعلق بالشهوة وهو ارتكاب المحظورات والإقدام على المنكرات تحكيما للشهوة وانقيادا للهوى.

2- **النقص في البدن:** وينقسم إلى ثلاثة أقسام:

أ- نقص الحواس: -زوال العقل زوالا لازما لا يرجى الشفاء منه كالجنون والخبل.

- زوال البصر.

- الصمم والخرس.

ب- نقص الأعضاء: مما يمنع من العمل كذهاب اليدين أو يمنع من النهوض كذهاب الرجلين.

ج- نقص التصرف: ويكون إما بالحجر وهو أن يستولي على الإمام من أعوانه من يستبد بتنفيذ الأمور، أو القهر: وهو أن يصير الإمام مأسورا في يد عدو قاهر لا يقدر على الخلاص منه.

يلاحظ مما سبق أن الماوردي لم يتناول قضية الخروج على الحاكم بهذا اللفظ، وإنما تكلم عن الظروف التي توجب عزل الإمام وتخرجه من الإمامة، دون بيان لكيفية عزله ولا من يعزله.

المعارضة عند ابن سينا (370هـ- 428هـ):

أبو علي بن سينا هو أبو علي الحسين بن سينا الملقب بالشيخ الرئيس طبيب وفيلسوف، جمع بين العلم والسياسة والوزارة، أشهر مؤلفاته السياسية: السياسة، الشفاء، الإشارات والتنبيهات[71].

موقف ابن سينا من المعارضة:

يمكن دراسة مفهوم المعارضة عند ابن سينا من خلال دراسة موضوع الخروج على الحاكم عنده، وفي هذا الموضوع بالذات توزعت اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي في الإجابة عن التساؤل التالي: ما العمل إذا جار السلطان؟ بين إجابتين أو خيارين: إما الطاعة والصبر أو الخروج والثورة، مع استناد كل منها إلى أدلة ومسوغات وتفسيرات، فما هو اتجاه ابن سينا وما هي تفسيراته في هذا الموضوع؟

يختار ابن سينا خيار الخروج على الحاكم، ويفرق بين نوعين من الخروج، فأما الأول فخروج لأسباب تتعلق بقوة الخارجي أو ثروته، وهذا خروج غير شرعي عنده، فمن خرج وادعى خلافته بفضل قوة أو مال، فعلى الكافة من أهل المدينة قتاله وقتله، ومن يتقاعس عن قتال هذا الخارجي مع مقدرته على ذلك فهو كافر يحل دمه[72]، لذلك يرفض ابن سينا حكم المتغلب ورياسته التي يصفها بالرياسة الخسيسة التي يقصد بها الاستخضاع والاستعباد، لا خير المدينة[73]. أما النوع الثاني من الخروج فهو أن يكون الخارجي قد ثبت عنده أن الحاكم أو الخليفة غير أهل لها، وأنه ممنوّ بنقص وأن ذلك النقص غير موجود في الخارجي[74]، أي أنه يجيز للخارجي الخروج على الخليفة إذا ما ثبت أن الخليفة فاقد للشروط التي تجعله أهلا للخلافة، مع توفرها في الخارجي، وهذه الشروط حسب رأي ابن سينا هي: 1- العقل، 2- حسن الإيالة، 3- متصف بالأخلاق الشريفة من شجاعة وعفة وحسن تدبير، 4- عارف بالشريعة[75]. إلا أن هذه الشروط ليست متساوية في أهميتها عند ابن سينا فكل الأهمية في العقل وحسن الإيالة والتي يقصد بها حسن السياسة[76]. وفي ذلك يقول: "فمن كان متوسطا في الباقي (باقي الصفات) ومتقدما في هذين (العقل، حسن الإيالة)، بعد أن لا يكون غريبا في البواقي وصائرا إلى أضدادها، فهو أولى ممن يكون متقدما في البواقي ولا يكون بمنزلته من هذين"[77].

إذا ابن سينا لم يقل بالطاعة المطلقة للخليفة وأجاز الخروج عليه من طرف خارجي توفرت فيه شروط الخليفة، وثبت عدم توفرها في الخليفة، لكن ابن

سينا هنا لم يوضح كيف يتم إثبات عدم توفر الشروط في الخليفة ولا من له الحق في إثبات ذلك[78].

وانطلاقا مما سبق بيانه نستطيع القول إن المعارضة حالة فطرية طبيعية يجب أن تحدث في المجتمع الإنساني، وقد حدثت فعلا في المجتمع الإسلامي، وعرفها المسلمون ومارسوها وإن لم يصطلحوا عليها بهذا الاصطلاح، وقد تناولتها الكتب السياسية المختلفة، بطريقة عابرة تحت عناوين الطاعة، الخروج، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الهوامش:

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، مج4، ص2885، 2886.

(2) المرجع نفسه، المجلد نفسه، ص2889، 2892.

(3) محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق، عبد الكريم العزباوي، مطبعة حكومة الكويت، 1399هـ/1979م ج18، ص 419 و420.

(4) أحمد شلبي، السياسة في الفكر الإسلامي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط5، 1983، ص90.

(5) نيفين عبد الخالق، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، مكتبة الملك فيصل الإسلامية، القاهرة، ط1، 1985، ص26

(6) بسام العموش، المعارضة السياسية من منظور إسلامي، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، السنة1431هـ/2010م، العدد2، مج6، ص238 نقلا عن أحمد العوضي، الحقوق السياسية للرعية، الأردن، مؤسسة رم، ط5، 1995، ص271

(7) سورة النساء، جزء من الآية 59.

(8) سورة آل عمران، جزء من الآية 152.

(9) سورة النساء، الآية 65.

(10) سورة النحل، جزء من الآية 125.

(11) سورة المجادلة، الآية 1.

(12) جابر قميحة، المعارضة في الإسلام بين النظرية والتطبيق، دار الجلاء، القاهرة، ط1، 1988، ص83.

(13) سورة آل عمران، الآية 104.

(14) جابر قميحة، المعارضة في الإسلام بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص84.

(15) بسام العموش، المعارضة السياسية من منظور إسلامي، مرجع سابق، ص238.

(16) سورة آل عمران، الآية 110.

(17) سورة التوبة، الآية 71.

(18) سورة الحج، الآية 41.

(19) البخاري: الصحيح(2493) و(2686) ترقيم فؤاد عبد الباقي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 1425هـ/2004م

(20) الترمذي: السنن (2169)، بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، الرياض، وقال: حديث حسن.

(21) ابن هشام: السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج2، ص272

(22) المصدر نفسه، ج3، ص67- 68.

(23) المصدر نفسه، الجزء نفسه، ص234.

(24) المصدر نفسه، الجزء نفسه، ص332.

(25) المصدر نفسه، الجزء نفسه، ص331

(26) ابن كثير: البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، مصر، ط1، 1997 ج9، ص415.

(27) البخاري: الصحيح (392)و(1399)و(2947)و(6924)و(7284) ومسلم في صحيحه واللفظ له(32)و(33)و(34)، بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، الرياض، 1419هـ/1998م

(28) البخاري: الصحيح واللفظ له (1400)و(7925)و(7285)ومسلم في صحيحه(32).

(29) البداية والنهاية، مصدر سابق، ج9، ص437- 439.

(30) أبو عبيد القاسم بن سلام: الأموال، تحقيق وتعليق: محمد خليل هراس، دار الكتب العلمية، ط1، 1406هـ/1982م ص65- 68.

(31) راجع في الرد على هذه الاعتراضات العواصم من القواصم لابن العربي، مكتبة الصفاء، القاهرة، ط1، 2007، ص240 وما بعدها.

(32) ابن كثير: البداية والنهاية، مصدر سابق، ج10، ص272- 273.

(33) المصدر نفسه، ج10، ص273- 319.

(34) انظر في موقعة صفين تاريخ الرسل والملوك للطبري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط2، 1970 ج5، ص5-63، انظر في موقعة الجمل: البداية والنهاية لابن كثير، مصدر سابق، ج10، ص431-470، انظر في موقعة النهروان: الكامل في التاريخ لابن الأثير، تحقيق: أبي الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1987، ج3، ص212-223.

(35) جابر قميحة: المعارضة في الإسلام بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص178.

(36) محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، د. ط، 1996، ص29- 30.

(37) بسام العموش، المعارضة السياسية من منظور إسلامي، مرجع سابق، ص248.

(38) محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1428/2008م، ص220- 221.

(39) عبد العزيز البدري، الإسلام بين العلماء والحكام، منشورات المكتبة العلمية، المدينة المنورة، 1999، ص73.

(40) بسام العموش، المعارضة السياسية من منظور إسلامي، مرجع سابق، ص248.

(41) جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق: أحمد إبراهيم زهوة وسعيد بن أحمد العيدروسي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1427هـ/2006م، ص 158- 162 والطبري: تاريخ الرسل والملوك، مصدر سابق، ج5، ص551- 563، ابن كثير، البداية والنهاية، مصدر سابق، ج9، ص305- 310.

(42) عبد العزيز الدوري، العصر العباسي الأول، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2009، ص97- 99و123.

[43] البخاري: الصحيح واللفظ له(7143)، مرجع سابق، ومسلم: الصحيح(1849)، بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، الرياض، 1419هـ/1998م.

[44] رواه مسلم في صحيحه (1854).

[45] المعارضة في الإسلام بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص89- 90.

[46] أحمد بن المقري التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر- بيروت – لبنان، ط1، 1997، ج2، ص85.

[47] أبو بكر الطرطوشي، سراج الملوك، مصر، 1289، ص1- 4.

[48] عز الدين العلام، السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، إفريقيا الشرق، 1991، ص19.

[49] أبو بكر الطرطوشي، سراج الملوك، مصدر سابق، ص100.

[50] سورة النساء، الآية 59.

[51] أبو بكر الطرطوشي، سراج الملوك، مصدر سابق، ص100- 101

[52] المصدر نفسه، ص100.

[53] رواه البخاري في صحيحه واللفظ له (7144)، مصدر سابق، ومسلم في صحيحه (1839) بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، الرياض، 1419هـ/1998م.

[54] رواه مسلم في صحيحه واللفظ له(1840)، ورواه أبو داوود في سننه(2625)، بيت الأفكار الدولية، الرياض، والنسائي في سننه(4205)، بيت الأفكار الدولية، الرياض.

[55] أبو بكر الطرطوشي، سراج الملوك، مصدر سابق، ص101.

[56] المصدر نفسه، ص194.

[57] المصدر نفسه، ص83.

[58] المصدر نفسه، ص194.

[59] المصدر نفسه، ص195.

[60] المصدر نفسه، ص82.

[61] انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، دار صادر، بيروت، 1900، ج3، ص283.

(62) فؤاد عبد المنعم أحمد، شيخ الإسلام ابن تيمية والولاية السياسية الكبرى، دار الوطن، الرياض، ط1، 1417 هـ ص49.

(63) عز الدين العلام، السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، مرجع سابق، ص12.

(64) سورة النساء، جزء من الآية 59.

(65) رواه الطبراني في المعجم الأوسط(6310)، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع، 1415 هـ/1995م وفيه عبد الله بن محمد بن يحيى بن عروة وهو ضعيف جدا. انظر: علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ/2001م، ج5، ص282 رقم الحديث: 9105

(66) أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي، دار ابن قتيبة، الكويت، ط1 1419هـ/1989م، ص22- 23.

(67) المصدر نفسه، ص5- 6.

(68) المصدر نفسه، ص24.

(69) المصدر نفسه، ص24- 29.

(70) المصدر نفسه، ص24.

(71) انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، مصدر سابق، ج2، ص157.

(72) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، دار اقرأ للنشر والتوزيع والطباعة، دون مكان نشر، ط1، 1404هـ/1984م، ص217. نقلا عن: ابن سينا: الشفاء، القاهرة، 1960م، ص452.

(73) علي عباس مراد، دولة الشريعة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1999م، ص192 نقلا عن ابن سينا: الشفاء، تحقيق: جورج شحاتة قنواتي وآخرون، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1952، ص62.

(74) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، مرجع سابق، ص217- 218 نقلا عن ابن سينا: الشفاء، مصدر سابق، ص452.

(75) المرجع نفسه، ص218.

(76) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(77) علي عباس مراد، دولة الشريعة، ص193 نقلا عن: ابن سينا، الشفاء، مصدر سابق، ص452.

(78) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الشيخ الغزالي
وقضية تحرير المرأة المسلمة

أ/ يحياوي فاطمة
جامعة وهران

الملخص:

من منطلقات الشعور بأهمية دور المرأة المسلمة في مؤسسة البناء الاجتماعي والتأهيل الحضاري... كان اهتمام الشيخ محمد الغزالي بقضية تحرير المرأة. فقد شغلت قضيتها على تنوع مجالات تمظهرها حيزا هاما في تفكيره وأنشطته العلمية والاجتماعية، الأمر الذي يجبر كل دارس أو متابع لفكره على ملاحظة هذه المساحة وحدودها والتوقف بإزاء خلفيتها ومراميها في سياق البحث عن ترجمات منهجية وتأويلات عميقة لدلالاتها المتنوعة بشتى أبعادها في سياق مشروعه الفكري.

Sheikh Mohamed al-Ghazeli began his interests about the issue of woman's liberation from the premises feelings of the importance of the role of the Muslim woman in the institution of social construction and civilized rehabilitation.

Her issue played a great role on the diversity of areas as well as on Sheikh's thought in, scientific and social activities.

This importance obliges every studier or observer of his ideas to notice the boarders of this topic area and stop at the background and in the context of the search for translations and interpretations profound implications for various dimensions in his project thought.

مقدمـــــة:

- تحتل قضية المرأة في فكر الشيخ الغزالي مساحة مهمة تترجم عند التأمل والقراءة الفاحصة دوافع ذلك الاهتمام وأبعاده الشرعية والدعوية والاجتماعية، والتي جذبها دور المرأة ومكانتها في الكيان الاجتماعي والمدني للأمة المسلمة.

ذلك أن الكيان الإنساني واحد لا يتجزأ والخطاب الإلهي – كما هو ثابت – موجه لمناط التكليف بغض النظر عن نوع الجنس، ومعنى ذلك أن مراد الله من الخلق واحد، وهذا ما تنص عليه بوضوح كليات الخطاب وعموم الرسالة، ومن ثمة فإن ما يفهم من بعض سياقات الوحي أن انقسام الجنس الإنساني إلى ذكور وأنوثة، قد ترتب عنه فروقات في الأدوار والوظائف لكنها لا تجعل الطرفين في موقع التنافر أو التصادم، فالغاية من وجودهما هو تحقيق الصورة المثلى لاستخلاف الإنسان عن الله في الأرض.

وفي قناعات الشيخ الغزالي الراسخة أن المرأة لم تنل حقوقها وحريتها كاملة، ولم تسترجع كرامتها المهدرة وإنسانيتها المسلوبة إلا بمجيء الإسلام "فهذا الدين أكرمها بنتاً حيث جعل حسن تعهدها وتعليمها ستراً من النار وطريقاً إلى الجنة وأوجب بلغة التكليف والإلزام إكرامها وحسن معاشرتها وهي زوجة واستوصى بها خيراً على كافة المستويات حيث جعل الجنة تحت أقدام الأمهات، وفتح أمامها باب المساهمة في خدمة المجتمع.

وسبل ترقية الحياة العامة، ولم يمنعها من خدمة الجيش والمشاركة في الجهاد إذا أطاقته، وقدرت على تحمل أعبائه ومشاقه، كما سوى الإسلام بين الجنسين في أعمال البر كلها، فأرجحهما عند الله ميزاناً ومكانة أخلصهما نية وأكثرهما سعيا، ويمكن دون تردد اعتبار أن شخصية المرأة برزت مع بزوغ شمس الرسالة وسمو مقاصدها الإنسانية العظمى في هذا الشأن"[1].

وقد بلغ من تدليل النبي ﷺ لزوجاته – أمهات المؤمنين – أن حرم على نفسه بعض المباحات إرضاء لهن حتى نزل قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَۖ تَبۡتَغِي مَرۡضَاتَ أَزۡوَٰجِكَۚ ﴾سورة التحريم الآية 1. ولم يكن مثل هذا

الأمر النابع من مشاعر قلب كبير مألوفا بل ولا معروفا في نطاق العلاقة بين الجنسين قبل الإسلام ".

وهو ما يجعل الاتجاه إلى إقرار البعث الجديد لشخصية المرأة اجتماعياً وإنسانياً مع نزول الوحي الخاتم، من باب وصف وإرساخ حقائق التاريخ الإنساني فحسب"[2] فلم يميز الإسلام بينها وبين شقها الآخر في الإنسانية من جهة الإقرار المطلق بكمال إنسانيتها "فالمرأة في لغة خطاب الرسالة الخاتمة لها فرادة خاصة في المعاملة والتكريم "[3].

"فهي وإن كانت في مصطلح الحياة أنثى (بنتا أم أما أم زوجة) إلا أنها في منطق القرآن إنسان لا إنسانة، وعلامة التأنيث الصريحة لا تلحقها في حالاتها الثلاث، فهي عندما تولد تسمى (ولداً) قبل أن تسمى (بنتاً) وهي عندما تلد تدعى (أما) قبل أن تدعى (والدة)، وهي (زوج) في عقد النكاح الشرعي ولا يصرح بأنها(زوجة) إلا رفعا للالتباس أو رغبة في الإيضاح، حتى يحصل القصد كاملاً من العقد "[4].

ومن ثمة فإن ازدراء الأنوثة أو التجهم لها لا لشيء إلا لأنها أنوثة – كما يرى الشيخ الغزالي – "جريمة وبعد عن الصراط المستقيم، وتبرم بالفطرة مضاد ومغاير لتعاليم الإسلام وفقهه المشرق كما دلت عليه أحكام الشرع الحنيف ومقاصده الجليلة[5]، ويؤمن الشيخ الغزالي –من منطلق فهمه للقرآن الكريم- "أن الأنوثة والذكورة صفتان يستحيل أن تمدحان وتذمان لذاتهما، لأن مصدرهما واحد هو هذه النفس التي خلقها بارئها العظيم.

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ﴾سورة النساء آية 1، فالمرأة من ذات النفس التي كان منها الرجل ويترتب على هذا المساواة الإنسانية بينها وبين الرجل[6].

انطلاقاً من هذا المبدإ الذي يدل على عمق الفهم للحقائق في نصوص وأدلة الوحي الكريم وتؤكدها أيضا الأمثلة الحية في المجتمع الإسلامي الأول والتي تبلورت عن طريق الموقف والسلوك في تكريم الإنسان للمرأة وإعلائه لشأنها..

تأتي رؤية الشيخ الغزالي في فقه شؤون وقضايا المرأة ودعوته إلى نفض تراكمات قرون التخلف والانهزام الحضاري "التي أضاعت الكثير من حقوق المرأة وحبستها الأفهام السقيمة في سجن التقاليد الفاسدة "[7].

لقد اختفت التعاليم الصحيحة التي جاءت بها النبوة السابقة لتحل محلها تقاليد صنعتها أهواء البشر، فكانت عامل تشويه لحقائق الإسلام ونتيجة حتمية لمرحلة الضعف والتردي التي اكتنفت فكر وإرادة إنسان عصر الانحطاط والضعف: مما أدى إلى هيمنة قراءة تاريخية جامدة لوضعية المرأة في المجتمع العربي المعاصر.

من هنا تأتي أهمية الاهتمام الذي أولاه الشيخ الغزالي للمرأة كمرتكز حيوي في أي مشروع تنموي أو انبعاث حضاري وتغيير اجتماعي وخطوة إصلاحية. ولا يمكن فصل رؤية الشيخ الغزالي وفقه في قضايا المرأة عن سياق مشروعه الفكري العام.

وفي هذا الإطار يمكن اعتبار الشيخ الغزالي من القلة والقليلة التي وعت – وفي وقت مبكر جداً – خطورة وأهمية دور المرأة كدعامة استراتيجية في بناء الحضارة، وهي رؤية يخالف ما درج عليه الناس وألفوه من المواقف الفكرية والاجتماعية والعلمية لعلماء تقليديين: وبتتبعنا للشيخ الغزالي لقضايا والمرأة نجدها تمثل في حقيقتها عمق الاستيعاب الحي للفقه الإسلامي وروح التجديد الناتج عن قدراته النقدية البناءة التي مكنته من امتلاك القدرة الفكرية والنفسية والمنهجية على إبصار نواحي القوة والضعف في حركة المجتمع وأفراده والمساهمة الفاعلة في عمليات المراجعة والتقويم لتصويب الفهم برؤية جامعة بين الأصالة والمعاصرة.

إن تجربة الشيخ الغزالي الطويلة في ساحة الدعوة الإسلامية، وعمق فهمه للحياة الإسلامية، فضلا على سعيه الدائم للتوافق والانسجام مع الفطرة السليمة على النحو السليم الذي ترشد إليه نصوص الوحي الكريم. قد أثبت في وعيه المتيقظ أن الوضع الذي عليه المرأة المسلمة بعيد كل البعد عن منحى الهدايات

الذي رسمته تعاليم الإسلام السمحاء. من أجل ذلك تصدى للأفكار الغازية التي تريد الحؤول بين المرأة والالتزام بالإسلام، وبالقدر نفسه حارب التقاليد الموروثة الراكدة التي استباحت إنسانية المرأة المسلمة، وكانت عامل تطويح لدور المرأة في الكثير من المجتمعات والبيئات الإسلامية اليوم، فهمشت مواهب المرأة ومنعتها من استثمار قدراتها وكفاءاتها في حركة البناء الاجتماعي، والفعل الحضاري للمجتمع الإسلامي.

وفي اعتقادات الشيخ الغزالي الراسخة أن الحصانة الداخلية للذات هي أساس الكيان السليم غير القابل للاختراق والغزو من الداخل، ومن ثمة يرى الغزالي بأن المنهج الأقوم والأفضل هو غربلة التقاليد والأفهام، وضرورة الرجوع لتعاليم الإسلام الصافية في بلورة وبناء الشخصية المتوازية، ولا شك أن هذه الرؤية هي التي دفعته إلى الاعتقاد بكون النجاح الذي صادف الحضارة الغازية في هذه القضية يعود إلى ضعف المقاومة وإلى ضعف المقاومة وإلى غباء المدافعين!... " إنني عاصرت الأيام التي أدخل فيها طه حسين الفتيات في الجامعة، لقد كان التيار الديني يرى ذلك حراما!! بل إن تعليم البنات في مدارس خاصة بدأ بعد الاحتلال البريطاني لمصر، فإن التقاليد السائدة كانت تفرض الأمية على النساء باسم الإسلام!! ومع غزو المرأة للفضاء في العصر الحديث فإن أناسا عندنا يقاتلون دون أن تصلي المرأة في المسجد! ويقولون بيتها أولى بها، ويوم تتقرر هذه المواقف في الأرض الإسلامية فإن مجون الحضارة المنتصرة لن يجد أمامه عائقا أبدا[8]. المثير في القضية أن هذا الموقف المسيء للإسلام وقع في بلاد إسلامية كثيرة، ففي المملكة العربية السعودية وقبل وثبة الانفتاح الحضاري عندما "أمر الملك فيصل بتعليم البنات تحولت أسر عن البلد الذي أنشئت فيه أول مدرسة! وكرهت أن ترى هذه البدعة المنكرة! ولا يزال نفر من علماء الدين يكرهون وجه المرأة ويحملونها مسؤولية خروج آدم من الجنة كما زعم اليهود في كتبهم! ويرون الدين إمساك النساء في البيوت حتى يتوفاهن الموت، وحرمانهن من أي نشاط عام (...) هذه العقلية المختلة فرضت نفسها طويلا على دين الله، وبعد أن أعانت أقدار حسنة على زلزلة سلطانهم رأيناهم يستميتون في إحراج المرأة المسلمة. وتعكير مستقبلها بفتاوى مكذوبة على الإسلام[9] وقد استنكر الشيخ الغزالي

بقوة موقف المتدينين الذين هاجموا طه حسين – باسم الإسلام المفترى عليه – عندما سمح لعدد من الطالبات بدخول كلية الآداب في حين ساند تيار الانحلال والتغريب تعليم المرأة من أعلى المستويات ويعلق الشيخ الغزالي على هذه المهزلة قائلا: " أي إنصاف للإسلام في هذه المعركة السخيفة؟ الدين مع الجهل والإلحاد مع العلم؟ إلى متى نسمح لأناس يكذبون على الأرض والسماء باسم الدين؟ [10].

وعلى خلاف الكثير من العلماء المسلمين المعاصرين نجد الشيخ الغزالي يضع حركات تحرير المرأة –التي ظهرت في البلاد الإسلامية وتزعمتها نساء معروفات بولائهن للغرب – في إطار أكثر واقعية وإنصافا تكتنفه في ذلك مشاعر تعنيف الذات والنقد الداخلي وتصعيد اللوم والعتاب لمختلف مؤسسات المجتمع التربوية المتخصصة قبل مهاجمة الغير. لأن الفراغ الذي يمتد فيه وضعنا اليوم والذي سارت في نطاقه تلك الحركات منشؤه سوء عرض الإسلام وفي المقابل من ذلك التشبث ببعض تقاليد وعادات الجاهلية الأولى التي لا تزال تشغل مساحة مهمة من الذهنية الإسلامية إلى يومنا هذا.

لقد آلم ذلك الوضع الشيخ الغزالي وحز في نفسه فقال متأسفا: " من المحزن أن ينتقل ازدراء الأنوثة من تقاليد الأعراب والصعاليك في جاهليتهم الأولى إلى المجتمع الإسلامي ويظهر هذا الازدراء في أفكار وأحكام وأخلاق تشيع بين الناس وكأنها تعاليم دين! بل لقد حرف كلم عن مواضعه وأولت نصوص، وضعف صحيح وصحيح ضعف، لا لشيء إلا لغمط الأنوثة! وأكاد أجزم بأن سوء التربية في قرون مضت إلى يوم الناس هذا يرجع إلى جهالة النساء وعجزهن إلا عن الوظائف الحيوانية! كما أن تطلع قائدات النهضة النسوية إلى الغرب يعجبن ويقتبسن منه، يرجع إلى العرض المكذوب لتعاليم الإسلام أو بتعبير أدق إلى عرض عادات وأحكام جاهلية على أنها كتاب الله وسنة رسوله... إن جمهرة من علماء الدين وضعت صعوبات رهيبة أمام تردد المرأة في شتى المراحل ولم تستسلم إلا كارهة أو هي الآن تضع ذات الصعوبات أمام تردد المرأة على المسجد! أما بقية المقررات الإسلامية التي ذكرناها آنفا فهم يقاومونها كما يقاومون الكفر (!) من عشرين سنة كان القضاء الشرعي في مصر يأمر الشرطة باقتياد المرأة إلى (بيت الطاعة)

مادام الرجل قادرا على نفقتها، ضاربا عرض الحائط بكراهية المرأة للزوجية ومطالبتها بإنهاء هذه العشرة!! وكان أهل الزوجة يهربونها من بيت إلى بيت ويحتالون على إبطال هذا الحكم، ولغطت الصحافة بهذا التشريع المهدر لحقوق الإنسان، ونالت من كرامة الدين نفسه، ثم جاء أحد وزراء العدل فأصدر أمرا بعدم تنفيذ هذه الأحكام، وبذلك أنقذ المرأة من قسوة (الشريعة) عليها! وكتبت يومئذ مقالا نشرته (الأهرام) بحروف كبيرة شرحت فيه حكم (الخلع) وثبوته بالكتاب والسنة وقلت: إذا كرهت المرأة البقاء مع زوجها رفعت أمرها للقضاء وردت ما أخذت من مهر وحكم القاضي بفسخ العقد القائم أو إيقاع طلقة تنهي النزاع، ولا معنى لاعتقالها وجرها إلى أحضان رجل تبغضه بقوة الشرطة أو الجيش!! وحبذت ما فعله وزير العدل وقلت: إنه طبق الشريعة ولم يخرج عليها كما يزعمون... إن الذي كان يحدث هو بعض التقاليد البدوية المتسللة إلى فقهنا في غيبة الوعي الصحيح، وقد شعرت بحرج بالغ عندما صدرت من أحد العلماء فتوى بأنه يحرم على المرأة أن تقود سيارتها! قال لي صحافي أريب: إن الحضارة أمكنت المرأة من غزو الفضاء ولا يزال الدين يحرم عليها أن تقود سيارة على ظهر الأرض!! أليس من حق الناس أن يسوء ظنهم بالدين ويقصوه عن شؤون الحياة؟! قلت: ما حرم الإسلام على المرأة أن تقود سيارة وأحسب أن ظروفا محلية أوحت بهذا الحكم![11].

ويمكننا أن نلاحظ من خلال كلا الشيخ الغزالي – آنف الذكر – اعتماده على النقد الذاتي واللوم الداخلي كأداة فاعلة لترشيد مسار وهموم وانشغالات حركات النهضات النسائية من ناحية، ومن ناحية أخرى لكشف مواقفنا إزاء قضايا المرأة وواقع وضعها الحياتي، ومنطلق الشيخ الغزالي في هذا المنهج مبعثه الأساسي يكمن في أن من يترك الثغرات والنقائض تجتاح وتغزو كيانه الداخلي ينبغي أن لا يكون همه الأول في قضية العلاج، رد أنظار الآخرين المصوبة نحوه، وإنما في تقويم ما به من اعوجاج وانحراف، فهو السبيل الوحيد لعلاج ما نحن عليه من أوضاع معوجة وواقع مزري لا يحتكم إلى الإسلام في شيء، وهذا ما حاول الشيخ الغزالي تفهمه والتعامل معه بمنطق خاص ورؤية متميزة دون أن يغض الطرف عن الأبواق الناشزة التي سقطت أصالتها أمام الغرب فسعت إلى

محاولة تذويب الهوية الحضارية للمرأة المسلمة والانحراف برسالتها الاجتماعية عن أهدافها ومقاصدها السامية.

فلا غرابة إذن أن نجد الشيخ الغزالي يركز جهوده الدعوية في الداخل لمحاولة تلمس أسباب العلاج بغية الوقوف على مكمن الخلل. ذلك أن " تبذل النساء في هذا العصر بلغ حد السفه وهبط إلى درك سحيق من الحيوانية المذكورين. وصيحات الوعاظ لوقف هذا التيار تذهب بددا لماذا؟ لأن تناولهم لقضايا المرأة مشوب بالغموض أو الجهالة، متسم بالسلبية والعجز، محكوم بتقاليد ما أنزل الله بها من سلطان... وأغلبهم لو أمكنته الفرص لرد المرأة إلى البيت وغلق عليها الأبواب وحرمها مختلف الحقوق المادية، والأدبية وجعلها القدم العرجاء للإنسانية السائرة، أو الجناح المكسور للأمم الصاعدة! (...) إن الفكرة التي سيطرت على أدمغة نفر من المتدينين هي عزل المرأة عن الدين والدنيا معا مع اجتياح كيانها الشخصي والمعنوي، ولا تزال هذه الفكرة أملا يحركهم ويحملهم على ترويج أحاديث موضوعة أو واهية، وتكذيب أحاديث صحيحة أو حسنة، على تفسير القرآن بآراء لم يعرفها أئمته، ولا قام عليها مجتمع الأصحاب والتابعين!.. بل أستطيع القول: إن الجاهلية التي دفعت إليها المرأة الإسلامية بهذا الفكر القاصر جعلتها دون المرأة في الجاهلية الأولى... وقد لاحظت أن بعض المصلحين الذين اشتعلوا بتحرير المرأة قد جرأهم هذا الموقف على ارتكاب حماقات سيئة، بل جرأهم على ترك الإسلام!!"[12].

ومن هذه النظرة نفسها التي يرتكز عليها منهجه فيما يخص هذه القضية يثير هذا التساؤل في إحدى القضايا التي تهدف إلى جعل المرأة حبيسة الأفهام السقيمة والعقول الكليلة باسم الإسلام المظلوم.

ومن أجل تجلية صورة الإسلام الحقيقة تبرز جهود الشيخ الغزالي والرامية إلى ضرورة غربلة تقاليد وعادات المجتمعات الإسلامية ومحاولة إرجاعها إلى معايير الإسلام الصحيحة، علاوة على تحقيق بعض الآثار والسنن الواردة في قضايا المرأة، ومن ذلك رفض الشيخ الغزالي حديثا "أن الصلاة تقطعها المرأة والحمار والكلب الأسود وينضم إلى جمهور الفقهاء الذين رفضوا الاستبدال به على الرغم من صحة

سنده وعدالة رواته ورجاله"[13] ونفس الدافع أيضا الذي جعل الشيخ ينتصر- باسم الإسلام لحقوق المرأة في الميراث والتمتع في الطلاق، وحق اختيار الزوج دون إقصاء أو ضغط عليها. وحق المطالبة بفك العصمة الزوجية إن كرهت العيش في نطاقها، وحقها في المشاركة السياسية والاجتماعية والفكرية.. إلخ.

لقد أدرك الشيخ الغزالي برؤية - لنصوص الوحي وحدها- خطورة وموقع المرأة المسلمة في التركيب الاجتماعي، ومن ثمة فإنه لم يكن من الممكن التقدم بهذه الأمة نحو الصلاح والنهضة من جديد إلا برد الاعتبار للمرأة المسلمة، وتمكينها من حقها وهذا باتباع طريقتين: الأولى بترك كل ما نسب للإسلام زورا وجهلا من عادات وتقاليد - ما أنزل الله بها من سلطان- وهذا بهدم المعتقدات الفاسدة عن طريق الشرع والمنطق السليم. وثانيا ربط المرأة المسلمة بنصوص الشرع الأصلية لتعرف مالها وما عليها، بعيدا عن الأفكار المتجمدة، ودون الولاء إلا للواحد الأحد. وحرصا على تبليغ هذه الحقيقة بالذات نجد الشيخ الغزالي يدعو إلى تأسيس نهضة نسائية راشدة تلتزم حدود وتوجيهات الإسلام، فكتب بأدبه المعهود يقول: "نحن نلفت رواد النهضة النسائية إلى ما في التراث الإسلامي من نفاسة تعجب، وما فيه كذلك من أسانيد لقضاياهم النزيهة إذا أرادوا أن يربطوا حركتهم بالإيمان والمعرفة ويبتعدوا عن مزالق الهوى والتحلل"[14].

و تجيء قناعة الشيخ بهذا الفعل من منطلق حتمية نقد الخطأ بشأن قضايا المرأة وغلبة الغلو فيها، فالقصد من وراء ذلك - كما يعتقد الشيخ- إصلاح الكيان الإسلامي بالعودة إلى الأصل المفقود.. العودة إلى كتاب الله وسنة رسوله الكريم ﷺ لإبراز النموذج الذي تدعو إليه نصوص الوحي فيما يخص مكانة المرأة الاجتماعية قائلا: "أمتنا بحاجة إلى نهضة نسائية رشيدة لأن بعض المتدينين لا يعقلون قضايا المرأة، أو ينظرون فيها بحماقة وقلة فقه، ولو وكل الأمر إليهم لحبسوا النساء في البيوت فلا عبادة ولا علم ولا عقل ولا فكر.

ولا نشاط ولا شيء من هذا النوع من المتدينين الجهلة ينبغي أن يحرم من الكلام باسم الله! والنهضة النسائية الرشيدة تحتاج إلى أن يطرد نوع آخر من المتحدثين في قضايا المرأة وهو عبيد أوروبا الذين يريدون إشاعة الخنا في بلادنا،

والذين لا يعنيهم أمر العفة وأمر الأسرة ولا يبالون أن ينقلوا ما هنالك من عمى غريب!.. نريد تسليم النهضة النسائية إلى نساء عفيفات عاقلات محصنات أمرات بالمعروف ناهيات عن المنكر حافظات لحدود الله"[15].

إن ما نحتاجه هو نهضة إسلامية رشيدة نسائية - كما يرى الشيخ- تضع الأمور في نصابها وتعالج داء الأمة بدواء دينها الشافي لا بحلول غريبة تزيدها عللا وأسقاما، وتحرر المرأة المسلمة بقيادة مسلمات عالمات عاملات[16]. هكذا جاءت دعوة الشيخ الغزالي لإعادة تحرير المرأة المسلمة كمنطلق هام من موجوع منطلقات التجديد الفاعل الرامي إلى إعادة إحياء دور الأمة الإسلامية كشاهد وكشهيد حضاري. انطلاقا من معرفة الترسبات الداخلية التي تسيطر على العقلية الإسلامية وتمنعها من التجديد الحضاري.

ومن تنامي بوادر ومعطيات النضج والواقعية في منظور الشيخ الغزالي لشؤون المرأة بعده عن مجرد تكوين التركيب بين الصياغة الفقهية والمحكومة بضوابط ومحددات شرعية وبين إملاءات وقائع اجتماعية تحفزت للبروز والتشكل بواسطة جملة مستجدات وظروف جمعت عدة عوامل في إفرازها وإظهارها على الصعيد الواقع المتحرك، بل إنني أذهب إلى أبعد من ذلك لأقرر أن هذا المنظور الجديد شيخ الغزالي المستند على دعامة تجربة حية لصيقة لمعاناة المجتمع وظروفه المعيشية كان في أصله ومكوناته منظوراً مؤسسا على مرتكزات منهجية نابعة دون تعسف من طبيعة العقل المسلم المتمثل لمقاصد الشرع وروح التكليف.

يقول الشيخ الغزالي بفؤاد مكلوم: "ما الذي دعا الشيوعيات إلى التحصيل ضد قانون الأسرة في الجزائر والمطالبة بإلغائه؟ الذي دعا إلى ذلك خطباء ودعاة إسلاميون، تحدثوا عن موقف الإسلام من المرأة حديثا استفز أولى الألباب وبعث في النفوس الوجل من مستقبل يستولي فيه أولئك الإسلاميون على حكم! يقول أحدهم: الإسلام يرى أن المرأة إنما خلقت لتلد الرجال!! ويقول ثان: مقار النساء البيوت ما يخرجن منها إلا إلى الزوج أو إلى القبر! ويقول ثالث: يجب أن تظل الفتاة أمية لا تكتب ولا تحسب! ويرفق رابعا: حسبها إتمام المرحلة الابتدائية في

التعليم وما وراء ذلك لا داعي له! وبلغني أن طالبة ساذجة في أحد المعاهد قالت لأمها: أما يوجد دين آخر أرفق بنا من الإسلام؟؟.. لقد شعرت أنني أطعن في فؤادي عندما سمعت مقال هذه الطالبة!! إن الدين الذي كرم الإنسان ذكرا كان أو أنثى أمسى على ألسنة بعض الفتانين الجهال هوانا ينصف الإنسانية وتحقيرا لها!! لقد مكثنا بعض سنين في الجزائر نؤكد صدق العلامة ابن باديس عندما أيقظ الإسلام في صدور الرجال والنساء جميعا، مؤكدا أن الأمة لا تستطيع التحليق إلا بجناحيها من الرجال والنساء إن غلمانا سفهاء يحملون علما مغشوشا أو جهلا مركبا هجموا على الصحوة الإسلامية وكادوا يقفون مسيرتها بما ينشرون من ضلالات، ويشيعون عن الإسلام من إفك، وقد استغل الشيوعيون هوسهم الديني فقادوا مظاهرة إلى المجلس التشريعي منادين باحترام حقوق الإنسان وحفظ كرامة المرأة، ونحن المسلمين أعرف الناس بذلك كله، ولكن سفهاءنا غلبونا على الرأي، وليس أغيظ لنفسي من الدعاة الجهلة عندما ينفرون الناس من الإسلام بسوء تصويرهم له"[17].

عن الذي حمل الشيخ الغزالي على الاتجاه بهذه القضية هذا المنحى إنا عمق إدراكه لحجم الهوة التي وقعت تاريخيا- نتيجة لغلق باب الاجتهاد- بين تعاليم الإسلام الثابتة والمقررة بنصوص الوحي والنموذج العملي الحي لصورة المرأة المسلمة في العهد النبوي الراشد، وبين واقع المرأة المسلمة وكيفية تناول قضاياها خلال مراحل وقرون إسلامية مختلفة، فالانفصال الذي وقع بين النص والواقع قد أدى إلى ضعف فكري عام أقعد وشل عقل الأمة عن التزام المعايير الراشدة - النابغة من صميم تعاليم ديننا الإسلامي- في التعامل مع قضايا المرأة المتعددة. ونجم عن ذلك مجموعة من التقاليد حسبت على الإسلام والإسلام منها براء. واستغلت هذه التقاليد -التي نمت في ظل الجو الانهزامي للمسلمين- في اتجاه مصلحة الاستقطاب والجذب الفكري والنفسي للحضارة الغربية والثقافات الدخيلة.

وقد استغرقت دعوة الشيخ هذه إلى إعادة المرأة إلى إطارها الشرعي والفطري سنين الدعوة كلها التي زادت عن نصف قرن، هذه الدعوة التي كانت تتناول مشروع الأمة الإسلامية كله والمتمثل في "مشروع الإنسان"، الذي تجاوزت صناعته

القرون، مشروع الإنسان الذي يقوم على سياسة راشدة واعية تتدرج به من سنين الطفولة إلى الشباب إلى مرحلة الإنتاج والعمل إلى الشيخوخة الإيجابية...

الهوامش:

---

(1) محمد الغزالي: الإسلام والطاقات المعطلة (باتنة/الجزائر: الزيتونة للنشر والإعلام، 1988) ص 103.

(2) محمد الغزالي: مشكلات في طريق الحياة الإسلامية (مكتبة رحاب/الجزائر، د ط) ص 58 – 59.

(3) صبحي الصالح: الإسلام مستقبل الحضارة (بيروت: دار الشورى، ط1، 1982 م) ص 153.

(4) المرجع نفسه ص 153 – 154.

(5) المرجع السابق نفسه، ص 153 – 154.

(6) محمد الغزالي: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث (منشورات سلسلة الوعي الإسلامي، الجزائر، ط8)، ص 44.

(7) يوسف القرضاوي الشيخ الغزالي كما عرفته، رحلة نصف قرن(القاهرة، دار الوفاء 1416 هـ/1994 م)، ص207.

(8) محمد الغزالي: قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة (الطبعة الجزائرية الأولى) الجزائر دار الانتفاضة للنشر والتوزيع، 1992 م، ص22.

(9) محمد الغزالي: دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، الجزائر دار الكتب/1988 م ص 196. 195.

(10) محمد الغزالي: قضايا المرأة (مصدر سابق) ص20.

(11) محمد الغزالي: سر تأخر العرب والمسلمين ط1، القاهرة: دار الصحوة، 1405 هـ/1985، ص 24- 25.

(12) محمد الغزالي: حصاد الغرور، دار الشهاب، باتنة (الطبعة الجزائرية الأولى) 1986 م ص 193، 194، 195.

(13) محمد الغزالي السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ط1 بيروت والقاهرة: دار الشروق، 1989/1409، ص 160- 161 وقد رد هذا الحديث الأئمة: أبو حنيفة ومالك والشافعي وغيرهم.. ونص الحديث رواه مسلم والترميذي.. وهم مخالف لرواية البخاري في صحيحه باب (من قال لا يقطع الصلاة شيء) ونصه: (حدثنا عمر بن حفص قال حدثنا أبي قال: حدثنا الأعمش قال: حدثنا إبراهيم عن الأسود عن عائشة ذكر عندها ما يقطع الصلاة:

الكلب والحمار والمرأة، فقالت شبهتمونا بالحمر والكلاب" والله لقد رأيت النبي ﷺ يصلي وإني على السرير بينه وبين القبلة مضطجعة، فتبدو لي الحاجة فأكره أن أجلس أوذي النبي ﷺ فأنسل عند رجليه) صحيح البخاري موفم للنشر دار الهدى، 1991 م - ص 192 - 193.

(14) أنظر هذا ديننا لمحمد الغزالي ص 22.

(15) قطب عبد الحميد قطب: محاضرات الشيخ الغزالي.. (مرجع سابق) ص 159- 160.

(16) هبة رؤوف عزت: إسلامية المعرفة (مرجع سابق) ص 104.

(17) محمد الغزالي: تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي هيرندن - فرجنيا أمريكا ط2 1412 هـ/ 1991 م، ص 48- 49.

الوطن والوطنية في المفهوم الإسلامي

أ/عبد الله قَدُوس
باحث في الدراسات الشرعية

بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحابته ومن والاه، وبعد:

فإنَّ من معضلات عصرنا أن مِن المسلمين مَن يتحرك فقط بالعداء التاريخي للغرب؛ وبالتالي فكل ما جاء من قِبَلِهم فهو مردودٌ، وربما ردَّ حقًّا موجودًا في دينه وتاريخه لمجرد أنه اصطلاح جديد، بينما يتحرك بعضٌ آخر من خلال الانبهار بالغرب والانهزامية أمامه، فكلَّ ما جاءنا من جديد رحَّبَ به، بل اعتقده واعتنقه؛ وكأنه الحق الذي لا باطل فيه، أو كأنه وحي من السماء! وكلا طرفي الأمر مذموم.

غير أن في أمة الإسلام مَن جعلهم الله -سبحانه- حَرَساً لحدوده، قائمين له بالحجة، لا تخلو منهم الأرض؛ يجددون للأمة دينها ويُظهرونه، لا يضرهم من خذلهم أو خالفهم؛ يَرِثونه جيلا عن جيل، ويُوَرِّثونه كذلك، حتى يأتي أمر الله وهم كذلك؛ مصداقاً لقوله ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق؛ لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك»[1]. وهؤلاء هم المجددون الذين يغوصون في أعماق المعاني والقضايا، فيسبرون غورها، ويقفون على حقيقتها، ليميِّزوا بين مقبولها ومرفوضِها؛ ولا يَقِفُون على مجرد الأشكال والمظاهر ليتّخذوا منها محكًّا للقَبول والرفض.

وليست قضية الوطن والوطنية إلا من هذه القضايا؛ فقد غالى بعضهم فيها وأُشرب منطلقاتها الفكرية الغربية حتى جعلها فوق الدين السماوي الذي لا

يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؛ في حين قام آخرون في مقابلهم فرفضوا كل ما يتصل بهذا المعنى باسم الإسلام.

وهذه ليست طريقة أهلِ العلم الراسخ والفكر الناضج، ولا من صفات أجدادنا علماء المسلمين وفضلائهم (رحمهم الله ورضي عنهم)، حيث إنهم لم يكونوا كَمِثْلِنا في تعاملهم مع مثل هذه المواقف، ولم يكونوا يَبْنون أمورهم على ردود الأفعال! حتى في أمور العقيدة؛ بل كانوا يستفصلون عن المقصود بالقضايا المطروحة؛ فيقولون: هذا الأمر الجديد؛ إن كان المقصود به كذا وكذا؛ فحكمه عندنا كذا وكذا، وإن كان عكسه فبعكسه، ويبنون وجهتهم وحجتهم من المقياس الذي لا يحابي والميزان الذي لا يحيف، من دين الله -سبحانه-، ومن شريعته التي لا تَعتبر إلا الحق والصلاح؛ مع توظيفهم للعقل الصريح الواعي المدرك في حدودِ ما يليق به؛ من غير إلغاء له ولا تأليه.

فلما طُرِحت عند المسلمين الأوائل أمورٌ في العقيدة، ودخل عليهم مصطلحات لا عهد لهم بها، كمصطلح المكان والجسم بالنسبة لذات الله – سبحانه وتعالى- مثلا؛ فلم ينفوها مطلقاً أو يقبلوها مطلقاً، وإنما استفصلوا؛ فقالوا في المكان: إن كان المراد به الجهة، وأن الله- سبحانه- عليٌّ فوق عرشه بائنٌ من خلقه، فهذا حقٌ مُعْتَقَدٌ، وإن كان المقصود بالمكان الحيز المحدود، فهذا باطلٌ مُنْتَقَدٌ؛ لأن الله – سبحانه- قد" تعالى عن الحدود والغايات والأركان والأعضاء والأدوات، ولا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات"[2]، كما بَيَّنَ الله- تعالى- ذلك، فقال: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾[3]، وهو ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[4]، ونحو ذلك من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة المفيدة لهذا المعنى.

وقالوا في نسبة الجسم لله – سبحانه وتعالى-: إن كان المقصود به الذات، فلله تعالى ذاته المقدسة العلِيَّة، المتصفة بصفات الكمال والجمال والجلال، وهو حق، وإن كان المقصود بالجسم ما يشبه أجسام المخلوقات، أو يماثلها؛ فهذا مردود على قائله، لأن الله – سبحانه وتعالى- كما وصف نفسه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[5] ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[6]، ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى

يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾[7]، وفي سورة والإخلاص التي يحفظها عوام المسلمين وصغارهم، والتي تعدل ثلث القرآن لعظمة ما تشتمل عليه من صفات اللّه -سبحانه- وتجريد التوحيد، ونفي التنديد: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾[8].

ولذلك فإن أهل العلم من "السلف لم يكرهوا التكلُّم بالجوهر والجسم والعرَض ونحو ذلك لمجرد كونه اصطلاحاً جديداً على معانٍ صحيحة، كالاصطلاح على ألفاظ العلوم الصحيحة، ولا كرهوا أيضاً الدلالة على الحق والمحاجّة لأهل الباطل. بل كرهوه لاشتماله على أمور كاذبة مخالفة للحق، ومن ذلك مخالفتها للكتاب والسنة"[9]، وإنما يصحُّ التكذيب بعد التمحيص.

وليس هذا في مجال دون مجال، بل هذا شأن كل جديد من "الألفاظ التي لم يَرد- في الشرع- نفيُها ولا إثباتُها؛ فلا تطلَق حتى يُنظر في مقصود قائلها: فإن كان معنىً صحيحاً قُبِل؛ لكن ينبغي التعبير عنه بألفاظ النصوص، دون الألفاظ المجملة، إلا عند الحاجة، مع قرائن تبين المراد والحاجة مثل أن يكون الخطاب مع من لا يتم المقصود معه إن لم يخاطب بها، ونحو ذلك"[10]، من باب ما لا يتم المطلوب إلا به فهو مطلوب، على حد قول الأصوليين: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"[11]، وما لا يتم المستحب إلا به فهو مستحب.

إذن؛ فقد يكثر الكلام حول مصطلحات معيَّنة، حتى تكون دوَّارة على ألسنة العامة والخاصة، ويختلف الناس في مضامين هذه المصطلحات، وربما وقفوا منها على طرفي نقيض؛ رفضاً وقَبولاً، وتقديما وتأخيراً، ومن هذه المصطلحات: الوطن والوطنية، والتي خاض فيها الكثيرون، وادَّعى فيهما المُدَّعون. وكثيرٌ ما عُني أهل الإسلام بهذا الموضوع، ووُجِّهَت لهم سهام النقد والاتهام بعدم الوطنية وحب والوطن، وبعض الإسلاميين فعلاً صدرت منه ردود أفعال ضد غلاة الوطن والوطنية، والذين هم أنفسهم ضد غلاة التدُّين، أيًّا كان الدين الذي ينتسبون إليه، وخصوصا الإسلام. الأمر الذي دعاني إلى الكتابة في هذا الموضوع، تبياناً لحقيقة الوطن والوطنية في المفهوم الإسلامي، وما حدود

حب الوطن، وما أوجه ومظاهر الوطنية في ضمائر المسلمين وسلوكياتهم، من لدن رسول الله ﷺ إلى يوم الناس هذا، وإلى أن يرث الله تعالى الأرض ومَن عليها، ومَن أصدق وطنية وأكثر حبًّا للوطن؟ المسلمون الحقيقيون أم غيرهم؟ وكيف تطرقت هذه الشبهات إلى أذهان بعض الناس حتى صاروا إلى مثل هذا الاختلاف بين النفي والإثبات، وكيف توَهم بعض المسلمين بين حب الوطن وحب الدين؟ وهل فعالا هناك تعارض بين الحُبَّين؟

كل هذه التساؤلات وغيرها نحاول الإجابة عليها والتفصيل من خلال هذا البحث، معرجين على المفاهيم اللغوية لكل من الوطن والوطنية، ثم المفاهيم الاصطلاحية، وموقف الإسلام مما يُسمَّى بالوطنية، وحب الوطن، مع بيان الحب الحقيقي من المزيَّف، في غير اختصار مخل ولا تطويلٍ ممل.

الوطن لغة واصطلاحاً:

الوطن في اللغة:

جاء في **لسان العرب**: "(وطن): الوطن المَنزل تُقيم به، وهو موطن الإنسان ومحله، والجمع أوطان، وأوطان الغنم والبقر مرابضها وأماكنها التي تأوي إليها، وطنَ بالمكان وأوطن أقام، وأوطنه: اتخذه وطناً، يقال: أوطن فلانٌ أرض كذا وكذا أي اتّخذها محلاً ومسكناً يقيم فيها، وأوطَنْت الأرض ووطَنتها توطيناً واستوطنتها أي اتخذتها وطناً، وكذلك الاتِّطان وهو افتعال منه، أما المَوَاطِن: فكل مقام قام به الإنسان لأمر فهو موْطِن له... وواطنه على الأمر أضمر فعله معه، فإن أراد معنى وافقه قال: واطأه. تقول واطنت فلاناً على هذا الأمر إذا جعلتما في أنفسكما أن تفعلاه، وَطَّن نفسه على الشيء وله فتوطَّنَتْ؛ حَمَلها عليه فتحملت وذلت له، وقيل: وطّن نفسه على الشيء وله فتوطَّنت: حملها عليه"[12].

وفي **القاموس المحيط**: "وَطَنَ به يَطِن وأوطن أقام. وأوطنه ووطَّنَه واستوطنه اتخذه وطناً، وواطنه على الأمر وافقه"[13].

وفي **دائرة معارف القرن العشرين**: "(وطن) بالوطن يطين وطناً أقام به و(وطَّن البلد توطيناً) اتخذه وطناً، و(وطَّن نفسه على الأمر) جهدها، و(توطَّن الأرض واستوطنها) اتخذها وطناً، و(المَوْطِن) الوطن"[14].

فالوطن- إذن - تكاد كتب اللغة أن تتفق على أنه: منزل الإقامة والسكن، وأنه المكان الذي يأوي إليه الإنسان والحيوان ويتخذه وكرًا يرجع إليه، ومستَقَرًّا يقيم فيه. كما يتضح من خلال ذلك أن هذا اللفظ ومعناه عريقان في لغة العرب، أصيلان فيها.

الوطن في الاصطلاح:

كان الوطن في اللغة يعني ما يتعلق بالشخص من حيث المنزل والإقامة، ولا يتعداه إلى غيره من المعاني الحادثة. أما الوطن في إطلاق اليوم فهو مفهوم سياسي أكثر منه دلالة لغوية، فقد صار بمفهومه المعاصر أوسعَ دلالة من الاستعمال اللغوي، لا من حيث المعنى ولا من حيث الرقعة.

فقد عُرِّفَ الوطن بأنه: "الجهة التي يقيم فيها الشخص دائماً، أو التي له بها مصلحة أو فيها مقر عائلته"[15]، وهناك تعريفات أخرى تدور كلها حول هذا المعنى.

وخلاصتها أن الوطن: هو الرقعة الجغرافية التي ينتمي إليها الإنسان تحت مظلة سياسية، وله فيها حقوق، وعليه واجبات سياسية؛ وإن اختلفت انتماءات أهله العرقية والدينية والمذهبية واللغوية، تحقُّ لهم حقوق، وتجب عليهم واجبات.

ولم يجرِ استعمال لفظ الوطن في نصوص الشرع، وإنما جاء لفظ البلدة والبلد والبلاد والدار والديار ونحو ذلك، كما في قوله-تعالى-: ﴿بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ﴾[16]، وقال- سبحانه-: ﴿لَآ أُقْسِمُ بِهَٰذَا ٱلْبَلَدِ ۝١ وَأَنتَ حِلٌّۢ بِهَٰذَا ٱلْبَلَدِ﴾[17]، وقال -تعالى-: ﴿ٱلَّتِى لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِى ٱلْبِلَٰدِ﴾[18]. وما جاء بلفظ الدار والديار، كما في قوله - تعالى-: ﴿ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ﴾الآية[19]، وقوله- عز وجل-: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾[20]، وغيرها من الآيات، وإن كان في بعضها يقصد معنى البيوت والمساكن، وفي بعضها يقصد الأوطان كما جاء

في لفظ الديار، حيث استعملت في المهاجرين الذين أخرجتهم قريش من مكة؛ وطنهم الأول فهاجروا إلى المدينة، وطنهم الثاني؛ فكلمة الديار هنا أكثر من معنى المنازل.

وإنما جاء من مادة هذه الكلمة، ولا يقصد به الوطن بهذا المعنى الاصطلاحي ولا اللغوي؛ كما في قوله -تعالى- ﴿ لَقَدْ نَصَرَكُمُ ٱللَّهُ فِى مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ ﴾[21]. فهي المَوَاطِن بمعنى الأماكن والمواضع ومواقع الغزوات، وليست من الأوطان بمعنى البلدان أو الأقاليم، فلا علاقة لها بما نحن فيه، لا لغةً ولا اصطلاحاً.

وكذلك السُّنة النبوية (على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التسليم)، لم يؤثر فيها على حديث صحيح واحد بلفظ الوطن، وإن كان قد جاء التعبير عنه بألفاظ أخرى متعددة، فثبت ذلك بالمعنى دون اللفظ، وهو كافٍ في شرعية هذا المفهوم، إذْ أنَّ اللفظ ليس بلازم.

أما الحديث المتداول والمشهور على ألسنة الناس: «حب الوطن من الإيمان»[22]، فلا تصح نسبته إلى النبي ﷺ، فقد حكم عليه المختصون بأنه موضوع، وكذلك ما يُذْكر أنه حديث نبوي؛ وهو أقل اشتهارًا على الألسن من الأول: «حب الوطن قَتَّال»[23]، وقد قال أهل المعرفة بالحديث إنه ليس حديثاً أصلاً؛ فلم يصح عن النبي ﷺ حديث في الوطن لا بالمعنى اللغوي للوطن كما سبق، ولا بالمعنى الاصطلاحي.

وإنما مِثل هذه الأحاديث يروِّج لها بعضُ القوميِّين العرب، الذين يريدون إيجاد غطاءات شرعية لأجل تمرير مشروعاتهم الضَّيقة بكل حيلة ووسيلة، ويردد معهم بعض من لا علم لهم بشأن الحديث، وإنما حَدَا بهم إلى ذلك حبهم لأوطانهم، فصَدَّقوا كلَّ صاحب دعوى فيه، ولو كان قوميًّا يدعو إلى العصبية، أو يريد بناء دولة قومية الضّيقة على أنقاض دولة الإسلام.

وليس المقصود هنا أن ننفي حبَّ الوطن بنفي صحة هذا الحديث وما شابهَهُ، وإنما المقصود ألا نتقوَّل على رسول الله ﷺ ما لم يقُلْه من أجل أن نُثْبِت أن في ديننا حُبًّا للوطن؛ أو تحت ضغط الواقع[24]؛ فإن إثباته يكون بغير هذا مما فيه غِنية وكفاية، ومحل نقاشهِ موضوع الوطنية -كما سيأتي قريباً- التي من

أركانها حب الوطن والشعور بالانتماء إليه والتحمس لخدمته وحمايته، وكل ذلك مما أباحه الإسلام، وهو من طبائع البشر الفطرية، بل حتى الحيوان له غريزة حب الأوكار وإلفتها؛ غير أنه لا بد من ضبطها حتى لا تخرج إلى المنع أو المفسَدة الدينية أو الدنيوية.

ومصطلح الوطن السياسي لم يأت في كتب الفقهاء بهذا اللفظ، لكن جاءت تعبيرات أخرى تفيد هذا المعنى بالذات، وصار اسماً شرعيًّا تتعلق به أحكام فقهية وسلطانية. فقد جاء في الاصطلاح الإسلامي قول الفقهاء: "دار الإسلام" و"دار العهد والأمان" و"دار الكفر" و"دار الحرب"، وهي أقرب إلى هذا المعنى الاصطلاحي للوطن، حيث إنها تَعني بالديار هنا البلدان والأوطان والأقاليم الخاضعة لسلطان معين، والتي تكتسب من مظلَّته وَصْفَها واسمَها. وبغَضِّ النظرِ عن المناطِ الذي يُحكم به على الدار بوصف أو اسم معين، من إسلام أو كفر أو حرب أو أمان؛ فإن التقسيم حاصل شرعاً وواقعاً.

والمقصود هنا هو أن هذا المعنى جارٍ في الشرع وفي اصطلاح الفقه الإسلامي، ولكن بغير لفظ الوطن.

أضِف إلى ذلك أن البلاد الإسلامية من أقصاها إلى أدناها كانت وطناً واحدًا، يحكمه سلطان واحد، وتجري عليه أحكام واحدة؛ هي أحكام الشريعة الإسلامية السمحة، والتي نال تحتها كلُّ جنسٍ ونوعٍ حقَّه المشروع، بقوة الشريعة الربانية المُلزِمة لحُكَّامِهِ بإعطائها للمواطنين غير المسلمين، والذين اختاروا السكن في الوطن الإسلامي، وعقدوا معه سلطته الأمان، واختاروا التعايش السلمي مع مواطنيه، فهي حقوق فوقية وليست مجرد تَفَضُّلات من الحكام والأمراء يتصدقون بها على غير المسلمين في ديار المسلمين.

وآخِرُ تَجَمُّعٍ للوطن الإسلامي كان أيام الخلافة العثمانية، حيث كان ينضوي تحت مظلتِها أكثرُ بقاع الوطن الإسلامي، ثم صار الحال إلى ما نحن فيه، وقد تغيَّر من وجهين: الأول منهما تَغيِّرُهُ من الوطن الأكبر والأم إلى الأوطان القُطْرية الصغيرة، وبعضها – لصغره- يؤول إلى القَطرة لا إلى القُطر! وهذا وإن كان تغيُّرًا سيئاً وخطيرًا؛ يفتُّ في عضد الأمة ويُذْهِبُ ريحَها، ويجعلها لُقَيْمات صغيرة سهلة

الابتلاع حتى بلا مضغ، إلا أن التغير الثاني أسوأ منه وأخطر؛ ألا وهو التغيُّر من تطبيق الشريعة الإسلامية روحاً ومقصداً وقانوناً إلى نزعها واستبدالها بالقوانين الغربية والوضعية قانوناً بلا روح، وهي وجهٌ من أوجه الاستعمار الغربي وأثر من آثاره الوخيمة على البشرية كلها، فضلاً عن الوطن الإسلامي.

والكلام هنا على الأصل، حيث يجب أن يكون العالَم الإسلامي وطناً واحداً، كما كان قبل سقوط الخلافة. ومع ذلك يبقى الحكم نفسه، مع مراعاة هذه النازلة، والتي تسمى بالأقطار الإسلامية. فمع اختلافها وتشرذمها الناتج عن أسباب كثيرة، منها البعد عن حقيقة الإسلام، والأنانية عند أكثر القادة السياسيين وبعض القادة الفكريين، وبتأثير الحرب على الإسلام التي لا يروق لأهلها أن تقوم للإسلام قائمة، ولا أن تجتمع لأهله كلمة، فكل تلك الأسباب زادت من تعقيد المسألة.

ومن معاوِل الهدم التي غُزِيَت بها الأمة، الدعوات القومية المختلفة الأشكال الشارات، و"من خَبَرَ أحوالَ القوميين وتدبر مقالاتهم وأخلاقهم وأعمالهم عرف أن غرض الكثيرين منهم من الدعوة إلى القومية أمور أخرى؛ يعرفها مَن له أدنى بصيرة بالواقع وأحوال المجتمع، ومن تلك الأمور: فصل الدين عن الدولة، وإقصاء أحكام الإسلام عن المجتمع، والاعتياض عنها بقوانين وضعية ملفقة من قوانينَ شتى، وإطلاق الحرية للنزعات الجنسية والمذاهب الهدامة - لا بَلَّغهم اللّٰه مُناهم -. ولا ريب أن دعوةً تفضي إلى هذه الغايات يرقص لها الاستعمار طرباً، ويساعد على وجودها ورفع مستواها- وإن تظاهر بخلاف ذلك- تغريراً للعرب عن دينهم، وتشجيعاً لهم على الاشتغال بقوميتهم، والدعوة إليها والإعراض عن دينهم"[25].

لقد كانت القوميات مثار اختلاف، انتهى بالفتنة العمياء والحروب الطاحنة الهوجاء في أوروبا، ولم تجلب لأهلها إلا الدمار والخراب على جميع الأصعدة، ولذلك عادت أوروبا إلى شيء من الرشد؛ فرفضت كل أشكال التقسيم وحاولت إزالته، والأخذ بكل أسباب الاجتماع، وكل صور التكتل، إلا ما عجزت عنه، كالإتحاد الأوروبي الذي هو جمعية دولية كبرى وغيره[26]، في مجال السياسة والقرارات المشتركة، وفي مجال الاقتصاد كالسوق الأوروبية

المشتركة، وهي "مشروع اقتصادي سياسي، ظهر في أعقاب الاجتماع التمهيدي الذي عقده وزراء خارجية ست دول من الدول الأوروبية في إيطاليا في حزيران 1951م، لإنشاء وحدة اقتصادية بين دولهم، وهذه الدول هي: فرنسا وإيطاليا وألمانيا الغربية وبلجيكا وهولندا ولكسمبورغ. وتلا ذلك وضع المبادئ الأساسية لهذه السوق، إذ وقعت عليها الدول المشار إليها فيما سمي معاهدة روما لتنشأ رسميا في 25مارس/آذار 1957م، الذي يعد التاريخ الفعلي لقيام السوق الأوروبية المشتركة"[27]، وفي سبيل ذلك جعلوا العملة الموحدة النقدية السياسية الاستعمارية (الأورو/اليورو)[28]، وصراع العملات هو أحد أنواع الصراع ووسائله.

وبهذا تظهر تلك المفارقة العجيبة، ويُعلم أنها كانت كلها تهدف إلى تحقيق التمزق والفرقة بين العرب والمسلمين؛ لمعرفتهم بأخطار الحركة القومية في أوروبا التي قد عانت وذاقت الأمرَّين من الفكر القومي والتمزق القومي، فهي جرَّبت هذا السم القاتل في نفسها، فلَّما عرفوته، جاءت وصدّرت هذا الفكر المسموم إلى العالم الإسلامي، في حين بدأت هي تُكَوِّن التحالفات والتكتلات الأممية والعالمية التي ظهرت في الحرب العالمية الأولى ثم في الثانية، وبعد الحرب العالمية الثانية انتهت القوميات في أوروبا واختفت.

وهم الآن يريدون إخفاء الوطنيات تماماً لتصبح أوروبا أمة واحدة لا وطنية فيها فضلاً عن القومية، ولأنهم ذاقوا مرارة القومية؛ فأرادوا أن يُصدِّروها لتفتيت العالم الإسلامي؛ فظهرت الدعوة الطورانية أو التركية، وأرادت أن تفرض اللغة التركية على جميع العرب، وظهرت القومية الفرعونية في مصر، وفي المقابل ظهر الدعاة القوميون العرب - وأكثرهم من النصارى- ينادون بالعروبة واللغة العربية والأمة العربية. وما زال الغرب إلى الآن- وإلى أن تقوم الساعة- إلا من هدى اللّٰهُ- يقفون في وجه كل وحدة أو تكتل أو دولة، أو حزب أو جمعية تقوم على أساس من دين الإسلام، وتتخذ من عقيدته حصناً تتحصن به، وجامعة تترابط بها، وتتخذ شريعته منهاج حياة، وسيظلون يعرضون لنا البدائل، ويُصدِّرون لنا الرذائل أو يفرضونها علينا، وسيظل يقع في شراكهم بعضٌ من بني جلدتنا،

والذين يتكلمون بألسنتنا، فيقعون في تحذير الله-سبحانه- لبني إسرائيل كما في قوله - تعالى-: ﴿قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ ٱلَّذِى هُوَ أَدْنَىٰ بِٱلَّذِى هُوَ خَيْرٌ﴾[29].

في تجد العالم الإسلامي لم يتفق حتى على ظاهرة كونية في السنة مرة، وهي هلال رمضان!، حتى أطلق أحد الدعاة نكتة، فيقول: إن الهلال عاقل وذكي، فإنه إن رأى سلاطين المسلمين في اتفاق وتفاهم، اختار أن يكونوا في إقليم واحد، فيظهر عليهم كلهم في ليلة واحدة، أما إذا اختلفوا سياسيًّا فإنه لا يُغْضِب أحدا على أحد، فيظهر لكل واحد في دولته على حدة!

ومع كل هذا الواقع المزري، فإنه يمكن التقليل من الخسائر بربط أهل الجوار الواحد-على الأقل- بعدة روابط، تقلل من هذا الاختلاف، وتقرب المسافة النفسية والسياسية بينها، مثل أنواع الاتحادات والتكتلات، ومن المرارة العلقمية أن نقول: اقتدوا بأوروبا، واستفيقوا كما استفاقت!

الوطنية في المفهوم الإسلامي:

الوطنية في اللغة:

كلمة الوطنية من عائلة (و ط ن) اللغوية، لا توجد في اللسان العربي الأول بهذا اللفظ، وهي مصدر يُصاغ من لفظ الوطن، ويُسمَّى: المصدر الصناعي، و"يكون بزيادة ياء مشددة بعدها تاء، كـ(الحريّة) و(الإنسانيّة) و(الحجريّة) و(الوطنية) و(الهمجيّة) و(المدنيّة) و(المسئوليّة)"[30]. ومعلومٌ أن" المصدر الصناعي اسمٌ تلحقه ياء النسبة مُرْدَفةً بالتاء؛ للدلالة على صِفَةٍ فيه"[31].

وعليه فإن الوطنية تدل على صفةٍ في المُواطن؛ يتصف بها، وهي اتِّصافه بمضمون الوطنية؛ من حبٍّ للوطن ومواطنيه؛ وما يقتضي هذا الحب من نصرة وولاء ودفاع. فنقول عن الشخص المتصف بها بأنه رجل وطنيٌّ أو امرأة وطنيَّة.

الوطنية في الاصطلاح:

جاء في تعريف الوطنية عبارات عديدة، لكنها متقاربة وتصب في مصبٍّ واحد، تكاد تجتمع في أن الوطنية: هي الولاء للوطن، وللوطن فقط! بما يقتضيه

الولاء التام من الحب والتفاني في خدمته، بل والتضحية من أجله ولو كان ثمنها الأنفس، وكذلك احترام أو تقديس الرموز الوطنية مثل العَلم الوطني والنشيد الوطني والعملة كذلك، وفي بعضها ترميز وتقديس شخص الرئيس، ولو كان قد أفسد البلاد واستعبد العباد!.

ومن هذه التعريفات أن الوطنية: هي الشعور بالانتماء إلى الوطن، والتحمس لخدمته وحمايته والدفاع عنه.

أو هي: "التعلق القلبي والنفسي بالمكان الجغرافي الذي وُلد فيه الإنسان وترعرع، مع الوفاء بحقوقه من الدفاع عنه والعمل على نهضته"[32].

وفي الموسوعة الحرة: " الوطنية مصطلح يستخدم للدلالة على المواقف الإيجابية والمؤيدة للوطن من قبل الأفراد والجماعات"[33].

وبعضُ ما ورد في هذه التعريفات مما أباحه الإسلام، وهو من طبائع البشر الفطرية، بل هي غريزة حتى في الحيوان؛ حيث إنه يألف الرجوع إلى الأوكار والمألوفات، وفي بعضه الآخر أخذٌ وردٌّ ومخالفة.

وجاء في تعريف **الموسوعة العربية العالمية** للوطنية بأنها: " تعبير قويم، يعني حب الفرد وإخلاصه، الذي يشمل الانتماء إلى الأرض والناس والعادات والتقاليد، والفخر بالتاريخ والتفاني في خدمة الوطن"[34].

ويعبَّر عن الوطنية في اللغة الإنجليزية بكلمة Patriotism، كما أن الشخص الوطني Patriot هو: الشخص الذي يحب بلده وعلى استعداد أن يدافع عنه.

وهذه الوطنية يتصف بها الشخص وراء كونه مواطناً، إذْ إنه ليس كل مواطن يكون وطنيًّا، بل إن كونه مواطناً غالباً ليس دائماً بإرادته ولا باختياره وكسبه؛ فغالب الناس مواطن حيث وُلِد، أو حيثُ وُلِد والداه، فلا خِيَرَه له فيه ولا مَزية، كما أنه لا خِيَرَةَ له في لونه وطوله، أمّا الوطنية فهي مشاعر كسبية وسلوكات تربوية أكثر منها جبلية، حيث يتربى الفرد على حبه لوطنه والتفاني في خدمته، وعلى أن يبذل جهده وربما نفسه رباطاً ودفاعاً عن وطنه، وكم من مُواطِنٍ يكون مِعوَل هدمٍ لوطنه، وقد يكون جاسوساً ضد الوطن والمواطنين، وإنَّ ناساً كثيرين

من الذين يدَّعون حب الوطن، ويدندنون دائماً حول الوطنية والوطن وضرورة الانتماء إليه، وهم أضر الناس على الوطن وأهله، يريدون له الفساد والوقوع في شباك الفاحشة والرذيلة، والفتن، ويبيعون الوطن ويغرقونه في دوامات العنف أو حمَّامات الدم من أجل مصالحهم الخاصَّة؛ فأوطانهم هي نفوسهم ومصالحهم الخاصة لا غير، وقد ثبت ذلك ووقع غير ما مرة وفي غير ما مكان.

فالوطنية ليست ادِّعاءات فارغة، ولا شعارات برَّاقة، ولا دعاوى تخديرية، ولا مطبَّات نصب واحتيال وتقمُّص شخصيات الخير!

وأصل محبة الأوطان جارٍ في الناس طبيعةً، وجائز في الدين شريعةً غير مذموم، وقد قال رسول الله ﷺ: «اللهم حَبِّب إلينا المدينة كحُبنا مكة أو أشد»[35]، فهو ﷺ يدعو الله -تعالى- أن يلقي في قلبه وقلوب أصحابه- رضي الله عنهم- حب وطنهم الجديد، المدينة المنوّرة، لأن هذا الحب يؤدي إلى إلفة البلاد والعباد، ويدعو إلى التفاعل معهم والتعايش، والتعاون على المصالح المشتركة، وفوق ذلك، يملأ قلوبهم سكينة وطمأنينة، ويطرد منها الوحشة والغربة.

وكان ﷺ وطنه الأول مكة المكرمة، ففيها وُلِدَ ونشأ وترعرع، وفيها نُبِّئَ وأُرْسِلَ، وقد تَعَجَّب لمَّا أخبره ورقة بن نوفَل[36] أن قومه سيُخرجونه منها بعد أن جاءه الوحي واختاره الله- سبحانه- رسولا ونبيًّا، فقال ﷺ: «أَوَمُخْرِجِيَّ هم؟! قال ورقة: نعم، لم يأت رجل بما جئت به إلا أوذي، وإن يدركني يومك حيا أنصرك نصرا مؤزرا، ثم لم ينشب ورقة أن توفي»[37]، ولَمَّا أُخْرج منها كرهاً لا طوعاً، وقف ﷺ وقال: « ما أطيبكِ من بلدة وأَحَبَّكِ إليَّ، ولولا أن قومَكِ أخرجوني منكِ ما سكنت غيرك»[38]، وفي رواية: « ولو لا أن قومك أخرجوني منك ما خرجْت»[39]، وكل ذلك من حبه لوطنه الأول مكة المكرمة، وكان الذي أخرجه منه أدعياء الوطنية وحب الوطن، وتقديس الحرمات!

أما المدينة؛ وطنه الثاني، ومُستَقرُّهُ الأخير، فقد جاء عنه ﷺ أنه: «كان إذا قدم من سفر؛ فنظر إلى جُدُرات المدينة، أَوْضَعَ راحلته، وإن كان على دابة حرَّكها؛ من حبها»[40]. أي أسرع في السير وحرك دابته بسبب حبه للمدينة

وشوقه إليها، وكانت هي مُهَاجَرَه الذي هاجر إليه، ووطنه الذي استوطنه، ولم يبغِ عنه بديلاً حتى توفي فيه ﷺ.

وقول الراوي: « من حُبها » أي: المدينة؛ "يعنى لأنها وطنه، وفيها أهله وولده الذين هم أحب الناس إليه، وقد جَبَلَ اللّهُ النفوسَ على حب الأوطان والحنين إليها، وفعل ذلك(عليه السلام)، وفيه أكرم الأسوة، وأمَرَ أُمَّته بسرعة الرجوع إلى أهلهم عند انقضاء أسفارهم"[41]. ففي هذا الحديث " دلالة على فضل المدينة، وعلى مشروعية حب الوطن والحنين إليه"[42]. وقد ابتلى الله - سبحانه- نبيَّه الكريم ﷺ بفراق الأوطان، وكان ابتلاءً شديداً، حتى "قرن الله مفارقة الوطن بالقتل فقال: ﴿ وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِن دِيَارِكُم مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا ﴾ [النساء: 66][43]؛ يعني أن تُخْرَجَ من وطنك غصباً قرين أن تُخرَج روحك من جسدك قتلا.

وقد قالت العرب نثراً، وتغنَّت شعرًا؛ شعورًا بهذا المعنى، فقال أحدهم:

بِلاَدِي وَإِنْ جَارَتْ عَلَيَّ عَزِيزَةٌ ... وَأَهْلِي وَإِنْ ضَنُّوا عَلَيَّ كِرَامُ.

وقال آخر:

نقِّل فؤادك حيث شئت من الهوى ... ما الحب إلا للحبيب الأول

وكَم من منزل في الأرض يألفه ... الفتى، وحنينه أبداً لأول منزل.

وقال آخر:

بِلاَدِي هَوَاهَا فِي لِسَانِي وَفِي ... يُمَجِّدُهَا قَلْبِي وَيَدْعُو لَهَا فَمِي.

كان بلال بن رباح- رضي الله عنه- إذا حُمَّ أنشد يقول:

ألا ليت شعري هل أبيتنَّ ليلة ... بوادٍ، وحولي إذخر وجليل

وهل أرِدَنَّ يوماً مياه مجنّة ... وهل يبدوَّن لي شامة وطفيل

ثم يقول: اللهم العن عتبة، وشيبة، وأمية بن خلف، كما أخرجونا من أرضنا إلى أرض الوباء.

قالت عائشة- رضي الله عنها-: فجئت رسول الله ﷺ فأخبرته فقال: «اللهم حبب إلينا المدينة كحبنا مكة، أو أشد وصححها وبارك لنا في صاعها ومدها، وانقل حماها فاجعلها بالجحفة»"[44].

بل إن في الإسلام يُعتَبر الموتَ في سبيل الله دفاعاً عن الأرض شهادةً، وقد أَمَرَت به شريعة الله -سبحانه-: ﴿وَمَا لَنَآ أَلَّا نُقَٰتِلَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَقَدۡ أُخۡرِجۡنَا مِن دِيَٰرِنَا وَأَبۡنَآئِنَا﴾[45]، فالقتال لحماية الديار والأوطان هو من الجهاد في سبيل الله بنص هذه الآية، والموت في هذا السبيل حسبة لله، شهادة في سبيل الله-تعالى-؛ سواء باعتبارها حقّاً ماليّاً خاصّاً أو باعتبارها حقًّا عامّاً، فعن سعيد بن زيد(رضي الله عنه)[46] قال: "أراد مروان أن يأخذ أرضه فأبى عليه، وقال: إن أَتَوْنِي قاتلتهم؛ سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من قُتل دون ماله فهو شهيد»"[47]؛ فجعله شهيدًا وهي مِيتةٌ على أرضه الخاصة، وله أن يتنازل عنها، لأنها ملكٌ خاص، فما بالك إذا كانت ملكًا عامًّا ليس لأحد أن يتنازل عنها، ولا أن يبيع منها شبرًا.

فهل هناك أسمى درجة من هذا في حب الأوطان في الإسلام؟! وهل هناك أشرف وطنية من وطنية الإسلام والمسلمين الحقيقيين؛ إذا كانت بضوابط شريعة الإسلام، وفي حدودها الربانية؟!

نقول هذا ردًّا لِما شاع في أذهان بعض الناس مِن أن حب الوطن والوطنية، لا مكان لها في الشّرع الإسلامي ولا في فكر الإسلاميين أو قلوبهم.

وأيضاً لِما وقع فيه بعض المسلمين الذين جعلوا حب الوطن من الخطأ والضلال! جهلا بالقضية، ورَدَّة فِعْلٍ لِما ذهب إليه القوميون من المبالغة في هذا الأمر والانحراف به عن الجادة، وتجاوز الحدود المشروعة، ولكن الخطأ أو الشطط مرفوض، مردود على صاحبه في أي طرفٍ كان، ومن أي منطلَقٍ ينطلق؛ لأن الخطأ لا يبرر الخطأ.

وإننا لا نريد أن نقابل غلوًّا بغلو، أو تَطَرُّفاً بتطرُّف، يجب أن لا نُستفزَّ من قِبل من غالى في الوطنيةِ ورفعَ شعارها ندًّا للإسلام ليجعلنا نتجاهلُ حقوقَ الوطنِ ونتساهلُ فيها. يجبُ أن لا نسيرَ بغفلةٍ خلف الشعاراتِ المستوردة والمصطلحات الدخيلة، وإن المفهوم المستورد للوطنية الذي يرفضه الإسلام، المستحدث في ثقافتنا وحضارتنا، وهو معنى فاسد حين يَجعلُه الإنسان وثنًا تُسخَّر له كلُّ المبادئ ولو عارضت الإسلام، فالوطنية ليست ولاءً وبراءً فوق العقيدة، وليست مجرد احتفالاتٍ ومظاهرَ شكلية، وليست مجرد مادة دراسية باسم "التربية الوطنية"؛ إن الوطنية عقيدة فكرية، وتربية نفسية، نزرعها في نفوس أبنائنا، فالوطنية ليست ولاءً وبراءً فوق العقيدة، وليست مجرد احتفالاتٍ ومظاهرَ شكلية، وليست مجرد مادة دراسية باسم "التربية الوطنية"، وليست ضدّ العقيدة؛ إن الوطنية عقيدة فكرية، وتربية نفسية، نزرعها في نفوس أبنائنا، لأن أعمال المسلم المشروعة كلها إيمان يضمره في قلبه، ينبثق عنه سلوك يتقرب به المسلم إلى الله-تعالى-، ويدخل في ذلك كلُّ مُتعلَّقات الوطن والوطنية المشروعة..

إن وطنية الإسلام أكرم وأسمى وأسلم من جميع الوطنيات الأخرى، لأنها لا تكون على حساب الدين والعقيدة، فالولاء للوطن تبعٌ للولاء لله – سبحانه- ولرسوله ﷺ، فحب الوطن لا يخرج عما يُرْوَى عن النبي ﷺ: «لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به»[48]، فإذا كان حب الوطن لا يخرجك عمّا جاء به النبي ﷺ من الهدى، والولاء لله ولرسوله وللمؤمنين، ولا يجعلك تقع في المظالم العامة والخاصة، كالحمية الجاهلية؛ كما يجعلك حبك للوطن تجتهد في أداء حقوقه، والعمل على حفظه وتطوره؛ فعندئذ حبك للوطن من الإيمان، وعِمارته من العبادة.

قال رسول الله ﷺ أخرج مسلم من حديث عائشة - رضي الله عنها - أن رسول الله ﷺ كان إذا اشتكى الإنسان الشيء منه أو كانت به قرحة أو جرح قال النبي بأصبعه هكذا ((تعني وضعها على الأرض كما فسرها سفيان بالعمل)) ثم رفعها وقال:«بِسْمِ اللَّهِ، تُرْبَةُ أَرْضِنَا بِرِيقَةِ بَعْضِنَا لِيُشْفَى بِهِ سَقِيمُنَا بِإِذْنِ رَبِّنَا»[49]..

بعد رواية الأستاذ الإمام ابن باديس-رحمه الله- لهذا الحديث سكت لحظة كمن يستجمع خواطره ثم اندفع فقال ما معناه بتوسع: "إن القرآن كتاب الدهر ومعجزته الخالدة فلا يستقل بتفسيره إلّا الزمن، وكذلك كلام نبينا ﷺ المبين له، فكثير من متون الكتاب والسنة الواردة في معضلات الكون ومشكلات الاجتماع لم تفهم أسرارها ومغازيها إلّا بتعاقب الأزمنة وظهور ما يصدقها من سنن الله في الكون، وكم فسرت لنا حوادث الزمن واكتشافات العلم من غرائب آيات القرآن ومتون الحديث، وأظهرت منها للمتأخرين ما لم يظهر للمتقدمين، وأرتنا مصداق قوله ﷺ في وصف القرآن: «لا تنقضي عجائبه»[50].

والعلماء القوامون على كتاب الله وسنة رسوله لا يتلقونهما بالفكر الخامد والفهم الجامد، وإنما يترقبون من سنن الله في الكون وتدبيره في الاجتماع ما يكشف لهم عن حقائقهما، ويكلون إلى الزمن وأطواره تفسير ما عجزت عنه أفهامهم، وقد أثر عن جماعة من فقهاء الصحابة بالقرآن قولهم في بعض هذه الآيات، لم يأت مصداقها أو تأويلها بعد. يعنون أنه آتٍ وأن الآتي به حوادث الزمان ووقائع الأكوان وكل عالم بعدهم فإنما يعطي صورة زمنه بعد أن يكيف بها نفسه.

ولو أننا عرضنا حديث التربة والريقة على طائفة من الناس مختلفة الأذواق متقسمة الحظوظ في العلم وسألناهم: أية علاقة بين الشفاء وبين ما تعاطاه النبي ﷺ من أسبابه في هذا الحديث؟ فماذا تراهم يقولون؟

يقول المتخلف القاصر: تربة المدينة بِريق النبي ﷺ شفاء ما بعده من شفاء.

ويقول الطبيب المستغرب: هذا محال في التراب مكروب. وفي الريق مكروب. فأنّى يشفيان مريضا أو ينفسان عن مكروب.

ويقول الكيمياوي: ها هنا تفاعل بين عنصرين، ودعوا التعليل، فالقول ما يقول التحليل.

ويقول ذوو المنازع القومية والوطنية، ولو كانوا يدينون بالوثنية: آمنا بأن محمدًا رسول الله. فقد علّم الناس من قبل أربعة عشر قرنًا أن تربة الوطن

معجونة بريق أبنائه تشفي من القروح والجروح. ليربط بين تربته وبين قلوبهم عقدًا من المحبة والإخلاص له. وليؤكد فيها معنى الحفاظ له والاحتفاظ به وليقرر لهم من منن الوطن منة كانوا عنها غافلين. فقد كانوا يعلمون من علم الفطرة أن تربة الوطن تُغذي وتُروي، فجاءهم من علم النبوة أنها تَشْفي، فليس هذا الحديث إرشادا لمعنى طبي ولكنه درس في الوطنية عظيم. ولو أنصف المحدثون لما وضعوه في باب الرقى والطب فإنه بباب حب الوطن أشبه، وما نرى رافع لعقيرة بقوله:

ألا ليت شعري هل أبيتن ليلة ... بوادٍ وحولي إذْخر وجليل

وهل أرِدَنَّ يومًا مياه مجنة ... وهل يبدوَنَّ لي شامة وطفيل

(ما نراه) إلّا سائرًا على شعاعه. وما نرى ذلك الغريب المريض الذي سئل فيم شفاؤك؟ فقال: شمة من تربة اصطخر. وشربة من ماء نهاوند إلّا من تلامذة هذا الدرس، ولقد زادنا إيمانًا به بعد ايمان أنه يقول: تربة أرضنا بريقة بعضنا، يقل: تربة الأرض بريق بني آدم، فليس السر في تربة وريق ومرض، ولكن السر في أرضنا وبعضنا ومريضنا فهذه- والله ربنا- صخرة الأساس في بناء الوطنية والقومية لا ما يتبجح به المفتونون.

ويقول الروحانيون: إن هناك روحًا طاهرة تتصل بتربة الأرض التي خلق المريض منها وتغذى بنباتها ومائها، وتنفس كبده في جوّها وهوائها. من ريقة منفوثة نفث الخير من نفس مؤمنة قوية الروحانية. فيكمل التكوين بين الريق والتربة مع اسم الله الذي قامت به السموات والأرض وصلح عليه أمر الدنيا والآخرة. فيحصل الشفاء بهذا العمل النفساني. وإذا تجلت النفس بعجائبها لم يبق في الوجود عجيب.

ويقول غير هؤلاء ما يقول، وهذه المتون كاسمها متون، وهذه الأصول كاسمها أصول. وهكذا تأتي بعض المتون من كلام الله وكلام رسوله معجزة للعقول، فتتطاير من حولها الفهوم والآراء تطاير الشعراء، ويظن كل عقل أن حرفته آلة لتفسير تلك المتون، والعلوم حرف العقول، والزمان من وراء الكل يصيح أن انتظروا... "[51].

دلائل حب الوطن والوطنية:

إن دعوى حب الوطن ليست شعارات برَّاقة، ولا شارات خدَّاعة، ولا دعاوى فارغة جوفاء، إن حب الوطن والذي هو الوطنية يتجلَّى في المشاعر القلبية أولا، ثم لا يمكن أن يبقى مكنوناً هناك إذا كان صادقاً، بل لا بد أن يظهر على شكل سلوكات والتزامات واقعية، ودلائل تدل على صدق دعوى المُدَّعين حب الوطن:

-إن حبَّ الوطن يكون بالقيام بمسؤولياته وحفظ أماناته وأدائها إلى أهلها، وليس بسرقة الوطن والمواطنين.

-إن حب الوطن يكون بالدفاع عنه وعن دينه ومقدساته ومواطنيه وليس بأذيتهم.

-إن حب الوطن يكون بحفظ نظامه الصحيح، وإصلاح أهله وليس بإفسادهم.

-إن حُبّ الوطن يكون بنشر الأمن والأمان فيه، وإكرام أهله، لا بترويع الآمنين وإرهابهم والدوس على كرامتهم والتضييق عليهم.

-إن حبَّ الوطن يكون باحترام الكبير، والعطف على الصغير، واحترام الجار، واحترام النظام ونظافة الشارع وعدم مضايقة المواطنين.

-إنَّ حبَّ الوطن يكون بالحرص على كل ممتلكاته، والتعامل بأخلاق المسلم مع المسلم في كل مكان، ومع غير المسلمين المسالمين بالبر والقسط كما قال تعالى: ﴿ لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴾[52].

-إن حب الوطن يجعلك يقاوم الظالمين والمفسدين، الذين يعيثون فيه فسادًا وإفسادًا، حفاظا عليه وحماية له.

إن حب الوطن يقتضي التخلى عن السلبية والأنانية، وأن تكون مفتاحًا للخير فيه، مغلاقا للشر كما يقول النبي ﷺ: «إن من الناس مفاتيح للخير، مغاليق للشر، وإن من الناس مفاتيح للشر مغاليق للخير، فطوبى لمن جعل الله مفاتيح الخير على يديه، وويل لمن جعل الله مفاتيح الشر على يديه»[53].

-إن حب الوطن يقتضي تقديم المصلحة العامة على الخاصة. وليعرف الجميع كبارا وأطفالا، رجالا ونساء أن الوطن غالٍ، فقد عشنا تحت سمائه وأكلنا من خيراته وترعرعنا فوق أرضه، وتبادلنا المحبة بين سُكَّانه، وتعاطينا المنافع بين مواطنيه، واستأنسنا بهم، وبعد كل ذلك فمن منا لا يحب وطنه؟!

-إن أول علامة لحب الوطن، وأول دليل على ذلك هو سياسته بما يصلحه ويصلح مواطنيه، ويعمل على توفير أسباب السعادة الدنيوية والأخروية لهم، ولا يمكن أن يكون ذلك إلا أن يكون وفق مرضاة الله -سبحانه وتعالى- وبمنهجه الذي أنزله رحمة للعالمين، وأرسل به رسوله ﷺ رحمة للعالمين. وبشريعته، وبها فقط سعد البشر، لأن واضعها هو رب البشر، الذي يعلم ما يصلحهم وينقعهم فأمرهم به، ويعلم ما يفسدهم ويضرهم فنهاهم عنه، ووفقها فقط تتحقق كل مظاهر الوطنية المذكورة سابقاً، والواقع خير دليل على أن الناس بغير منهجه لم يسعدوا.

فيكفينا من ذلك كله ديننا الإسلامي وشريعتنا السمحة التي تحثنا على الانتماء للوطن، فنحن بكل ما نقدمه للوطن وللمواطنين من خيري الدنيا والآخرة، نطبق فيه الإسلام، ونتقرب به إلى الله -تعالى- بتنفيذ أوامره واجتناب نواهيه فيما يتعلق بالوطن والوطنية، فكل عمل يرضاه الله تعالى هو عبادة يقوم بها المواطن المسلم قربة إلى الله، لا لمجرد النفع الدنيوي، أو الخوف من المجتمع أو من السلطة والبوليس..

ومن ثم مسؤولية التربية على الوطنية الحقة وحب الوطن الصحيح، هي مسؤولية الإمام في مسجده، والمعلم في مدرسته، والإعلامي في تلفزته وفي إذاعته، والكاتب فيما تخطه أنامله.. مسؤولية الأسرة كذلك.

ومن مقتضى محبة الوطن؛ المحافظة على ثرواته وخيراته، وعدم العبث بها وإهدار أموال الأمة، بحجة أن هذا المال للدولة؛ وأنا ابن الدولة، أو أن الدولة انحرفت فحلَّت أموالها، فإنها ليست للدولة، والدولة للشعب، وإنما الدولة بطاقمها ومؤسساتها مسؤولة على ذلك. يقول رسول الله ﷺ: «كلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته، الإمام راع ومسئول عن رعيته، والرجل راع في أهله وهو مسئول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسئولة عن رعيتها، والخادم راع في مال سيده

ومسئول عن رعيته» قال: - وحسبت أن قد قال - «والرجل راع في مال أبيه ومسئول عن رعيته، وكلكم راع ومسئول عن رعيته»[54].

على ألا يحملنا صنيع بعض المواطنين، أو أدعياء الوطنية النفعيين، ول كانوا من المسئولين غير الوطنيين على بغض الوطن أو التفريط فيه، بل العكس هو الصحيح، وتحرير الأوطان من تَحَكُّم هؤلاء هو مسؤولية الجميع، أفراداً ومؤسسات، وبالطريقة التي تُصلِحُ ولا تُفسِد، وتنفع ولا تضر، بل لو أمكن مراعاة مصلحة ومنفعة هؤلاء أنفسهم كان أوجب.

الوطن الأول والأخير:

هذا الوطن الأوسط، فيها الراحة والتعب، في السعادة والشقاوة، في الضعف والقوة، فيه الفقر والغنى، في التخمة والبؤس..

وهو محطة استظلال سرعان من تنقضي، لا تتجاوز في حقيقتها قيلولة المسافر تحت ظل شجرة، ثم ينفض ثيباه من غبارها، ويرتحل... إنها الحاضرة، إن القريبة.. إنها الدانية، دانية الحضور، ودانية النهاية.. إنها الدنيا، كما قال النبي ﷺ: «ما لي وللدنيا، ما أنا في الدنيا إلا كراكب استظل تحت شجرة ثم راح وتركها»[55].

ولذلك يوصي رسول الله ﷺ عبدَ الله بن عمر- رضي الله عنهما- «كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل» وكان ابن عمر، يقول: «إذا أمسيت فلا تنتظر الصباح، وإذا أصبحت فلا تنتظر المساء، وخذ من صحتك لمرضك، ومن حياتك لموتك»[56].

وعادة الغريب أن يعود إلى وطنه شوقا وحنيناً، يحث الخطى ويحاذر العطب حتى يصل إلى وطنه سالما معافى، ليتم له فرحه فيه مع أحبابه وذويه، ويمتع عيونه بالنظر إلى ربوعه.

إن وطننا الأول وهو الوطن الذي سكنه الأبواب أوّلاً، وهما يسكناه الآن، إنه الجنة، دار السلامة والمقام، فأعظم حنين ينبغي أن يكون إلى وطننا الأول سكن الأبوين ودار الخلد والنعيم.

و"إذا لم تكن الدنيا للمؤمن دارَ إقامة ولا وطنا فينبغي للمؤمن أن يكون حاله فيها على أحد حالين: إما أن يكون كأنه غريب مقيم في بلد غربة، همه التزود للرجوع إلى وطنه الأول، أو يكون كأنه مسافر غير مقيم البتة، بل هو ليله ونهاره يسير إلى بلد الإقامة، فلهذا وصّى النبي ﷺ ابن عمر أن يكون في الدنيا على أحد هذين الحالين.... لما خلق اللّهُ آدمَ -عليه السلام - أسكنه هو وزوجته الجنة، فوسوس لهما الشيطان وأغواهما، فخالفا أمر الله-سبحانه- بتناول زينتها المحرمة عليهما-الشجرة-، فأهبطا منها ووُعِدا بالرجوع إليها، وصالح ذريتهما، فالمؤمن أبدًا يَحِنُّ إلى وطنه الأول، وحب الوطن من الإيمان"[57].

وقد أنشد ابن قيم-رحمه الله-[58]:

فحيَّ على جنات عدنٍ فإنّها	منازلُك الأُولى وفيها المُخَيَّمُ
ولكنّنا سبْيُ العدوِّ فهل	نعودُ إلى أوطاننا ونُسلّم
وقد زعموا أن الغربي إذا نأى	وشطَّت به أوطانُه فهو مُغرَمُ
وأيُّ اغترابٍ فوق غربتنا التي	لها أضحت الأعداء فينا تَحَكَّمُ

ولا تعارُضَ أبداً بين حب وطن الدنيا ووطن الآخرة، وإنما نسير على مقتضى قول الله تعالى: ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾[59].

بل إن خدمتك لهذا الوطن الدنيوي، وأنت تنظر إلى جزاء عملك هذا في الآخرة، يجعلك تحسن كل الإحسان، وتتقن كل الإتقان، وتبتغي بعملك هذا هنا، جزاء الله لك هناك، لأن عمارة الأرض بمقتضى المنهج الرباني، والإحسان إلى إنسانها وحيوانها عبادة يتقرب بها المسلم إلى الله-سبحانه-..

الهوامش:

[1] أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري (-261هـ/874م)، صحيح مسلم، الرياض، دار طيبة، ط1، 1427هـ/2006م، كتاب الإيمان(1)، باب نزول عيسى بن مريم حاكماً بشريعة نبينا محمد ﷺ (71)، حديث (155)، 2، 80.

[2] أبو جعفر صدر الدين علي بن محمد الطحاوي (-321هـ/933م)، العقيدة الطحاوية، بيروت، دار ابن حزم، ط 1، 1416 هـ / 1995م، 15.

[3] الأنعام، 18.

[4] طه، 5.

[5] الشورى، 11.

[6] النحل، 60.

[7] الروم، 27.

[8] الإخلاص، 1 – 4.

[9] ابن أبي العز علي بن علي بن محمد الدمشقي (-792هـ / 1390م)، **شرح العقيدة الطحاوية**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي وشعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط 9، 1417هـ / 1996م، 1، 20.

[10] انظر: **المصدر نفسه**، 1، 261.

[11] قاعدة أصولية فيها تفصيل وبعض الخلاف، انظرها في كتب الأصول مثل:

- أبو الحسين علي بن محمد الآمدي (-631هـ/1234م)، **الإحكام في أصول الأحكام**، تعليق عبد الرزاق عفيفي، بيروت، الرياض، دار الصّميعي، ط 1، 4، 1424 هـ/ 2003م، 1، 149- 152.

- وأبو البقاء تقي الدين محمد بن أحمد الفتوحي ابن النجار (-972هـ/ 1565م)، **شرح الكوكب المنير**، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، الرياض، مكتبة العبيكان، ط1، 1413هـ/ 1993م، 1، 357-362.

[12] انظر: أبا الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور (-711هـ/ 1311م)، **لسان العرب**، بيروت، دار صادر، ط1، 1421هـ/2000م، 13، 451.

[13] انظر: أبو طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (-817هـ/1377م)، **القاموس المحيط**، إشراف محمد العرقسوسي، بيروت، الرسالة، ط 8، 1426هـ، / 2005م، 1338.

[14] محمد فريد وجدي، **دائرة معارف القرن العشرين**، بيروت، دار الفكر، ط 3، 1391هـ/ 1971م، 10، 787.

[15] أحمد عطية الله، **القاموس السياسي**، مصر، دار النهضة العربية، ط 3، د ت، 1268.

[16] سبأ، 15.

(17) البلد، 5.

(18) الفجر، 8.

(19) الحج، 40.

(20) الحشر، 8، 9.

(21) التوبة، 25.

(22) انظر: إسماعيل بن محمد الجراحي العجلوني (-1162هـ/ 1749م) **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 3، 1408 هـ/1988م، 1، 345 وقال: " قال الصغاني موضوع، وقال في المقاصد، لم أقف عليه... ".

- محمد طاهر بن علي الهندي (-986 هـ/ 1578م)، **تذكرة الموضوعات**، مصر، إدارة الطباعة المنيرية، ط 1، 1343هـ/ 1925 م، كتاب الإيمان، باب التوحيد، 11.

- وأبا عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألباني(-1420هـ/ 1999م)، **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة**، الرياض، دار المعارف، 1412 هـ / 1992م، ، حديث (36)، 1، 110.

(23) العجلوني، **كشف الخفاء**، 1، 347 وقال: " ليس بحديث".

(24) يتساهل بعض الكُتَّاب في نسبة أحاديثَ لا تصح إلى النبي ﷺ؛ وذلك لإثبات أشياء يدور حولها الجدال، بين الإسلاميين والعلمانيين وأضرابهم، أو قَصْد الدفاع عن الإسلام وردًّا للشبهات التي تُثار حوله، أو تبريرًا لمواقفَ معينة أو محرجة أمام غُزاة الفكر من المستشرقين أو المستغربين! ومن هذه الأحاديث حديث "حب الوطن.. " هذا.. والحق أنه لا ينبغي هذا الصنيع مع حديث رسول الله ﷺ ولا حاجة بنا إليه، وإنما حاجتنا إلى أن نثق في ديننا، وأيضاً إلى أن نفهم خطاب الشَّرع، وننزله منازله ونضعه مواضعه، وسنجد فيه ما يكفي ويُغني عن الضعيف والموضوع، وفي مثل هذا الموضع نجد أدلة كثيرة في حب الإلف من الوطن والأصحاب وغيره مما لا يعارض الشريعة.

(25) عبد الله بن عبد العزيز ابن باز (-1420هـ/ 1999م)، **نقد القومية العربية على ضوء الإسلام والواقع**، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ط 6، د ت، 5.

(26) الاتحاد الأوروبي هو جمعية دولية للدول الأوروبية يضم 28 دولة وأخرهم كانت كرواتيا التي انضمت في 1 يوليو2013 ، تأسس بناء على اتفاقية معروفة باسم معاهدة ماسترخت الموقعة عام 1992م، ولكن العديد من أفكاره موجودة منذ خمسينات القرن الماضي. ومن أهم مبادئ الاتحاد الأوروبي نقل صلاحيات الدول القومية إلى المؤسسات الدولية الأوروبية. لكن تظل هذه المؤسسات محكومة بمقدار

الصلاحيات الممنوحة من كل دولة على حدا لذا لا يمكن اعتبار هذا الاتحاد على أنه اتحاد فدرالي حيث إنه يتفرد بنظام سياسي فريد من نوعه في العالم. انظر: الموسوعة الحرة: http: //ar. wikipedia. org/wiki

(27) من ويكيبيديا، الموسوعة الحرة: http: //ar. wikipedia. org/wiki.

(28) اليورو أو الأورو أو الأُيرو(الرمز الشكلي: €، رمز الإيزو: (EUR هي العملة الموحدة لدول الإتحاد الأوروبي، الذي يعد بعد الدولار الأمريكي ثاني أهم عملة على مستوى النظام النقدي الدولي. يتم التحكم به من قبل البنك المركزي الأوروبي في مقره بفرانكفورت بألمانيا. اليوم يعد اليورو العملة الرسمية المتداولة في 17 دولة من دول الإتحاد الأوروبي السبع والعشرون. كما أنه العملة الرسمية في ست دول أخرى هي ليست أعضاء في الإتحاد الأوروبي. ابتداءا من عام 1999م تم بدء التعامل باليورو على النطاق المصرفي، وابتداء من الأول من كانون الثاني/يناير عام 2002م استبدل اليورو عملات الدول المنضمة لاتفاق تطبيق اليورو وأصبح منذ ذلك الحين عملتها الرسمية. اليورو الواحد مقسم إلى 100 سنت. وقد حقق اليورو سعر صرف قياسي في 15يوليو 2008 ليبلغ سعر 1.5990$ دولار أمريكي. أدنى قيمة تعامل له مقابل الدولار الأمريكي وصل إليها اليورو في 26أكتوبر2000 ، بلغ حينها 0,8225 دولار أمريكي.

(29) البقرة، 61.

(30) عبد الغني الدقر (-1423هـ/ 2002م)، **معجم القواعد العربية في النحو والتصريف وذيل بالإملاء**، ط3، 1423هـ/ 2001م، 472.

(31) مصطفى الغلاييني (-1364هـ/ 1944م)، **جامع الدروس العربية**، بيروت، المكتبة العصرية، ط34، 1418هـ/ 1997م، 1، 177.

(32) انظر: أسامة الهتيمي، "**الوطنية وحب الأوطان.. رؤية إسلامية**"، في (www. rshadonline. net).

(33) الموسوعة الحرة: http: //ar. wikipedia. org/wiki.

(34) **الموسوعة العربية العالمية** في (www. mawsoah. net).

(35) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي(-256هـ/870م) **الجامع الصحيح**، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، المطبعة السلفية، ط1، 1400هـ/ 1980م، كتاب فضائل المدينة(19)، باب المدينة تنفي الخبث(10)، حديث(1889)، 2، 27.

- مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب الحج(15)، باب الترغيب في سكنى المدينة(86)، حديث (1376)، 1، 622.

(36) ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى، ابن عم خديجة(رضي الله عنها)، تنصر في الجاهلية، وكان يكتب من الإنجيل بالعبرانية ما شاء الله أن يكتب، وكان شيخاً كبيراً قد عمي، توفي في

بداية البعثة النبوية. انظر: أبو القاسم علي بن الحسن ابن عساكر (-571هـ/1179م)، **تاريخ دمشق**، تحقيق عمرو بن غرامة العمروي، بيروت، دار الفكر، ط 1415 هـ/ 1995م، 3، 63.

(37) البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب بدء الوحي (1)، باب (3)، حديث (3)، 1، 15.

- ومسلم، **صحيح مسلم**، كتاب الإيمان (1)، باب الوحي إلى رسول الله ﷺ (73)، حديث(160)، 1، 83.

(38) أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي (-279هـ/892م) **الجامع الكبير**، تحقيق عبد القادر عرفان حسونة، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1416هـ/ 1996م، أبواب المناقب، باب في فضل مكة(142)، حديث (3926)، 6، 208.

(39) المصدر نفسه، حديث (3925)، 6، 208.

(40) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب فضائل المدينة (19)، باب المدينة تنفي الخبث (10)، حديث (1886)، 2، 25. وجُدُرَات المدينة، جدرانها، وهو جُدُر بضمتين جمع جدار، والمقصود مساكنها وبناياتها.

(41) أبو الحسين علي بن خَلف بن عبد الملك ابن بطال (-449هـ/ 1057م)، **شرح صحيح البخاري**، ضبط وتعليق أبي تمام ياسر بن إبراهيم، الرياض، مكتبة الرشد، د ت، كتاب الحج، باب من أسرع ناقته إذا بلغ المدينة 4، 453.

(42) أبو الفضل أحمد بن على بن محمد بن حجر العسقلاني (-852هـ/1448م)، **فتح الباري شرح صحيح البخاري، الرياض**، دار السلام، ط 1، 1418هـ/1997م، 3، 782.

(43) انظر: ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (المتوفى: 449هـ)، شرح صحيح البخاري، مكتبة الرشد - السعودية، الرياض، الثانية، 1423هـ - 2003م، 10 أجزاء، 421/7.

(44) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المناقب (63)، باب مقدم النبي ﷺ وأصحابه المدينة(46)، حديث (3926)، وانظر حديث (1889).

(45) البقرة، 246.

(46) سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل بن عبد العزى، أبو الأعور لم يشهد بدرًا، بعثه النبيﷺ وطلحة ليتحسَّسا خبر العير؛ فقدما من الحوران بعد الوقعة فضرب لهما ﷺبسهميهما وأجرهما، ومات سعيد بالمدينة سنة إحدى وخمسين وهو بن بضع وسبعين سنة ودخل قبره سعد بن أبى وقاص وعبد الله بن عمر. انظر: أبا

حاتم محمد بن حبان التميمي، (-354 هـ/ 965م)، **مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار**، حققه ووثقه وعلق عليه مرزوق على إبراهيم، المنصورة، دار الوفاء، ط 1، 1411هـ/ 1991م، 1، 26.

(47) أبو داود سليمان بن داود الطيالسي (-204هـ/ 819م)، **مسند أبي داود الطيالسي**، تحقيق عبد المحسن التركي، الجيزة، دار هجر، ط1، 1420هـ/ 1999م، حديث (230)، 1، 188.

(48) انظر: أبا الفرج زين الدين عبد الرحمن بن أحمد ابن رجب (-795هـ/1393م)، **جامع العلوم والحكم بشرح خمسين حديثا من جوامع الكلم**، تحقيق شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجس، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط7، 1421هـ / 2000م، 1، 393 – 395، وقد ضعفه هناك، وصححه الإمام النووي في ذات الموضع، فهو حديث مختلف في تصحيحه، غير أن معناه صحيح، فإنه لا يكتمل إيمان المؤمن حتى يكون كذلك، وهذا صحيح، حيث إن الإيمان يزيد بالطاعة والاتباع، حتى يبلغ أعلاه، وينقص بالمخالفة والعصيان حتى يبلغ أدناه.

(49) البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الطب (76)، باب رقية النبي ﷺ، (38)، حديث (5745)، - ومسلم، **صحيح مسلم**، كتاب السلام (39)، باب استحباب الرقية من العين والنملة والحمّة والنظرة (21)، حديث (2194).

(50) حديث لا يصح رفعه للنبي ﷺ، أخرجه الترمذي برقم (2908) في ثواب القرآن، وقال: هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وإسناده مجهول، وفي الحارث مقال. انظر: جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، 461/8.

(51) انظر: مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، للإمام عبد الحميد بن باديس(1889م-1940م)، دار الرشد، الجزائر، اعتناء أبو عبد الرحمن محمود، ط1(1430هـ، 2009م)، 359/2-364.

(52) الممتحنة: 8.

(53) حديث حسن، الألباني، صحيح الجامع الصغير وزياداته، 442/1 رقم (2223).

(54) البخاري (893) ومسلم (231).

(55) الألباني، صحيح الجامع الصغير وزياداته، (989/2 رقم: 5668).

(56) البخاري (6416).

(57) انظر: ابن رجب الحنبلي، جامع العوم والحِكَم، بحقيق شعيب الأرناؤوط مؤسة الرسالة-بيروت، ط7(1421هـ-2000م). 378/2.

(58) من قصيدة طويلة أنشدها في مقدمة كتابه "حادي الأرواح" ص 23.

(59) القصص: 77.

دور الجامعات في تعزيز التنمية المستدامة والأمن الشامل

"مدى استفادة القطاعين العام والخاص من مخرجات الدراسات العليا لتحقيق أهدافها التنموية

(دراسة نموذجية لبعض الدول العربية)"

د/ وردة بلقاسم العياشي
أستاذ مساعد بقسم الأنظمة بكلية الإدارة والأعمال
بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن

مقدمة:

يؤكد الكثير من الباحثين أن هناك علاقة تأثير تبادلية بين التعليم ومختلف جوانب التنمية الشاملة، حيث يبرز دور التعليم بشكل مباشر في تنمية الموارد البشرية التي تعنى بعمليات زيادة المعرفة وإكساب المهارات والقدرات لقوى العمل. وتوصف التنمية البشرية بأنها تجميع رأس المال البشري واستثماره بصورة فعالة في تعزيز التنمية المستدامة والأمن الشامل (كولن باور، 2001م، ص144).

كما تجدر الإشارة إلى أن الكثير من الجامعات ومؤسسات التعليم العالي أصبحت مقياس تقدم أي مجتمع من المجتمعات باعتبارها مراكز أكاديمية منتجة وناقلة ومجددة للمعرفة، وحاضنة للتقنية تستثمر إمكاناتها المتاحة في خدمة المجتمع وتلبية متطلباته، ولعل هذا من بين الأسباب التي خولت لمؤسسات المجتمع المدني المطالبة بضرورة تطويرالجامعات لوظائفها الأساسية والمتمثلة في التدريس والبحث العلمي وخدمة المجتمع المحلي ضمن علاقة منظومية متكاملة ومتجددة بين البيئة التعليمية ونوعية مخرجات التعليم وانعكاسها على التنمية المستدامة وتحقيقها للأمن الشامل وفقا للتوجهات والمتغيرات المعاصرة لدورها الريادي، من خلال إسهامها في تكوين رأس المال المعرفي، وتنمية الموارد البشرية ومواءمتها مع المتطلبات التنموية وسوق العمل، والبحث عن المعارف الجديدة

واكتشافها، وصناعتها واستثمارها، ونشرها وإشاعتها لأكبر عدد من الأفراد محليا ودوليا. (فاروق عبده فليه، 2003، ص 348).

واهتمام الباحثين بدراسة العلاقة بين التعليم والتنمية وآثارها على تحقيق الأمن الشامل في البلدان العربية بصفة خاصة يقوم على ركائز أساسية مفادها ما يلي:

❖مما تضمنته الخطط الاستراتيجية للتعليم العالي بمختلف الدول العربية رؤية تقوم على إيجاد نظام أكاديمي (تربوي) ذي جودة عالية قادر على تخريج كوادر بشرية متخصصة في مختلف حقول المعرفة، تلبي احتياجات المجتمع الحالية والمستقبلية بما يحافظ على تحقيق عمليات التنمية المستدامة من خلال تحسين نوعية التعليم العالي ومدى مواءمته لمتطلبات المجتمع بوضع معايير وأسس للاعتماد وضبط الجودة تطبق على مؤسسات التعليم العالي كافة وتتطابق والمعايير الدولية. (حسن حسين البيبلاوي وآخرون، 1426هـ)

❖ دراسة آليات ووسائل تقييم مخرجات التعليم العالي بهدف قياس مدى تأثير العمليات التي تجري على مدخلات ذلك التعليم في مؤسسات التعليم العالي وبما يخدم حاجة السوق من الكفاءات ذات الإنتاجية العالية.

❖ كما أن نقطة عدم انسجام التعليم العالي مع متطلبات سوق العمل المتغير بشكل يضعف من تحقيق أهداف رسالة هذا التعليم ويقلل من قدرته على مواجهة التغيير الحاصل في سوق العمل وتلبية احتياجات القطاع العام والخاص ومؤسساتهم من الكوادر المؤهلة وتشغيلهم بما يتوافق مع تخصصاتهم وبما يتلاءم مع الفرص الوظيفية المتاحة، أصبحت من التفسيرات الهامة لأزمة البطالة التي نجمت عنها الكثير من الأبعاد السلبية التي أثرت في مسألة تحقيق التنمية المستدامة والأمن الشامل.

أهمية الدراسة:

تثمثل أهمية الدراسة في مدى إمكانية مواجهة مشكلات المجتمع العربي التي تكمن في وجود الخلل في توجيه الطلاب مهنيا وعلميا لسوق العمل في ظل التحديات الاقتصادية على الصعيدين العالمي والمحلي لكون سوق العمل العربي

يتسم ببعض الخصائص التي تسهم في اختلال التوازن بين العرض والطلب على العمالة أي عدم التوازن بين حاجة سوق العمل من المهارات المختلفة والمخرجات التعليمية. (بن عقلة عبد الله الهاشم، 2007م، ص 2- 3).

أهداف الدراسة:

يتحدد الهدف الرئيسي للدراسة في رسم خريطة لتطوير البرامج والمناهج المطبقة في الجامعات انطلاقا من خطة استراتيجية شاملة مبنية على معرفة علمية وإحصائية لنوعية وكمية فرص الوظائف المتاحة في القطاع الحكومي والقطاع الخاص أي إحداث نوع من المواءمة والانسجام بين مخرجات مختلف مؤسسات التعليم العالي ومتطلبات سوق العمل، واستحداث البرامج التي تتطلبها التنمية وتغيرات آليات هذا الأخيرمن خلال توثيق العلاقة بين الجامعات ومؤسسات قطاع الإنتاج العام أو الخاص، لتوفير فرص التدريب للطلاب في بيئات العمل، وبذلك يسهم القطاع الخاص في تحمل أعباء التعليم. (هدى حسانين، 2004م)

إشكالية الدراسة:

باعتبار أن التنمية المستدامة تهدف إلى تعظيم النفع والاستفادة من مختلف مقدرات وإمكانات الدولة بالنسبة إلى الجيل الحاضر، مع مراعاة الحفاظ عليها للأجيال القادمة، وبما أن الأمن الشامل يعني التطور والتنمية، سواء منها الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية أو الفكرية في ظل حماية مضمونة، لهذا نجد أن هذه الورقة العلمية تهدف إلى الإجابة عن الأسئلة التالية:

- ماجدوى الإنفاق على النظام التعليمي (العالي) إن لم يكن قادرا على تخريج منتج تعليمي بالمواصفات التي تحتاجها القطاعات الإنتاجية (سوق العمل)؟
- هل تم وضع خطط استراتيجية لسياسات التعليم العالي وفقا لاحتياجات سوق العمل في الدول العربية؟
- ما هي انعكاسات وآثار علاقة نظام التعليم العالي ونوعية مخرجاته على التنمية المستدامة والأمن الشامل في الدول العربية؟

❖ حدود البحث: من خلال التعرف على مشكلة الدراسة وأهميتها، سيتم التركيز على أهمية التعرف على انعكاسات وآثار علاقة الخطط الاستراتيجية للجامعات العربية ونظام التعليم العالي فيها ونوعية مخرجاته على تعزيز وتطوير التنمية المستدامة وتحقيق الأمن الشامل في مختلف الدول العربية.

أسلوب البحث (المنهجية المعتمدة):

ركزت الباحثة على أسلوب الدراسة المكتبية، والربط بين الفكر العربي والغربي لمعرفة كيفية وضع وتنفيذ الخطط الاستراتيجية لمختلف مؤسسات التعليم العالي من جامعات ومراكز أبحاث بما يتناغم ويتواءم مع متطلبات واحتياجات سوق العمل، وفي هذه الورقة العلمية سنحاول تسليط الضوء على الدور المهم والخطير الذي تلعبه انعكاسات وآثار علاقة سياسات وأنظمة التعليم العالي ونوعية مخرجاته في بناء الوطن من خلال تطوير عملية التنمية المستدامة بمختلف مجالاتها وتحقيق الأمن الشامل، وذلك وفق الخطة الدراسية التالية:

❖ **المبحث الأول:** تحديد واقع التعليم العالي في الوطن العربي من التنمية المستدامة (المعوقات والتحديات).

❖ **المبحث الثاني:** أهمية تحديد دور العلاقة بين نوعية مخرجات مؤسسات التعليم العالي والقطاع العام والخاص.

وانعكاساتها على التنمية المستدامة والأمن الشامل.

❖ **المبحث الثالث:** رؤية مستقبلية لآليات تعزيز دور الجامعات في تحقيق التنمية المستدامة والأمن الشامل.

❖ **خلاصة الدراسة:** (النتائج والتوصيات).

مصطلحات الدراسة:

*** التعليم العالي:**

تعد مرحلة التخصص العلمي في كافة أنواعه ومستوياته، رعاية لذوي الكفاية والنبوغ وتنمية لمواهبهم وسدحاجات المجتمع المختلفة في حاضره ومستقبله بما يساير التطور المفيد الذي يحقق أهداف الأمة وغاياتها النبيلة، وهو كل أنماط التعليم وأنواعه التي تلي المرحلة الثانوية، وتقدمه الجامعات والكليات الجامعية والكليات المتوسطة والمعاهد والأكاديميات للحصول على شهادات الدبلوم أو الشهادة الجامعية أو الدرجات الجامعية لما فوق الشهادة الجامعية.

*** جودة التعليم العالي:**

تعرف بالقدرة على جعله ملائما من حيث دوره ومكانته في المجتمع، ومهامه التعليمية والبحثية والخدمية والإنتاجية، وعلاقته بالدولة والعالم، والتمويل العام وتفاعله مع مستويات التعليم انطلاقا من حاجة الاقتصاديات الحديثة إلى خريجين قادرين على تطوير معارفهم باستمرار، والتحلي بصفات الباحثين وأصحاب العمل في سوق متغير باستمرار. (حسن على حسين، 1999م).

***التنمية:**

عرفت دراسات الأمم المتحدة التنمية بأنها تلك العمليات التي يمكن عن طريقها توجيه جهود المواطنين والحكومة، لتحسين الظروف الاجتماعية والاقتصادية في المجتمعات المحلية ومساعدتها على المساهمة في تقديم المجتمع بأقصى طاقة ممكنة (ناريمان وصالحة، 2005، ص40).

*** الأمن الشامل:**

يعرفه روبرت مكنمارا في كتابه "جوهر الأمن": "إن الأمن يعني التطور والتنمية، سواء منها الاقتصادية أم الاجتماعية أم السياسية في ظل حماية مضمونة، كما أن الأمن الحقيقي للدولة ينبع من معرفتها العميقة للمصادر التي

تهدد مختلف قدراتها ومواجهتها، لإعطاء الفرصة لتنمية تلك القدرات تنمية حقيقية في كافة المجالات سواء في الحاضر أم المستقبل" (زكريا حسين، 2013).

*** سوق العمل:**

الوظائف المتاحة في القطاع الحكومي والقطاع الخاص، ويقصد به تلبية احتياجات القطاع العام أو الخاص ومؤسساته من الكوادر المؤهلة وتشغيلهم فيه بما يتوافق مع تخصصاتهم وبما يتلاءم مع الفرص الوظيفية المتاحة.

*** مواءمة التعليم العالي لسوق العمل:**

انسجام التعليم العالي مع متطلبات سوق العمل المتغير بشكل يعزز رسالة هذا التعليم ويعظم من قدراته على مواجهة التغيير الحاصل في هذا السوق والتنبؤ به قبل حدوثه، وتوفير تسهيلات التدريب الملائمة لمتطلباته، وتنمية الوعي لدى قطاع الأعمال ومؤسساته حول أهمية أن تكون سعادة الإنسان والمجتمع محورا لنشاطه التنموي وليس مجرد الكسب المادي.

*** الخطط الدراسية:**

هي عبارة عن وحدات (مواد) دراسية وعدد من الساعات تعد متطلبات للتخرج منظمة ومبوبة ومقسمة وفق الأطر العامة للخطة الدراسية المعدة في مختلف **كليات الجامعات.**

*** المساقات الدراسية:**

هي أسماء المواد والمساقات – الوحدات الدراسية التي يطرحها القسم العلمي في ضوء الخطة الدراسية السنوية حيث تتوزع بين إجباري واختياري، أو اختياري تخصص، ومساند إجباري، وتوضع لها مفردات وأهداف وتقييمات للأداء ومراجع معتمدة.

*** المنهج الدراسي:**

هو كل ما يتم تقديمه من خبرات معرفية ومهارية ووجدانية ضمن وحدة دراسية زمنية محددة (عبد المجيد الدمرداش، 1985م، ص 30) والمنهج الدراسي يتضمن المجالات الآتية:

1- الجانب المعرفي ويشمل:

-المفاهيم الأساسية للموضوعات الواجب إعطاؤها.

-الحقائق النوعية وهي أفكار وصفية مجردة أومهارتية.

-المبادئ والقواعد والقوانين.

2- **الجانب المهاري:** هي مهارات وممارسات ووظائف يقوم بها الطالب وغالبا ما تكون عملية تطبيقة وفيسيولوجية ورياضية وخاصة في تخصصات بعض الأقسام العلمية والمختبرية.

3- **الجانب الوجداني:** ونعني به بناء مهارات وقيم واتجاهات وميول سلوكية نحو ظواهر محيطة بنا من خلال انعكاس الموضوعات على الواقع الحياتي.

4- **واقعية وحداثة المحتوى:** مدى مواكبته لما هو موجود في الواقع من مستجدات وتطورات والمحافظة على بعض الجوانب القيمية والاعتبارية وأن يتقبل التحديث باستمرار (حسن محمد حربي، 2001م، ص 113).

الدراسات السابقة:

- قام "الحنيطي وآخرون، 2006م" بدراسة تحت عنوان "نوعية التعليم والمواءمة"، هدفت الدراسة إلى معرفة الاستجابة لتغيير علاقات عناصر الإنتاج لبعض خواص القرن الجديد، وأكدت أن المواءمة بين مخرجات التعليم العالي واحتياجات سوق العمل تتطلب رفع كفاءة جودة الخريج وتأهيله من خلال تعريف مؤسسات القطاع الخاص بالبرامج الدراسية والتخصصات وتسويق قدرات ومهارات الخريجين وتوفير البيانات حول سوق العمل.

- وأجرى (الحسن، 2007م) دراسة حول ضمان جودة التعليم العربي بما يستجيب لاحتياجات سوق العمل، وهدفت الدراسة إلى التعرف على المعارف والمهارات المطلوبة ليصبح المتعلمون أيضا منتجين للمعرفة، وخلصت الدراسة إلى ضرورة شمولية جميع جوانب العملية التعليمية ببرامجها، تخصصاتها، والتدريس بالمفهوم الحديث بناء على حاجة سوق العمل لضمان فرصة العمل المبنية على المعرفة في المستقبل المتسارع في تغيراته وتحدياته.

- كما أشارت دراسة قامت بها وزارة التعليم العالي بالأردن تحت عنوان:

"مشروع التعليم العالي وسوق العمل (خدمات توظيف)" إلى تشخيص أهم الاتجاهات التي تؤثر في مستقبل التوظيف في الأردن من خلال معرفة الخارطة الذهنية لعوامل البيئية الخارجية في ظل العولمة والاتفاق على ذلك، وتمثلت الآثار السلبية من مظاهر العولمة والمعلوماتية والخصخصة وصغر حجم المؤسسات والمنظمات في الوضع الاقتصادي بـ (البطالة والتضخم وعدم مواكبة المناهج والمساقات، وتقنين التعليم لتخصصات مشبعة لا يحتاجها سوق العمل). أما الإيجابية منها فتمثلت بـ (مؤهلات عالية الجودة، حرص الاستثمار، وإلزام أصحاب المشاريع اعتماد سياسة التقاعد المبكر).

انطلاقا مما تقدم نجد أن معظم الدراسات السابقة اتفقت حول نقطة أساسية تمثلت في ضرورة إحداث مواءمة وانسجام بين مخرجات التعليم العالي ومتطلبات سوق العمل واحتياجاته، وتتميز هذه الورقة العلمية عن غيرها من الدراسات التي سبقتها بتسليطها الضوء على واقع التعليم العالي العربي من التنمية المستدامة (المعوقات والتحديات)، وتحديد دور العلاقة بين مؤسسات التعليم ونوعية مخرجاته وانعكاساتها على تطور التنمية المستدامة وتحقيق الأمن الشامل، بالإضافةإلى بناء رؤية مستقبلية لآليات تعزيز دور الجامعات في تحقيق التنمية المستدامة والأمن الشامل من خلال الاستفادة من التجارب الغربيةالرائدة في هذا المجال.

المبحث الأول: تحديد واقع التعليم العالي العربي من التنمية المستدامة (المعوقات والتحديات):

لقد أوضح تقرير المؤتمر التاسع للوزراء المسؤولين عن التعليم العالي والبحث العلمي في الوطن العربي أسباب ضعف فاعلية منظومة التعليم العالي التي تشترك فيها جميع الدول العربية، يمكن ذكر أهم العوائق المشتركة فيما يلي: (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1998م، 41- 45).

- عدم وجود تنسيق بين الخطط الاستراتيجية للجامعات وسياسات التعليم العالي من ناحية ومخرجات سوق العمل من ناحية أخرى مما أدى إلى وجود فجوة تتصل بمتطلبات التعليم العالي.

- الأخذ بسياسة الباب المفتوح تزيد من صعوبة فرص تحقيق المواءمة بين مخرجات التعليم ومتطلبات التنمية، مما يزيد معدل البطالة بين خريجي مؤسسات التعليم العالي.

- عدم مرونة الأنظمة التعليمية وبطء جهود تطويرها أدى إلى عدم الاستجابة السريعة لتنوع متطلبات التنمية واحتياجاتها.

- عدم الإقبال على التعليم الفني والتعليم التطبيقي العالي يؤدي إلى إعاقة عمليات نقل التكنولوجيا وتوطينها.

- عدم التكيف مع متطلبات الاقتصاد المعرفي في عصر المعلوماتية بشكل جيد.

- ضعف طرق ومناهج علوم العصر (اللغات والعلوم والرياضيات وتقنيات الحاسوب) وتدريسها بأساليب وطرائق تقليدية مما أنتج مخرجات ليست في المستوى المطلوب وغير قابلة للتدريب والتوظيف.

- وقد أكدت الدراسة التي أعدها (معهد الملك عبد الله للبحوث والدراسات الاستشارية، 2011م) بأن هناك نقصا في المواضيع العلمية المحاسبية ذات العلاقة بجودة المعلومات، الشفافية والإفصاح، والتقارير المالية الدورية، وحوكمة الشركات، والتقارير المالية والشفافية، والقوائم المالية المقارنة، وخطط

الحوافز والمكافآت، وحقوق ومسؤوليات المراجع، والخدمات المهنية الأخرى التي يقدمها المراجع الخارجي.

- أخطاء في أساليب القبول في التعليم العالي، وفي تقييم الدارسين.
- تبعية للعالم الخارجي في المواضيع البحثية، وفي الأمثلة والتطبيقات في المادة.
- تراجع مستوى الأساتذة والمدربين والمادة التعليمية.
- هيمنة الدولة والحكومة، مع ضعف توفر المحاسبية المجتمعية.
- ضعف التمويل والإمكانات، حيث يواجه التعليم العالي تحديا يتعلق بتمويله، كما أن الاعتمادات المالية الحكومية المتاحة تتجه نحو النقص وذلك بالمقارنة بحجم الاحتياج له. هذا فضلا عن ارتفاع تكلفة الطالب في المرحلة الجامعية مقارنة بتكلفة أي مرحلة أخرى.
- تدني مستوى الحرية الأكاديمية.
- ضعف في مستوى وجود عناصر مدخلات المنظومة. (بدرية العوضي، 2005م).

❖ كما أظهرت دراسة (محمد سعيد عبد المجيد (2006م) أبرز التحديات التي تواجه التعليم العالي في الوطن العربي عامة والتي تتمثل في:

- تحدي العولمة والمنافسة العالمية، حيث أدت العولمة إلى تغيير مسار حركة التعليم الجامعي نتيجة للشروط الجديدة التي فرضتها على كل الدول ومنها أهمية إبراز منتج يستطيع المنافسة في السوق العالمي.
- تحدي النهوض بالتعليم لتحقيق حاجات ومتطلبات المجتمع.
- تحدي الثورة المعلوماتية وبما قدمته من منجزات علمية وتكنولوجية كان لها أثر كبير في تزايد الفجوة بين دول الشمال والجنوب.
- سيطرة الثقافة الغربية، ويتطلب هذا التحدي ضرورة الحفاظ على الهوية الثقافية، وتطوير محتوى مقررات الثقافة الوطنية لمواجهة الغزو الثقافي والفكري. (سفيان عبد اللطيف كمال، 2004م)

المبحث الثاني: أهمية تحديد دور العلاقة بين مخرجات مؤسسات التعليم العالي والقطاع العام والخاص وانعكاساتها على التنمية المستدامة والأمن الشامل:

إن من أهم القطاعات المشرفة على سوق العمل، القطاع العام والقطاع الخاص. حيث يتمثل القطاع العام في الوزارات والمؤسسات العامة والمصالح الحكومية، وهناك عدة جهات حكومية تتولى الإشراف على سوق العمل من خلال مؤسسات اختلفت تسمياتها من بلد إلى آخر مثل:

- ❖ وزارة العمل التي تتولى تطبيق نظام العمل والعمال.
- ❖ وزارة الخدمة المدنية التي تقوم بتعيين العمالة في القطاع الحكومي.
- ❖ نقابة العمال.
- ❖ مجلس القوى العاملة (العبيد وآخرون، 1994م، ص297).

أما فيما يخص القطاع الخاص فيمثل كافة الشركات والمؤسسات الأهلية برأس مال خاص وفي مختلف الميادين، فقد قامت العديد من الدراسات بتحديد عدد من التخصصات التي يهتم بها سوق العمل حاليا يمكن عرض البعض منها فيما يلي:

*** قطاع البترول والبتروكيماويات:**

يعتبر البترول المحرك الأساسي للاقتصاد في الكثير من الدول النفطية، وتبعا للتقارير الاقتصادية تشكل الثروة البتروكيماوية في الكثير من الدول العربية النفطية ركيزة الاقتصاد، كما أن هذه الأخيرة تتمتع بميزة تنافسية قوية في استقطاب استثمارات الشركات الأجنبية، وبالتالي خلق العديد من الوظائف، خاصة وأن هناك العديد من المدن الصناعية في طور الإنشاء في مناطق مختلفة من الدول النفطية العربية، أضف إلى ذلك أن هناك الكثير من المناطق البترولية التي لم تكتشف بعد وتحتاج إلى التنقيب مما يجعل الوظيفة في هذا القطاع من أكثر القطاعات طلبا، ولكن العمل في هذا المجال لا يزال يقتصر على الرجال ذوي الكفاءات العالية جدا. (محمد عبد العليم مرسي، 1405)

*** القطاع القانوني:**

إن انضمام بعض الدول العربية إلى منظمة التجارة العالمية فرض عليها بعض التعديلات في مختلف أنظمتها القانونية، حيث إنها ألزمت شركاتها ومؤسساتها بكل قوانين وإجراءات تلك المنظمة مما أدى إلى فتح مكاتب استشارات قانونية تنوعت ما بين المشكلات الإدارية والمالية التي يواجهها الأشخاص في محيط عملهم، وبين تناول القضايا العائلية من طلاق وزواج، وقضايا الإرث والدعاوي القضائية المختلفة مثل الحماية القانونية للشركات الأجنبية. وبالتالي خلق فرص عمل جديدة لم تكن موجودة من قبل. (عيسى بن حسن الأنصاري، 2006م)

*** قطاع الإعلان:**

تعطي هذه المهنة إمكانات التحول إلى العمل الخاص من خلال تصاميم "بروشورات" أو صفحات إلكترونية، ويزداد الطلب في هذه المهن على الرجال والنساء على حد سواء.

*** قطاع التكنولوجيا والكومبيوتر:**

تتزايد الحاجة باستمرار إلى العاملين في قطاع التكنولوجيا، وذلك لما يتصف به من حيوية ونمو حيث يعتبر من أكبروأسرع القطاعات تطورا على مستوى العالم.

*** قطاع السياحة والفنادق:**

أوضحت الكثير من الدراسات أن العمل السياحي يتطلب الحصول على درجة جامعية في أحد المجالات السياحية كالآثار والجيولوجيا أو علم البيئة، وعليه فقد تم افتتاح العديد من الكليات السياحية وذلك لتخريج الكفاءات القادرة على شغل الوظائف السياحية الحالية والمستقبلية خاصة في الدول العربية السياحية.

*** قطاع الأسهم:**

تعتبر سوق الأسهم العربية من بين أسواق الأسهم المعتبرة في الدول النامية خاصة من جهةالقيمة السوقية للأسهم المتداولة وتحظى باهتمام شريحة كبيرة من المجتمع، ولكي تكون محلل أسهم أو مسؤولا لتداول الأسهم يشترط

الحصول على درجة جامعية في الاقتصاد أو النظم المالية أو الحصول على دورات مختصة في الأسهم تكون كافية للعمل في هذا المجال.

*** قطاعات الاتصالات:**

تهتم وظيفة الاتصالات بالإلمام بالشبكات الهاتفية ومعرفة كيفية عملها وأنواعها وإيجاد الحلول للمشاكل التي تواجهها، فتبعا للأبحاث التي أجريت على السوق العربية، فإن هناك طلبا هائلا على تقنيات الاتصالات الجديدة، ويعتبر حصولك على درجة جامعية في الاتصالات وتقنية الشبكات ضروريا لتكون مهندس اتصالات أو فني شبكات، وكذلك معرفة متطورة في الكمبيوتر وعلومه أو الهندسة بفروعها. (عدنان بدري الإبراهيم، 2004م).

والسؤال المطروح هنا هو: ما مدى ملاءمة مخرجات التعليم العالي لمتطلبات القطاعات المشرفة على سوق العمل السابق ذكرها أعلاه؟

للإجابة عن السؤال يمكننا القول إن معظم المهتمين بهذا الموضوع وصلوا إلى خلاصة مفادها أن الكثير من الدول النامية عامة والعربية خاصة تعاني من الفجوة والانفصال شبه التام بين نوعية وكمية مخرجات التعليم العالي وسوق العمل سواء على مستوى القطاع العام أم الخاص مما أدى إلى تراكم أعداد هائلة من الخريجين العاطلين عن العمل الذين يرفضهم القطاع الخاص، نظرا لانخفاض نوعياتهم، وعدم ملاءمة قدراتهم وكفاءاتهم لمتطلبات العمل في هذا القطاع وتقلص دور الحكومات كجهات موظفة لمخرجات التعليم العالي.

ومن مظاهر عدم المواءمة الواضحة الإقبال المتزايد على التعليم الجامعي وخاصة التخصصات النظرية في الوقت الذي يزداد فيه الطلب في سوق العمل على التخصصات العلمية، إضافة إلى أن الجامعات توسعت في القبول بمعدل يفوق إمكانياتها بدرجة كبيرة دون أن يتأسس كذلك على الحاجة الفعلية للتخصصات الجامعية المطلوبة في سوق العمل، كما نتج عن هذا التوسع انخفاض كبير في مستوى كفاءة الخريجين. وقد أوصت الورقة بضرورة مراجعة

مناهج التعليم العالي وتطويرها، وتحديد التخصصات الجامعية المطلوبة في سوق العمل. (داخل حسن جريو، 2003م، ص11)

أيضا ومن أهم العوامل التي تساهم في عدم توافق مخرجات التعليم العالي مع متطلبات سوق العمل كما يراها مسؤولو التوظيف بالقطاع الخاص هو عدم توزيع الطلاب بين التخصصات حسب متطلبات سوق العمل، ثم عدم إشراك القطاع الخاص في سياسات القبول وعدم تطوير المناهج لتلبية حاجة السوق مع عدم تعاون الجهات ذات الصلة بتخطيط القوى العاملة. وقد أضيف إلى عوامل عدم ملاءمة خريجي الجامعات لمتطلبات القطاع الخاص ضعف ممارسة اللغة الأجنبية المعتمدة في البلاد وعدم الإلمام بالحاسب الآلي وعدم توفر الخبرات الكافية، وضعف التأهيل التخصصي والقدرة التحليلية.

هذا بالإضافة إلى ما يتصف به سوق العمل العربي، فهو سوق مغلق أي لا تفتح أبوابه إلا بناء على ضوابط وقيود محددة (شيرين حكيم، 1426، ص59)، فهو يختص بتغطية احتياجات خطط التنمية لمزيد من الأطر عالية التأهيل.

وأمام تدفق الاستثمارات الأجنبية وتطبيق سياسة الخصخصة لمعظم الدول العربية أصبح القطاع الخاص أهم معالم الاقتصاد العربي، الذي يقوم على أساس الربح ويبني حساباته على أساس خفض التكلفة على جميع مستويات الإنتاج خاصة فيما يخص اليد العاملة. كما أن استخدام التكنولوجيا أصبح من العوامل الأساسية اللازمة للبقاء والمنافسة في السوق وهذا يتطلب توافر عمالة مؤهلة يمكنها التعامل مع التكنولوجيا الموجودة حاليا كما يمكنها استيعاب الجديد. (عبد المنعم محمد وآخرون، 2006م).

والجدير بالذكر أن سوق العمل يحتاج إلى مهارات مطلوب توافرها للخريج تتناسب مع متطلبات واحتياجات سوق العمل، ومن تلك المهارات: ❖- مهارات اجتماعية وتحتاج إلى: (العمل الجماعي، القدرة على التخاطب، القدرة على التكيف، الواقعية، مهارة العرض والإلقاء، والقدرة على الحوار وإدارة الوقت والتعبير والحوار والنقد البناء الهادف، حل المشكلات بطريقة منهجية علمية، مهارة تحديد الأهداف بطريقة علمية، الاهتمام بوقت العمل، التخطيط الجيد).

❖ مهارات الكفاية وتحتاج إلى: (أساسيات الحاسب الآلي، القدرة على الطباعة، الاستعداد للتدريب، القدرة على التفكير والإبداع. والخبرة العلمية الكافية).

❖ مهارات شخصية وتحتاج إلى: (الثقة بالنفس، وجود الطموح، الاستعداد للعمل والتطور، القدرة على وضع المقترحات وتنفيذها، تحمل المسؤولية والانضباط في العمل، وتنمية شخصية مزودة بحصيلة ثقافية عامة وواسعة قادرة على اتخاذ القرارات بأسلوب علمي ليس انفعاليا، المرونة القادرة على التوافق والتكيف، تقبل النقد).

انطلاقا مما سبق ذكره يتضح لنا ضرورة توفر تلك المهارات من أجل الانخراط بشكل ملائم لمؤسسات سوق العمل، وهذا يتطلب من مؤسسات التعليم العالي أن تحقق المتطلبات التي يحتاجها سوق العمل إلا أنها تواجه تحديات وصعوبات تتطلب مساندة وتعاون مختلف الجهات الحكومية لمواجهتها وتستغرق وقتا طويلا لتجاوزها. (رشدي أحمد طعيمة ومحمد سليمان البندري، 2004م)

المبحث الثالث: رؤية مستقبلية لآليات تعزيز دور الجامعات في تحقيق التنمية المستدامة والأمن الشامل:

لقد بذل الوطن العربي جهودا أفرزت تجارب عديدة، منها تجارب تبنتها المنظمات الدولية والإقليمية والمحلية مثل اليونسكو، والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، والمنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم، ومكتب التربية العربي لدول الخليج العربية. ولعل الدراسة التي قام بها مكتب التربية العربي والخاصة باستشراف مستقبل التعليم والسعي إلى ربط العلاقة بين التعليم والتنمية المستدامة وتوثيقها، حيث أوضحت الدراسة أنه ليس هناك حاجة إلى هذا الكم من الأطباء أو المهندسين أو المحامين، إنما هناك حاجة إلى نوعية خاصة من هؤلاء، تقدم خدمات صحية أو هندسية أو قانونية من نوع رفيع، وقد تكون في اختصصات متقدمة. كما أن سوق العمل حاليا يلزم طالب الجامعة التسلح بأكثر من اختصاص، فيضيف إلى اختصاص الهندسة مثلا الإدارة أو يمزج بين المعلوماتية والاقتصاد أو بين القانون والاقتصاد، وهذا ما يعزز قدرات

الخريجين ويوسع فرص العمل لهم، سواء لدى القطاع العام أم الخاص. (صالحة عبد الله يوسف عيسان، 2005م).

والملاحظ أن معظم الدراسات اتفقت على الكثير من المؤشرات التي تساعد على ربط التعليم بسوق العمل أهمها ما يلي:

- إدخال الدراسات العلمية والتقنية في برامج التعليم العام بمختلف مراحله، وهي أنشطة لا تهدف إلى مقاصد إنتاجية بقدر ما هدفت إلى إيقاظ الوعي المهني للطلاب، وإيجاد صور لتكامل التعليم الأكاديمي بالخبرات العملية، وربط التعليم بالعمل المنتج.

- إنشاء هيئة مشتركة للتعاون والتنسيق بين فعاليات كل من سوق العمل ومؤسسات التعليم العالي تكون مهمتها القيام بالآتي:

1- تعريف مؤسسات القطاع الخاص بالبرامج الدراسية والتخصصات والشهادات والمؤهلات والخبرات التي يمتلكها خريجو مؤسسات التعليم العالي في الأقسام الدراسية الأخرى بما ينسجم واحتياجات سوق العمل.

2- تسويق قدرات ومهارات الخريجين لتعريف أرباب العمل بهذه القدرات بهدف تعزيز الثقة فيهم.

3- فتح أبواب القطاع الخاص أمام التدريب المكثف للطلاب خلال دراستهم الجامعية وتبادل المعرفة والخبرات بين مؤسسات القطاع الخاص ومؤسسات التعليم العالي لربط الجانب المعرفي باحتياجات السوق.

4- توفيرالبيانات الخاصة باحتياجات سوق العمل من خلال إجراء الدراسات المسحية الدورية وإعداد الدراسات التخطيطية والمستقبلية لاحتياجات سوق العمل وتفعيل دور الجهات الوطنية المعنية بذلك للتعريف بماهية مثل هذه الدراسات ولتحقيق الغايات التي أجريت من أجلها.

^- الربط العضوي بين التعليم والتنمية، وتحقيق ذلك بالتناسق بين البرامج والمناهج التي تدرس في التعليم العام ومؤسسات التعليم العالي. (فتحي درويش عشيبة، 2006م).

^- إنشاء مجلس لتخطيط القوى العاملة في الدول العربية، لصياغة الخطط وربط التعليم بحاجات التنمية البشرية ومتطلبات التنمية وسوق العمل. (سعود العنسي، 1994م)

^- تفعيل تحسين مخرجات التعليم من خلال: (غازي بن عبيد مدني، 2002م).

1- إعادة النظر في التخصصات الأكاديمية وفقا لبيانات السوق واحتياجاته. (سعيد محمد المليص، 2001م).

2- تعديل الخطط الدراسية للتخصصات المطلوبة في سوق العمل لمواكبة التطورات العلمية العالمية والتأكيد على أهمية المواءمة في جميع خطط التطوير والتحديث بما يجعلها أكثر مواءمة.

3- مراعاة أن تكون الخطط الدراسية مرنة وتتناسب مع متطلبات السوق المتغير ومراجعة هذه الخطط دوريا.

4- أن تكون مشاريع التخرج تطبيقية وميدانية ذات علاقة بمتطلبات العمل وبما يخدم سوق العمل.

5- إعطاء الفرصة للطالب لاختيار مساقات خارج خطته الدراسية تساعد في الحصول على فرصة عمل مناسبة تتلاءم مع البيئة الخارجية.

6- تشجيع إقامة المعارض الإنتاجية والعلمية داخل الجامعات بهدف تعزيز القدرات المعرفية.

7- تشجيع الطلبة على الانخراط في دورات مهنية حديثة علمية وعملية في موضوع التخصصات والبرامج الجديدة التي تحتاجها السوق العربية لتنسجم مع متطلبات العولمة، حيث تمنح شهادات عالمية معترفا بها واحتسابها من المتطلبات الاختيارية لمنح الدرجات العلمية.

-التدريب والتشغيل والتميز:

1- تشجيع تجربة حاضنات الأعمال (برامج تدريبية متخصصة) والتوسع فيها بهدف الانسجام مع متطلبات سوق العمل. (السيد محمد ناس وآخرون، 2004م)

2- دراسة نتائج تقييم مؤسسات العمل (أرباب العمل) للطلبة والخريجين والاستفادة منها في مراجعة الخطط الدراسية وتطوير العملية التعليمية بهدف التحسين والتطوير المستمر.

3- تشجيع الجامعات الحكومية والخاصة على بناء علاقات مع مؤسسات التدريب والتأهيل العالمية للحصول على شهادة مهنية في التخصصات المطلوبة تمهيدا لنقل المعرفة.

4- تكثيف النشاط اللامنهجي لتعزيز مهارات الطلبة في تنمية الصفات القيادية وتقوية مهارات الاتصال مع المحيط الخارجي.

خاتمة: (النتائج والتوصيات):

حاولت هذه الدراسة الإجابة عن ثلاثة أسئلة رئيسية: الأول تحديد واقع التعليم العالي في الوطن العربي من التنمية المستدامة (المعوقات والتحديات). والثاني مدى أهمية دور العلاقة بين نوعية مخرجات مؤسسات التعليم العالي والقطاع العام والخاص وانعكاساتها على التنمية المستدامة والأمن الشامل. والثالث ما فائدة الإنفاق على النظام التعليمي إن لم يكن قادرا على تخريج منتج تعليمي بالمواصفات التي تحتاجها القطاعات الإنتاجية، خاصة وأن القطاع الخاص المحلي مازال يتردد في توظيف الكوادر الوطنية بحجة عدم مواءمة تخصصات الخريجين مع احتياجات ومتطلبات سوق العمل، ولذلك فإن توفير الكوادر الوطنية المؤهلة يجب أن ينطلق من تحديد احتياجات سوق العمل والتخصصات المطلوبة.

وهذا ما يعطي لقضية المواءمة أهمية حيوية. ومن أهم التوصيات التي خرجت بها هذه الدراسة:

- إجراء دراسة عن احتياجات سوق العمل من الوظائف والتخصصات ثم ترتيبها حسب الأهمية والإمكانية التطبيقية، أن تقوم الجامعات بربط بحوثهم العلمية مع واقع المجتمع ومشكلاته والعمل على حلها.

- ضرورة التركيز على مواءمة مخرجات التعليم العالي مع متطلبات سوق العمل والإلمام بمهارات الحاسوب لمواكبة المستجدات العلمية والعملية.

- ضرورة الاهتمام بالجودة النوعية للطلاب بتخريج كوادر ذات قدرات ومهارات مناسبة.

- نقل المؤسسات التعليمية للاتجاهات الحديثة في ميدان العمل إلى داخل أروقتها حتى لا يضطر القطاع الخاص إلى تعديل وصقل وتجديد مهارات الخريجين.

- وضع آليات مشتركة تعنى بمراقبة نوعيات برامج التعليم العالي، وتقويم المؤسسات التعليمية من أجل تحقيق تطابق أفضل بين مخرجات التعليم العالي ومتطلبات سوق العمل.

- أهمية توحيد سياسات التعليم والتدريب والتأهيل والاستخدام والتوظيف.

- تبادل الخبرات والمعرفة بين مؤسسات القطاع الخاص والمجتمع المحلي والمؤسسات التعليمية.

- تمكين طلبة الجامعات من تكثيف تدريبهم في مؤسسات القطاع الخاص تمهيدا لانتقالهم من الدراسة الأكاديمية إلى سوق العمل.

- تفعيل التعاون المشترك في مجال توطين التقنية بين القطاع الخاص وقطاع التعليم العالي، لا سيما في مجال دعم البحث التطبيقي.

قائمة المراجع:

❖ السيد محمد ناس وسيد سالم موسى: "مصادر إضافية لتمويل التعليم العالي في مصر في ضوء بعض الاتجاهات العالمية المعاصرة "، مجلة كلية التربية، العدد46، القاهرة، سنة2004م.

❖ البيبلاوي حسن حسين وآخرون: "الجودة في الشاملة في التعليم بين مؤشرات التميز ومعايير الاعتماد الأسس والتطبيقات، عمان، دار المسيرة للنشر والتوزيع، سنة 1424هـ.

❖ بدرية بنت عبد الله العوضي: " التجربة الكويتية لتحقيق المواءمة بين مخرجات التعليم التطبيقي والتدريب المهني ومتطلبات سوق العمل"، ورقة عمل مقدمة للندوة القومية حول متطلبات سوق العمل العربية في ضوء المتغيرات الدولية، القاهرة، 2005م.

❖ جريو داخل: " التعليم العالي المعاصر- توجهاته وبعض اتجاهاته الحديثة"، بحوث مستقبلية، العدد07، سنة 2003م.

❖ جواهر بنت أحمد القناديلي: "تعليم المرأة السعودية ومدى إسهامه في التنمية الاقتصادية والاجتماعية"، دراسات في التعليم الجامعي، العدد الخامس، مركز تطوير التعليم الجامعي، جامعة عين شمس، 1424هـ.

❖ جريو داخل: "التعليم العالي في الوطن العربي نظرة مستقبلية"، مجلة اتحاد الجامعات العربية، العدد35، سنة1998م.

❖ رشدي أحمد طعيمة ومحمد سليمان البندري: "التعليم الجامعي بين رصد الواقع ورؤى التطوير"، الطبعة الأولى، القاهرة، دارالفكر العربي، 2008م.

❖ شرين بنت عبد المجيد حكيم: "آراء أعضاء هيئة التدريس بجامعة أم القرى حول إنشاء جامعة حكومية بالمملكة العربية السعودية" رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية، قسم الإدارة التربوية والتخطيط بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1426هـ.

❖ سفيان عبد اللطيف كمال: "النوعية في التعليم الجامعي الفلسطيني"، ورقة عمل مقدمة لمؤتمر برنامج التربية ودائرة ضبط النوعية في جامعة القدس المفتوحة في مدينة رام الله، فلسطين، 2004م.

❖ سعود العنسي: "التنمية والموارد البشرية في عمان"، الطبعة الأولى، مسقط، سلطنة عمان، 1994م.

❖ سعيد محمد المليص: "التعليم العالي في دول الخليج – واقعه ومشكلاته"، رسالة الخليج العربي، العدد 81، السنة22، سنة 2001م.

❖ صالحة عبد الله يوسف عيسان: "رؤية مستقبلية للتعليم العالي الممتد في سلطنة عمان في ضوء تطبيقاته العالمية"، مجلة دراسات تربوية واجتماعية، مجلد11، العدد04، جامعة حلوان، كلية التربية، 2005م.

❖ صالحة عبد الله يوسف عيسان ونايمان جمعة محمود: "إعداد العلم في ضوء التنمية المستدامة – دراسة مقارنة لبعض الاتجاهات العالمية المعاصرة وإمكانية الإفادة منها في سلطنة عمان"، مجلة التربية والتنمية، السنة 03، العدد33، القاهرة، 2005م.

❖ عبد المجيد محمد سعيد: " قانون تنظيم الجامعات وجودة التعليم"، دراسة ميدانية مقدمة للمؤتمر الدولي الثاني لقسم علم النفس – سلوك الإنسان وتحديات العصر، 18- 2006/04/20م، جمهورية مصر العربية، جامعة المنيا، 2006م.

❖ عبد الله عبد المنعم محمد والشال، محمود مصطفى محمود: " تمويل التعليم الجامعي واقعه وسبل تطويره في ضوء بعض الخبرات العالمية الحديثة، مجلة دراسات تربوية واجتماعية، مجلد13، العدد02، سنة2003م

❖ عيسى بن حسن الأنصاري: "المخرجات خارج اهتمامات السوق"، 2006/04/19.

HTTP: //WWW. BAB. COM/articles/full_article. cfm?id=288

❖ غازي بن عبيد مدني: " تطوير التعليم العالي كأحد روافد التنمية البشرية في المملكة "، ورقة علمية مقدمة لندوة الرؤية المستقبلية للاقتصاد السعودي حتى 1440هـ (2020م) وزارة التخطيط، الرياض 19- 23/اكتوبر2002م.

❖ محمد عبد العليم مرسي: "التعليم العالي ومسؤولياته في تنمية دول الخليج العربي" ورقة عمل مقدمة للندوة الأولى لرؤساء ومديري الجامعات الخليجية المنعقد في البحرين، مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1405هـ.

❖ هدى محمد محمود حسانين: " إدارة الجودة وضمان الاعتماد في التعليم العالي"، ورقة عمل مقدمة للمؤتمر القومي السنوي الحادي عشر، مركز تطويرالتعليم الجامعي، القاهرة، سنة 2004م.

❖ معهد الملك عبد الله للبحوث والدراسات الاستشارية، هيئة السوق المالية، جامعة الملك سعود: "تقويم الوضع الحالي للبرامج الأكاديمية ذات العلاقة بنشاطات السوق المالية ووضع آلية لتصميم وتطوير تلك البرامج"، ربيع الثاني 1432هـ - مارس 2011م.

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: markaz_bassira@yahoo.fr / الموقع الالكتروني: www. Bassiracenter.com

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، تاريخية ، الطفولة والأرطفونية.

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
- ☐ دراسات تاريخية
- ☐ دراسات الطفولة
- ☐ دراسات أرطفونية

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