

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة غرداية - الجزائر
كلية الآداب واللغات



مجلة دولية أكاديمية علمية محكمة
تصدر عن مخبر التراث الثقافي واللغوي والأدبي
بالجنوب الجزائري
جامعة غرداية - الجزائر



شوال 1437هـ / جويلية 2016م

الجمهورية الجزائرية
الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي
والبحث العلمي

جامعة غرداية



الموقع الإلكتروني
www.univ-ghardaia.dz

رقم الإيداع القانوني: 9857

ردم: 2477 ISSN



11 نهج طالبي أحمد - غرداية

الهاتف / فاكس: 029 88 36 53
المنطقة الصناعية: 029272424

مدير المجلة

أ/ د. بلخير دادة موسى

رئيس التحرير

أ/ د. عاشور سرقمة

نائب رئيس التحرير

د. يحيى حاج امحمد

لجنة التحكيم

الأستاذ : جهلان محمد

الأستاذ : خرازي مسعود

الأستاذ : عبد المالك سمير

الأستاذ : قروي مصطفى

الأستاذ : أولاد علي معمر

الأستاذ : عبد الحاكم سليمان

الأستاذ : برجى عبد القادر

الأستاذة : برارات عائشة

الأستاذة : رزاق فاطمة

الأستاذ : بن ساسي محمود

الأستاذ : بالحسن محمد فؤاد

الأستاذة : رقاب كريمة

الأستاذة : مصيطفى عقيلة

الأستاذ : شنين مهدي عز الدين

البريد الإلكتروني للمجلة

revue.assiaq@gmail.com

كل الحقوق
محفوظة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

التعريف بالمجلة

المجلة:

مجلة «السياق»: مجلة دولية علمية محكمة تصدر عن مخبر التراث الثقافي واللغوي والأدبي بالجنوب الجزائري بجامعة غرداية-الجزائر، تهتم بالدراسات والبحوث الأكاديمية في مجال العلوم الأدبية واللغوية وقضايا التراث الثقافي والحداثة، بإشراف هيئتين علميتين:

- هيئة استشارية مكونة من أكاديميين وأساتذة باحثين ذوي كفاءة عالية، من داخل الوطن وخارجه.
- وهيئة علمية محكمة مكونة من أساتذة باحثين، تجتمع بصفة دورية لتقييم البحوث والمقالات.

تخصص المجلة:

«السياق» مجلة متخصصة في الدراسات والبحوث الأكاديمية في مجال العلوم الأدبية واللغوية وقضايا التراث الثقافي والحداثة.

أهداف المجلة:

تهدف مجلة «السياق» إلى الإسهام في تطوير البحث الأدبي واللغوي وقضايا التراث الثقافي والحداثة بنشر البحوث والدراسات الأكاديمية ذات القيمة العلمية.

مجال النشر:

تنشر مجلة «السياق» البحوث والمقالات باللغة العربية والفرنسية والإنجليزية، كما تفتح المجال للباحثين من الجامعات الجزائرية وخارجها بنشر مقالاتهم وبحوثهم.

المراسلات : ترسل البحوث والمقالات على البريد الإلكتروني:

revue.assiaq@gmail.com

إدارة مجلة «السياق»:

مدير المجلة

أ/ د. بلخير دادة موسى

رئيس التحرير

أ/ د. عاشور سرقة

نائب رئيس التحرير

د. يحيى حاج امحمد

لجنة التحكيم

الأستاذ : خرازي مسعود	الأستاذ : جهلان محمد
الأستاذ : قروي مصطفى	الأستاذ : عبد المالك سمير
الأستاذ : عبد الحاكم سليمان	الأستاذ : أولاد علي معمر
الأستاذة : برارات عائشة	الأستاذة : مصيطفى عقيلة
الأستاذ : بن ساسي محمود	الأستاذة : رزاق فاطمة
الأستاذة : رقاب كريمة	الأستاذ : بالحسن محمد فؤاد
الأستاذ : برجى عبد القادر	الأستاذ : شنين مهدي عز الدين

الهيئة الاستشارية

من الجزائر:

- الأستاذ الدكتور: صالح بلعيد أستاذ بجامعة تيزي وزو
- الأستاذ الدكتور: خير الدين سيب أستاذ بجامعة تلمسان
- الأستاذ الدكتور: الحواس برّي أستاذ بجامعة الجزائر
- الأستاذ الدكتور: عمار الساسي أستاذ بجامعة سعد دحلب البليدة
- الأستاذ الدكتور: لخضر حداد أستاذ بجامعة الجزائر
- الأستاذ الدكتور: عبد المجيد عيساني أستاذ بجامعة قاصدي مرباح ورقلة
- الأستاذ الدكتور: العيد جلولي أستاذ بجامعة قاصدي مرباح ورقلة
- الأستاذ الدكتور: يحيى بن يحيى أستاذ بجامعة غرداية
- الأستاذ الدكتور: عامر مسعود أستاذ بجامعة غرداية
- الدكتورة : زينب أولاد علي أستاذة بجامعة قاصدي مرباح ورقلة

من خارج الجزائر:

- الأستاذ الدكتور: سعيد الغزاوي كلية الآداب جامعة الحسن الثاني المغرب.
- الأستاذ الدكتور: محمد الهواري كلية الآداب جامعة عين شمس مصر.
- الأستاذ الدكتور: مولاي يوسف الإدريسي جامعة القاضي عياض مراكش المغرب.
- الأستاذ الدكتور: خليل عزيز الماضي كلية الآداب الجامعة الأردنية.
- الأستاذ الدكتور: عبد الله السعدي كلية الآداب جامعة العين الإمارات .
- Dr Alain Di Meglio UMR Université de Corse, France
- Dr Pascal Ottavi Faculté des lettres Université de Corse, France
- Dr Jean Michel Gea Faculté des lettres Université de Corse, France
- Dr Alexandra Jaffe California State University Long Beach, USA

الهيئة العلمية

- | | |
|------------------------------|----------------------|
| الدكتور : يحيى بن يحيى | أستاذ بجامعة غرداية |
| الدكتور : محمد السعيد بن سعد | أستاذ بجامعة غرداية |
| الدكتورة : صفاء أولاد هدار | أستاذة بجامعة غرداية |
| الدكتورة: خديجة الشاخة | أستاذة بجامعة غرداية |
| الدكتور : بشير مولاي لخضر | أستاذ بجامعة غرداية |
| الدكتور : سليمان بن سمعون | أستاذ بجامعة غرداية |
| الدكتور : بوعلام بوعامر | أستاذ بجامعة غرداية |
| الدكتور : محمد مدّور | أستاذ بجامعة غرداية |
| الدكتور : بلقاسم غزيل | أستاذ بجامعة غرداية |
| الدكتور : مصطفى حمودة | أستاذ بجامعة غرداية |
| الدكتور : طاهر ابراهيمي | أستاذ بجامعة غرداية |

قواعد النشر

ترحب الهيئة العلمية لمجلة الآداب واللغات بجميع المقالات والبحوث الجادة بشرط التقيد بالقواعد الآتية :

القواعد العامة:

- الالتزام بالقواعد العلمية والمنهجية المتعارف عليها في كتابة البحوث الأكاديمية.
- يجب أن لا يزيد عدد صفحات البحث عن 25 صفحة وأن لا يقل عن 10 صفحات من مقاس A4 .
- الالتزام بسلامة اللغة وقوة العبارة وحسن الأسلوب . مع التأكد من ضبط الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة والآيات الشعرية وغريب الألفاظ.
- الالتزام بكتابة العناوين الرئيسية بخط عريض.
- يجب أن يتضمنَ المقال ملخصين يعبران عن محتوى المقال: الأول بلغة المقال والثاني مترجم للغة أجنبية (فرنسية أو إنجليزية).
- الالتزام بإرسال السيرة الذاتية المختصرة.
- يجب أن لا يكون البحث قد سبق نشره.
- تخضع كل البحوث والدراسات إلى التحكيم السري من قبل محكمين مختصين، وتعتبر هذه التقارير أساس القبول أو الرفض أو التعديل.
- للمجلة الحق في طلب إدخال التعديلات المناسبة بناء على تقارير المحكمين.
- يمنح الباحث ثلاث نسخ من المجلد التي نشر بها بحثه.
- ما ينشر في المجلد يعبر عن رأي صاحب المقال، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلد.

- الدراسات والبحوث التي تصل المجلة لا ترد إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

القواعد التقنية:

أولاً: كتابة النص

- يكتب نص المقال ببرنامج وورد (Word)، بخط (Traditional Arabic) حجم: 18، والهوامش حجم: 14. واللغة الأجنبية بخط (Times New Roman) حجم: 14، والهوامش حجم: 14.
- تخصص الصفحة الأولى من المقال لكتابة المعلومات الأساسية (عنوان البحث، اسم الباحث أو الباحثين، الدرجة العلمية، اسم المؤسسة التي يعمل بها)، وملخص البحث مع ترجمته.
- إن كان في المقال جداول أو أشكال، فيجب أن توضع في مكانها المناسب مع ترقيمها.
- يرجى تجنب استخدام برامج أخرى في المقال كبرنامج (Excel) في الجداول وغيرها.

ثانياً: الهوامش

- يجب أن تكون الإحالات (الهوامش) متسلسلة بأرقام متتابعة وتوضع بطريقة آلية في آخر المقال (بصيغة: تعليق ختامي).
- تسجل الإحالات عند أول ذكر، كما يلي:
- رقم الإحالة، المؤلف، عنوان الكتاب، المحقق، دار النشر، مكان النشر، تاريخ النشر، الجزء، الصفحة.

- إذا كانت الإحالة إلى مقال منشور في دورية تسجل كما يلي:
- رقم الإحالة، المؤلف، عنوان المقال، اسم المجلة، البلد، العدد، السنة، الصفحة.
- في حال تكرار المصدر أو المرجع يكتفى بـ : المؤلف، مرجع سابق، الصفحة.



المحتويات

- ❖ التعريف بالمجلة..... 05
- ❖ المحتويات..... 11
- ❖ بطاقة تعريفية بمخبر التراث الثقافى واللغوى والأدبى بالجنوب الجزائري
د. عاشور سرقمة (رئيس التحرير) 13
- ❖ كلمة العدد
- د. يحيى حاج امحمد (نائب رئيس التحرير) 15
- ❖ النقد الذاتى عند الصوفية
- حسين عمر حاج عيسى..... 19
- ❖ الثقافة الشعبية بالهقار من خلال كتابات الغربيين
د. رمضان حينوني..... 53
- ❖ دور الوقف في تنمية الفكر
"مكتبة الصفاء" للشيخ "محمد علي دبوز" نموذجاً
د. حمو بن إبراهيم فخار 68
- ❖ التربية والإيديولوجية من يخدم من؟
د. بكير حاج سعيد..... 86
- ❖ ظاهرة التأويل عند الأصوليين والنحويين
إسماعيل بن لولو..... 131
- ❖ بدل الخلو في الفقه الإسلامي
حسن محمد علي دبوز..... 189

بطاقة تعريفية بمخبر التراث الثقافي واللغوي والأدبي بالجنوب الجزائري

تبلورت فكرة إنشاء مخبر يُعنى بالتراث الثقافي واللغوي والأدبي بالجنوب الجزائري بعد استشارات مستفيضة مع عدد من الأساتذة المتخصصين في الدراسات الأدبية واللغوية على مستوى جامعة غرداية، فاستقر رأي الجميع على ضرورة المساهمة في تطوير آليات البحث وفق خطط الهيئات العلمية الوصية، وكان الاتفاق على مجموعة من الأهداف منها:

* جمع واستقراء كل ما هو تراث ثقافي ولغوي وأدبي في الجنوب الجزائري، نظراً لما لمسناه من حاجة ماسة للاهتمام بهذا المجال، وبعد الغياب الذي لاحظناه للمخابر والفرق البحثية التي تهتم به.

* اتساع رقعة مدونات التراث الثقافي في الجنوب الجزائري في شكل كنانيش ومخطوطات، وحاجته إلى الحفظ والنقل إلى وسائط حديثة تسهل عملية استرجاعه والاستفادة منه خاصة من طرف الباحثين والدارسين بمختلف الجامعات الجزائرية لتكون بحوثهم منصبة حول عمليات الجمع والتحقيق والدراسة.

* يستهدف البحث أيضاً الموروث الثقافي المروي أو الشفوي المحفوظ في صدور الحفاظ الذين يمكن أن يتعرضوا للموت أو النسيان أو الخلط

- أثناء روايتهم لها بسبب كبر سنهم أو غيرها من العوامل الأخرى، وهو ما يجعل هذا التراث عرضة للضياع في أعماق محيط النسيان...
- * توفير فضاء البحث الأكاديمي للأساتذة والباحثين لإعداد بحوث ونشرها في مجال الاختصاص.
- * احتضان المخبر لطلبة الدكتوراه وفسح المجال لنشر أبحاثهم العلمية في مجال اختصاص المخبر.
- * إصدار مجلة أكاديمية محكمة خاصة بالمخبر، تُعنى بالدراسات التراثية، تحت إشراف هيئة علمية تتكون من رؤساء فرق البحث وبعض الأعضاء المثبتين لمؤهلات علمية في مجال التحرير والنشر سعياً للنهوض بالمجلة حتى تتبوأ مكانتها بين المجلات المحكمة وطنياً ودولياً، وإشراك أساتذة باحثين في تخصصات قريبة من ومكملة لاختصاص المخبر، من داخل الوطن وخارجه. والله الموفق .

د. عاشور سرقمة

(رئيس التحرير)



كلمة العدد

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيّدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

يسعدنا ويشرفنا أن نقدّم للمهتمين بقضايا التراث الإصدار الأول على بركة الله وتوفيقه من مجلّتكم الواعدة «مجلة السياق» الصادرة عن مخبر التراث الثقافي واللغوي والأدبي بالجنوب الجزائري بجامعة غرداية، راصدين تطلعات المهتمين والمختصين للإسهام في الماضيّ قُدماً نحو الريادة، وقد أسهم في بعث العدد الأول بالنشر نخبة من الأساتذة الأفاضل وبقا من الباحثين الناشئين، كما أسهم في إعدادها وإخراجها في هذه الحلة البهية نخبة من الأساتذة المحجّدين.

إنّ مجلّتكم «السياق» تفتح باب الكتابة الأكاديمية المتمرّسة والاجتهاد والمثابرة لدراسة الموضوعات التي تُعنى بقضايا التراث الثقافي والأدبي واللغوي من عدّة زوايا ووفق رؤية متعدّدة، وهي تدعم تطلعاتكم العلمية في مجال البحث والنشر، فهي مجلة تسع جميع الأقلام، وتستنهض همم الأساتذة والباحثين الشباب على اختلاف تخصصاتهم ليبرزوا ملكاتهم الفكرية والأدبية.

وإنّ سعي مخبر التراث الثقافي واللغوي والأدبي بالجنوب الجزائري ماضٍ في سعيه للمساهمة في التعريف بقضايا التراث بوجه عام والجزائري بشكل خاص، ويفتح الباب للأقلام الفتية لطرح القضايا التي تخصّ التراث الثقافي واللغوي والأدبي الجزائري والمغاربي

والعربي والعالمي، وجعل محرري تلك الأبحاث أصحاب قضايا ورسائل سامية في خدمة البشرية وخدمة العلم والمعرفة.

والأمل معقود على الأساتذة والباحثين الناشئين في الدراسات العليا لإثراء هذه المجلة الواعدة لتكون مرصداً واعداداً لجمع كل ما هو تراث ثقافي ولغوي وأدبي في الجنوب الجزائري، وهو الخط العام للمخبر في إطار أهدافه وغاياته المستمدة بالأساس من أهداف وغايات خبر التراث الثقافي بالجنوب الجزائري، والذي يتشرف بإدارته الدكتور عاشور سرقة الذي نتمنى له كل التوفيق والنجاح.

كما أنتهز المقام لأتقدم بالشكر الجزيل لكل من أسهم في إخراج هذا العدد الأول الذي نرجو أن يرتقي باستمرار نحو تطوير المجلة والرقى بها لتبلغ الآفاق وتعرف بمورثنا الحضاري ونسهم في حفظه وترقيته.

والحمد لله رب العالمين

د. يحيى حاج احمد

(نائب رئيس التحرير)



النقد الذاتي عند الصوفية

الباحث: حسين عمر حاج عيسى

كلية الشريعة، جامعة اليرموك، الأردن.

ملخص البحث

البحث بعنوان: النقد الذاتي عند الصوفية، هدفه الأساسي الكشف عن حركة النقد الذاتي عند الصوفية، وبالتالي معرفة العقائد والأخلاق التي أقرها العلماء التابعين للتصوف، ومعرفة العقائد التي وجهوها أو أبطلوها لضلالها على مسلك الشريعة السمحاء.

وباستخدام الباحث للمنهج الاستقرائي، توصل إلى نتائج هي:

1. تمتلك فرقة الصوفية منهج النقد الذاتي في كل من ينتمي إلى طريقتها، فتقر وتؤكد على ما يناسب الشريعة السمحاء، وتصحح وتنهى عن كل ما يخالف دين الله عز وجل، وبالتالي فإن هذا النقد الذاتي يحسب لها، ويجعلها دائماً مقياساً للجانب الروحي في الإسلام، ومثالاً للمسلم الذي يحبه الله ورسوله والمؤمنين.

ومن هذا نقول بأنه في البحث العلمي ينبغي أن نتناول أي فرقة أو أي طريقة كالصوفية من مصادرها الأساسية، ومن علمائها الربانيين الذين اتخذوا القرآن والسنة دليلاً لهم في عقائدهم وأخلاقهم.

عقائد الصوفية وأخلاقيهم لها مصطلحات مميّزة خاصّة بهم، «كالسماع» و«الوجد»، «الفناء» و«البقاء»، و«الكشف» و«المشاهدات»، و«الحلول»، وغيرها، وكان لكبار العلماء دورٌ هامٌ في توجيه وتصحيح هذه العقائد فيما خالف فيها شرع الله، ومن هذا نقول بأنّ ما أقرّه العلماء الأجلاء فهو من الشريعة السمحاء ولو اختلفت المصطلحات، فالمدلّول واحدٌ، أمّا ما خالف الشريعة فإنّ العلماء الصوفيّين أنفسهم قاموا بردّها وإثبات فسادها.

مُقَدِّمَةٌ:

من المعلوم أنّ الدين والشريعة ضرورةٌ للبشرية قاطبة في مختلف مراحل تاريخها، منذ أبينا آدم عليه السلام إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، ذلك أنّ الإنسان يحتاج إلى من يرشده إلى السبيل السوي في دنياه، ويعرفه بنفسه وبغايته واليوم الآخر، يحتاج إلى من يُجيبه على أسئلته الفطرية التي جُبِلَ عليها.

ومن سنن الله العديدة في خلقه، سنّة الاختلاف في العديد من الأمور، حتّى في الدّين الواحد، فترى فيه مذاهب شتى، وهذا من صميم حكمة الله تبارك وتعالى ورحمته؛ إذ لا يمكن أن يكون الناس كلّهم أمّة واحدة، في التفكير والتصرف، فكان الاختلافُ بحقّ رحمة على البشرية.

"الصوفية"، اتجاه وطريقة من الطرق المشتهرة في الدين الإسلامي، سوف تكون موضوع بحثنا إن شاء الله، حيث سننقّب عن النقد الذاتي عند أصحاب هذه الطريقة.

أهمية الموضوع ستصبّ إن شاء الله في المجالين العلمي والعملي، أمّا العلمي فإننا سنثري المجال المعرفي بمزيد من الدراسات المنهجية العلمية المنصفة، وخاصة في جانب الفرق والعقائد. أمّا المجال العملي فإننا سنستفيد جميعاً من الجوانب الإيجابية لفرقة الصوفية، وتكون بمثابة مرجعية روحية فيما لم يخالف الشريعة السمحاء.

لعلّ السؤال المهمّ والقضية الأساسية في موضوع بحثنا هذا، هل للصوفية نقد ذاتي؟

ومن هذا السؤال الأساسي، نطرح أسئلة فرعية فنقول:

ما هي العقائد الصوفية التي تبناها علماء الصوفية السُّنَّين الأجلاء؟ وما هي العقائد التي نبذوها رحمة الله عليهم؟

لكلّ عمل علمي غاية كبرى وأهداف سديدة، أمّا هدفي من بحثي هذا فهو أولاً أن نبحث عن النقد الذاتي عند الصوفية، وبالتالي نتعرّف على العقائد الصوفية التي أقرّها علماء الصوفية السُّنَّية، وأن نتعرّف على العقائد الصوفية التي ابتدعها بعض من المتصوفة، وردّ عليهم العلماء الأجلاء، فنأخذ ما صفاً، وندع ما كدر، حتى نفتدي بهم، ونُتَّبِع سبيلهم، وننتفع بعلمهم، ونتقرّب إلى الله بها، وغايتنا في ذلك كلّهُ، رضوان الله تبارك وتعالى.

أهمُّ مصطلح في دراستنا هذه، ينبغي أن نُعرِّفه هو: "الصوفية"، أمَّا المصطلحات الأخرى والمتمثلة في العقائد والأخلاق التي تناولناها في هذا البحث فسيتم تعريفها ضمناً أثناء الشرح والتحليل.

أثناء قراءتي للإحياء، أورد الغزالي عن عبد الله بن علي تعريفاً للصوفية إذ يقول: «الدخول في كلِّ خلق سني، والخروج عن كل خلق دني».

ثم عرّف الغزالي الصوفيّة بعد أن أورد العديد من التعريفات المختلفة والتي تصب في فكرة واحدة فيقول:

«الصوفي هو الذي يكون دائم التصفية؛ لا يزال يُصنّفُ الأوقات عن شوب الأكدار، بتصفية القلب عن شوب النفس، ويعينه على كل هذه التصفية دوام افتقاره إلى مولاه، فبدوام الافتقار ينقى من الكدر، وكلما تحركت النفس وظهرت بصفة من صفاتها أدركها ببصيرته النافذة وفرّ منها إلى ربه... وهذه القواميّة لله على النفس هو التحقق بالتصوف... ولا بد للصوفي من دوام الحركة بدوام الافتقار ودوام الفرار وحسن التفقّد لمواقع إصابات النفس، ومن وقف على هذا المعنى يجد في معنى الصوفي جميع المتفرق في الإشارات»⁽¹⁾.

ومن أجل التعاريف: ما أورده عبد القادر الجيلاني الحسني حيث يقول:

«الصوفيُّ من كان صافياً من آفات النفس، خالياً من مذموماتها، سالكا لحמיד مذهبها، ملازماً للحقائق غير ساكن بقلبه إلى أحد من الخلاق، وقيل التصوف: الصدق مع الحق، وحسن الخلق مع الخلق»⁽²⁾.

هناك بعض الدراسات المنهجية السابقة في التصوف، ولكنها قليلة، باعتبار وجود الكثير من الدراسات غير المنهجية، ومن الدراسات والكتب التي اطلعت عليها:

❖ «جهود علماء السلف في الرد على التصوف»: داود علي الفاعوري (2003).

❖ «فلسفة التصوف من خلال النشأة والتطور»: داود علي الفاعوري.

❖ «المدرسة اليوسفية في بيان أدلة الصوفية»: يوسف خطار محمد (2009).

❖ «موقف الإمام ابن تيمية من التصوف والصوفية»: أحمد بن محمد بناني.

هذا ولقد أثبتت في بحثي المنهج الاستقرائي، بحيث أنقُب عن النقد الذاتي لعلماء الصوفية في بعض العقائد، لأعمّم حكم النقد الذاتي عند هذه الطريقة، وتُدلي برأينا الشخصي في هذا البحث، ونسأل الله التوفيق والقبول والنفع.

وفيما يخص الخطّة المتبعة في البحث، فإنّي قسّمت البحث إلى مبحثين رئيسين؛ المبحث الأوّل حول أهم عقائد الصوفية في كتبهم، أمّا المبحث الثاني فخصصته للنقد والتوجيه الذي أورده العلماء حول هذه العقائد والسلوكيات التي يتبنّاها الصوفية.

أهم المراجع والمصادر التي اعتمدت عليها هي:

«صحيح البخاري»، و«إحياء علوم الدين» لأبي حامد الغزالي، و«فتاوى ابن تيمية»؛ و«الرسالة القشيرية» للقشيري، و«اللمع» لأبي

سراج الطوسي، و«سلوك العارفين» للسلمي؛ و«طبقات الصوفية» لمحمد النيسابوري، و«كشف المحجوب» للجويري.

المبحث الأول: أهم عقائد الصوفية في كتبهم:

من أصول البحث العلمي أن نرجع في أي موضوع إلى مصادره قبل مراجعته، وبالاختصاص عندما يتعلّق الموضوع بالعقيدة، فكثيراً ما ظلّمت فرق ومذاهب، وحدثت فتنٌ كبرى ومفاسد ومظالم، بسوء التفكير المنهجي، لذلك ارتأينا أن نتناول في المبحث الأول بعض أهم العقائد والسلوك عند الصوفية من خلال كتبهم أنفسهم، ثم نتناول في المبحث الثاني حركة النقد الذاتي عندهم، فتكون الدراسة مبنية على طرح واستقصاء علمي صحيح.

لعل من أهم هذه العقائد: الزهد، الفناء والبقاء، السماع والوجد، الكشف والمشاهدات، الحلول.

المطلب الأول: الزهد

أورد الكثير من أهل الصوفية تعاريف مختلفة للزهد، وكلّ يدلي بما يدين به، وهذه بعض التعريفات التي أوردها القشيري في رسالته؛ ومنها نتعرّف عن الاتجاه العام الذي يسلكه الصوفية في الزهد.

قال به أبو سليمان الداراني: «الزهد تركُ كلِّ ما يشغل عن الله سبحانه وتعالى».

وقال الحسن البصري: «الزهد في الدنيا أن تبغض أهلها ومن فيها».

وقال عبدالواحد بن زيد: «الزهد ترك الدينار والدرهم».

وقال عبد الله بن المبارك: «الزهد هو الثقة بالله تعالى مع حب الفقر».

وقال رويم: «الزهد هو استصغار الدنيا ومحو آثارها من القلب».

وقال يحيى بن معاذ: «لا يبلغ أحد حقيقة الزهد حتى يكون فيه ثلاث خصال: عمل بلا علاقة، وقول بلا طمع، وعز بلا رياسة»⁽³⁾.

اختلف مفهوم الزهد عند كبار الصوفية، فمنهم من يرى أنه ترك كل ما يشغل عن الله سبحانه وتعالى، وآخر يرى أنه بغض أهل الدنيا ومن فيها، ومنهم من يرى أنه ترك الدينار والدرهم، وآخر يقرر أن الزهد استصغار الدنيا ومحو آثارها من القلب. وسنقوم بمناقشة هذه الآراء في المبحث الثاني.

ويقول صلاح الدين التيجاني: «الزهد في الشيء، هو الزهد في الميل إليه بالحب، بغير إذن من الله تعالى لا الزهد في إمساكه»⁽⁴⁾.

وكأن صلاح الدين التيجاني يفرق في الزهد بين الميل إلى الشيء بالحب، وبين إمساكه، فيقرر أن الزهد هو الزهد في الميل إليه بالحب بغير إذن من الله تعالى، مما يعني أن ما هو داخل في دائرة المشروع فلا يجوز الزهد فيه.

ومن باب الزهد في الدنيا عند بعضهم، ترك الزواج، والمال والأهل؛ «سئل أبو سليمان الداراني عن النكاح فقال: الصبرُ عنه خير من الصبر عليهن؛ والصبر عليهن خير من الصبر على النار». وقال أيضاً: «الوحيد

يجد من حلاوة العمل، وفراغ القلب، ما لا يجد المتأهل» وقال كذلك: «ما شغلك عن الله من أهل ومال وولد، فهو عليك مشؤوم». وقال الحسن رحمه الله: «إذا أراد الله بعبد خيراً، لم يشغله بأهل ولا مال»⁽⁵⁾.

في كتاب الفتوحات الربانية، يتحدث ابن عربي عن الزهد قائلاً:

«الزهد لا يكون إلا في الحاصل في الملك، والطلب حاصل في الملك؛ فالزهد في الطلب زهدٌ. لأن أصحابنا اختلفوا في الفقير الذي لا ملك له، هل يصح له اسم الزاهد أو لا؟ قدم له في هذا المقام، فمذهبنا أن الفقير متمكن من الرغبة في الدنيا والعمل في تحصيلها، ولو لم يحصل فتركه لذلك العمل، والطلب والرغبة عنه يسمى زهداً بلا شك، وذلك الطلب في ملكه حاصل فلهذا حدّدناه بما ذكرنا، ولقد فاضت في هذه المسألة جماعة من أهل الله، فأكثروهم قال بقولنا وسبب ذلك أن صاحب الذوق، لا بد أن يرى لتركه طلب الدنيا والرغبة فيها أثراً إلهياً في قلبه»⁽⁶⁾.

ابن عربي في كلامه هذا حصر الزهد كثيراً، حتى لا يجد الفقير شيئاً يمكن طلبه من الدنيا، حتى يسمى زاهداً.

نلاحظ أن الزهد عند إبراهيم الداراني إن صح عنه هذا الكلام في النكاح هو الصبر عنه، والاشتغال بالعبادة فقط، ولا ينبغي أن يكون أي شيء يشغل العبد عن عبادة الله تعالى، حتى ولو كان حاجة ضرورية في نفسه مثل الزواج، وهي في الوقت نفسه مما شرعه الله تبارك وتعالى في الإسلام، فمثل هؤلاء الزهاد يعتقدون أنهم حين يحرمون أنفسهم من

ملذات الحياة الدنيا ولو مما أحله الله وشرعه، فإنهم من التقوى والقرب والزهد بمكان.

قال أبي سراج الطوسي: «الزهد مقامٌ شريف، وهو أساس الأحوال الرضية، والمراتب السنية، وهو أول قدم القاصدين إلى الله عز وجل، والمتوكلين على الله تعالى، فمن لم يحكم أساسه في الزهد لم يصح له شيء مما بعده، لأن حب الدنيا رأس كل خطيئة، والزهد في الدنيا رأس كل خير وطاعة.... والزهد يقتضي معانقة الفقر واختياره»⁽⁷⁾.

أبي سراج الطوسي يرى أنَّ الزهد مقام شريف وهو أساس الأحوال الرضية، والمراتب السنية، وهو أول قدم القاصدين إلى الله عز وجل... ثم يقول بأنَّ حب الدنيا رأس كل خطيئة، والزهد فيها رأس كل خير وطاعة، ويقرر أخيراً بأن الزهد يقتضي معانقة الفقر واختياره!! فما لم يكن الإنسان فقيراً في الدنيا فلا يعني أبداً أنه من الزاهدين، لأن كل ما في الدنيا من زخرفها ومن خطيئاتها، ومن فتنتها، وكل ما فيها يبعد عن الله، ولا شيء فيها يصلح للعبادة والقرب، لذلك ينبغي الانقطاع تماماً إلى العبادة المحصورة في الصلاة والصوم والذكر، والصمت عن مخالطة الناس وعشرتهم!!.

المطلب الثاني: الفناء والبقاء

يقول القشيري: «أشار القوم بالفناء: إلى سقوط الأوصاف المذمومة، وأشاروا بالبقاء إلى قيام الأوصاف الحمودة به.... فمن ترك مذموم أفعاله

بلسان الشريعة يقال: إنه فنى عن شهواته. وإذا فنى عن شهواته بقي بنيته وإخلاصه في عبوديته.

ومن شاهد جريان القدرة في تصاريف الأحكام، يقال فنى عن حسابان الحدثنان من الخلق فإذا فنى عن توهم الآثار من الأغيار بقي بصفات الحق.

ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا عينا ولا أثرا؛ ولا رسما ولا ظللا؛ يقال: إنه فنى عن الخلق وبقي بالحق⁽⁸⁾.

هنا يقرّر القشيري أن الفناء يقصد به ترك كل ما حرم الله عز وجل، وترك معاشرة الناس والعيش معهم، والاكتفاء بقرب الله جل جلاله، في زاوية من الزوايا، والاعتقاد بأن كل تصرف إنما هو من الله جل جلاله، ولا قدرة للعبد ولا مشيئة له، إنما كل شيء من الله وبالله، فالبقاء معه فقط؛ ومن البقاء بقاء الصفات المحمودة به، وفيه، والفناء فناء العبد من الأوصاف المذمومة، وفناء مشيئة الإنسان.

ذكر الطوسي أسباب الذين غلطوا في فناء البشرية فقال: «أما القول الذين غلطوا في فناء البشرية: سمعوا كلام المتحققين في الفناء، فظنوا أنه فناء البشرية، فوقعوا في الوسوسة: فمنهم من ترك الطعام والشراب، وتوهم أن البشرية هي القالب، والجنة إذا ضعفت زالت بشريتها فيجوز أن يكون موصوفا بصفات الإلهية»⁽⁹⁾.

يعتقد بعض الصوفية أن الفناء، فناء البشرية بمعنى القلب والجانب المادي الجسماني في الإنسان، لكي تكون موصوفا بصفات الإلهية ولا تفنى، ينبغي أن تكون زاهداً، بترك الطعام والشراب، والانقطاع إلى العبادة الخالصة حتى لتصبح كل صفاتك مجردة من صفات البشرية، متحققة بالصفات الإلهية من أجل ضمان البقاء.

«الفناء: هو أن يفنى عنه الحظوظ، فلا يكون له في شيء من ذلك حظ، ويسقط عنه التمييز؛ فناءً عن الأشياء كلها شغلا بما في به، كما قال عامر بن عبد الله: "ما أبالي امرأة رأيت أم حائطا"، والحق يتولّى تصريفه، فيصرفه في وظائفه وموافقاته، فيكون محفوظا فيما لله عليه، مأخوذا عما له وعن جميع المخالفات، فلا يكون له إليها سبيل (وهو: العصمة)، وذلك معنى قوله ﷺ: «كنت له سمعا وبصرا»، والبقاء الذي يعقبه: هو أن يفنى عما له ويبقى بما لله»⁽¹⁰⁾.

يذكر أبو بكر الكلاباذي أن من معاني الفناء، «ترك كل شيء من الدنيا لله تعالى، فلا يرى الفاني إلا الله تعالى، أما ما سواه من أي شيء في الدنيا فلا يبالى به، ويحسب أن الله يتولى أمره كله، فيصرفه إلى عبادته فقط».

المطلب الثالث: السماع والوجد

السماع عند الصوفية يُقصد به ما يسمع، وطبقات السماع عندهم قسمان: منهم طائفة اختاروا سماع القرآن الكريم، وأخرى اختارت سماع القصائد والأبيات من الشعر.

«ومعنى "الوجد": هو ما صادف القلب من فزع، أو غم، أو رؤية معنى من أحوال الآخرة، أو كشف حالة بين العبد والله ﷻ».

قالوا: «وهو سمع القلوب وبصرها؛ قال الله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (٤٦) (الحج: 46) وقال: ﴿أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ (٣٧) (ق: 37) فمن ضعف وجده تواجد..

والتواجد: ظهور ما يجد في باطنه على ظاهره، ومن قوى تمكن فسكن؛ قال الله تعالى: ﴿نَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ (٣٣) (الزمر: 23) «

قال النوري: «الوجد لهيب ينشأ في الأسرار، ويسنح عن الشوق، فتضطرب الجوارح: طربا أو حزنا عند ذلك الوارد»⁽¹¹⁾.

«فمن اختار سماع القرآن اختاره لما ذكر من بعض الآيات الكريمة كقوله عز من قائل:

﴿الْأَبْصَارُ لَا يَفْهَمُ أَلَّا يَذْكُرَ اللَّهُ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (٢٨) (الرعد: 28) ﴿وَرَوَّلَ الْقُرْآنَ تَرْبِيلاً﴾ (٤) (المزمل: 4) ﴿نَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ (٣٣) (الزمر: 23) وقوله: ﴿الَّذِينَ

إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ ﴿٢﴾ (الأنفال: 2) ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ ﴿١٨﴾ (الزمر: 18).

والمعول عند استماع القرآن حضور القلب، والتدبر والتفكر والتذكر، وعلى ما يصادق قلبه عليه من قراءته فيكون الغالب على وقته في استماعه للقرآن، فإذا لم يكن له حال ولم يكن في قلبه وجد يطرقه ما سمعه من القرآن، ويوافقه ويزعجه، فمثله ﴿كَمَثَلِ الْإِنْسِيِّ إِذَا يُدْعَىٰ﴾ ﴿١٧١﴾ (البقرة: 171).

وأما الطبقة التي اختارت السماع: سماع القصائد وهذه الأبيات من الشعر، فحجتهم من الظاهر في ذلك قول النبي عليه الصلاة والسلام «إن من الشعر حكمة»⁽¹²⁾.

وزعمت هذه الطائفة أن القرآن كلام الله وكلامه صفته وهو حق لا يطيقه البشر إذا بدا، لأنه غير مخلوق لا تطيقه الصفات المخلوقة، ولا يزين بالنعمة المخلوقة، بل به تزين الأشياء، وهو أحسن الأشياء، ومع حسنه لا تستحسن المستحسنات. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُّذَكِّرٍ﴾ ﴿١٧﴾ (القمر: 17) وقال ﴿لَوْ أَنزَلْنَاهُ هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْنَاهُ خَرِشًا مُّتَصِدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾ ﴿١٦﴾ (الحشر: 21). فكذلك لو أنزل الله تعالى على القلوب بحقائقه، وكشفت للقلوب ذرة من التعظيم والهيبة عند تلاوته لتصدعت وذهلت ودهشت وتحيرت.

ولما رأوا في المتعارف بين الخلق، أن أحدهم ربما يختم القرآن مرارا دون خشوع ولا رقة، فإذا كان مع القراءة صوت حسن، أو نعمة طيبة شجيّة وجد الرقة وتلذذ بالاستماع، ونفس الإحساس يكون للشعر لما يكون بالتطريب والصوت الحسن. ففيها موافقة للطبع، وحظا للنفس، وتنعّما للروح، لتشاكله بتلك اللطيفة التي جعلت في الأصوات الحسنة، والنعّمة الطيبة، وكذلك الأشعار فيها معان دقيقة، ورقة وفصاحة ولطافة وإشارات.

وقد كره جماعة من العلماء القراءة بالتطريب، ووضع الألمان الموضوعية على القرآن غير جائز عندهم، وإنما فعل من فعل ذلك لأنّ الطبائع البشرية متنافرة عن سماع القرآن وتلاوته لأنه حق، فعلقوا على تلاوتهم هذه الأصوات المصوغة ليجتذبوا بذلك طبائع العامة إلى الاستماع، ولو كانت القلوب حاضرة، والأوقات معمورة، والأسرار طاهرة، والنفوس مؤدبة، وطبائع البشرية منخسة، لما احتيج إلى ذلك.

قال أحمد بن مقاتل: «لما دخل ذو النون رحمه الله تعالى بغداد اجتمع إليه جماعة من الصوفيّة، ومعهم قوال يقول: فاستأذنوه أن يقول، فابتدأ يقول... فقام ذا النون وسقط على وجهه، والدم يقطر من جبينه، ولا يسقط على الأرض، قال: ثم قام رجل من القوم يعني يتواجد، فقال له ذو النون رحمه الله تعالى ﴿الَّذِي يَرَبُّكَ حِينَ تَقُومُ﴾ (الشعراء: 218)؛ فجلس ذلك الرجل (13).

نلاحظ هنا هذا الوجد الكبير الذي حدث مع ذو النون، وما حدث له من سقوط على وجهه، وسيلان الدم من جبينه، ثم هو في حالة من الوجد ولا يسقط في الأرض؛ حالة غريبة تحدث جراء هذا الوجد، وهي من نتائجها، ولا ريب أنَّ لنا تعليقا في المبحث الثاني على هذه الحالة.

المطلب الرابع: الكشف والمشاهدات

قال الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ (ق:37) يعني حاضر القلب.

وقال أيضا ﴿وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ﴾ (البروج:3).

وقال أبو بكر الواسطي: «الشاهد الرب، والمشهود الكون: أعدمهم ثم أوجدهم».

وقال أبو سعيد الخراز: «فمن شاهد الله بقلبه خنس عنه ما دونه، وتلاشى كل شيء وغاب عند وجوب عظمة الله تعالى، ولم يبق في القلب إلا الله عز وجل».

وقال أيضا: «المشاهدة وصل بين رؤية القلوب ورؤية العيان، لأن رؤية القلوب عند كشف اليقين في زيادة توهم».

وهو قول النبي عليه الصلاة والسلام لعبد الله بن عمر، رضي الله عنه: «أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تُكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ»⁽¹⁴⁾.

وأما قوله عز وجل ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (سبأ: 47) فقالوا: هو مشاهدة الأشياء بعين العبر، ومعانيها بأعين الفكر.... وقال أيضا: المشاهدة: حضور بمعنى قرب، مقرون بعلم اليقين وحقائقها.

وفي أكبر درجة من درجات العارفين في المشاهدة، يقول عمرو بن عثمان المكي في كتاب «المشاهدة»: «إن قلوب العارفين شاهدت الله مشاهدة تثبيت، فشاهدوه بكل شيء، وشاهدوا كل الكائنات به، فكانت مشاهدتهم لديه ولهم به، فكانوا غائبين حاضرين؛ وحاضرين غائبين، على انفراد الحق في الغيبة والحضور، فشاهدوه ظاهرا وباطنا، وباطنا وظاهرا، وآخرها وأولا، وأولا وآخرها، كما قال عز وجل ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الحديد: 3)»⁽¹⁵⁾.

و«المكاشفة» في طريق العراقيين: أن يكشف له عن المغيبات فيحكم فيها وعليها، ويكشف له عن أحوال الخلق ولا يغيب عنه منهم شيء.

وفي طريقة الخراسانيين: أن يكشف له عن عيوب النفس وخيانة السر، فلا يدخل عليه حال إلا وهو يعرف صحته وسقمه، ولا يغفل عن ظاهره وباطنه.

وأما أحوال الحقائق في المكاشفة:

فمنهم من يكشف له عن حاله، ومنهم من يكشف له عن مراده. ومنهم من يكشف له عن عموم الأحوال، ولا يؤذن له في الإخبار عنها.

ومنهم من يُكشف له عن مراد الحق فيهم. ومنهم من يكون مكشوفاً، مأذوناً له في الإخبار عما كُشِفَ له من المراقب التي خُصَّ هو بها، وخص بها سائر الأولياء.

وهذا دخل في محل الأمانة، والأمناء من الأولياء: هم النهاية في الولاية. ثم يصح بعد ذلك حال المشاهدة:

والمشاهدة: أن يشهد الغيوب وما يجري فيها، ويشاهد فعل الله تعالى به، وفعله في الخلق، وما يرد ويصدر.

وأهل المشاهدة متباينون في مقاماتهم على حسب تباين أهل المكاشفة⁽¹⁶⁾.

المشاهدة عند بعض منتسبي الصوفية تكون بالقلب والبصر، فمشاهدة الأشياء بعين العبر هي مشادة القلب، ومعابنتها بعين البصر لدلاتها على عظمة الله؛ فيقوم الصوفي بتعظيم الله تعالى بما يراه من عظمة خلقه.

ومن المشاهدة أيضاً أن يشاهد الإنسان الغيوب، وما يجري فيها، ويشاهد فعل الله تعالى به، وفعله في الخلق، وما يرد ويصدر.

أما المكاشفة عند بعضهم، فتندرج فيها مكاشفة غيوب الناس فلا يخفى منهم شيء!، وعند بعضهم المكاشفة عن عيوب النفس وخيانتها؛ فما إن يدخل عليه شخص حتى يعرف سره وإعلانه، ومنهم من يحصر المكاشفة في ذات الشخص نفسه دون أن تتعدى إلى الآخرين.

المبحث الثاني: النقد الذاتي عند علماء الصوفية

قام كبار المتصوفة أمثال الغزالي وابن تيمية والطوسي، بنقد بعض العقائد الموجودة داخل مسلكهم، ممن أخطأ التفكير ولم يصب الحق فيما ذهب إليه، فكان هؤلاء العلماء الأجلاء هداةً للخلق إلى سبيل الحق، وسنذكر أهم آرائهم في المعتقدات التي تناولناها في هذا البحث:

المطلب الأول: القول بالفناء

قال الطوسي: «وقد غلطت جماعة من البغداديين في قولهم: إنهم عند فنائهم عن أوصافهم، دخلوا في أوصاف الحق، وقد أضافوا أنفسهم، بجهلهم، إلى معنى يؤديهم ذلك إلى الحلول، أو إلى مقالة النصارى في المسيح عليه السلام... فالمعنى الصحيح من ذلك: أن الإرادة للعبد، وهي من عند الله: عطية، ومعنى خروج العبد من أوصافه والدخول في أوصاف الحق: خروجه من إرادته ودخوله في إرادة الحق، وبمعنى أن يعلم أن الإرادات: هي عطية من الله تعالى، وبمشيئته شاء، وبفضله جعل له ما بعطية ذلك قطعه عن رؤية نفسه حتى ينقطع بكليته إلى الله تعالى: وذلك منزل من منازل أهل التوحيد.

وأما الذين غلطوا في هذا المعنى: إنما غلطوا بدقيقة خفيت عليهم، حتى ظنوا أن أوصاف الحق هي الحق، وهذا كله كفر، لأن الله تعالى لا يحل في القلوب، ولكن يحل في القلوب الإيمان به، والتوحيد له، والتعظيم لذكره، بمعاني التحقيق والتصديق»⁽¹⁷⁾.

وفي موضع آخر من نفس الكتاب يردُّ على هذه الطائفة قائلاً:

«ولم تحسن هذه الفرقة الجاهلة الضالَّة، أن تفرِّق بين البشرية وبين أخلاق البشرية، لأنَّ البشريَّة لا تزول عن البشر، كما أن لون السواد لا يزول عن الأسود، ولا لون البياض عن الأبيض؛ وأخلاق البشرية تبدل وتغير بما يرد عليها من سلطان أنوار الحقائق؛ وصفات البشرية ليست هي عين البشريَّة، والذي أشار إلى الفناء: أراد به فناء رؤيا الأعمال والطاعات ببقاء رؤيا العبد لقيام الحق للعبد بذلك.

وكذلك فناء الجهل بالعلم، وفناء الغفلة بالذكر، والذي طبع في فناء البشرية: فناء البشرية طبع في ذلك، وفناء البشرية بالبشرية صفة من صفات البشرية.... والله أعلم»⁽¹⁸⁾.

يقول إبراهيم بن شيبان: «علم الفناء والبقاء يدور على إخلاص الوجدانية، وصحَّة العبوديَّة، وَمَا كَانَ غَيْرَ هَذَا فَهُوَ المغاليط والزندقة»⁽¹⁹⁾.

يقول الجويري في كتابه «المحجوب»، في شأن الفناء والبقاء:

«ولكل من المشايخ رضي الله عنهم في هذا المعنى لطيفة بالرمز: يقول أبو سعيد الخراز رضي الله عنه، وهو صاحب المذهب: "الفناء فناء العبد عن رؤية العبودية، والبقاء بقاء العبد بشاهد الألوهية"، أي أن في فعل العبودية آفة، ويصل العبد إلى حقيقة العبودية حينما لا يرى فعله، ويبقى برؤية فضل الله تعالى، لتكون نسبة معاملته كلها للحق لا لنفسه، لأن ما هو مقرون بالعبد من فعله يكون كله ناقصاً، وما هو موصول به من الحق

يكون كله كاملاً، فحينما يفنى العبد عن متعلقاته، فإنه يبقى بجمال إلهية الحق»⁽²⁰⁾.

والحق أن الباحث تأمل في كلام أبو سعيد الخراز رضي الله عنه، حينما قال: «ويصل العبد إلى حقيقة العبودية حينما لا يرى فعله، ويبقى برؤية فضل الله تعالى، لتكون نسبة معاملته كلها للحق لا لنفسه»، فإذا كان قصد الشيخ من ذلك هو ردُّ أفعال العبد كلها لله قولاً وفعلًا، أي لا يقول مثلاً: قمت بكذا، لما ذهبت إلى كذا، وإنما يرد كل شيء قاله أو فعله لله ولمشيئته سبحانه، فإنَّ الباحث يرى أن هذا لا يتناسب مع فطرة الإنسان وطبيعته التي جبل عليها، وكذا يرى أن هذا رهبانية وغلو أكثر منه تقوى وورع؛ لأنَّ الإنسان بهذا التفكير يصبح كل ما يفعله ويقول في حياته راجع إلى الله تعالى، والإنسان في حياته يقوم بأمور لا تليق بأن تنسب لله تعالى، ثم أنه بمرور الزمن وكثرة ردِّ الأفعال إلى الله، يسقط في متاهات هو في غنى عنها، وأذكر أنني أعرف جماعة من الناس في يومنا هذا ينسبون كل أقوالهم وأفعالهم إلى مشيئة الله تعالى حين يتكلمون مع شخص آخر، فيقولون مثلاً: أكلت بإذن الله، كتب الله أن أذهب إلى مكان كذا، قلت كذا بإذن الله، وفقني الله لفعل كذا... وهذا ليس من الشريعة السمحاء، وإنَّما رهبانية ابتدعوها ما كتبها الله عليهم.

نحن لا ننكر إرجاع بعض أعمالنا لله قولاً حين نتحدث مع الآخرين في بعض الأحيان، نظراً أنها مستقرة في القلب قصداً ونية، أما أن نذكرها في كل حين قولاً أثناء أحاديثنا مع غيرنا، فهذا ليس من

شريعتنا السمحاء، وليس من طبيعة وفطرة الإنسان، ويبقى الأصل وروح الأخلاق في النية والقصد، فليس من لم يرجع كل الأمور لله قولاً، فهو بالتالي غير مخلص أو لم يصل إلى درجات الكمال في الإخلاص والله أعلم.

بيّن أبو بكر الكلاباذي معنى الفناء والبقاء عند بعض الصوفية أنه الإخلاص التام لله تبارك وتعالى، فكل ما يفعله العبد المؤمن ينبغي أن يكون لوجه الله جل جلاله فقط، لا لأي منفعة أخرى، فعبادة الله عندهم تكون بقصد وجه الله، لأنه ربههم وخالقهم ومستحق للعبادة والذكر والقرب؛ «فالباقى بالحق: الفاني عن نفسه: يفعل الأشياء لا لجرّ منفعة إلى نفسه، ولا لدفع مضرة عنها، بل على معنى: أنه لا يقصد في فعله جرّ المنفعة ودفع المضرة؛ قد سقطت عنه حظوظ نفسه ومطالبة منافعها (بمعنى: القصد والنية)، ولا بمعنى أنه لا يجد حظاً فيما يعمل مما لله عليه، يفعله لله، لا لطمع ثواب، ولا لخوف عقاب، وهما - أعني: الخوف والطمع - باقيان معه، قائمان فيه، غير أنه يرغب في ثواب الله لموافقة الله تعالى؛ لأنه رغب فيه، وأمر أن يسأل ذلك منه، ولا يفعله للذة نفسه، ويخاف عقابه إجلالاً له، وموافقة له؛ لأنه خوفاً عباده، ويفعل سائر الحركات لحظ الغير لا لحظ نفسه، كما قيل: المؤمن يأكل بشهوة عياله»⁽²¹⁾.

ويدل على هذه الرؤية شعر رابعة العدوية في حبها لله تبارك وتعالى:

أحبك حُبَّين: حبُّ الهوى وحباً لأنك أهلك لذاكاً
فأما الذي هو حبُّ الهوى فشغلي بذكرك عمَّن سواك
وأما الذي أنت أهلك له فلست أرى الكونَ حتَّى أراك
فما الحمدُ في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمدُ في ذا وذاكاً

ذكر القشيري فيما ذكر أنَّ الفناء يقصد به تركُ كلِّ ما حرمَّ الله عزَّ وجلَّ، وترك معاشرَةِ الناس والعيش معهم، والاكتفاء بقرب الله جلَّ جلاله، في زاوية من الزوايا، والاعتقاد بأنَّ كلَّ تصرُّفٍ إنَّما هو من الله جلَّ جلاله، ولا قدرة للعبد ولا مشيئة له، إنَّما كلُّ شيءٍ من الله وبالله، فالبقاء معه فقط؛ ومن البقاء بقاء الصفات المحمودة به، وفيه، والفناء فناء العبد من الأوصاف المذمومة، وفناء مشيئة الإنسان.

ولقد ذكر الكلاباذي نفس المعنى. أما قولهما أنَّ الفناء يقصد به ترك كل ما حرم الله عز وجل، فهذا صحيح، ومن صميم الشريعة السمحاء، أما قوله بترك معاشرَةِ الناس والعيش معهم، والاكتفاء بقرب الله جلَّ جلاله، في زاوية من الزوايا، فهذا لم يفعله لا الرسول القدوة عليه أفضل الصلاة والسلام، ولا فعله الصحابة الكرام، ولا قالت به الشريعة السمحاء، بل بالعكس من ذلك، فإن رسولنا الكريم يوصينا بمخالطة الناس وحسن عشرتهم، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعمارة

الأرض، وحسن الاستخلاف فيها، فكل حركة يقوم بها الإنسان المؤمن في حياته، إنما تدرج ضمن الفناء في عبادة الله وحبه.

«عن أنس، أن نَفَرًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَأَلُوا أَزْوَاجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ عَمَلِهِ فِي السِّرِّ؟ فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا أَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا أَكُلُ اللَّحْمَ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا أَنَامُ عَلَى فِرَاشٍ، فَحَمِدَ اللَّهُ وَأَثْنَى عَلَيْهِ. فَقَالَ: «مَا بَالُ أَقْوَامٍ قَالُوا كَذَا وَكَذَا؟ لَكِنِّي أَصَلِّي وَأَنَامُ، وَأَصُومُ وَأَفْطِرُ، وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ، فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي»⁽²²⁾.

المطلب الثاني: السماع والوجد

أجاز كبار علماء الصوفية «السماع»، وبيّنوا حدوده، ما يحلُّ منه وما يحرّم، وعلى سبيل المثال أبي حامد الغزالي، والطوسي.

«وفي بيان معنى السماع وجماله عند المتصوفة، عن أبي الحسين الدراج كان يقول: جال بي السماع في ميدان من ميادين البهاء، فأوجدني في وجود الحق عند العطاء، فأسقاني بكأس الصفاء، فأدركت به منازل الرضا، وأخرجني إلى رياض النزهة والفضاء».

و«سئل الشبلي رحمه الله كما بلغني عن السماع، فقال: السماع ظاهره فتنة، وباطنه عبرة، فمن عرف الإشارة حل له استماع العبرة، وإلا فقد استدعى الفتنة وتعرض للبلية».

وقد ذم الله تعالى الأصوات المنكرة بقوله عز وجل: إِنَّ أَكْرَأَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ. وفي ذمه الأصوات المنكرة محمداً للأصوات الطيبة.

وقد تكلم الحكماء في معنى الأصوات الحسنة، والنغمات الطيبة، وأكثروا في ذلك، فقال ذو النون، رحمه الله، وقد سئل عن الصوت الحسن، فقال: مخاطبات وإشارات إلى الحق، أودعها كل طيب وطيبة.

وعن يحيى بن معاذ الرازي، أنه قال: الصوت الحسن روحه من الله تعالى، لقلب فيه حب الله تعالى، وقال آخر: النغمة الطيبة روح من الله تعالى، يروح بها قلوباً محترقة بنار الله تعالى.

ومن اللطيفة التي جعل الله في الأصوات الطيبة: أن الطفل في المهد يبكي لوجود ألم، فيسمع الصوت الطيب فيسكت وينام.

وقال الشيخ رحمه الله: ومن السر الذي جعل الله في الأصوات الطيبة التي فيها انداء: ترى في البوادي إذا عييت الجمال، وقصرت عن السير: يحدوها الحادي، فتستمع وتمد أعناقها وتصغي بأذانها نحو الحادي، وتجود في السير، حتى تتزعزع محاملها من شدة سيرها.

وفي بيان حله قال البندار بن الحسين: «...كل من سمع السماع من طريق الطيبة والتلذذ بالنغمة واستحسان الصوت فليس ذلك محرماً عليهم ولا محظوراً، إن لم يكن قصدتهم في ذلك الفساد والمخالفة واللهو وترك الحدود، إن شاء الله تعالى.

قال الشيخ: وما يستدل بذلك على إباحة السماع قوله تعالى: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (٦١) ﴿الذاريات: 21﴾ وقوله تعالى: ﴿سَرُّهُمْ﴾ (٥٣) ﴿فصلت: 53﴾ وما أَرانا الله في أنفسنا، وأبصرنا ذلك في الحواس الخمس التي قد يميز بها بين الشيء وضده، كالعين تميز بالنظر بين الحسن والقبيح، والأنف يميز بين الرائحة الطيبة والممتنة، والفم يميز بالذوق بين الحلاوة والمرارة، واليد تميز بالمس بين اللين والخشن، وكذلك الأذن تميز بين الأصوات الطيبة وغير الطيبة والمنكرة.

قال الله تعالى: ﴿إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ﴾ (١٩) ﴿لقمان: 19﴾ ففي مذمته للأصوات المنكرة محمداً للأصوات الحسنة، ولا يميز بينهما إلا بالسماع وهو الإصغاء والاستماع بحضور القلب، وإدراك الفهم، وإزالة الوهم.

ولما صح جواز الإنشاد للشعر، فسواء كان إنشاده بالنعمة الطيبة والصوت الحسن، أو يكون إنشاده بالحدو، والحدو، والنصب، والرمل، والرجز، إذا لم يكن لذلك مقاصد فاسدة، وإرادة باطلة، ومجازاة الحد، ومخالفة ومعاندة، والله أعلم⁽²³⁾

«وقد حكى عن الجنيد أنه قال: لا يضر نقصان الوجد مع فضل العلم، وإنما يضر فضل الوجد مع نقصان العلم، والمعنى في ذلك، والله أعلم أن أفضل العلم يوجب ضبط الجوارح، عن الحركات عند السماع على قدر طاقة المستمع حتى يفيض على جوارحه بعد جهده، وليس من الأدب استدعاء الحال والتكلف للقيام، والفقراء المجردون يليق بهم القيام

والمطايبة من غير تذاهب ولا تساكُن إلى ذلك، وتركه أولى في ذلك، وليس من الأدب المداخلة والمزاحمة في السماع مع أهل السماع، والسكون مع حضور القلب والوقوف على مرامي المستمعين ومعانيهم أولى من المداخلة معهم بالتكلف، وربما يصير التكلف عادة فيكون ذلك أغلظها على القلوب وأظلمها للوقت، وكل قلب ملوث بحب الدنيا، فسماعه لهو، وإن تلفت نفسه فيه وذهب روحه»⁽²⁴⁾.

وقد اشترط الطوسي أنه لا يصح السماع للمريد حتى يعرف أسماء الله وصفاته، حتى يضيف إلى الله ما هو أولى به، ولا يكون قلبه ملوثاً بحب الدنيا وحب الثناء والمحمدة، ولا يكون في قلبه طمع في الناس ولا تشوف في المخلوقين، مراعيًا لقلبه، حافظًا لحدوده، متعاهدًا لوقته، فإذا كان كذلك يسمع ما يكون داخلاً في صفة التائبين والقاصدين، والطالبين، والمنيبين والخاصين والخائفين، ويسمع ما يحثه على المعاملة والمجاهدة... ولا يسمع للاستطابة والتلذذ: لكيلا يصير عادته فيشغله عن عبادته ورعاية قلبه، فإن لم يكن كذلك يجب عليه ترك ذلك»⁽²⁵⁾.

ودائماً مع أقوال أئمة الصوفية السنين الذين صحَّحوا منهج التصوف من شوائبه وأكداره، فهذا الغزالي يوضح لنا الحالات التي يحرم فيها السماع، وهي خمسة:

«أما الأولى ففي المسمع أن تكون امرأة لا يحل النظر إليها، فيخشى الفتنة من سماعها، وفي معناها الصبي الأمرد الذي تخشى فتنته.

أما الثانية ففي الآلة بأن تكون من شعار أهل الشرب، أو المخثين، وهي المزامير والأوتار وطبل الكوبة، فهذه ثلاث أنواع ممنوعة. وما عدا ذلك يبقى على أصل الإباحة كالذف، وإن كان فيه الجلاجل، وكالطبل والشاهين والضرب بالقضيب، وسائر الآلات.

أما الثالثة فهو نظم الصوت وهو الشعر: فإن كان فيه شيء من الخنا والفحش والهجو، أو ما هو كذب على الله تعالى، وعلى رسوله، وعلى أصحابه رضوان الله عليهم كما فعل الروافض في هجاء الصحابة وغيرهم، فسماع ذلك حرام، بألحان وغير ألحان، وكذلك ما فيه وصفٌ لامرأة بعينها، فإنه لا يجوز وصف المرأة بين يدي الرجال، وأما هجاء الكفار وأهل البدع فذلك جائز، أما النسيب وهو التشبيب بوصف الحدود والأصداغ وحسن القد والقامة، وسائر أوصاف النساء، فهذا فيه نظر، والصحيح أنه لا يحرم نظمُه، وإنشأه بلحن وغير لحن، وعلى المستمع أن لا يُنزله على امرأة بعينها، فإن نزله فلينزها على من يحل له من زوجته وجاريتها، فإن نزله على أجنبية فهو العاصي بالتنزيل، وإجالة الفكر فيه، ومن هذا وصفه فينبغي أن يجتنب السماع رأساً.

أما العارض الرابع في المستمع: وهو أن تكون الشهوة غالبية عليه، وكان في غرة الشباب، وكانت هذه الصفة أغلب عليه من غيرها، فالسماع حرام عليه، سواء غلب على قلبه حبُّ شخص معين أو لم يغلب عليه.

أمّا العارض الخامس: أن يكون الشخص من عوام الخلق، ولم يغلب عليه حبُّ الله تعالى فيكون السماعُ له محبوباً، ولا غلبت عليه شهوة فيكون في حقه محظوراً، ولكنه أبيع في حقه كسائر أنواع المباحات، إلا أنه إذا اتَّخذه ديدنه وهجيره وقصر عليه أكثر أوقاته، فهذا هو السفیه الذي تردُّ شهادته، فإنَّ المواظبة على اللهو جناية»⁽²⁶⁾.

المطلب الثالث: المشاهدة والحضور والمكاشفة

«يقول القشيري: المحاضرة ابتداءً، ثم المكاشفة، ثم المشاهدة.

فالمحاضرة: حضورُ القلب. وقد يكون بتواتر البرهان، وهو بعد وراء الستر، وإن كان حاضراً باستيلاء سلطان الذكر.

ثم بعده المكاشفة: وهو حضوره بنعت البيان غير مفتقر في هذه الحالة إلى تأمل الدليل، وتطلب السبيل، ولا مستجير من دواعي الريب. ولا محجوب من نعت الغيب.

ثم المشاهدة وهي حضور الحق من غير بقاء تهمة.

فإذا أصبحت سماء السرِّ عن غيوم الستر، فشمسُ الشهود مشرقة عن برج الشرف، وحقُّ المشاهدة ما قاله الجنيد، رحمه الله: وجود الحق مع فقدانك: فصاحب المحاضرة مربوط بآياته، وصاحب المكاشفة مبسوط بصفاته: وصاحب المشاهدة ملقى بذاته، وصاحب المحاضرة يهديه عقله، وصاحب المكاشفة يدنيه علمه، وصاحب المشاهدة تمحوه معرفته.

ولم يزد في بيان تحقيق المشاهدة أحد على ما قاله عمرو بن عثمان المكي رحمه الله.

ومعنى ما قاله: أنه تتوالى أنوار التجلي على قلبه من غير أن يتخللها ستر وانقطاع، كما لو قدر اتصال البروق، فكما أن الليلة الظلماء بتوالي البروق فيها واتصالها، إذ قدر تصوير في ضوء النهار، فكذلك القلب إذا دام به دوام التجلي متع نهاره فلا ليل»⁽²⁷⁾.

وكسائر أخلاق الصوفية نجد الكشف والبقاء مندرجان ضمن الإخلاص التام لله تبارك وتعالى، فكلما عظم الله تعالى في قلب العبد، ولم يكن فيه سواه فإن ذلك العبد من المقبولين والمخلصين، ومن أوليائه الصالحين.

ذكرنا من قبل أن بعض الصوفية يرى أن المشاهدة تكون بالقلب والبصر، فمشاهدة الأشياء بعين العبر هي مشاهدة القلب، ومعانيها بعين البصر لدلائلها على عظمة الله، فيقوم الصوفي بتعظيم الله تعالى بما يراه من عظمة خلقه، وهذا صحيح، ذلك أنه من معاني آيات التفكير في القرآن الكريم، من مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَآخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ۚ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَنَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ۝﴾ (آل عمران: 190-191).

ومنهم من يرى أن المشاهدة، أن يشاهد الإنسان الغيوب، وما يجري فيها، ويشاهد فعل الله تعالى به، وفعله في الخلق، وما يرد ويصدر؛ فتندرج فيها مكاشفة غيوب الناس فلا يخفى منهم شيء!، وعند بعضهم المكاشفة عن عيوب النفس وخيانتها؛ فما إن يدخل عليه شخص حتى يعرف سرّه وإعلانه، لكن لا نوافق هؤلاء الصوفية فيما ذهبوا إليه من كشف الغيب، وخاصة الغيب الخاص بالآخرين لأنه لا يعلم الغيب إلا الله تعالى، إلا ما كان مندرجا ضمن إرادته وحكمته سبحانه وتعالى.

أمّا من يحصر المكاشفة في ذاته وحده دون أن تتعدّى إلى الآخرين، فإن كل نفس عالمة بما كسبت.

المطلب الرابع: الحلول

قال الشيخ الطوسي:

«بلغني أن جماعة من الحلولية، زعموا أن الحق تعالى ذكره اصطفي أجساما حلّ فيها بمعاني الربوبية، وأزال عنها معاني الربوبية.

فإن صح عن أحد أنه قال هذه المقالة، وظن أن التوحيد أبدى له صفحته بما أشار إليه، فقد غلط في ذلك، وذهب عليه أن الشيء في الشيء مجانس للشيء الذي حلّ فيه، والله تعالى بائن من الأشياء، والأشياء بائنة منه بصفاتها، والذي أظهر في الأشياء: فذلك آثار صنعته ودليل ربوبيته؛ لأن المصنوع يدلّ على صانعه، والمؤلف يدلّ على مؤلفه.

ولأما ضلت الحلولية، إن صح عنهم ذلك؛ لأنهم لم يميزوا بين القدرة التي هي صفة القادر، وبين الشواهد التي تدل على قدرة القادر وصنعة الصانع، فتاهت عند ذلك... فمن صحَّ عنه شيء من هذه المقالات فهو ضالٌّ بإجماع الأمة، كافرٌ، يلزمه الكفر فيما أشار إليه»⁽²⁸⁾.

عقيدة الحلول من أعظم البدع والفساد الذي ابتلي به بعض المتصوفة، فهذا من عظيم الكبائر والعياذ بالله، ولقد قام العلماء الأجلاء بالرد على هذه العقيدة الضالة، وكشف فسادها مثل ما ردَّ الطوسي رحمة الله عليه.

المطلب الخامس: الزهد

يُعرّف الغزالي الزاهد بقوله: «من أتته الدنيا راغمةً صفواً عفواً، وهو قادرٌ على التمتع بها من غير نقصان... فتركها خوفاً من أن يأنسَ بها فيكون آنساً بغير الله، ومحباً لما سوى الله، ويكون مشركاً في حبِّ الله تعالى غيره، أو تركها طمعا في ثواب الله في الآخرة، فترك التمتع بأشربة الدنيا طمعا في أشربة الجنة، وقس على ذلك، وكلُّ ذلك خوفاً من أن يقال له: «أذهبتم طيباتكم في الحياة الدنيا»، فأثر جميع ذلك ما وعد الله به في الجنة على ما تيسر له في الدنيا، عفواً صفواً لعلمه بأن ما في الآخرة خير وأبقى وأن ما سوى هذه فمعاملات دنيوية لا جدوى لها في الآخرة أصلاً»⁽²⁹⁾.

اختلف مفهوم الزهد عند كبار الصوفية، فأما الذين يرون بأنه ترك كل ما يشغل عن الله سبحانه وتعالى، فهذا على حسب إيمان العبد، ذلك أن المؤمن الحق يرى الله في كلِّ أموره فلا يشغله شيء عن الله، وآخر يرى

أنه بغض أهل الدنيا ومن فيها، وهذا التعريف غال جدا ولا يتناسب مع وسطية الإسلام وتعاليمه، ومنهم من يرى أنه ترك الدينار والدرهم، وهذا كذلك لا يمكن ولا يعقل!، وآخر يقرر أن الزهد استصغار الدنيا ومحو آثارها من القلب، وهذا تعريف مناسب وجامع، لأن الدنيا عندما يملكها الإنسان في يده وليس في قلبه فهذا قمة الإيمان.

القشيري يورد بعض التعريفات للزهد فيقول:

«ومنهم من قال: إذا أنفق العبد ماله في الطاعة، وعلم من حاله الصبر، وترك التعرض لما نهاه الشرع حالة العسر، فحيثئذ يكون زهده في المال الحلال أتم».

ومنهم من قال: «ينبغي للعبد أن لا يختار ترك الحلال بتكلفه، ولا طلب الفضول مما لا يحتاج إليه ويراعي القسمة، فإن رزقه الله سبحانه وتعالى مالا من حلال شكره، وإن وفقه الله تعالى على حد الكفاف لم يتكلف في طلب ما هو فضول المال فالصبر أحسن بصاحب الفقر، والشكر أليق بصاحب المال الحلال».

وقال أحمد بن حنبل: «الزهد على ثلاثة أوجه:

الأول: ترك الحرام، وهو زهد العوام.

الثاني: ترك الفضول من الحلال وهو زهد الخواص،

الثالث: ترك ما يشغل العبد عن الله تعالى، وهو زهد العارفين»⁽³⁰⁾.

فالتعاريف التي أدلى بها القشيري في كتابه والتي اخترناها تُعتبر الأقرب إلى وسطية الإسلام ورحمته وسعته.

الخاتمة

توصل الباحث أثناء بحثه في هذا الموضوع إلى نتائج هي:

1. تمتلك فرقة الصوفية منهج النقد الذاتي في كلٍّ من ينتمي إلى طريقتها، فتقرُّ وتؤكد على ما يُناسب الشريعة السمحاء، وتصحِّح وتنهى عن كل ما يخالف دين الله عز وجل، وبالتالي فإنَّ هذا المنهج الذاتي يحسب لها، ويجعلها دائما مقياسا للجانب الروحي في الإسلام، ومثالا للمسلم الذي يحبه الله ورسوله والمؤمنين.

ومن هذا نقول بأنه في البحث العلمي ينبغي أن نتناول أي فرقة أو أي طريقة كالصوفية من مصادرها الأساسية، ومن علمائها الربانيين الذين اتخذوا القرآن والسنة دليلا لهم في عقائدهم وأخلاقهم.

2. عقائد الصوفية وأخلاقهم لها مصطلحات مميزة خاصة بهم، كالسمع والوجد، الفناء والبقاء، الكشف والمشاهدات، الحلول، وغيرها، وكان لكبار العلماء دور هام في توجيه وتصحيح هذه العقائد فيما خالف فيها شرع الله، ومن هذا نقول بأن ما أقره العلماء الأجلاء فهو من الشريعة السمحاء ولو اختلفت المصطلحات، فالمدلول واحد، أما ما خالف الشريعة فإن العلماء الصوفيين أنفسهم قاموا بردها وإثبات فسادها.

3. الصوفية منهاج وطريقة روحية علمية تعبدية نهجها كبار العلماء والعباد، ولها أصولها وخصائصها، إلا أنه دخل عليها الكثير من المتصوفة المبتدعة، وابتكروا فيها عقائد وأخلاق لا توافق الشريعة السمحاء، فما نجده من كلام أحدهم في بعض الكتب فإنه لا يمثل الصوفية بأكملهم، وبالتالي لا ينبغي أن نحكم على ضلال التصوف بضلال بعضهم. وكل يأخذ منه ويرد.

قائمة المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم
2. صحيح البخاري.
3. صحيح مسلم.
4. الرسالة القشيرية، القشيري.
5. إحياء علوم الدين، أبي حامد الغزالي.
6. الغنية، عبد القادر الجيلاني.
7. الكنز في المسائل الصوفية، صلاح الدين القعجاني.
8. الفتوحات المكية، ابن عربي.
9. اللمع، أبي نصر السراج الطوسي.
10. التعرف لمذهب أهل التصوف، أبو بكر الكلاباذي.
11. سلوك العارفين، السلمي.
12. طبقات الصوفية، محمد النيسابوري السلمي.
13. كشف المحجوب، الجويري.

إحالات الدراسة:

- (1) . أبو حامد الغزالي، الإحياء، ج5، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2008، ص89.
- (2) . عبد القادر الجيلاني، الغنية، ج2، ط2، دار صادر، بيروت، 2010، ص183.
- (3) . أبي القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقق: عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، ج1، دار المعارف، القاهرة، ص241/242.
- (4) . صلاح الدين القجاني، الكنز في المسائل الصوفية، د.ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص350
- (5) . الغزالي، أبي حامد، الإحياء، ج2، ط1، دار الفكر، دمشق، 2006، ص862، 863.
- (6) . ابن عربي، الفتوحات المكية، ج62، دط، ص1169.
- (7) . أبي نصر السراج الطوسي، اللمع، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2001، ص44/45.
- (8) . القشيري، الرسالة، مرجع سابق، ص170/171.
- (9) . الطوسي، المرجع نفسه، ص543.
- (10) . أبو بكر الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف. د م ط.
- (11) . نفسه.
- (12) . البخاري، الصحيح، باب ما يجوز من الشعر والحذاء...، تحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ج8، ط1، دار طوق النجاة، 1422، ص34.
- (13) . الطوسي، مرجع سابق، ص246.
- (14) . البخاري، الصحيح، بَابُ سُؤَالِ جِبْرِيلَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْإِيمَانِ، وَالْإِسْلَامِ، وَالْإِحْسَانِ، وَعِلْمِ السَّاعَةِ، تحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ج1، ط1، دار طوق النجاة، 1422هـ، ص19.
- (15) . الطوسي، المرجع السابق، ص100/101.
- (16) . السلمي، سلوك العارفين. د م ط.
- (17) . الطوسي، مرجع سابق، ص384.

=

- (18) . الطوسي، المرجع السابق، ص543.
- (19) . محمد النيسابوري السلمي، طبقات الصوفية، تحق: مصطفى عبد القادر عطا، ج1، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998، ص 304.
- (20) . الجويري، كشف المحجوب، د.ط، دار النهضة العربية، بيروت، ص485، 486.
- (21) .
- (22) . مسلم، الصحيح، حديث(1401)، باب استحباب النكاح لمن تآقت نفسه، تحق: محمد فؤاد عبد الباقي، ج2، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ص1020.
- (23) . أنظر الطوسي، اللمع، المرجع السابق، ص 240 / 244.
- (24) . الطوسي، اللمع، مرجع سابق، ص172.
- (25) . المرجع نفسه، ص253.
- (26) . انظر الغزالي، الإحياء، ج2، ط1، دار الفكر، دمشق، 1427هـ، ص 1371 / 1375.
- (27) . القشيري، الرسالة، ص83.
- (28) . الطوسي، اللمع، مرجع سابق، ص 541.
- (29) . الغزالي، الإحياء، ج4، مرجع سابق، ص 214.
- (30) . القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ص 218 / 222.



الثقافة الشعبية بالهقار من خلال كتابات الغربيين

د. رمضان حينوني

مخبر الموروث العلمي والثقافي لمنطقة تمنراست

المركز الجامعي لتامنغست

ramdanne@gmail.com

تمهيد:

لكل مكان في هذه المعمورة تاريخه وتراثه وخصائصه التي تميزه، يصمد بعضها في وجه الزمن، ويصبح بعضها الآخر أثراً بعد عين، يسكن الذاكرة الشعبية، وبطون الكتب دون أن يجد في الحياة المعاصرة من يجسده أو يمارسه، لأن الحياة المعاصرة تأبى إلا أن تطبع الناس على صورة حياة معينة يعدّ الخارج عنها موسوماً بالتخلف أو البدائية أو ما شابه هذه الأوصاف.

وعلى الرغم من الإيمان بتغير الأحوال وتطور الأزمنة، فإن الثقافة الشعبية تحيا في وجدان الإنسان، وتربطه دوماً بجذوره وماضيه، فتكون مصدراً لكثير من التوجيهات والسلوكات التي يجب أن تبقى مصاحبة للمجموعة البشرية التي تنتمي إليها. ونحن نرى كم يحن المرء إلى تلك الثقافة كلما وجد لذلك مناسبة؛ ذلك أنها جزء منه، يحن إليها ويحييها فيفرغ عبرها شحنة من الذكريات والرؤى بحسرة حيناً وبشوق حيناً آخر.

أمّا نظرة الإنسان إلى ثقافة الآخر فنظرة فضول واستكشاف، تتخلّلها غرائبيّة تارة، وعجائيّة تارة أخرى، لأنّ مادتها قد تختلف أو تتناقض مع مادة الثقافة الأصليّة، غير أنّ الاحترام يظلّ السلوك الحضاريّ الذي على المرء أن يتحلّى به حيال ثقافة الآخرين. وهذا ما نجده في أغلب كتابات الغربيين حول منطقة الهقّار بصرف النظر عن موقفنا من بعض ما نقلوه أو كتبوه.

ولا يمكن في هذه الورقة أن نحيط بكتابات الغربيين جميعهم ممن زاروا الهقّار وكتبوا عنه، لكننا نأخذ بعض نماذج، لعلّنا أن تشابهاً كبيراً في الرؤى قائم بين مجموع هؤلاء الغربيين، خاصّة إذا علمنا أنّ أغلبهم اختار الإقامة بين أهالي المنطقة ومعايشة بيئتهم وتقاليدهم؛ فكان نقلهم لما شاهدوه يكاد يكون متطابقاً، يتعلق الأمر بكتاب «رجال جبال الهقّار» لـ (أوديت برنزات)، وكتاب «حضارات الصحراء» لـ (أوتيليو غوديو)، وكتاب «تاريخ تازروك» لـ (لوي بيلاط).

الاكتشاف والعجائيّة في كتابات الغربيين:

ترتبط العجائيّة والغرائبيّة بلحظة الاكتشاف الأولى على الأخص، قد تمتدّ إلى لحظات تقصر أو تطول، لكنّ ميلادها يتزامن ولحظة اكتشاف الشيء، ذلك المختلف الغريب الذي يصطدم بالصورة التي ثبتتها الأيام والسنون في أذهاننا، خصوصاً إذا كان الإنسان يعتقد أنّ الكون بما احتواه هو نموذج لما يعيشه في بيئته وبين قومه، وأنّ ما لديه هو ما يجب أن يكون لدى غيره ممن لا يشاطرونه المكان والبيئة والثقافة.

والإحساس العجائبي ليس غريباً عن الفكر الأوروبي في نظرته إلى العوالم الأخرى التي اكتشفها، وربما كان للشعور القديم عنده بالتفوق وصناعة الأشياء دور أساس في بلورة مثل ذلك الإحساس؛ حين تتحول الحياة الأوروبية إلى مقياس أو مثال في مختلف مراحل تطورها، فيوصف الآخر بشراً أو كائناً أو شيئاً بالغريب والعجيب، ولقد كانت اكتشافات العالم القديمة خير دليل على ذلك، حيث اكتشف الأوروبي جزر المحيطات والقارات المختلفة ليجد حياة غير التي يحياها أو يتصورها، وشعوبا تختلف عنه في اللون والشكل ونمط الحياة والتفكير، فكان تعامله مع هذه الاكتشافات متفاوتا بين محاولة التعايش والإبادة التي مسّت شعوبا بدائية كثيرة تحت أغطية عديدة.

كان هذا في عصور البحث عن النفوذ ومناطق الثروة والسيطرة أين كانت السياسات الاستعمارية هي الدافع لتلك الأعمال القاسية، بعدها شاهدنا فترة من مراجعة العلاقات بين الشعوب، أملت القوانين الدولية والتقدم الحاصل على مستوى حقوق الإنسان، فتحوّلت تلك الممارسات الشائنة لدى الأجناس المتفوقة إلى كشوف علمية تحاول أن تستقرئ الأزمنة والأمكنة والطبيعة والإنسان للوصول إلى فهم الطبائع والعادات وأنماط العيش عند الشعوب المختلفة بغية الوصول إلى ما يدل على أن هذا التنوع وذاك الاختلاف هما مما يعطي للحياة البشرية جمالها وتكاملها وانسجامها.

وهكذا، توجّهت جهود الرحالة والمكتشفين في العصور المتأخرة - وخصوصا بعد استقلال أغلب الشعوب الصغيرة أو الضعيفة - إلى

العلوم الإنسانية والاجتماعية لدراسة طبيعة وتفاصيل الحياة المقابلة لحياة التحضر والتمدن، فنالت كثير من الشعوب حظها من الدراسة بصرف النظر عن تقييمنا لها أو نظرنا إليها وإلى مصداقيتها.

ومن هذه الشعوب التي توجهت إليها الأنظار شعب الأهقار الذي حظي باهتمام بالغ، ترجمته عديد الكتابات التي أنجزت في الفترة الاستعمارية بأقلام المبشرين والآباء البيض، أو بعد الاستقلال بأقلام الرحالة والمستكشفين.

ببليوغرافيا كتابات الغربيين حول الهقار:

نال الهقار شهرة كبيرة عالميا بفضل عوامل عدة؛ منها طبيعته الخلابة بمرتفعاتها الصخرية ورمالها وطقسها، ومنها مكونه البشري الأمازيغي الذي يضرب بجذوره في عمق التاريخ والحضارة، إضافة إلى طابع البداوة الذي حافظ على كثير من السمات العريقة في خيال وسلوك الإنسان في هذه المنطقة. لهذا نجد مجموعة من الغربيين ولوا وجوههم شطر الهقار يستنطقون تاريخه وحضارته، وينقلون ما شاهدوه وعاشوه رفقة هذا الشعب البسيط من عادات وتقاليد وأساليب حياة.

من هؤلاء مثلا: (لوي بيلاط) المسمى الأخ عبد الله في كتابه «تاريخ تاظروك»، القرية الصغيرة التي تختصر في عمقها صورة الهقار الواضحة، و(أوديت برنزات) في كتابها «رجال جبال الهقار» و (هنري لوط) في عمله: الأول موسوم بـ«طوارق الهقار»، والثاني بعنوان «الهقار: فضاء وأزمة»، و(روجيه فريسون روش) في «نداء الهقار»، و(كلود بلونقرنون)

في «الهقار»، و(فرانسوا دي شاسلو) في كتابه «فن الكهوف في الهقار» (Haut Mertoutek) (Art Rupestre Au Hoggar)، و(مارافال بيرتوان) في «مسالك الهقار»، و(روجيه فريسون روش) في كتابه «خمسون عاما في الصحراء»، و(دوشون جيرسي) في «المغامرة الكبرى الأخيرة للطوارق»، و(رينيه فيليب) في «طاغية الهقار»، و(إيريك إيمانويل شميت) في «ليله النار»، و(جون كيرليف) (kerlyve) في «ابن الهقار»... وغيرها.

هذه المؤلفات ليست كلها دراسات علمية أو أبحاثا أكاديمية، بل نجد بعضها يندرج تحت أدب الرحلة أو الأدب القصصي، فهي تركز بالأساس على ما يلاحظه ويسجله الرحالة من خلال معاشته لشريحة معينة من هذا المجتمع. غير أن هذا النوع من التأليف كان قاعدة أساسية لإطلاق أبحاث جادة، ودراسات اجتماعية واثربولوجية ولغوية هامة مثلما توضحه أوديت برنرات في كتابها «رجال جبال الهقار» حين تقول: «بعد الاهتمام بالأرض أصبح سكان الهقار مادة للفضول العلمي الواسع من اللغويين وعلماء الأعراق والأنثروبولوجيين الذين اهتموا بالبحث عن هوية الطوارق، ولم يتركوا شيئا جانبا، درسوا أشياء كثيرة في سبيل الوصول إلى النتيجة»⁽¹⁾.

ومع علمنا أن هذه الكتابات كانت موجهة أساسا إلى الإنسان الغربي، فإنَّ نظرتنا إليها وتقييمنا لها يجب أن يكونا في هذا الإطار، الأمر الذي يدفعنا إلى التأكيد على أن إغابة بعض ما جاء فيها لا ينفي قيمتها البالغة، وفضلها في تعريفنا بكثير من الجوانب الغائبة في تاريخنا.

العناصر الثقافية في الهقار:

المرأة ناقلة التراث:

إنَّ المرأة في مجتمع الهقار هي حاملة وناقلة التراث من دون منازع، بل هي محور الحياة الاجتماعية وأساسها. ولطالما لفتت هذه السمة انتباه الغربيين الذين انطلقوا فيها من مبدأ المقارنة بين المرأة التارقية والمرأة العربية؛ فالثانية عندهم خاضعة للتشدد الديني أو المحافظة إلى حدّ التقييد نتيجة للتعاليم الإسلامية الصارمة، أمّا الثانية فتمتع بقدر عالٍ من الحرية والانطلاق. وقد نقل (قوديو) هذه الصورة بقوله: «المرأة التارقية أكثر ميلا إلى الدلال والجمال وهي سمة متطورة جداً رغم أنها بالنسبة لأوروبي قابلة للنقاش»⁽²⁾.

ويرتكز تفسير مكانة المرأة المتميزة داخل المجتمع التارقي على كونه مجتمعا أموميا يعترف بأولوية (البطن على الظهر)، أي أنَّ الانتساب والقرباة والجاه تكون من جهة الأم لا الأب، بينما في التعريف بالشخص فقط ينسب للأب، وقد نتج عن ذلك جملة من الخصائص المميزة للمرأة التارقية منها:

- ❖ الحرية التامة في اختيار زوجها؛ يتمُّ ذلك عادة من خلال جلسات (تاغيلت)، وهي جلسات الشباب مع الشابات المقبلين على الزواج، ويتمُّ فيها اختيار الزوج أو الزوجة، فهي جلسات تعارف عفيفة تذكّرنا بجلسات عشاق العرب ومجانينهم!
- ❖ كونها صاحبة القرار الأوّل في كلّ ما يخصُّ الأسرة أو العائلة من مشاريع وغيرها.

- ❖ في ظلّ تقسيم طبقيّ، تنصرف المرأة التارقية إلى الراحة والاطلاع، تاركة الأعمال للجواري والخدم.
- ❖ ولعُها بالفنون على مختلف أشكالها، من منسوجات وصناعة الحلّي إلى الموسيقى والعزف، وعليه فإنها القائمة على حفظ التراث والعمل على استمراريته⁽³⁾.

ولقد جسّدت المرأة ذلك بوضوح من خلال سيطرتها التامة على الآلة الموسيقية، ومشاركتها الرجل في إنتاج عدد من القصائد أو المقطوعات الشعرية المرتبطة أساسا بحياتها الاجتماعية، وبعلاقاتها الأسرية.

الموسيقى التارقية:

في عمق الصحراء، وأمام موقد النار ووحشة الليل، يبدو العزف أفضل طاردٍ للسأم والملل من نفس التارقي المتعب طول نهاره، لهذا يستكين في الليل لرقّة أنغام (الإمزاد) خاصة، هذه الآلة الساحرة التي تدخل الرهبة والمتعة معا إلى النفوس بأنغامها العاطفية الحزينة، والجو الشعاري الذي تطبع به الزمان والمكان.

و(الإمزاد) آلةٌ تشبه الربابة العربية بوتر واحد، وهي أشبه بصحن خشبي، يغطى بجلد الماعز، ويثقب بعض الثقوب لإحداث الصوت، ويخرج من طرفيه عودان يربطهما حبل من شعر الخيل، أما الجزء الثاني فهو آلة الدعك، وهي عود خاص في شكل هلال موصول طرفاه بجبل دقيق من شعر ذيل الحصان. وعليه فإن اسم الآلة هذه مشتق من (أمزاد) أي شعرة والجمع (إمزادن).

ولا يعزف عليها غير النساء عادة، ويعدُّ إجادتهن العزف عليها من علامات حسن التربية ونبيل العنصر، ويصدر (الإمزاد) أصواتا رقيقة، وتزداد قيمتها بالغناء الأميل إلى الامتداد الصوتي في غالب الأحيان، ولعله دلالة على امتداد الصحراء وطول لياليها. أمّا حضورها فيحرص كلُّ تارقي عليه خصوصا إذا كان من ذوي النهى والعقول، لأن (الإمزاد) رمز للنبيل والشهامة، ما حدا بأحد الشعراء إلى القول:

اليوم الذي أموت فيه
لا بد أن تدفوني في قطعة بيضاء
ناصعة من الكتّان
مثل أوراق الكاغط
وتصدّقوا عني
بثلاث أغنيات من غناء (إمزاد)
والفائحة⁽⁴⁾.

غير أنّ (الإمزاد) ليست الآلة الوحيدة عند نساء التوارق، فهن يُعرفن أيضا بـ(التيندي)؛ وهو طبل ضخم يصنع من إطار خشبي ويغطى بجلد الماعز الطري مشدوداً بقوة، تجلس حوله امرأتان تشدانه من الجانبين، ثم تأتي ثالثة للضرب عليه، أما الرجال فينشدون ويغنون، كما أنه من الآلات التي تستقطب مجالس الشباب قصد التعارف.

وخلال جلسات (التيندي) في الأعراس تمارس لعبة تسمى (تندي أن اكرهي)، و(أكرهي) هو خمار أسود يوضع على رأس فتاة جميلة تختار بعناية، ويحاول أحد الفرسان ممطيا جملة اختطاف الخمار من على رأسها،

وإذا فجح في ذلك يطارده جمع من الفرسان الشباب لاسترجاعه، ومن ظفر منهم بذلك يصبح فارس أحلامها.

وتنقل (برنزات) هذا المشهد بقولها: «يطلب من رجل على جملة أن يسرق الخمار من رأس امرأة، وهذا أمرٌ صعب جداً لأنَّ النساء يخفن من الجمال، والجمال تخاف حشود النساء، والرجال يخشون السخرية في حال السقوط»⁽⁵⁾.

أمّا (تهيقالت) فهي آلة غنائية نسائية مثل (التندي) بشكل دائري ومصنوعة من الخشب وجلد الماعز أيضاً، يرقص الرجال على إيقاعاتها، وتغنيها العازبات أكثر من غيرهن لأنَّ اسمها بمعنى العزوبة، كأنما تجعلهن يحلمن بالحياة الزوجية المقبلة السعيدة، أو تسمح لهن بالالتقاء بالشباب للتعارف قصد الزواج.

ويقول العارفون بالفنون التارقيّة إنَّ جلسة الغناء لها طقوسها الخاصة تصل حدَّ التقديس، كيف لا وهي الوسيلة الوحيدة للترفيه في عمق الصحراء، وهي التي تجمع الأحبة والناس حولها للسمر والاستمتاع بالكلمة والنغم الجميل، بل هي التي تدفعهم إلى نبيل الأخلاق، وجمال العبر. وقد لاحظ (أوتيليو قوديو): «إنَّ الحبَّ هو الدافع الأكبر للشواعر والعازفات التارقيات، فالعواطف تثير شلالاً من القوافي، والأغاني، والرجاء والحنين والحسرة القاسية، والعاطفة الجياشة والأحلام»⁽⁶⁾.

بل يذهب (قوديو) إلى أبعد من ذلك، حين يصور سيطرة المرأة في مجتمع الهقّار من خلال امتلاكها لسلاح الفن فيقول: «إنَّ الشعر والإنشاد

والعزف (بالإمزاد) من الأشياء الأكثر أهمية في المجتمع التارقي، هذه الآلة الموسيقية هي سلاح المرأة التارقية الأكثر خطراً، فبه تستطيع فعل الكثير: تجعل الآخر يحبها، ويسمعها ويبحث عنها ويدعوها ويتودد إليها، وتستطيع خاصة أن تتوسل وتعاقب. وعلى العموم، فكل زوج أو عاشق لا يتصرف بكرامة في فعل ما يتباه الخشية من أنه عندما يدخل خيمتها فسترفض منحه أنغام (إمزاد) المسكرة. بل إنَّ الأمل في إمكانية إسماع الرجل نغم هذه الآلة السحرية يثير فيه الشجاعة ويجعله منصاعاً وهادئاً في علاقته بها. فأيُّ تأثير للموسيقى على وجدان أولئك الذين نسميهم (لصوص الصحراء)؟⁽⁷⁾.

الشعر في مجتمع (إيموهاغ):

صحيح أنَّ «المأثور الشعبي هو ابن البيئة، وهو انعكاس لمكوناتها الطبيعية وظروفها الجغرافية، متأثرة كلها بحركة التاريخ، والأحداث التي تؤثر في هذه البيئة فتضيف إليها، أو تحور فيها، وتتفاعل معها تفاعلاً إيجابياً»⁽⁸⁾، والشعر أحد أهم عناصر المأثور الشعبي في مجتمع (إيموهاغ) والمجتمعات الشبيهة، ذلك أنَّه نقل لما شهدته الحياة البدائية من أحداث، وتسجيل لها في عبارات دقيقة، على الرغم من عدم قدرة الترجمة من نقل قيمها الفنية. لكن تداولها شفها لأزمة طويلة دليل على أنَّها ذات بعد حكيم وجمالي كبير. فالإنسان عادة لا يستحضر من الماضي إلا ما كانت له قيمة، وما كان لذكره أثر سلوكي أو اجتماعي.

ولقد تمكَّن بعض الرخَّالة الغربيِّين من نقل مجموعة من الأشعار التي سمعوها من أهالي المنطقة، وهي مرتبطة في غالبيتها بالحياة الاجتماعية والقضايا المعيشة، عند الرجل كما عند المرأة، فقد نقل عن الشاعرة التارقية قصائد لمناسبات مختلفة، مرتبطة بنشاطها اليومي، ووظيفتها الثقافية؛ إذ به تُنمِمْ طفلها، وتؤنس زوجها، وبه تجسد مآثر ومفاخر القبيلة. وهو عند الشاعر الرجل مدح وافتخار بالرجولة والقدرة على ممارسة الأعمال.

يذكر (لوي بيلاط) أنَّ عمة (الطالب خامة) ظلت بعد خمسين سنة قادرة على ترديد قصيدة نظمتها أم خامة مدرس القرآن في (تاظروك)، تقول فيها ما ترجمته:

يا فاطمة

كتبْتُ قصيدة حول خامة

ذلك الذي كان يعتني بأمه ويهتم بها

لقد ذكرها في كلِّ بلاد يزورها

أذكر زمنا قال لي فيه أحدهم: خامة إسلام

أعطيته ثلاثة أنصبة من اللحم

قبيلة "إكاوارن" سمعوا بالأمر

لقد رغبت عيناى رؤية خامة

خامة الذي أرغب في رؤيته أينما يكون

اقرأ جزءاً من القرآن، وأنا أسمع

ولست صمَّاء⁽⁹⁾.

ومن القصائد التي نقلها لوي بيلاط أيضا، قصيدة كتبها (بديدي أق حاج أحمد) كتبها في زوجة أبيه بمناسبة تقاعسها عن إعداد طعام لمجموعة شبان دعاهم إلى عمل جماعي:

أقول إن زوجة أبي ليست هنا
لقد أتينا بشبابٍ ليعملوا
قلتُ لها: أسرعِ أعدِّي لنا شيئا من الطعام..
أسرعت الخطى وفرت
كانها لم تكن أمّا لهم
مع أنّها تملك أطباقا كثيرة
لربّما تملك قلبًا باردًا
لا تكلف نفسها حتى رؤية العمل الجميل الذي يؤدّونه
ولا الذين يأتون لرؤيته
هذا الكلام أقوله (لشات أمين)
(فاطمة ولت أحمد)⁽¹⁰⁾.

ولم يخلُ الشعر عند هؤلاء من المساجلات، مثلما نجده بين (شات أمين) و(بديدي) مثلا، ف(فاطمة ولت أحمد) هذه قالت يوما: لقد ذهب (شاوي أخ براهيم أق حاج أحمد المدعو بديدي) وكل الرجال ذوي قيمة للبحث عن عمل باستثناء (بديدي)، لأي شيء بقاؤه؟ فأجابها (بديدي) قائلا:

قلت لها: يا فاطمة لا عليك
لديّ عمّة عزيزة تدافع عنيّ اسمها (ناتا)
شعرها مضفرٌ بتسريحة جميلة
إنّها ذكية وصادقة
إذا لم تكوني سعيدة فنادي على (شاوي)
(ناتا) ليس لها عيون إلاّ لأجل (بديدي)
إنّها تعرف أنه ابن ذو قيمة
إذا رآته في الطريق قالت: يعجبني!
يمكنك الاعتماد عليّ يا (ناتا) سأمنحك خبزاً من سكر
وأوراق الشاي القديمة هذه .. أه يا صديقتي
وكذلك أعواد الثقاب لإشعال النار⁽¹¹⁾

أما (أوتيليو قوديو) فيخبرنا بأنه خلال وجوده بين توارق
(طايتوك)⁽¹²⁾ عام 1952، سجّل مجموعة أشعار لشابّة عاشقة يائسة، منها
مقطع يقول:

لا أريد أن يُبصر دمعي
ولا أن يعلم مبلغ حبي
رغم اضطرابي كغزال
ورغم أن أمزاد ينزلق من يديّ
انتظر، مثل صياد يطلب فريسته،
أن يجنّدي أخيراً
لكن لماذا لا تأتي إلى خيمتي؟

فتجد لدفتك

قلبا يحترق لأجلك

كما الرمال المعرّضة للشمس⁽¹³⁾.

إنّ بساطة هذه الأشعار وقرب موضوعاتها من الحياة اليومية يضفي عليها طابعا شعبيا خالصا، فهي من الكلام العفويّ الذي يصوّر الأحاسيس دون تكلف أو زخرفة، غير أنّه يعكس تنوع الصور الثقافية في البيئة التي أنتج فيها.

خاتمة:

إنّ العناصر الثقافية التي عرضناها في هذه الورقة ليست سوى جزء مما يزخر به الهقار من تراث غني، فهذا المتحف الطبيعي المفتوح على العالم يحوي نفائس تراثية مادية وغير مادية، تنتظر من الباحثين أن ينفضوا عنها الغبار الذي ما زال يعلوها، على الرغم من الجهود التي تبذل في هذا السبيل، مستعينين بالدراسات التي تناولت المجتمع التارقي في بيئاته الأخرى (ليبيا ومالي والنيجر).

ولا نستطيع إغفال حقيقة أنّ هذا التراث الثقافي قد خالط تراثا عربيا بفعل التواصل الديني والتجاري بين شمال الصحراء الكبرى وجنوبها، فأصبح الهقار نتيجة لذلك مركزا لثقافة لافتة، وسياحة نشطة، ومحط أنظار الدارسين من قارات مختلفة.

إحالات الدراسة:

- (1) Odette BERNEZAT. Hommes des montagnes du Hoggar. Glenat. P 9 .
- (2) .Ibid .
- (3) . رمضان حينوني. الكلمة والنغمة والحركة وسيادة المرأة التارقية. مجلة حوليات التراث. جامعة مستغانم. العدد 11..2011
- (4) . عبد السلام بوشارب . الهقار أجماد وأنجاد. المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار- روية . 1995
- (5) .ibid. 211 – 212
- (6) . . Attilio Gaudio. Civilisations du Sahara. Marabout universite .1967 .
- Belgique ; 90
- (7) . Ibid. 84 .
- (8) . فاروق خورشيد. قضايا شعبية. مكتبة الثقافة الدينية- القاهرة. ط.1- 2003. ص97
- (9) . Louis PILATE. Histoire de TAZROUK. Centre de documentation .
- saharienne. Ghardaia. P65
- (10) . Ibid 66
- (11) . Ibid 69
- (12) . قبيلة تارقية بدوية تشكل في الجزائر إحدى المجموعات النيلية في عشيرة (كل أهقار).
- (13) . Attilio Gaudio. Civilisations du Sahara. P90 .



دور الوقف في تنمية الفكر مكتبة الصفاء للشيخ محمد علي دُبُوز نموذجاً

الدكتور حمو بن إبراهيم فخار

أستاذ القانون الجنائي

قسم الحقوق جامعة غرداية

fekhar71@gmail.com

تمهيد:

ندب الإسلام إلى الوقف ورغب فيه، واعتبره من أفضل الطاعات المستمرة التي يتقرب بها المسلم إلى خالقه - عز وجل -، روى مسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إذا مات ابنُ آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له»، قال أهل العلم: الصدقة الجارية هي: «الوقف».

ومن هذا المنطلق فقد انتشرت مؤسسة الوقف في الجيل الأول من الصحابة كما قال جابر بن عبد الله: «لا أعلم أحداً من الصحابة كان ذا مقدرة ومال، إلا وقف مالا في سبيل الله».

وكان من جملة ما وقفوه: المساجد، والآبار، والمزارع، والبيوت، وأدوات الجهاد، روى الشيخان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أثنى على خالد بن الوليد وقال: «أما خالد فقد حبس (وقف) أذراعه وأعتاده في سبيل الله».

وبناء على ما تقدّم نجد التشريعات الوضعية القديمة منها والحديثة اعتنت بالوقف كمؤسسة خيرية إذ وضعت نصوصاً من شأنها أن تُقرّر الحماية القانونية، وهذا ما ذهب إليه المشرّع الجزائري.

إذ صنف القانون 90-25 المؤرخ في 18/11/1990 المتضمن التوجيه العقاري الأملاك العقارية على اختلاف أنواعها ضمن الأصناف القانونية الآتية: «الأملاك الوطنية»، «الأملاك الخاصة» و«الأملاك الوقفية».

فالوقف نظام شرعي قائم بذاته وباب من أبواب الفقه الإسلامي يهدف إلى حبس العين على حكم الله تعالى والتصدق بشمارها على جهة من جهات البر، فهو نوع من الصدقات الجارية، تتظافر الجماعات في إعانة المعوزين وإقامة دور العبادة الخيرية به، فما كان ليعمر بيت المال بغير وقف. ومن خلال هذه الدراسة سنحاول إبراز المقصود بالوقف ثم الغاية من تشريعه ثم أنواعه؛ هذا في المبحث الأول، أمّا المبحث الثاني فتتناول فيه «مكتبة الصفاء» للشيخ «محمد علي دُبُوز» نموذجاً.

المبحث الأول الوقف وأنواعه:

المطلب الأول: تعريف الوقف:

الفرع الأول لغة: هو الحبس والمنع. والوقف مصدر الفعل "وقف" ويقال: وقفت السيارة، إذا حبستها ومنعتها عن السير⁽¹⁾. ويقال كذلك: وقف فلان الشيء وقفاً⁽²⁾، أي حبسه حبساً، وجعله في سبيل الخير موقوفاً.

الفرع الثاني قانونا: لقد ورد تعريف الوقف في المادة 213 من قانون الأسرة بأنه: «حبس المال عن التملك لأي شخص على وجه التأييد والتصدق»⁽³⁾. وورد تعريفه كذلك في نص المادة 31 من قانون 25-90 المتضمن قانون التوجيه العقاري وذلك بنصها: «الأملاك الوقفية: هي الأملاك العقارية التي حبسها مالكيها بمحض إرادته ليجعل التمتع بها دائما تنتفع به جمعية خيرية أو جمعية ذات منفعة عامة سواء كان هذا التمتع فوريا أو عند وفاة الموصين الوستاء الذين يعينهم المالك المذكور»⁽⁴⁾.

أمّا المادة 3 من قانون الأوقاف 10-91 ورد تعريفها في الشكل التالي: «الوقف هو حبس العين عن التملك على وجه التأييد والتصدق بالمنفعة على الفقراء أو على وجه من وجوه البر والخير»⁽⁵⁾.

من خلال هذه المواد يتضح أن المشرع الجزائري أخرج العين الموقوفة من ملكية الواقف ولم ينقلها إلى ملكية الموقوف عليهم (م17 من قانون 10-91)⁽⁶⁾.

المطلب الثاني: أنواع الوقف:

تطبيقا لنص المادة 6 من قانون 10-91 المؤرخ في 27 أفريل 1991 يتضح أن الوقف نوعان: وقفا عاما وآخر خاصا. الفرع الأول الوقف العام⁽⁷⁾: «الوقف العام هو ما حبس على جهات خيرية من وقت إنشائه ويخصص ريعه للمساهمة في سبيل الخيرات وهو قسمان:

❖ وقفٌ يحدد فيه مصرف معين لريعه، فيسمى وقفاً عاماً محدد الجهة ولا يصحُّ صرفه على غيره من وجوه الخير إلا إذا استنفد.

❖ وقفٌ لا يعرف فيه وجه الخير الذي أراده الواقف، فيسمى وقفاً عاماً غير محدد الجهة الذي قصد به كل وجوه البر مطلقاً سواء أكان جهات معينة، كالفقراء والمساكين والمسنين وذوي الحاجات الخاصة، أو كان على صعيد عام، كالمساجد والمستشفيات والمدارس ومعاهد العلوم الشرعية وتدعيم المؤسسات الخيرية والدعوية وإعداد العدة لمواجهة الأخطار المحدقة في الأمة. وغيرها من المصالح ذات النفع العام⁽⁸⁾.

ولقد حصرت المادة 8 من قانون الأوقاف 91-10 الأملاك الوقفية العامة، غير أن هذا التعداد جاء عاماً مطلق العنان جامعاً غير مانعاً. **الفرع الثاني الوقف الخاص:** وهو ما يجسه الواقف على عقبة من الذكور أو الإناث أو على أشخاص معينين ثم يؤول إلى الجهة التي يعينها الواقف بعد انقطاع الموقوف عليه⁽⁹⁾. وهناك العديد من الفقهاء وحتى شراح القانون ممن يقرون بعدم شرعية الوقف الخاص لماله من مخالفات ثابتة لتعاليم الدين خاصة إذا تعلق بعقبة الذكور فقط. أما المشرع الجزائري فنص على ضرورة الأخذ بالوقف الخاص بصراحة نص المادة 6 من قانون 91-10 وإن كان أورده على سبيل الجواز في يد الواقف دون أن يضبطه بشرط عدم جواز تفضيل الذكور على الإناث أو الإضرار

بالورثة. كما وضع المشرع الجزائري شرطا لصحة الوقف الخاص وهو قبول الموقوف عليهم حسب ما أكده في نص المادة 7 من قانون الأوقاف.

المطلب الثالث: غايات الوقف:

للوقف غايتان كليتان تتفرع عنهما غايات جزئية عديدة، وهاتان الغايتان الكليتان هما: غاية دينية تعبدية، وغاية اجتماعية تنموية. أما الغاية الدينية التعبدية فتمنح المسلم مزيداً من الفرصة التي يمكنه من خلالها استدراك ما فاتته، والتقرب إلى الله - تعالى - بما يوقفه من أعمال البر، التي يستفيد من ثوابها مادام الناس ينتفعون بها.

أما الغاية الاجتماعية التنموية فقلما يجد الإنسان - مع امتداد رقعة البلاد الإسلامية - مدينة أو قرية، ليس فيها وقف، فقد بلغ المسلمون - عبر العصور - الذروة في التسابق على وقف المرافق الخيرية، لتحقيق النهضة والتنمية الإنسانية في جوانبها المادية والمعنوية، وأقبلوا رجالاً ونساءً على الوقف بحماس وإخلاص، ومما قاموا به ما يلي:

- 1- **وقف المساجد ومرافقها ولوازمها:** اهتم المسلمون أولاً بوقف المساجد، فبادروا إلى عمارتها بكرم وسخاء، وأناروها بالقناديل والأضواء والشموع، وأمدوها بالمصاحف، وحفروا لها الآبار للوضوء والنظافة، ويكفي أن نعرف أن عدد مساجد مدينة قرطبة الأندلسية - في أسبانيا اليوم - تبلغ في القرن الثالث الهجري (العاشر الميلادي) ستمائة مسجد، وكان معها لوازمها ومرافقها وأدواتها وخدماتها.

ولا يزال إلى اليوم الجامع الأزهر في القاهرة، والمسجد الأموي بدمشق، وجامع القيروان بتونس، وغيرها من الجوامع والمساجد المنتشرة في بلاد المسلمين، لا تزال شاهدة على مدى اهتمام المسلمين بعمارة المساجد ووقفها مع مستلزماتها.

2- **وقف المدارس وتوابعها:** كما اهتم المسلمون بوقف المدارس على اختلاف مراحلها التعليمية، باعتبارها مصادر إشعاع لراقي الفكر والنهوض بالمعرفة الإنسانية، ووقفوا مع هذه المدارس أماكن لنوم الطلاب الغرباء، ومواضع للدراسة والمطالعة، وقاعات للبحث والكتابة، ومرافق صحية.

وكان يقوم على هذه المدارس أساتذة عظماء وعلماء أجلاء، متفرغون للتعليم والدراسة، ينفق عليهم من مال الوقف، حرصاً على أوقاتهم من التشتت، وضماناً لاستمرار أداء رسالتهم، في التعليم والإرشاد والتأليف والبحث.

وتذكر كتب التاريخ أن المدارس الوقفية على اختلاف مراحلها التعليمية بلغ عددها في (صقلية) - في إيطاليا اليوم- في القرن الرابع الهجري (الحادي عشر الميلادي) أكثر من ثلاثمائة مدرسة، فيها عشرات الآلاف من الطلاب، في تعليم مجاني للجميع.

ولا تزال آثار هذه المدارس باقية في كثير من العواصم والمدن الإسلامية في مكة والمدينة ودمشق وحلب والقدس وبغداد والقاهرة واسطنبول وغيرها من مدن آسيا الوسطى وإيران والهند.

3- **وقف المستشفيات ومستلزماتها:** واهتم المسلمون أيضاً بوقف المستشفيات والإنفاق عليها وعلى المرضى والأطباء والموظفين، وتقديم الرعاية للجميع، من أجل النهوض بالمجتمع، وتنمية أفرادها، وصيانة الصحة العامة.

ومن المستشفيات المشهورة في التاريخ الإسلامي: المستشفى العضدي ببغداد في القرن الرابع الهجري (الحادي عشر الميلادي) والمستشفى النوري بدمشق، والمستشفى المنصوري بالقاهرة، وغيره من المستشفيات العامة، بل والمتخصصة في أمراض العيون والعظام والباطنية والجراحة والأمراض النفسية والعقلية.

4- **وقف المكتبات العلمية والثقافية:** وهي قد حوت عشرات الآلاف من الكتب في أصناف العلوم والثقافات والفنون والمعارف وكان يقوم على رعايتها وصيانتها موظفون وخطاطون ومترجمون وأمناء.

هذا بوجه عام وعلى الصعيد المحلي نجد المكتبات التابعة للأوقاف عديدة ومتنوعة الأحجام نذكر مكتبة الصفاء للشيخ محمد علي الدبوز التي هي محور هذه الدراسة.

المبحث الثاني : وقف مكتبة الصفاء :

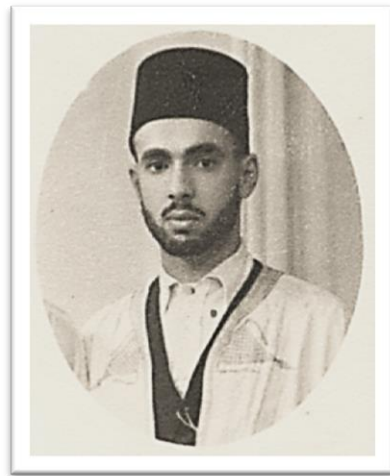
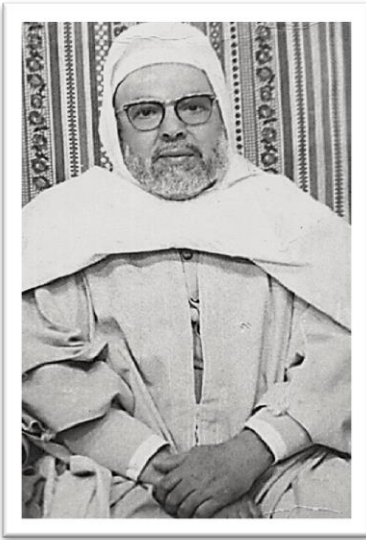
المطلب الأول : الواقف:

الفرع الأول: من هو الشيخ محمد علي دُبُوز ؟

- هو الشيخ محمد بن علي بن عيسى دُبُوز. أبوه من أبرز مؤسسي الجمعية الخيرية في بريان سنة 1927 (جمعية الفتح).
- ولد في بريان سنة 1337 هـ/ 1919م، و هو وحيد أبويه اللذين نذراه للعلم وهو مازال جنيئا.
- في سنة 1928 بدأ الدراسة في المدرسة القرآنية عند افتتاحها (مدرسة الفتح)، ودرس على يد الشيخ صالح بن يوسف أبسيس - رحمه الله -.
- في سنة 1934 توجه إلى القرارة لمواصلة الدراسة وما لبث أن استظهر القرآن الكريم.
- في سنة 1935 انخرط في معهد الحياة بالقرارة وكان من أبرز وأنجب تلامذته (وتشهد له مجلة الشباب التي كان يصدرها طلبة المعهد).
- في سنة 1942 توجه إلى تونس للتعليم العالي ودرس في جامعة الزيتونة ومعهد ابن خلدون (وعكف على مكتباتها سيما مكتبة العطارين).
- في سنة 1943 توجه إلى عاصمة العلم القاهرة سيرا على الأقدام (مُتَنَكِّرا مُخاطرا بنفسه باختراقه أحد أعظم جبهات القتال في الحرب العالمية الثانية) في رحلة استغرقت 29 يوما.

- في سنة 1948 رجع إلى الجزائر بعد خمس سنوات من الدراسة، استقبل باحتفال عظيم مشهود في تاريخ القرارة باعتباره من الأوائل الخريجين بدراسة جامعية، وإن لم تكن بشهادة رسمية، تصدّى للتدريس في معهد الحياة بالقرارة مدرسا مادة: الأدب العربي و التاريخ الإسلامي والإباضي والفلسفة وعلم النفس ومناهج التعليم ودام في جهاده التربوي إلى سنة 1981. قام بدور عظيم في تطوير برامج الدراسة بالمعهد، و أدخل مواد جديدة إليه، و يمتاز بطريقة خاصة في التدريس.
- في سنة 1950 تصدى للتأليف و أصدر أحد عشر كتابا في التاريخ الجزائري والإسلامي. جمع مادتها العلمية من المكتبات، ومن أفواه العلماء بصفة خاصة، فقد كان يقوم بجولات عبر الوطن وخارجه لهذا الغرض.
- أصدر كتاب «تاريخ المغرب الكبير» في ثلاثة أجزاء كبيرة؛ من العصر الحجري إلى الدول الإسلامية المستقلة في المغرب الكبير. وصفى فيه تاريخ المغرب من الأكاذيب السياسية.
- وأصدر كتاب «نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة» في ثلاثة أجزاء كبيرة.
- وأصدر كتاب «أعلام الإصلاح في الجزائر» من 1921 إلى 1974 في خمسة أجزاء كبيرة.
- وله عدة تأليف مخطوطة: مقالات، خطب، قصص، مسرحيات تاريخية واجتماعية مطولة، محاضرات، إلى جانب عدد كبير من المذكرات والدروس التربوية والاجتماعية التي ألقاها في مختلف المناسبات.

- كان مثالا للحزم والجدّ والنشاط، يُضرب به المثل في المحافظة على الوقت واغتنامه... وكان من أفذاذ الجزائر وخطيبا مصقعا يدعو إلى الحزم والوحدة والصفاء والرجولة والتقشف والمحافظة على الشخصية الإسلامية والاعتناء بالفلاحة والنخلة...
 - دام في جهاده إلى أن توفي في مسقط رأسه (بريان ولاية غرداية) مساء يوم 16 محرم 1402 الموافق لـ 13 نوفمبر 1981. حضر جنازته جمع غفير من المشائخ والأساتذة و تلامذته وأصدقائه.
 - ترك مكتبة ثرية غنية بالوثائق المصورة والمسجلة حافلة بأمهات الكتب سميت بمكتبة الصفاء للشيخ محمد علي دبوز.
- رحمه الله وتغمده برحمته الواسعة



الفرع الثاني التصريح بالوقف:

...أما مكتبته وكتبه وصحفه ومجلاته كلها فإنها وقف لا تباع ولا تشتري وتكون في يد أصلح أبنائه أو أحفاده الذكور وأعلمهم وأتقاهم الله ويجب أن يجعلها في محل يسهل على القراء الاطلاع عليها والقراءة فيها. ولا يمنع قارئ أو باحث قصد المكتبة للاستفادة، ... ويجب أن توضع الفهارس المنظمة لمكتبتي...

وأوصى بأن تكون أشرطة الدروس وغيرها في يد أصلح أولاده وأحزمهم وأكثرهم محافظة عليها، وهي وقف لا تباع ولا تملك وإنما لا تخرج من يد أصلح أبنائه ولا يجوز إعارتها أو منع من يريد التسجيل منها...

وأوصى بالصور التاريخية الكثيرة التي يملكها أن تكون تابعة لكتبه تبقى في يد أصلح أبنائه وأحفاده الذكور وهي وقف لا تملك ولا تباع... ويجب ترتيبها ووضعها في دفاتر الصور حتى لا تبلى ولا تُمسّ لتبلى. وأصول مؤلفاته التي كتبها بيده وقف، نظامها نظام الصور...

قال الشيخ محمد علي دبوز - رحمه الله :-

«إن صفاء القلوب والنفوس من الأحقاد والضغائن هو سبب كل النعماء فما ساد في أمة إلاّ وسادت في كل ناحية وبلغت كل مراد».

المطلب الثاني: محل الوقف:

الفرع الأول: تعيين مكتبة الصفاء للشيخ محمد علي دبوز - رحمه الله :-

سُمِّيت (الصفاء)، لأنها من أبرز خصال الشيخ محمد بن علي دبوز - رحمه الله - وأهم ما يدعو إليه في كتبه ودروسه ومحاضراته.
يتكون مقرُّها - الكائن في بلدة بريان شارع الحاج علي بن عيسى دبوز - من أربعة طوابق:

الأول: للندوات العلمية و المحاضرات.

الثاني: مخصَّص للإدارة والاستقبال.

الثالث: للمطالعة، والبحث العلمي: تحتوي المكتبة كلَّ أبواب الثقافة العربية والإسلامية، وعلم النفس والتربية والتاريخ... الخ

وتحتوي المكتبة أيضا على التراث المكتوب والمسموع للشيخ محمد علي دبوز رحمه الله مثل: الأشرطة السمعية سيما تاريخ مشائخ الجزائر مثل الشيخ عبد الحميد بن باديس والشيخ بيوض والشيخ مبارك الملي والشيخ أحمد توفيق المدني والشيخ أبو اليقظان والشيخ أبو إسحاق أطفيش والشيخ عبد الرحمن بكلي والشيخ الطيب العقبي والشيخ العربي التبسي والشيخ عدون وغيرهم، وفيها أرشيف كبير من الصور الفوتوغرافية.

دُشنت مكتبة الصفاء في يوم الجمعة 02 ربيع الأول 1419/26 جوان 1998 من قبل فضيلة الشيخ عدون - رحمه الله - بحضور مشايخ وأساتذة وأصدقاء الشيخ محمد علي دبوز - رحمه الله - وكان هذا اليوم يوما مشهودا في تاريخ بريان.

تفتح المكتبة أبوابها للباحثين والباحثات والطلبة والطالبات وعموم المثقفين من يوم السبت إلى يوم الخميس من الساعة 8:30 إلى 12:00 ومن الساعة 14:00 إلى قبيل المغرب بنصف ساعة.

الفرع الثاني: أهداف مكتبة الصفاء: تسعى مكتبة الصفاء بتوفيق الله و عونہ إلى تحقيق الأهداف التالية:

(1) تحقيق شعار الشيخ محمد علي دبوز- رحمه الله - الداعي إلى الإخلاص في العمل و صفاء النفس والطوية ونبذ العصبية، ونشر الوحدة بين الصفوف.

(2) الحفاظ على تراث الشيخ محمد علي دبوز وتحقيقه ونشره بمساعدة الباحثين والمختصين.

(3) السعي الحثيث والجاد إلى بث نور المعرفة عن طريق: المطالعة والبحث العلمي والندوات العلمية والتاريخية والمحاضرات والرحلات العلمية للاطلاع على مآثر الأوائل، والمكتبات الأثرية وزيارة المشائخ، وتنظيم أسابيع ثقافية و لقاءات مع شخصيات شتى... الخ

(4) نشر الثقافة الأصيلة ورفع مستوى الوعي في المجتمع لمواجهة تحديات العصر.

(5) العمل على جمع التراث الميزابي والإباضي والجزائري التاريخي المجيد، إذ لا تألو جهدا في استقصائه وجمعه من صدور الثقة الحافظين للتاريخ ومن الوثائق الصحيحة لنشره في أوساط المثقفين بعد تنقيحه تعميما للفائدة.

(6) الحفاظ على الشخصية الجزائرية في المجتمع بشتى الطرق والوسائل.

(7) تعريف الناشئة بتاريخ أجدادهم وإطلاعهم على آثارهم ومناقبتهم الجليلة، للتأسي بهم والاعتبار حتى يرثوا منهم متانة الأخلاق والبطولة والثقة بالنفس و صفاء القلب والحزم والذكاء وقوة الشخصية، فيسلوكوا طريقهم المضيء ويتغلبوا على العقبات والصعاب، ويبلغوا ما بلغوا، بعد أن أدركوا عوامل القوة والنجاح لدى أجدادهم الأجداد.

قال الشيخ محمد علي دبوز: «إنَّ التاريخ أكبر عامل لبناء الأمم ونهضة الشعوب، وهو من الوسائل الكبرى في التربية الحسنة»⁽¹⁰⁾.

الفرع الثالث: أهم أنشطة المكتبة: قامت مكتبة الصفاء بعدة أنشطة علمية في المجتمع منها ما هو محلي ومنها ما هو ولائي ومنها ما هو وطني: ومن هذه الأنشطة ما يلي:

- ❖ أيام إعلامية حول القراءة والكتاب.
- ❖ حفل تكريمي للأستاذ باحمد بن عمر أوراغ رحمه الله (المعروف بالقائد أوراغ).
- ❖ أيام دراسية علمية وطنية حول فكر الشيخ عبد الرحمن بن عمر بكلي.
- ❖ الكلية الصيفية الأولى في موضوع: المذهب الإباضي: عقيدة وفقها، وتاريخا وفكرا وحضارة.
- ❖ احتضنت المكتبة كلية المنار للدراسات الإنسانية فأصبحت مركز من مراكزها، ولا زالت هذه الكلية تواصل مسيرتها في تخريج دفعات من الطالبات ليكن إطرارات في المجتمع عامة وفي المجتمع النسوي خاصة.

❖ احتضنت المكتبة يوماً دراسياً مغلقاً لفكر الشيخ محمد علي دبوز وتراثه يوم السبت 06 جويلية 2013م في بريان، وشارك فيه عدد كبير من الإطارات العلمية في مختلف التخصصات.

خلاصة:

يرى بعض الباحثين: أنَّ جُلَّ مؤسسات التعليم التي أنشئت في المجتمعات الإسلامية، كانت قائمة على أساس نظام الوقف.

ويؤكد باحث آخر: على أنه بدون الوقف ما كان بالإمكان أن تقوم قائمة للمدارس في بعض البلاد والعصور الإسلامية.

لقد أسهم الوقف - بحق وجدارة - إسهاماً بارزاً في تحقيق النهضة العلمية والفكرية الشاملة، وتعزيز التقدم المعرفي، وتهيئة الظروف الملائمة للإبداع الإنساني.

المراجع المعتمدة

أ/ النصوص الرسمية:

أ- الأوامر والقوانين:

1- الأمر رقم 75-58 المؤرخ في 26 سبتمبر 1975 المتضمن القانون المدني المعدل المتمم (ج.ر. 78)

2- الأمر رقم 84-11 المؤرخ في 9 جوان 1984 المتضمن قانون الأسرة (ج.ر. 52) المعدل والمتمم.

3-الأمر رقم 90-30 المؤرخ في 1 ديسمبر 1990 المتضمن قانون الأملاك الوطنية (ج.ر.52)

4-القانون رقم 91-10 المؤرخ في 27 أبريل 1991 المتعلق بالأوقاف (ج.ر.21)

5-القانون رقم 01-07 المؤرخ في 22 ماي 2001 المعدل والمتمم لقانون الأوقاف (ج.ر.29)

6-القانون رقم 02-10 المؤرخ في 14 ديسمبر 2002 المعدل والمتمم لقانون الأوقاف (ج.ر.).

7-المرسوم التنفيذي رقم 2000-336 المؤرخ في 26 أكتوبر 2000 يتضمن إحداث وثيقة الإشهاد المكتوب لإثبات الملك الوقفي وشروط وكيفيات إصدارها وتسليمها.

ب/ المؤلفات:

8- أبو زهرة محمد: محاضرات في الوقف، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، القاهرة، 1982.

9- الزحيلي وهبه: الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر العربي، دمشق، طبعة 1989.

10- الشافعي أحمد محمود: الوصية والوقف في الفقه الإسلامي، الدار الجامعية بيروت، طبعة 2000.

11- حمدي باشا عمر: عقود التبرعات، دار هومة، الجزائر، طبعة 2004.

12- رمول خالد: الإطار القانوني والتنظيمي لأملاك الوقف في الجزائر، دار هومة، الجزائر، طبعة 2004.

13- شلبي مصطفى: أحكام الوصايا والأوقاف، الدار الجامعية، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 1982.

14- عيسى بن محمد بوراس: توثيق الوقف العقاري في الفقه الإسلامي والقانون الجزائري وقف سيدي بنور نموذج تطبيقي، سلسلة بحوث منهجية (18)، جمعية التراث، طبعة 2012.

ج/ الرسائل الجامعية:

15- براهيمى نادية: الوقف وعلاقته بنظام الأموال في القانون الجزائري، رسالة ماجستير، كلية الحقوق، بن عكنون، الجزائر، 1996.

16- قنفوذ رمضان: نظام الوقف في الشريعة الإسلامية والقانون الجزائري، مذكرة ماجستير، كلية الحقوق سعد حلب، البليدة، الجزائر، 2001.

17- عبد العزيز بن عمر احماني، أحمد بن حاجو الحاج عيسى فخار - الوقف والتصرف فيه في الفقه الإباضي - مذكرة تخرج - مؤسسة الشيخ عمي سعيد - السنة الدراسية 2008/2009 .

إحالات الدراسة

- (1) . المعجم الوسيط. ص 1051
- (2) . انظر لسان العرب لابن منظور 9/ 359، والقاموس المحيط للفيروز آبادي ص1112.
- (3) . انظر قانون الأسرة الجزائري الصادر بالأمر 84-11 المعدل والمتمم في المادة 213.
- (4) . انظر قانون التوجيه العقاري الصادر بالأمر 90-25 المعدل والمتمم في المادة 31.
- (5) . انظر قانون الأوقاف الصادر بالأمر 91-10 المعدل والمتمم في المادة 03
- (6) . حمدي باشا عمر: عقود التبرعات، دار هومة، طبعة 2004، صفحة 75
- (7) . شامة إسماعين: النظام القانوني للتوجيه العقاري، دار هومة، الجزائر، طبعة 2004، ص 59.
- (8) . عيسى بن محمد بوراس، توثيق الوقف العقاري في الفقه الإسلامي والقانون الجزائري وقف سيدي بنور نموذج تطبيقي، سلسلة بحوث منهجية (18)، جمعية التراث 2012، صفحة 72.
- (9) . شامة إسماعين: المرجع السابق، ص 64.
- (10) . محمد علي دُبُوز، تاريخ المغرب الكبير، ج 2/ ص16.



التربية والإيديولوجية

من يخدم من ؟

د. بكير حاج سعيد

باحث في علوم التربية . المدرسة العليا للأساتذة .

بوزريعة . الجزائر

ملخص:

يتناول هذا المقال العلاقة بين التربية والإيديولوجية، وينطلق من سؤال أساسي وهو: ما علاقة التربية بالإيديولوجية؟ وهذا من خلال الأسئلة التفصيلية التي يحاول الإجابة عليها: هل توجد تربية خالية من أي إيديولوجية محدّدة؟ هل ارتباط التربية بالإيديولوجية عيب يجب التخلص منه وعورة يجب سترها؟ أم أن علاقة التربية بالإيديولوجية علاقة طبيعية واقعية لا يمكن التملّص منها؟ وبالتالي فإن أي تربية لابد وأن تكون لها إيديولوجية معينة، جهلها صاحبها أو علّمها، اعترف بها أو أنكرها ، فيبدأ المقال بتعريف التربية ثم تعريف الإيديولوجية، ثم ينتقل إلى تبيان العلاقة بين التربية والإيديولوجية، ويعرّج ختاماً إلى عرض بعض النماذج التربوية في علاقتها بالإيديولوجية.

أولاً: تعريف التربية

التربية في اللغة:

التربية لغة: النماء والتنمية، ومنه كلمة الربا، أي: الزيادة. قال الله تعالى: ﴿يَمْحُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ﴾ ^(١)، ومن نفس المعنى كذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "مَنْ تُصَدَّقَ بِعَدَلٍ ثَمَرَةٌ مِنْ كَسْبٍ طَيِّبٍ - وَلَا يَقْبَلُ اللَّهُ إِلَّا الطَّيِّبَ - وَإِنَّ اللَّهَ يَتَقَبَّلُهَا يَمِينِهِ ثُمَّ يُرِيهَا لِصَاحِبِهِ كَمَا يُرْبِي أَحَدَكُمْ فَلَوْهُ حَتَّى تُكُونَ مِثْلَ الْجَبَلِ" ^(٢)، فالتربية إذن بمعنى الزيادة في الشيء وتنميته، جاء في لسان العرب: "والتغذية أيضا التربية" ^(٣)، وفي اللغة: ورد في النهاية في غريب الحديث قولهم: "رُشِحَ ولده لولاية العهد، أي: أهله لها، والترشيح: التربية والتهيئة للشيء" ^(٤).

فالتربية في اللغة إذن: الزيادة في الشيء حتى يتم نماءؤه، فهو: "إنشاء الشيء حالا فحالا إلى حد التمام" ^(٥)، فحدود التعريف اللغوي إذن ثلاثة:

1. موضوع التربية أو التنشئة، فهو يصدق على كل الكائنات الحية التي تنمو مثل الإنسان؛ كما في تعريف صاحب النهاية في غريب الحديث، والحيوان؛ كما في المثال في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم، والنبات؛ كما في تعريف المناوي، وتكبر وتتأثر بما حولها، فهذا من صفات الكائن الحي بخلاف الجماد.

2. الممارس لعملية التنشئة؛ وهو المربي، يكون واعيا لعمله عارفا لمقصده.

3. الهدف من التنشئة؛ وهو البلوغ بالشيء إلى مُراد محدّد، سواء كان ماديا، مثل ضخامة الجسم وصحّته، أو معنويا، مثل الإعداد لولاية العهد.

التربية في الاصطلاح:

التربية اصطلاحاً: فيعرّفها المختصّون بأنّها: "الفعل الذي تمارسه الأجيال الراشدة على الأجيال التي لم ترشد بعد، من أجل الحياة الاجتماعية"⁽⁶⁾، فالتربية إذن: هو الفعل الذي يقصد به إعداد الجيل الراشد الذي يملك زمام القيادة في المجتمع أو في البيت أو في المدرسة، إعداد الذين هم تحت مسؤوليته ورعايتهم؛ ليكوّن منهم الجيل الراشد للمستقبل، فيظهر أثر فعل التربية في سلوكهم، ثم من بعد ذلك في مجتمعهم الذي يعيشون فيه، والتعريف هنا يستند إلى أهداف التربية وأغراضها، والمقصود هو: إيجاد الإنسان الصالح الذي ينفع نفسه ومجتمعه، فتمكّنه التربية من عدم تضييع مصالحه ومن التكيف مع المجتمع الذي يعيش فيه.

وعرّفها عبد العزيز خواجه بأنّها: "ذلك العمل الواعي أو اللاواعي الذي يقوم به الكبار إزاء الأطفال، قصد تعليمهم جملة من المعارف والرموز والقيم التي يراها الأولون صالحة للاندماج داخل المجتمع"⁽⁷⁾، ويقرب هذا التعريف من التعريف السابق، فهو ينظر إلى آثار التربية (تغيير سلوك الفرد وسلوك الجماعة أو المجتمع)، والتربية كذلك هي: "تنمية الشخصية البشرية الاجتماعية إلى أقصى درجة تسمح بها إمكاناتها واستعداداتها، بحيث تصبح شخصية مبدعة خلاقة مُنتجة مطورة لذاتها وللمجتمع ولبيئتها من حولها"⁽⁸⁾.

يحسن مع ذلك إيراد ماهية التربية وحقيقتها، فهي: "عملية تطوير المهارات الأخلاقية والبدنية والعقلية للإنسان"⁽⁹⁾، دون النظر إلى أهدافها وأغراضها، فهي عملية تنمية (نفس المعنى اللغوي) ملكات الإنسان سواء كانت أخلاقية، مثل الصدق والتواضع والقناعة، أو كانت بدنية جسمية من جهة، أناقة المظهر الخارجي، وقوة الجسم وسلامته من الأمراض، أو كانت عقلية من حيث تحصيل المعارف والعلوم، وتنمية الخبرات.

والملاحظ كذلك أن عملية التربية ليست دائما ذلك الفعل الواعي الذي يحدد أغراضه، ولا ذلك العمل الهادف المقصود الذي يقوم به إنسان راشد تجاه من هم تحت وصايته، فيمكن لأمر عديدة أن تؤثر في نمو الإنسان وتكسبه معارف ويتجاوب معها، دون أن تكون تلك الأمور مقصودة أو يكون الغرض منها تنمية شيء ما في الإنسان، فكما يملك الإنسان أن يؤثر في جيل غير راشد، يمكن لأمر أخرى أن تؤثر في هذا الجيل (غير الراشد)، فتحدث فيه تغيرا وتطورا في مهارات معينة، إلى هذا المعنى انحاز معجم مصطلحات علم الاجتماع فعرف التربية بأنها: "ما يغير صفات الإنسان أو ما ينتج عن هذا التحول، مقصودا كان أم غير مقصود"⁽¹⁰⁾، فلا يمكن أن يكون الراشد هو دائما مصدر عملية التربية، إذ نجد أن كتب التربية تكاد كلها تجمع على الدور المهم والخطير لجماعة الرفاق في التأثير على شخصية الطفل، فهذا عمل ينمي في الإنسان قدرات معينة، سلبية كانت أو إيجابية دون تدخل الراشدين، ويقال كذلك بالنسبة للجيل غير الراشد نفسه، إذ يمكن أن يكون هو مصدر تأثير على شخصيته من حيث سعيه المستمر لتطوير بعض المهارات والقدرات فيه،

فيقال: إن ذلك الإنسان عصاميّ، وهذا لم يتربّ في بيت بل تعلم من الحياة، إذن فالسعي في تطوير المهارات كان ذاتيا بإرادته أو من خلال عملية التعلم الذاتي، أو لا إراديا من خلال الخبرات المتراكمة.

ولا يسلم من هذا التأثير على شخصية الجيل غير الراشد، حتى الوضعية الاجتماعية وطبيعة الحكم السياسي وحتى المنطقة السكنية والمناخ، وإلى هذا التعريف ذهب "دوركاييم" (DURKHIEM) فقد عرف التربية بأنها: "جملة التأثيرات غير المباشرة التي تؤثر في ملكات الإنسان، وذلك بتوسط أشياء متنوعة من مثل القوانين وأشكال الحكم والصناعة، والظواهر الفيزيائية التي توجد بشكل مستقل عن إرادة الإنسان، مثل مناخ والتربة والوضعية الاجتماعية"⁽¹¹⁾، فهو في تعريفه لا يستثني أي شيء له علاقة بالطفل من التأثير في عملية التربية وتوجيهها، سواء كان إنسانا أو جمادا أو ظرفا معينا، وسواء كان التأثير إيجابا أو سلبا.

والتربية "ظاهرة إنسانية قديمة قدم الحياة على وجه الأرض، مارسها الإنسان بعفوية وتلقائية، ثم كوّن من خلال الممارسة والخبرة... مجموعة من المعتقدات والأفكار التي انتقلت من جيل إلى جيل، لتسند العمل التربوي وتشكل بعد ذلك نواة التفكير المنظم في التربية"⁽¹²⁾، فإذا كان موضوع التربية هو الإنسان؛ وهو كائن حيّ يتأثر بكل ما حوله من الظروف الزمنية والمكانية، فإنه يصعب بل يستحيل أن نفصل الإنسان أو نعزله عن الوسط الطبيعيّ الذي يعيش فيه، فإذا كان النبات يتأثر بالمناخ والشمس وأحيانا بالأصوات التي تنبعث من الكائنات من حوله، ويتأثر بنوعية التربة التي يزرع فيها وب نوعية الماء الذي يُسقى به، ونفس الكلام

يصدق على الحيوان بدرجة أكبر طبعاً، فإن الإنسان بما أعطاه الله من خصائص كثيرة يختلف بها عن الحيوان، مثل المشاعر والعواطف والعقل، أولى بأن يتأثر بكل ما يقع حوله من تغيرات حتى الطبيعية منها، لهذا لا يمكن أن نحصر عملية التربية التي تعني أول ما تعني جملة التغيرات التي تحدث في شخصية الإنسان (الوجدانية والأخلاقية والعقلية والجسمية...)، لا يمكن أن نحصرها على الإنسان الراشد الذي يقصد التأثير، بل كل ما يؤثر في هذه الجوانب أو في أحدها، نقول: إنه عامل من عوامل التربية، ويتحقق هذا الكلام خاصة مع تعقد الحياة المعاصرة وانفتاحها، إذ أصبح الإنسان نتيجة لتقارب أقطار المعمورة يحس أنه يعيش في قرية صغيرة يتأثر بكل شاردة وواردة تقع في مختلف أرجاء هذا الكون الفسيح.

والواجب أن نفرق كذلك بين التربية كممارسة وواقع، وبين التربية كعلم، فالأولى: يصح أن نقول إنها كل ما يؤثر على نمو الإنسان والطفل على الخصوص من حيث أردنا أم لم نرد كما تبين ذلك سابقاً، أما الثانية: فهي كل عمل واع مقصود واضح الأهداف من أجل تنمية مدروسة لمهارات الكائن الإنساني، بدراسة خصائصه ومعرفة الوسائل والطرق الكفيلة بتطوير ملكاته؛ لبلوغ أهداف واضحة قريبة أو بعيدة المدى، عامة لكل الجنس الإنساني أو خاصة ببعض الفئات من الناس، وفي هذا المعنى يأتي التعريف السابق من أن التربية هي "عملية تطوير المهارات الأخلاقية والبدنية والعقلية للإنسان"، ونقول في الأخير: إنه "لا يمكن وضع تصور دقيق للتربية؛ لأنَّ الجيل الواحد يترك تجاربه ومعارفه للجيل التالي"⁽¹³⁾،

فتراكم التجارب الإنسانية على مر العصور، وكذا تطور الوسائل والطرق تجعل من الصعب ضبط مفهوم وحيد للتربية بصيغة نهائية.

والمقصود بالتربية في هذا المقال هو المعنى الخاص، وهو ذلك الجهد المنظم الذي يهدف من خلال فلسفة واضحة المعالم إلى تحقيق أهداف دقيقة قابلة للتقييم والقياس، ومن خلال خطة منهجية واضحة للتأثير إيجاباً على المتعلمين، آخذاً بعين الاعتبار المناهج المختلفة والأعمار المتدرجة المتلاحقة، وذلك داخل المؤسسات التعليمية؛ لأنه بكل بساطة نتيجة "علم يبحث في أصول هذه التنمية ومناهجها وعواملها الأساسية وأهدافها الكبرى"⁽¹⁴⁾، فإذا كانت العملية التربوية بهذا المفهوم، فإن النتيجة المرجوة منها يتوقع أن تكون نافعة فاعلة.

ثانياً: تعريف الإيديولوجية

عند التطرق إلى الخلفية الفكرية للتربية، لا يمكن البقاء في دائرة الفردية أو الإنسان كإنسان، بل لا بدّ من تناول هذا الموضوع في نطاق المجتمع أو الدائرة الكبرى التي يعيش فيها، إن على مستوى المجموعة الصغيرة من الناس أو المجتمع المنظم أو الدولة، أو على المستوى الإقليمي أو العالمي، ذلك أن القيم في هذا المستوى الجماعي تتخذ الطابع العمومي والإلزامي أحياناً، ولا نجد مصطلحاً أقرب إلى جمع هذه المنظومة القيمية والأفكار المتولدة عنها أو المصاحبة لها، ثم محاولة التأثير بها على أفراد المجتمع رغبة أو رهبة، لا نجد إلاّ مصطلح الإيديولوجية، وهو: "مصطلح لاتيني الأصل، استخدمه لأول مرة الفيلسوف الفرنسي دي تراسي (Detracy)

في مطلع القرن التاسع عشر بمعنى عالم الأفكار كشيء مقابل للعالم المحسوس وربما مناقض له" (15).

وجاء تعريف الأيديولوجية في موسوعة السياسة بأنها: "نتائج عملية تكوين نسق فكريّ عام يفسر طبيعة الطبيعة والمجتمع والفرد، مما يحدّد موقفاً فكرياً وعملياً معيناً لمعتقد هذا النسق الذي يربط ويكامل الأفكار في مختلف الميادين الفكرية والسياسية والأخلاقية والفلسفية" (16)، وفي تعريف آخر ورد أنّ الإيديولوجية هي "نظرية سياسية اقتصادية واجتماعية يتبناها المجتمع، وبالتالي تعتبر هذه النظرية موجهة رئيسياً لكافة جوانب الحياة العامة فيه، وبالتالي ينعكس أثرها على تصرفات وتوقعات كل فرد يعيش في ذلك المجتمع" (17).

من التعريفين السابقين يمكن أن نقف على حدّين اثنين:

الأول: هو النسق الفكري العام أو النظرية التي يتبناها المجتمع، أي المجموع الذي يجتمع عليه أغلب أفراد المجتمع، ويكون هو الجامع النظري لأفكارهم وآرائهم، إن كتعبير لما هو كائن أو كتعبير للمأمول الذي يجب أن يكون عليه المجتمع، ولا يمكن أن تكون هناك إيديولوجية إلا من خلال معتنقها الحالي أو معتنقها المأمول.

الثاني: هو الموقف الذي يتخذه هذا المجموع من قضايا معينة رفضاً أو قبولاً، أو تفسير هذا الجمع لقضايا معينة أو ظواهر معينة، فهذا الجمع لا يجتمع على أفكار وقيم وغايات فقط، وإنما على إسقاط هذا النسق الفكري على قضايا اجتماعية واقعية أو يريد إيجادها واقعياً.

فالإيديولوجية بهذا المفهوم هو الإطار النظري أو الفكري الذي يسود مجموعة معينة - كبيرة كانت أو صغيرة - ثم تسعى لتحقيقها على أرض الواقع، على الرغم أن البعض يُعطي للإيديولوجية تفسيراً سلبياً وهو أنها: "بنية فكرية يؤمن بها صاحبها إيمانا أعمى ويواجه الواقع مسلحاً بها، فلا يرى منه إلا ما يدعم وجهة نظره، فهي رؤية لا تعمق رؤيته وإنما تضع حدوداً مسبقة عليها"، لكن التفسير المنطقي لها أنها بنية فكرية توجه صاحبها لاتخاذ مواقف معينة أو تفسير ظواهر معينة شَعَرَ بتلك البنية أم لم يشعر، فهي كما عرفها عبد الوهاب المسيري: "بنية فكرية لها جذور اقتصادية وتاريخية توجه صاحبها أحياناً بوعي وأحياناً لا وعي"⁽¹⁸⁾، فهي ليست أمراً مذموماً أو ممدوحاً، بل هو وصف لمنظومة فكرية اجتماعية يتبنّاها صاحبها ويدافع عنها ويسترشد بها في المواقف الحياتية المختلفة.

ثالثاً: العلاقة بين التربية والإيديولوجية:

بعدما أوردنا تعريف كل من التربية والإيديولوجية، هل يمكن القول: إنَّ الإيديولوجية تخدم التربية أم إنَّ التربية هي التي تخدم الإيديولوجية؟ للإجابة على هذا السؤال لابد من الإجابة على سؤال آخر: ما العلاقة بين الإيديولوجية والتربية؟

تتضح العلاقة بين التربية والإيديولوجية من خلال النواحي التالية:

أ - الغاية والهوية:

إنَّ أبرز مظهر تظهر به الإيديولوجية أنها توجه الناس إلى إدراك الغاية من عيشتهم ومن تربيتهم وتعليمهم، ولعل هذه المزية الكبرى لها، فهي لا

تترك الإنسان يعيش بدون غايات كما لا يمكن تركه يعيش لغايات مغشوشة أو لا معنى لها ولا تحقق له إنسانيته كإنسان يعيش في مجتمع يريد تحقيق ذاته والعيش مع الناس الآخرين، ومن جهة أخرى يريد أخذ المفاهيم الصحيحة عن الظواهر الحياتية؛ الإنسان، الحياة، والكون، لهذا يجد الفلاسفة وهم يفكرون في وضع نظام للحياة المجتمعية أنفسهم "وجهها لوجه أمام التربية كأداة لبنائها وبناء مواطنيها على المبادئ والقيم والتصورات التي وضعوها لهم"⁽¹⁹⁾، وبغض النظر عن الصحة والصواب أو السلب والإيجاب، فإن التربية تؤدي هذا الدور التوجيهي للمجتمع تعرفهم بالغايات وتحدد لهم الهوية، فالتربية بهذا الدور "وسيلة هامة من وسائل المجتمع والتي تتطوع لتحقيق وتجسيد كافة غايات وحاجات المجتمع تبعاً لما يرسمه لها المجتمع من إطار إيديولوجي يتحتم الالتزام به في كل ما يدخل في شؤون التربية النظرية والعملية"⁽²⁰⁾.

من هذا المعنى جاء مصطلح إيديولوجية التعليم، وهو تعبير عن "النسق الفكري الذي ينظم مجموعة الأفكار والآراء والاتجاهات والمعتقدات والإجراءات التي يتبناها الأفراد والجمعيات والهيئات والمؤسسات حول التعليم بكافة أبعاده وجوانبه ونظمه خاصة النظامي منه"⁽²¹⁾، فيتخذ الناس في مجتمع معين حكماً كانوا أو محكومين نفس التوجهات والمنطلقات نحو التعليم الذي لا يرجونه لذاته، ولكن للدور الذي يؤديه تجاه الأجيال الصاعدة، إذ لا يمكن أن نتصور نظاماً تعليمياً "في بنائه وتطوره مستقلاً بشكل تام عن بناء الجماعة البشرية الذين يستخدمون هذه المعرفة ويتجونها، ولكنها يمكن أن تكون مستقلة

بدرجة ما فقط عالية أو منخفضة"⁽²²⁾، فالحديث عن استقلالية التعليم حديث عار عن الصحة؛ إذ هو نتاج بشر، والبشر بتكوينهم الفطريّ أصلاً مختلفون، ولا يمكن أن يظهر هذا الاختلاف إلّا من خلال الأفكار التي يتبنونها ويعملون على تعليم الناشئة هذه الأفكار بطريقة جذابة مغرية أو مكرهة ملزمة، المهم أنهم يحاولون نقل هذه الأفكار إلى الناس الآخرين وإلى الأجيال الجديدة، لهذا يقول ألتوسير (Althusser): "إن المدرسة ليست مؤسسة اجتماعية فقط، أو وسيطا محايدا لنشر المعرفة والقيم... ولكنها فوق ذلك تعبير عن الإيديولوجية السائدة المكونة لبنية النظام السياسي"⁽²³⁾.

يبرز من هذا المنظور موضوع الهوية بقوة في كلّ نسق فكري تعليمي، ولا حرج ولا تحفظ إذا قيل: إن أولى الغايات في أي نظام تعليمي هو "الحرص على تأكيد القومية بدرجاتها المتفاوتة من التعصب والتحيز والاستعلاء من بين الأهداف الرئيسة (في التعليم) في أقطار العالم كلها حتى الآن، وإن اختلفت أساليب ذلك التأكيد على ذلك الولاء"⁽²⁴⁾، وهذه الوظيفة ليست من المستقبحات أو المستهجنات سياسيا أو تربويا بل هي من المطلوبات، وهي تعبر عن الانسجام الداخلي لكل بناء وطني تربوي، وإلى هذا الهدف كان المشرع التربوي الجزائري واضحا حين حدد قائلا: "إن الميزة الأساسية للدولة الجمهورية هي الدولة الديمقراطية، والديمقراطية بصفتها إيديولوجية ونظاما سياسيا هي الوسيلة التي تمكن من ترسيخ قيم الجمهورية كالمواطنة والتضامن واحترام الغير ... وعلينا في المجال التربوي أن نتذكر أن الديمقراطية قيمة عليا علينا نقلها للأجيال،

بل أكثر من ذلك فهي ممارسة وسلوكيات يجب ترسيخها"⁽²⁵⁾، فالمُنظَر والمُنظَم للبناء الفكري التعليمي يحرص من باب المصلحة على توضيح الحدود الأساسية وحتى التفصيلية للهوية، ولا مناص في أن يقع في الغلو والمغالاة في الاستعلاء والزهو بهويته أو التعصب لانتمائه أو مدح شخصيته القومية.

من هنا ظهرت التربية المقارنة التي كان مدار بحثها "هو الإيديولوجية أو الشخصية القومية التي تقف وراء نظم التعليم وتؤثر فيها"⁽²⁶⁾، فتقارن بين الإيديولوجيات وكيف يتم عرض هذه الشخصية القومية أو تلك، وما هي الوسائل المستعملة وما هي العناصر والمعارف التي يتم التركيز عليها لتحقيق النجاح والتفوق، لأنه أيًا كان مستوى نجاعة البناء الفكري التربوي أو دقة المنهاج التعليمي، فإنه "لا جدال في وجود صيغ من الترابط والوصل بين الخطاب الإيديولوجي وخطاب المعارف المتنوعة ... في علاقتها بمختلف ألوان التحيز الإيديولوجي التي تضمهرها أحيانا وتكشف عنها أخرى"⁽²⁷⁾، فدور التربية المقارنة هو تحديد وتعداد الألوان الظاهرة وكشف النقاب عن الألوان الخفية التي تؤكد هذه العلاقة وترسخها، إذ لا يمكن القول بأن: "النظام القيمي ... يقوم على أساس أن العلم موضوع محايد وبأن التكنولوجيا المنبثقة منه هي بطبيعتها تقود إلى التقدم وأن التقدم هو أمر خير"⁽²⁸⁾، بل إنَّ العلم والمعرفة متحيزان للإنسان الذي اكتشف أو الذي قال أو الذي نقل أو الذي نظم أو الذي أنفق واستثمر، وليس العمل البحثي العلمي للتنقيب عن عرض الهوية في الأنظمة التعليمية من قبيل التُّهم التي تُكال إلى نظام ما، ولكنه من قبيل

التعرف على نقاط القوة ونقاط الضعف في هذا النظام، أو من قبيل تمييز التعصب المقيت من التحيز المقبول بل والمطلوب، وسوف يظهر هذا بصورة أجلى وأوضح عند ذكر بعض النماذج التربوية الإيديولوجية.

ب - التنظيم والتأليف:

من غايات التربية الكبرى تعليم الناس طرقَ التعاون والتشارك والعيش الجماعيّ الذي هو من خصوصيات الإنسان، جاعلةً فارقاً واضحاً بين مجتمع الإنسان ومجموع الحيوان، لهذا فإن "العالم الذي تحاول الإيديولوجية إبرازه وتصوره هو عالم مفعم بالقيم والأخلاق، والافتراض في كل ذلك عند معظم الأيديولوجيين هو أن الناس لو تفهموا واقعهم الفهم الصحيح، لاستطاعوا أن يدركوا كيف يعيشوا حياة أكثر تنظيماً وسعادة"⁽²⁹⁾، هذا هو المنطلق الأول للتربية، كيف يعيش الناس مع بعضهم؟ كيف تتحقق السعادة لكل واحد منهم؟ كيف يستفيد كل واحد من الآخر دون استغلال أو استعلاء؟ وطبعاً فإن هذه الغايات والمثل العالية لا بد لها من وسائل واقعية عملية، هنا تبرز التربية لتؤدي هذا الدور الحضاري الإيديولوجي.

من هذا المنطلق ظهر مصطلح السياسة التعليمية، وهو: "منحى رسمي يتبعه رجال الدولة لإصلاح نظام التعليم وتربية المواطنين، وتُصاغ سياسة التعليم في إطار خطة محددة تضعها الدولة والتي من شأنها تمكينها من بلوغ الأهداف التي وضعتها للمجتمع صيانة له وحفاظاً على مصالحه ورفاهيته"⁽³⁰⁾، ولا يُتصور وجود تعليم منظم في ظل نظام ما دون أن

تكون له أدوار أساسية وغايات كبرى يسعى لتجسيدها في الواقع، فمن السذاجة الحضارية أن ينشأ نظام تعليمي مفتوح دون غايات توجهه ودون أساسيات تضبطه على اعتبار الحرية، إذ حتى في المجتمعات المغالية في الحرية واستقلالية الإنسان وفردانيته تُشكل التربية والتعليم دائما القاعدة الأدنى المشتركة بين كل المواطنين ومن خلفهم أبناء المواطنين.

يصح هذه القول في المجتمعات العتيقة التي تريد تطوير منظومتها التربوية، ويصح كذلك على المجتمعات الجديدة التي تريد التأليف بين أبنائها كما وقع للكثير من دول أمريكا الشمالية عندما جاءها المهاجرون من كل حذب وصوب، فقد كانت التربية "هي الطريق الوحيد لإعادة التشكيل الإيديولوجي لهذا الخليط الغريب من المهاجرين، حيث يتم صَبُّ المهاجرين جميعا في بوتقة الحياة الجديدة، فإنه بدون التربية كان سيتم الاعتماد على القانون والسلطة والقوة لضبط سلوك هؤلاء المهاجرين، ولكنهم أدركوا أن الدول التي تعتمد على القوة لا تعيش طويلا"⁽³¹⁾.

أدركت هذه المجتمعات الجديدة أن العلم والمعرفة وحدهما لا يكفيان لصناعة الإنسان، بل يكفيان لجعله قويا يمكن أن يسيطر على كثير من أجزاء هذه الطبيعة، ولكن لا يستطيع بهذه المعرفة فقط أن يسيطر على نفسه التي بين جنبيه؛ لأن مزيدا من العلم والمعرفة دون قيم وأخلاق لن يجعل الإنسان ينعم "بمستقبل سعيد بل يكون مصيره مصير الديناصور الذي كان سيد الخليقة، ولكن لما لم يكن هناك ديناصور آخر يَحْدُ من شكيمة؛ فني، ولم يبق على وجه الأرض إلا بُغات الطير والفئران والجُرذان، وذلك هو الخطر الجسيم الذي يمكن أن يترتب على تضخم

معرفة الإنسان وقدرته العلمية بغير أن يتناسب معها ارتقاء إرادته الخيرة وشعوره وعاطفته السامية⁽³²⁾.

فكانت أعمال المفكرين والفلاسفة استجابةً لهذه التطلعات المستقبلية والحاجات الواقعية، طلباً ملحاً من سياسيٍّ محنك، أو تطوعاً ذاتياً من فيلسوف، مثل (جون ديوي) الذي كانت أعماله حلاً لمشكلات أمريكا الشمالية؛ الدولة الجديدة الصاعدة، والتي أصبحت ذات تأثير بالغ في نظريات التعليم التقدمية، "من ذلك مثلاً تأكيد ديوي في كتابه: «الديمقراطية والتربية»، الصادر عام 1916 على أهمية التعليم المتمركز حول الطفل؛ حيث تعد خبرات الأطفال ذات قيمة فائقة في توصيف المشكلات وتحديدّها، وأنّ الاستمرار المتأمل لتلك الخبرات يتيح للطفل أن يتحكم بدرجة متزايدة في حياته"⁽³³⁾، فالأخلال التي تظهر في المجتمعات لا يمكن أن تعالج بالمزاجية أو العشوائية، ولا يمكن أن تُحل بالقوة والعصا الغليظة، بل بالطوعية التي يسلكها المواطنون الكبار والصغار تجاه مختلف أشكال العيش المشترك والمنتج والمُربح لهم والمفيد في الآن والمآل؛ لأنّ النسق الفكريّ التربويّ هو الذي يتولى حل المشكلات الاستراتيجية التي تؤثر بنفسها في هذا النسق، فإذا "شاعت في المجتمع مظاهر الخلل فسوف تشيع هذه المظاهر أيضاً في نظام التعليم نفسه سواء في توجهاته أو فلسفته، أو أهدافه أو سياساته، ومن ثم فسيعمل التعليم على إعادة إنتاج مفاهيمه وأساليبه ومخرجاته من القوة البشرية التي تكرر هذا الخلل وتعززه"⁽³⁴⁾.

النسق الفكري لكل منظومة تربوية إذن؛ يرتبط ارتباطا وثيقا بالنظام السياسي للدولة، فإذا كان هذا النظام "يهدف إلى سعادة الإنسان؛ فلا بد أن تكون التربية كعملية اجتماعية إنتاجية موجهة ومبرجة وفق فلسفة الدولة وأهدافها، هي إحدى الأدوات الرئيسة للتغيير الثقافي بل الاجتماعي والاقتصادي أيضا"⁽³⁵⁾.

ج - السيطرة والتحكم:

التربية بمقاصدها المثالية ومعانيها السامية، تظهر دائما بوجهها الجميل وهدفها النبيل، فهل يعقل أن تكون التربية ومؤسساتها في يوم من الأيام وسيلة للسيطرة والتحكم؟ هل القول بأن التربية وسيلة من وسائل الإيديولوجية فيه افتراء؟ أو هو حقيقة؟ وهل القول بأنها "وسيلة" فيه إنقاص من قيمتها ومكانتها؟.

عند الحديث عن التربية لا بدّ من الحديث عن الموضوع وعن الوسيلة وعن المضمون، وكذلك لزام علينا الحديث عن الفاعل التربويّ، فإذا كان الفاعل التربويّ في البيت هو الأم والأب ومن يشاركهم في هذه المهمة، وكان الفاعل التربويّ في المدرسة هو المدرس ومن يسنده ومن يدعمه في هذه المهمة؛ فمن الضروريّ أن نسأل من الذي يحدّد للمعلّم ما الذي يجب فعله وما الذي يجب عدم فعله، إنّه النظام التربويّ الذي يحدده ويضعه النظام الحاكم، والذي لا يتجلى في القوانين واللوائح التفصيلية فحسب، إنّما يتجلى أكثر في الإيديولوجية التي تنبثق منها هذه الترسانة

من القوانين والأنظمة وكذا الغايات والأهداف الكبرى، ومن ثم المناهج والنظم والمضامين والوسائل والطرق.

بهذا المنظار الوسيطي التبسيطي للتربية يمكن أن نقول بكل بساطة وبكل احترام: إنّ التربية وسيلة في يد الأنظمة الحاكمة أو التي تسعى إلى الحكم، فلمّا كانت التربية في أوروبا الظلمات "تدور في فلك المدارس الديرية من حيث مواد التعليم ومحتويات برامجها والغرض منه وهو محاربة العقل، وقتل شهوة الجسد والتدريب على الخضوع لما تقوله الكنيسة ورجالها خضوعاً أعمى"⁽³⁶⁾؛ جاءت الثورات على هذه الأنظمة فاتخذت من التربية والمدارس وسيلة من وسائل الصراع والتجيش، "فدخلت المعرفة لأول مرة في الصراع الدائر بين القوى الاجتماعية المختلفة في أوروبا"⁽³⁷⁾، وكان من نتيجة هذه الصراع أن توجه الناس من التعليم المرتبط بالكنيسة والدين إلى التعليم المتحرر والمعادي لكل التعاليم الكنسية التي كان يرى إليها على أنها أساس التخلف والتحكم في مصائر الناس وأرزاقهم، ولم تتأخر بعض المذاهب المسيحية في تبني هذه النهج العلمي والتعليمي الجديد؛ حرصاً على نفوذها وعلى مكانتها، فكان من "نتيجة حركة الإصلاح البروتستانتي أن دعا لوثر (Luther) بلديات المدن الألمانية إلى فتح المدارس وحض الآباء على إرسال أولادهم إليها كما حل أحد أتباعه المشاهير المدعو ميلانكتون أمير ساكسونية إلى إصدار أمر سنة 1528 بتأسيس المدارس في كل قرية ومدينة"⁽³⁸⁾، هكذا ظهرت التربية ومؤسساتها بهذا المظهر الأولي البدائي؛ صراعاً واقعاً ومنافسة

ومدافعة ميدانية اجتماعية حرّكت فيما بعد المفكرين وعلماء الاجتماع إلى دراسة الظاهرة واستغلالها الاستغلال الأمثل.

من نتائج الدراسات والأبحاث خرج إلى الوجود العلمي والبحثي مصطلح إدارة المعرفة الذي "استخدم في علم الاجتماع التربوي الجديد في السبعينيات؛ ليربط الموضوع بكل من علم الاجتماع المعرفي وعلم اجتماع القوة، وهو يشير إلى العملية التي بمقتضاها تتحكم المدارس والمناهج التعليمية فيما يُعد معرفة صحيحة"⁽³⁹⁾، فلم تعد التربية بذلك المفهوم البريء المثالي الوديع النبيل بل أصبحت التربية أداة يمكن أن تستعمل في كلّ اتجاه، طبعاً الاتجاه الذي يحدده صاحب زمام المبادرة الذي أنشأ المؤسسات التربوية التعليمية، فانتقلت التربية من المفهوم التقنيّ العلميّ المعرفي، إلى المفهوم الاجتماعيّ السياسيّ، وانتقل معها الوصف من وسيلة للتنمية والتنشئة إلى ذراع من أذرع الأخطبوط مثلها مثل المؤسسات الإعلامية والاجتماعية والنقابية، فرغم تعددها إلاّ أنّها "تتسبب إلى إطار الجهاز القوميّ للدولة مع فارق مركزيّ يتمثل في كون الجهاز القوميّ للدولة يوظف العنف، في حين أنّ الأجهزة التي ذكرناها توظف الإيديولوجية وتستخدمها من أجل إيجاد المسوغات الصانعة لهيمنة الدولة"⁽⁴⁰⁾.

ظهر إذن مصطلح جديد التحق بالنعوت التي لحقت التربية، لا يمكن القول بأنها لطخته لكن يمكن القول إنه اكتشف لحقيقة من حقائق التربية ولدور من أدوارها، وهي أنها جهاز إيديولوجي للدولة، ظهر هذا المصطلح على يد المفكر الماركسي "ألتوسير" في إشارة إلى المؤسسات

التربوية والدينية والإعلامية وغيرها "التي توجد - من الناحية الشكلية - خارج سيطرة الدولة، لكنها تعمل على نشر قيم وأفكار هذه الدولة بهدف التأثير على هوية الأفراد الذين ينتمون إلى هذه المؤسسات أو يتعاملون معها، والمحافظة على النظام في المجتمع"⁽⁴¹⁾.

لا غرابة إذن أن توصف التربية بأنها أداة من أدوات الهيمنة والسيطرة حتى في ظل صعود مدّ دعاة الحرية والابتعاد عن الكهنوت وعن سلطان الكنيسة، فقد وقعوا هم أنفسهم في نفس التهمة على قول القائل: "رمتني بدائها وانسلت"، ففي عزّ ثورات التحرر في فرنسا وغيرها "أصبح المجتمع المعاصر ينشئ من أجل الهيمنة المستقبلية للطبقة المالكة آليةً أو مدرسة من طراز جديد، هذه المدرسة قسّمت التلاميذ منذ الصف الأول إلى قسمين؛ بعضهم تربي وتعلم ليكون قادرا على التحكم بوعي الآخر، أمّا البعض الآخر وهو الغالبية فمن أجل أن يكون مستعدا للانقياد بسهولة نحو الخضوع"⁽⁴²⁾، المضمون هنا هو الإيديولوجية، والوسيلة هي التربية ومؤسسة المدرسة، فنفس الدور العملي الذي كانت تؤديه المؤسسة التربوية في عهد الكهنوت أصبحت تمارسه في عهد انتشار العلم والتحلل من التبعية إلى الكنيسة؛ الدور نفسه؛ مما أدى بالبعض إلى القول: إن "احترام العلماء ليس فقط طابعا غير عقلاني بل طابعا دينيا تقريبا، وأصبحت مكانة العلم أعلى من مكانة الدين"⁽⁴³⁾، وأخذ العلماء مكان رجال الدين في المجتمع الجديد وأكثر، مرة يخدمون ومرة يُخدمون وفي النهاية تستخدم التربية كأداة للسيطرة والتحكم.

هذه المكانة الجديدة للتربية وهذا الدور الجديد الذي يعتبر دورا رياديا في السيطرة والتحكم؛ لأنه لا يستعمل القوة ولا يستهدف الآن، بل يسعى بلطف وحكمة إلى التحكم الأبدي والتوجيه الدائم، فهي أهم وسيلة إيديولوجية وأكثرها نفعا "إن الإيديولوجية لها أجهزتها العديدة التي توظفها في نشر فكرها وإقناع الآخرين به، وتقف المدرسة على رأس هذه الأجهزة"⁽⁴⁴⁾.

تبعا لهذا الدور يجوز ويصح التساؤل هل التعليم الذي انتقل من خاصة الناس إلى عامتهم كان هدفه توعية الناس وتثقيفهم؟ أو له هدف آخر؟ لقد انتقل التعليم من تعليم خاص بالحكام وأبنائهم فقط؛ كيف يمكنهم التحكم في مصير العامة وتسييرهم والتسلط عليهم؟ إلى تعليم العامة كيف يحيون مع بعضهم البعض؟ وكيف يحترمون الحكام؟ سواء كان ذلك الحكم باختيارهم أو بدون اختيارهم، هذا استجابة للحاجة إلى زيادة ولاء الناس وانتمائهم للدولة بعدما كان الولاء للدين فقط، واستجابةً للازدیاد المذهل في عدد السكان وكذا تطور مستواهم العلمي والمعرفي مع تطور خبراتهم الحياتية.

فإذا كانت التربية بالوصف السابق أداة في يد المنظومة الفكرية القيمية؛ فإنها الآن أداة وجهاز في يد الإيديولوجية، وهذا ليس استنقاصا من التربية والتعليم أو تشويها لها، ولكنه الحقيقة التي تثبتها الدراسات ويثبتها الواقع، فإذا كانت العلاقة بين التربية والإيديولوجية بنسقتها الفكري والقيمي علاقة غاية وهوية تُوجّه إليها المواطنين الصغار، وعلاقة تأليف وتعايش توجه لها جموع المواطنين في نفس الوطن، في

هذا المعنى يقول الدوق دومال (Duc D'Aumale) عن الوظيفة الاستراتيجية والأمنية للمدرسة: "تعد المدرسة جزءاً من آلة الحرب، بل هي تساوي كتية من الجيش في عمليات التهدة، وإنها آلة للتدجين ومنع الانتفاضات"⁽⁴⁵⁾، فالمدرسة إذن أداة للتحكم والسيطرة ليس بالتّي أحسن بل بالتّي أحسن، وليس على المستوى الآني المنظور فقط بل على المستوى المستقبليّ البعيد.

لهذا كله فإنّه لا يمكن أن ننفي أبداً تلك العلاقة التفاعلية بين العلم والإيديولوجية خدمة أخذاً وعطاء، مع الإقرار أنّ "تبعية العلماء صارت في حدّ ذاتها مشكلة تعوق تقدم العلم؛ لأنّها قد تؤدي إلى التدخل في الحرية الأكاديمية للعلماء، ومن ثمّ سعى بعضهم إلى تحرير العلم من هذه التبعية"⁽⁴⁶⁾، ومن الأجدر أن نقرّ بهذه العلاقة ونعمل على استغلالها عملياً وعلمياً في التوجيه الأفضل لما ينفع المواطنين وينفع البشرية جمعاء، فلا يمكن "أن تكون التربية الوطنية محضاً للأفكار الهدامة والعنصرية، مثل فكرة عبء الرجل الأبيض، أو نقاوة العنصر الآري، أو تفوق الرجل الأبيض، أو خيرية الشعب اليهودي"⁽⁴⁷⁾، بل من الضروري أن تكون التربية تلك الوسيلة التي ترتقي بالإنسان وتحقق له خصائصه القيمة الكبرى التي هي العلامة الفارقة والفاصلة بينه وبين مجتمع الحيوان.

وللدلالة أكثر على علاقة التربية بالإيديولوجية ونسقتها القيمي؛ لا بد من تقديم بعض النماذج التربوية الإيديولوجية عبر التاريخ ببياضه وسواده، كما هو من غير زيف أو تحريف.

رابعاً: نماذج تربوية إيديولوجية

تباناً للعلاقة الكبيرة بين الإيديولوجية والتربية يمكن عرض بعض النماذج التاريخية العملية التي تثبت لنا الوظيفية الإيديولوجية للتربية، والتي لا يمكن بأي حال من الأحوال الابتعاد عنها أو الخروج عنها كقاعدة تجمع دوماً بين التربية كوسيلة والإيديولوجية كنموذج مواطن ومنهاج حياة يُراد له أن يسيّر حياة المجتمع ويضبط العلاقة بين الحاكم والمحكوم.

1 - المجتمعات الأولى:

دأبت التربية أن تكون حاضرة في كل المجتمعات؛ إنَّ بالطريقة المنظمة المعروفة حالياً، أو بالطريقة التلقائية العفوية التي تستهدف نقل الخبرات والمهارات من الآباء إلى الأبناء، فهي في كل أشكالها المنظمة أو العفوية تحمل نسقاً قيمياً معيناً وبناءً فكرياً محدداً، استطاع صاحبه أن يعبر عنه أم عجز عن ذلك، فكما نذكر أفلاطون الفيلسوف الذي يعرف ما يريد قبل أن ينتقل إلى الفعل؛ نذكر كذلك الشعوب والمجتمعات القديمة التي تماري الفعل بعفوية تامة، ثم تأتي الدراسات لتبين وتوضح، ولتصادق أو ترفض هذه الأفكار.

من الأمثلة على هذه المجتمعات والشعوب، شعب "الكواكتيل"⁽⁴⁸⁾، فهم يعتقدون أنَّ الإنسان لا يفرض ذاته حقاً إلا بالصراع، وأنَّ ثقافتهم مبنية على عادة الصراع من أجل النفوذ، وتسعى التربية كلها إلى تنمية بذور "البرانونيا"⁽⁴⁹⁾ لدى الطفل⁽⁵⁰⁾، هذه البذور تجعل من الطفل

الإنسان المحارب منذ صغره والمستعد للصراع والمعرض دائما للتهديد، وهذه البذور هي التي تجعل منه الإنسان الذي يهاجم أولا والذي يعتدي أولا على اعتبار أن العدوان هي الشريعة الواقعية.

أما أفلاطون فقد نظر إلى التربية على أنها وسيلة لإعداد الحكام والمساعدين، وأنهم هم الذين على عاتقهم تسيير أمور الدولة، فبحث عن شروط هذه الطبقة التي ستتولى حماية المدينة وقيادتها؟ فأجاب أنه "يكون اختيار هذه الطبقة منذ الصغر، فيختبرون اختبارات متعددة لتبين من كان منهم ذا نفس عالية ولياقة بدنية، بل يرى تخويفهم بوسائل مختلفة؛ ليرى أيهم أثبت جنانا وأشد مراسا، يقول لنختبرهم كما يُختبر الذهب بالنار، وبعد أن يتلقوا تربية وتعلّما طويلا؛ يُختار أصلحهم؛ ليكون حاكما، أما من يلونه؛ فيكونون مساعدين له أو حرسا وجنودا"⁽⁵¹⁾، فالتربية عند أفلاطون سياسية بالدرجة الأولى، وهي لا تهدف إلى تعليم الناس وتربيتهم بل تهدف إلى إعداد الحكام ومن يساعدهم، والتربية تكون بهذا المنحى السياسيّ خاصّة محدّدة من جهة أخرى صارمة قاسية، "فينبغي مراقبة كلّ ما يصل إلى أسماع هؤلاء الحكام في طفولتهم من قصص أو فنون تؤدي إلى انحراف ذوقهم وأخلاقهم، وإنما تُنمّى فيهم قدرة تذوق الجمال حتى يتوفر لنفوسهم التناسب والاتزان بواسطة الموسيقى والفنون الجميلة التي ترهف أذواقهم كما تقوي الرياضة البدنية أجسامهم"⁽⁵²⁾، فليس أصحاب التربية إلا أناسا محظوظين يعدون؛ ليكونوا إما حُكاما أو مساعدي حكام، يلقنون ما يريد الفلاسفة أن يُلقنوا في كل فن ومهارة، وتكبر على تلك القيم والفنون عقولهم وأجسامهم.

ونفس المنحى في العلاقة بين التربية والسياسة نحاهما تلميذه أرسطو الذي خصص جزءا هاما من كتابه "في السياسة" يتحدث عن التربية وعنوانه "التربية في الدولة الفضلى"، فهو يرى أن يوجه المربي إلى الاهتمام بجانب القوة البدنية؛ ليجعل من الطفل إنسانا محاربا، وأهم صفات المحارب الشدة والقوة والقسوة، فهي تسعى إلى "إنشاء بنيات مصارعين، وهي تشوه جمال الأجسام وتسيء إلى نموها ... ويُصَيِّرون أبناءهم ذوي طباع فظة وحشية"⁽⁵³⁾، فموضوع التربية المنظمة عندهم هو الحاكم الذي يحكم الناس، والذي يحدد هذه التربية وأهدافها وغاياتها ليس إلا الفيلسوف الذي يعلو على الهيمنة والسيطرة، وتكون التربية وسيلة لإنفاذ أفكاره وتسيير الحكام إلى الوجهة التي يريدها، وليس بطبيعة الحال هو المربي بل بالضرورة هو المُنتج للأفكار التي تبني النسق القيمي الواضح للتربية.

2 - المجتمعات المتدينة:

المقصود هنا بالمجتمعات المتدينة تلك التي تستمد شرعتها وقيمتها من الدين، مثل الإسلام أو المسيحية أو بعض الديانات السماوية المحرفة أو الأرضية الوضعية، فالميزة الخاصة في هذه الأنظمة التربوية أنّ نسقها القيميّ وبناءها الفكري مبني على التعاليم الدينية بغض النظر عن صوابها أو خطئها، وبغض النظر كذلك عن صحتها أو انحرافها، والنصوص الدينية التي تضبط النسق القيمي أو البناء الفكري لأي مشروع تربوي إنما يحدد لها المسارات مسبقا، ولا يمكن للإنسان المربي فيها إلا أن يجتهد في تطبيقها عمليا، أو تفسيرها التفسير الذي يتفق مع المراد ومع مستوى

إدراك المتربي، وإن كان مدخل التأويل هو المدخل إلى الاختلاف في الديانة الواحدة إلا أنه يبقى بالنظر إلى الإيديولوجية المبنية على الفكر الإنساني بعيدا عن الشطط الكبير وعن الانحراف الذي يغير من توجهها الفكري كليا.

ولئن كان الدين ومؤسساته عند انحراف أصحابه وأتباعه أحسن وسيلة للتعبئة والتجيش، وضربا على وتر الثقة العمياء التي يستمدّها المربي أو المعلم من قدسية النصوص التي يستعملها ومن الوظيفة التي يقدم بها نفسه على أنه المَحْوَل الوحيد للحديث عن الله الخالق والعارف بمعاني النصوص وخبائمه، إلا أن الفرق واضح بين الأديان التي تحارب العلم والأديان التي تدعو إليه وتحث عليه، والفرق واضح بين المعلم الذي يربط المتعلم بأفكاره والمعلم الذي يربط المتعلم بالنصوص السماوية المقدسة، فلم يكن الإسلام أبدا محاربا للعلم ولا لحقائقه، بل كان القرآن الكريم كتابَ علم يحث عليه ويجعل التعلم عبادة يتقرب بها الإنسان إلى الله تعالى.

كان التعلم مرتبطا في فجر الإسلام بالمساجد، فكانت هي صاحبة السبق في التعليم، ثم كانت الدعوة إلى التعليم و إلى إنشاء المدارس، وتسجل بعض الكتب⁽⁵⁴⁾ أن الفيلسوف القابسي كان من أوائل الذين نادوا بالزامية التعليم، ولو صح هذا لكان تجسيدا عمليا لنص الحديث الشريف: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»، وبإنشاء نظام المدارس أصبحت المدارس كالمساجد مكان عبادة ودرس...، ولم تتميز المدرسة عن المسجد إلا بمساكن الطلبة التي كانت تلحق عادة بها؛ ليعيش فيها الطلاب

والمدرّسون⁽⁵⁵⁾، ويمكن هنا الإشارة إلى ما كتبه العديد - على نسق أفلاطون وأرسطو - حول العلاقة بين التربية والحكم أو الحكام، أو التربية والسياسية، أو التربية العسكرية، منها ما كتبه الأستاذ خالد أحمد الشنتوت في موضوع التربية بعنوان: "المسلمون والتربية العسكرية"⁽⁵⁶⁾.

وإذا كان الحديث عن الإسلام كمجتمع تحتلّ فيه التربية والتعليم المكانة الأساسية؛ فإنّ الحديث كذلك يجب أن يطال المجتمعات المسيحية والتعليم الذي كان سائدا فيها والذي كان جلّه أو كلّه تابعا للنظام الكنسيّ قبل عصر التنوير، الذي يعتبر هو العصر الذي تم فيه إنقاذ التربية من أيدي الكهنوت المسيحيّ، الذي كان يرى "أن تدعو كلّ شرعة تتسم بطابع كنسيّ إلى تقوية الإيمان والتنشئة على الرسالة وخدمة الأسرار، وإلى النظرة المسيحية للأمور، وفقاً لقيم الإنجيل. وانطلاقاً من هذا؛ فالمؤسسة التربوية مدعوة بإلحاح إلى تنشئة الشاب المسيحيّ على أن يكون إنساناً ذا يقين راسخ، وملتزمًا؛ إذ إنّ اليقين والالتزام قيمتان كلّيتان هامتان متلازمتان"⁽⁵⁷⁾.

فكلّ طابع دينيّ يدعو في نسقه القيميّ أن تكون قيمة التدين والالتزام هي قيمة القيم، وقيمة الإيمان هي الأساس الذي يبنى عليه كل تعليم أو تربية، مع ضرورة الإشارة إلى أنّ الفرق الواضح بين التعليم المرتبط بالمسجد في الإسلام والتعليم المرتبط بالكنيسة في المسيحية، فرغم أنّ الأصل واحد إلّا أنّ العامل البشريّ في الموضوع هو الذي أثر التأثير الكبير، فرغم قداسة النصوص الدينية التي تنسب إلى الله إلّا أنّ التصرفات البشرية لم تكن مقدسة، فاليد البشرية فعلت أفاعيلها في

التحريف والتزييف، وفي التأويل والتحويل إلى الوجهة غير الصحيحة التي تُراد للنص المقدس، والفرق الواضح كذلك أنّ رواد العلوم التجريبية في الإسلام كانوا روادا كذلك في العلوم الدينية، وهذا ما لم يتحقق في المسيحية التي كانت في عصر ظلماتها في حرب ضروس مع كل ما هو علم خارج إرادة الكنيسة، ومع كل نظرية علمية خارج تأويل رجال الكنيسة، فكانت الكنيسة مقبرة للعلم والعلماء والاكتشافات، وكان المسجد منطلقا للعلم وتنشئة العلماء.

3 - الكيان اليهودي:

ليس من المبالغة إذا قيل: إن الصراحة الواضحة في المناهج واتجاهاتها الإيديولوجية تبرز أكثر ما تبرز في الفكر النازي والفكر الصهيوني اليهودي على السواء، ولا أدل على التشابه بينهما من الفكرة الأساسية التي يدافع عنها كلّ فكر ويحيا من أجلها؛ وهي فكرة التمييز العرقي والتفوق على سائر الخلق، ومن ثمّ الأحقية قبل أيّ إنسان في العيش في سعادة وأمان ورفاهية، ولا يهمّ أن يكون ذلك على حساب الآخرين، ويمكن أن نستشفّ هذا من خلال بعض النصوص الواردة في المناهج التعليميّة أو في الأدبيات التي توضح الخلفية الإيديولوجية للنظام التربويّ التعليميّ.

إنّ "الأساس الأوّل والمهم والذي يؤثر في التعليم الإسرائيلي هو مضمون الحركة الصهيونية، فالتعليم داخل هذه الدولة العبرية كلّّه يهدف في المقام الأوّل إلى خدمة أهداف هذه الحركة وهي تكوين دولة إسرائيلية

قوية قادرة على ردع وتهديد كل من يحاول النيل من استقرارها"⁽⁵⁸⁾، ومن الأمثلة الدالة على ذلك ما قاله الجنرال "ديان" (Dayan) أحد رؤساء الأركان السابقين في الجيش الإسرائيلي: "إن مهمة المدرسة الثانوية ليست إعداد علماء المستقبل، ولكن تخريج الضباط؛ لأن تدريب الضباط هو وظيفة مدنية في إسرائيل"⁽⁵⁹⁾، وهذه العسكرة الواضحة للتعليم إنما هي انسجام كامل مع الواقع الحربي المعيش لدى اليهود، وهو ما يدعوهم ليس إلى ربط التعليم الثانوي فقط بالتدريب العسكري، بل كل المراحل التعليمية الأخرى، ومنها خطة إسحاق ليفي وزير التعليم في حكومة نتنياهو: "والتي تهدف إلى خلق صلة وثيقة بين الطلبة والجيش من سنّ رياض الأطفال حتى مرحلة الدراسة الثانوية، كبرنامج تعزيز الحافز والجاهزية للخدمة في الجيش الإسرائيلي"⁽⁶⁰⁾.

ومن الأمثلة الأخرى الواردة في الموضوع، تركيز النصوص المدرسية الموجهة للتلاميذ على قيم عديدة مرتبطة باحتلال الأرض وغزوها تارة، ومرتبطة بالعمل الدؤوب والحرص على الإنجاز تارة أخرى، ولا يمكن فصل أيّ من القيم عن سياق الحرب مع العرب والحذر منهم واستباق الاعتداء قبل المعاناة منه، فيؤكد أدب الأطفال "على تعميق مشاعر الإحساس بالاضطهاد الأبدي لليهود في نفوس الأطفال...؛ فهي قيمة ذات مغزى هام في حياتهم، ففيها أمنهم ومستقبلهم وسعادتهم وكرامتهم وكيانهم"⁽⁶¹⁾، ويؤكد في نصوص أخرى على "قيمة العمل والإنجاز واقتحام الأرض وغزو الصحراء وتقديس العمل اليدوي والدعوة إلى

الزراعة، وتمثل هذه القيمة مكانا أساسيا ضمن النسق القيمي الصهيوني⁽⁶²⁾.

ومن النصوص المدرسية المترجمة التي يمكن إيرادها في هذا المجال نصان على سبيل المثال:

❖ "وفقا لقوانين الحراسة يلتزم الحارس بأن يسمع دبة النملة على الأرض، وأن يكون سلاحه على أهبة الاستعداد، وأن يسترق السمع لبيت الزواحف العربية"⁽⁶³⁾.

❖ "نتذكر المخاطر التي تعرض لها الفلاحون القلائل، لقد كانوا على استعداد للتضحية بالذات في سبيل توطينهم في المكان وامتلاكه رغم قسوة المناخ والبيئة الغربية العامرة بحوادث المختلسين والصوص والإرهابيين والعرب الطامحين للأخذ بالثأر"⁽⁶⁴⁾.

ويظهر بوضوح عمق الحقد على العرب، وكذا العمل من أجل التمسك بالأرض واختلاق الأراجيف والأكاذيب من أجل غرس القيم التي تجسد الإيديولوجية اليهودية المتعلقة بالأرض وبالتفوق العرقي.

ويزيد من وضوح هذه الإيديولوجية وعمق جذورها ارتباطها بالدين اليهودي عبر كل الحقب والمراحل، فهو أساس الدعاية الإيديولوجية وهو أساس المناهج التعليمية، لهذا صرح أحد قادة الكيان اليهودي قائلا: "إن أي شعب آخر يمكن أن تكون لديه تطلعات وطنية منفصلة عن الدين، أما نحن اليهود؛ فإننا لا نستطيع ذلك"⁽⁶⁵⁾؛ لسبب بسيط وهو أن الدين هو أساس هذه الدعاية والوعود، وأساس قصة الأرض

الموعودة وأساس دعاية الشعب المختار؛ لهذا نجد أن التيار الديني "بمقدوره التحكم في رئاسة الحكومة وإسقاط الحكومات، ولا يمكن تشكيل أية حكومة دون مشاركته، وهم يستأثرون بوزارات المستقبل ويتحكمون في وزارة حيوية مثل التعليم"⁽⁶⁶⁾، فلا غرابة بعد ذلك أن تكون الإيديولوجية اليهودية واضحة بامتياز في المناهج التعليمية وتدعو أبداً إلى تركيزها والمحافظة عليها.

4 - الحركة النازية:

انطلاق الحركة النازية كان من الفكر والفلسفة، وهي القاعدة الصلبة التي انطلق منها أدولف هتلر (Adolf Hitler) ومساعدوه ومُنظِّروه وأصحاب الدعاية الإعلامية لمشروعه، لم تنطلق أحلامهم من فراغ ولا من مصلحة مادية، بل انطلقت من قيم واضحة صريحة نادى بها فلاسفة ومفكرون فوجدت آذاناً صاغية لدى بعض المتعطشين إلى السلطة والحكم، ويُعد "فيخته النازي الأول في ألمانيا، وقال: إن الطريق الوحيد للاستقلال هو في التجديد الخُلقي للشعب الألماني، من خلال نظام تربوي قومي يضم جميع الطبقات...، حتى يمكن تذويب الفوارق الطبقيّة مع التحكم في التربية من قبل الدولة"⁽⁶⁷⁾، فالوظيفة الأولى للتعليم في الحركة النازية هي الحرص على نقاء الجنس الآريّ، ثم العمل على سيادته للعالم ولن يجد صاحب تفكير عنصريّ تمييزيّ مثل هذا أفضل من المؤسسات التربوية التي تحقق له هذه الغايات الكبرى المشوشة والمسيّسة.

وكان "أبشع صور الاستغلال للإيديولوجية وأثرها في التعليم هو ما حدث في تبلور القومية النازية الألمانية أو الفاشية الإيطالية؛ حيث استخدم التعليم أداة في غسل العقول بأفكار الاستعلاء وشهوة السيطرة والقوة لدى كل من النازية والفاشية"⁽⁶⁸⁾، فقد كان التعليم الجيد والاقتصاد القوي والتنمية الواقعية تسير جنبا إلى جنب مع الأفكار التسلطية العنصرية، فكانت "المدارس المسيّسة قلاع النظام تشحذ الهمم، وتلقن المبادئ السياسية والقومية والعسكرية للشباب الألماني، جنبا إلى جنب مع الدراسة والتعليم من أجل النهضة والنمو الاقتصادي والاجتماعي"⁽⁶⁹⁾، ولم تكن في كل هذه المرحلة من عنفوان الحركة النازية والفاشية المؤسسات التربوية بريئة، بل كانت غارقة بكليتها في التواطؤ مع أنظمتها، وقد كانت جهازا إيديولوجيا وعسكريا بامتياز من خلال تجنيد الأتباع وتبني الأفكار وتسخين الشباب والمراهقين لقرع طبول الحرب في وقت مبكر جدا.

من أساسيات التربية التي دعا إليها الزعيم النازي هتلر⁽⁷⁰⁾:

❖ تبلغ الدولة غايتها عندما يقوم المعلم والمربي بإنعاش فكرة العرق في قلوب الناشئة؛ بحيث لا يغادر مقعد التحصيل إلا وهو مقتنع بأن نقاء الدم هو ضرورة حيوية.

❖ يتيح نظام التعليم الجديد للدولة إنماء العزة القومية.

❖ على الدولة أن تربي النشء على الاقتناع بأن الشعب الألماني متفوق على سائر الشعوب.

❖ التاريخ شامل تحتلّ فيه المسألة العنصرية المقام الأول، وغايته تعليم الألمان ما ينبغي عمله لتأمين مستقبلهم.

❖ على المؤرخ أن يسلط الأضواء على نوايا الشعب الألماني؛ لتمتلي صدور المواطنين بالفخر والاعتزاز حتى إذا غادروا معاهد التعليم، عملوا لوطنهم كألمان يريدون أن يضيفوا إلى أمجاد الماضي أمجاداً فائقة.

وهكذا يظهر بوضوح استعمال جهاز التربية للترويج والدعاية للإيديولوجية النازية، ولا يكمن المشكل في استغلال جهاز التربية والتعليم لهذا الهدف، ولكن النقاش يدور حول مضمون هذه التربية وعواقبها المناقضة للخصائص الإنسانية، أما أن يستغل الزعيم النازي أو أي زعيم آخر مؤسسة التربية كجهاز إيديولوجي؛ فذلك من قبيل الأخذ بأسباب النجاح والوصول إلى الهدف المسطر ولو كان وسخاً مشوهاً، أما مؤسسة التربية فهي تظهر هنا كذلك وسيلة دعائية إيديولوجية ولا نتوقع خلاف هذا الظهور.

5 - النظام الرأسمالي:

لئن افتخر النظام الرأسمالي بأنه نتاج ثورات علمية متحررة من السلطة الكنسية؛ فإنه لم يتعد عن القاعدة، بل إنما يظهر التمازج والتكامل بين الإيديولوجية والتربية في أزهى حلله عندما يلتقي بالنظام الرأسمالي، فمن خلاله استطاع أن يحقق أكبر الغايات التي سعى إليها، حين رمى إلى دمج العديد من الشعوب في بوتقة واحدة، أو حين رمى إلى

احتلال شعوب بأكملها، لم تكن وسيلته في ذلك بعد المدفع والرشاش إلا التربية والتعليم.

"فلسفة المناهج الدراسية في التربية الغربية تستمد قوتها من الفلسفة العامة للمجتمعات الغربية والتي تقوم على القيم الليبرالية والديمقراطية والتحررية، والتي تنظر إلى المجتمع من زاوية الفرد وحده"⁽⁷¹⁾، ومن هنا جاءت المقاربات التربوية في كل الأنظمة الرأسمالية تمجد الطفل وتجعله محور العملية التربوية، وتدعو إلى تركه يتعلم لوحده ويأخذ الخبرة والتجارب من تلقاء نفسه، ويسعى أكثر من هذا إلى اختيار المواد التعليمية التي تواتيه، وأن لا يُدرّس التلميذ المواد التي لا طائل ولا نفع من ورائها، فكل المناهج يجب أن يكون لها نتائج واقعية مادية، وهو استلهاهم من روح المادية النفعية الغربية، واستلهاهم كذلك من بعض الأفكار التي ظهرت أنها شاذة لكنها تستحق الدراسة والبحث من أمثال أفكار نيتشه الذي يقول: "إذا أردنا إنتاج ثقافة أصيلة حيّة؛ فسوف نحتاج إلى تربية أقل"⁽⁷²⁾.

فلا عجب أن يبدأ عصر التنوير في فرنسا "ب: روسو (rousseau) (1712_1778) وينتهي ب: بستالوزي (Pestalozzi) (1746_1827)، وأن يكون محور آرائهما التربوية هو الطفل لا المادة التعليمية، على أساس أن هذا الطفل هو مادة المستقبل، وأن تكون هذه الآراء الجديدة هي معالم طريق التربية في عصر التنوير، حتى لقد عدّ بستالوزي في وقته أعظم مُرَبٍّ حرٍّ في العالم دون منازع"⁽⁷³⁾، ولا عجب كذلك أن يكون عصر التنوير في الولايات المتحدة الأمريكية على يد ثلة من المفكرين والفلاسفة

مثل جون ديوي (1859_1952) الذي كان رائد الفلسفة التربوية بدون منازع، يدعو إلى البُعد البرجماتي في كل نواحي الحياة حتى في التربية.

ولم تقتصر هذه الإيديولوجية على الوطن الأم، بل امتدت كذلك إلى المستعمرات والدول المنكسرة بعد الحرب العالمية الأولى، فقد لجأت دول الحلفاء بعد دخولها ألمانيا وقضائها على الحركة النازية إلى مصطلح جديد "وهو re-education؛ أي (إعادة التربية)، الذي أثار غضب الألمان بشدة؛ [لأنهم] لم يكونوا يطبقون أن يأتيهم من يلوح لهم بالعصا ويقول لهم بوضوح: «نحن نريكم من جديد»⁽⁷⁴⁾، هذا المصطلح الجديد نفسه استعمل بروتوشات أخرى أمريكية آسيوية بعد استسلام اليابان في 15 أوت 1945، فقد "أصدرت القيادة العليا لدول التحالف في أوائل شهر أكتوبر من نفس السنة أمرا يُطالب بالإلغاء الفوري للروح العسكرية والوطنية المتطرفة في التعليم...، وفي مارس 1946 جاءت إلى اليابان بعثة أمريكية تضم 27 خبيرا في التعليم برئاسة الدكتور (ستودارد)، طالبت في تقرير قدمته بإصلاح شامل للتعليم بما في ذلك تحويل أهداف التعليم إلى أهداف ليبرالية فردية ومراجعة مكثفة للبرامج التعليمية؛ لتحقيق مثل هذا التغيير"⁽⁷⁵⁾.

إعادة التربية هذه لاقت صدى جيدا في كل من ألمانيا واليابان، فرغم آلام الاحتلال وما انجر عنه من خسائر كبيرة في الأرواح والأموال والبُنية التحتية، إلا أن كلا البلدين استسلما عسكريا لقوة الحلفاء، واستسلما تربويا لخبراء التربية والمناهج في العالم الرأسمالي، وبدأ في الحال في التكيف مع الواقع الجديد الذي رأوا فيه المخرج من الأزمة والمستجيب للكثير من

التحديات الاقتصادية والاجتماعية للمجتمعات التي أنهكتها الحروب والصراعات، وتستعد لمعركة اقتصادية عالمية شرسة لا مجال فيها للضعفاء، فكان أول "ما فعلته اليابان إثر هزيمتها في الحرب العالمية الثانية هو مراجعة القيم التقليدية التي كانت تؤكد على الطاعة العمودية في المجتمع؛ أي طاعة الصغار للكبار وطاعة الأتباع للقادة، الأمر الذي أدى إلى مراجعة نظام التربية الياباني خاصة التربية الأخلاقية السياسية"⁽⁷⁶⁾، فابتعدت التربية عن الفكرة العسكرية والتفوق العرقي إلى المنافسة في المجالات العلمية والاقتصادية العالمية، وكان لها ما أرادت بعد ردح غير طويل من الزمن، ويظهر بوضوح هنا كذلك الدور الإيديولوجي للمؤسسات التربوية في الأنظمة الرأسمالية تأسيساً للنظم الاجتماعية، أو فصلاً في الصراع مع الأنظمة المعادية لها، أو القابلة للاستعمار والاحتلال.

6 - النظام الشيوعي:

يمكن أن يكون من المبالغة أن يُقال: إن "المدارس الشيوعية والاشتراكية تبرز وجهات النظر السياسية بطريقة مقصودة ومنظمة ودعائية لا تجد لها نظيراً في الدول الرأسمالية"⁽⁷⁷⁾، ويمكن تأييد هذا القول إلى حد بعيد؛ وذلك من زاوية نظر واحدة، وهي أن المتعلم فيها لا يجد لآرائه حيزاً ولا لخبراته متنفساً، بل تضع الإيديولوجية بوضوح تام المنظومة التربوية كوسيلة صريحة لتمرير الأفكار والدعاية لها، يؤكد هذا منطلق لينين نفسه ونظريته إلى المدرسة وإلى الداعين إلى جعلها مؤسسة لتعليم المهارات والمعارف وإنتاج جيل من التقنيين: "القول بوجود

المدرسة خارج دائرة الحياة وخارج دائرة السياسة هو عين الكذب والرياء"⁽⁷⁸⁾، ولم يكن بقوله هذا يُداري أو يُناقض بل كان واضحا وصريحا.

إصرار النظام الشيوعي في استغلال التربية كان واضحا وصريحا، وامتدّ إلى النظر إلى الوظيفة البيولوجية، وهي الولادة على أنها واجب قومي وامتداد للإيديولوجية التي يُراد لها أن تستمرّ وأن تسود، فهذا مكارينكو (1888 1939) (Makarenko) المهندس الأول للتربية البلشفية، على غرار ديوي في أمريكا وبيستالوزي في فرنسا، يخاطب الآباء والمواطنين بقوله: "إن إنجاب الأطفال هو واجبكم الأكثر أهمية في الحياة، إن أبناءنا هم مواطنونا في المستقبل وهم مواطنو العالم، إنهم هم الذين سيصنعون التاريخ"⁽⁷⁹⁾، والرؤية على هذا النحو تجعل من الأب والأم آلة لإنتاج الجنود وإنتاج العمال وإنتاج الذين يحملون الدعاية للإيديولوجية الجديدة في روسيا وفي كل العالم.

تأتي في نفس النهج مقولة جوزيف ستالين المشهورة حين رغب في عقول متشابهة: "يجب أن نصل إلى هذه العقول بمخلق طراز جديد من النشء وطراز جديد من الرأي العام؛ وذلك عن طريق نشر المبادئ الشيوعية لغاية واحدة، هي جعل عقول الناس متشابهة إلى أكبر حد ممكن ونحن الراجحون من وراء ذلك، ويتكوّن العقول المتشابهة يصبح أمر الدعاية سهلا علينا؛ أي بعبارة أخرى يكفي أن تُقنع عقلا واحد بمبادئنا؛ لكي تقتنع كل العقول الأخرى"⁽⁸⁰⁾، وليس ثمت ما يدعو إلى الغرابة فالرجل واضح في آرائه وماض في مشروعه في أي مكان من العالم، أيده من أيده وحاربه من حاربه، بالمدفع والرشاش أو بالتربية والتعليم،

وسوف تحقق هذه الإيديولوجية إنجازات وسوف تقع في إخفاقات وانكسارات، ربما لا يحضرها ستالين نفسه كما لم يحظ هتلر برؤية أهدافه تتحقق، ولكنها الرؤية الإيديولوجية التربوية التي تدفع صاحبها إلى العمل بكل تفران وتركيز وسرعة، بغض النظر عن النتائج المحققة.

لم يكن صدام حسين بعيدا عن هذه الإيديولوجية التربوية، ففي حديث له أمام لجنة تعديل المناهج في اجتماعها بتاريخ 13/11/1973 قال: "علينا أن نؤكد في مناهجنا التربوية في كل فرع منها حسب اختصاصه على نقطة أساسية؛ وهي أن هذا المجتمع يقوده حزب البعث العربي الاشتراكي يقوده في قيمه ويقوده في تنظيماته، ويقوده كذلك في أفكاره، وفي سياساته...؛ لذا فإن من الضروري أن تأخذ قيم الحزب ومبادئه حيزا واضحا من هذه النشاطات"⁽⁸¹⁾.

هذه هي الإيديولوجية التربوية، تظهر بجلاء ووضوح في البناء الفكري والنسق التنظيمي، وتظهر بوضوح في المواد التعليمية والأنشطة المدرسية، في الخطابات الرسمية، فالكل يجب أن يخدم الإيديولوجية، كل المؤسسات الدعائية والأجهزة التعبوية بما فيها المؤسسة التربوية وحتى الأم التي تحمل من زوجها وتنجب في بيتها.

ويمكن القول بعد استعراض هذه النماذج الإيديولوجية التربوية: إن كل نظام سياسي سعى إلى استعمال التربية كوسيلة من وسائله وفق العلاقات المبينة سابقا، إما لتبيان الهوية والحض عليها، وإما للتأليف بين مختلف أطراف الشعب وألوانه، وإما للهيمنة والسيطرة عليه، والذي يُقال في النهاية: إن

الإنسان التربوي بطبعه يحتاج إلى منظومة تربوية ذات نسق قيميّ معين، ويحتاج إلى بناء فكريّ يُقوّي له الكثير من الأفكار التي يعاني منها في واقعه ويعاني بها في عقله المحدود زماناً ومكاناً والمحدود قدرات ومهارات، وهذه المعاناة هي التي تدفعه دفعا إلى أن يبحث عن النظام السياسي الذي يدافع له عن أفكاره وأفكار أبنائه من بعده، يحميه من المجتمع المضطرب والمتحرك، ويحميه من العلاقات التي لا يمكن أن تنضبط إلا في إطار من الهيمنة والسيطرة، فلئن قيل إن النظام يحتاج إلى الناس الذين يشد بهم أمره عن طريق الإيديولوجية التربوية؛ فإنّ الناس بحكم خصوصيتهم الاجتماعية وبحكم مواظنتهم، يلجؤون رغبة ورهبة إلى النظام الذي يحميهم من بأسهم وبأس أفكارهم، كما احتاج الألمان واليابان بعد الحرب إلى الحلفاء ليساعدوهم، هذه الحاجة هي التي تجعلهم يدفعون بأبنائهم إلى تلك الأجهزة الأيديولوجية؛ لتنشئ لهم أبناءهم وهم لها شاكرون.

أخيرا:

ليست الإيديولوجية إلا مجموعة مُثل وغايات تتمظهر في مجموعة من القيم تحدّها معايير، يُصوّرُها البعض مثاليات لا يمكن الوصول إليها، لكن تجعلهم مع ذلك في عمل حثيث للوصول إليها، يربطها بالله أو بآلهة أو بمثاليات أرضية من وضع الإنسان، ويربطها الآخر بغايات عملية وضعية من صنعه تمثل له المنفعة أو اللذة الآنية التي يسعى إليها، فهو يفر من كل المثاليات غير المدركة أو الغيبيات الخارقة - التي يراها أسطورية خرافية - ليقع في غايات وضعية يعبدها هو ومن على مذهبه، فمذهب اتباع المثل

أو الغايات موجود دوماً في الإنسان بغض النظر عن مصدرها الأرضي أو السماوي، تظهر أحيانا بمسمى المنفعة، وأحيانا بمسمى الإنسانية، وأخرى بمسمى التنمية، ولكنها في النهاية بتعبير غارودي إله: "إن التنمية هي (إله) مجتمعاتنا الخفي"، وهو (إله) قاس يطلب القرابين...، ويحتاج هذا الدين في إقامة شعائره إلى طائفة من رجال الكهنوت، هي طائفة التقنوقراطيين؛ أي جماعة الأخصائيين الذين يحسنون التساؤل عن الشيء كيف يكون؟ ولا يتساءلون إطلاقاً: «لم هو؟»، ويجيدون الخوض في قضية الوسائل ولا يخوضون مطلقاً في قضية الغايات»⁽⁸²⁾.

فالإنسان أراد أم لم يُرد لا بد وأن تكون له إيديولوجية تنشُد نظاماً اجتماعياً معيناً، ونموذج إنسانٍ محدداً يحمل منظومة قيمية يسعى كل حياته من أجل تحقيقها في الواقع، ويتخذ من التربية الوسيلة الأساسية لتجسيدها وتنشئة الناس عليها، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن تكون الثقافة أو التربية أو أي وسيلة من وسائل التنشئة الأخرى بمنأى عن هذه القاعدة اللصيقة بواقع الإنسان، التصاق التربية بالقيم والتصاق القيم بالإيديولوجية والتصاق التربية بالإيديولوجية، وإنه "لهم آخر من أوهم الغرب أن نعتقد أنه في مقدورنا أن نغير الثقافة والتربية منفصلتين إحداهما عن الأخرى"⁽⁸³⁾.



إحالات الدراسة:

- (1) . سورة البقرة، الآية 276.
- (2) . أخرجه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة، في كتاب الزكاة تحت رقم 1321/ قرص مضغوط برنامج الحديث الشريف، الكتب التسعة / الإصدار الثاني/ إنتاج شركة صخر، المملكة العربية السعودية.
- (3) . ابن منظور/ لسان العرب / ج: 2 ص: 257
- (4) . ابن الأثير أبو السعادات / النهاية في غريب الحديث/ المكتبة العلمية - بيروت/ 1979 / ج2 ص225.
- (5) . النايوي محمد عبد الرؤوف/ التوقيف على مهمات التعاريف/ تحقيق د. محمد رضوان الداية/ دار الفكر المعاصر بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1410هـ / ج1 ص169.
- (6) . إميل دوركهايم/ التربية والمجتمع (Education et sociologie)/ ترجمة د. علي أسعد وطفة/ دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق سوريا، الطبعة الثانية 1994، ص67.
- (7) . خواجه عبد العزيز / مبادئ في التنشئة الاجتماعية / دار الغرب للنشر و التوزيع وهران - الجزائر/ 2005 دون ذكر الطبعة / ص184
- (8) . سلطان محمود السيد / مقدمة في التربية/ ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (دون ذكر السنة) ص78.
- (9) . Dictionnaire Hachette. Ed 98 avec Atlas. Paris 1998. "action de developper les facultes morales physiques et intellectuelles...de l etre humain".
- (10) . جيل فيريول/ معجم مصطلحات علم الاجتماع/ ترجمة الأسعد أنسام محمد / دار ومكتبة الهلال بيروت - لبنان / الطبعة الأولى 2011 / ص75
- (11) . إميل دوركايم/ التربية والمجتمع / ص55.
- (12) . تركي عبد الفتاح إبراهيم / نحو فلسفة تربوية لبناء الإنسان العربي/ دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، الطبعة الأولى 1993/ ص9.

=

(13) . بدوي عبد الرحمن / فلسفة الدين والتربية عند كانت / المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 1980 / ص122.

(14) . مجمع اللغة العربية دمشق - سوريا/ المعجم الفلسفي/ طبع الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية القاهرة - مصر 1984 / ص42.

(15) . عبد الوهاب الكيالي وآخرون / موسوعة السياسة/ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، دون ذكر الطبعة ولا سنة النشر/ الجزء الأول ص421.

(16) . عبد الوهاب الكيالي وآخرون / موسوعة السياسة/ الجزء الأول ص422

(17) . الرشيد حبوب محمد الحسين/ الإيديولوجية وأثرها على الفكر التربوي/ 2001/ ص 261

(18) . عبد الوهاب المسيري / الإمكانيات الإيديولوجية الصهيونية / ندوة العرب ومواجهة إسرائيل: احتمالات المستقبل بيروت / 10 - 13 مارس 1999. ص67

(19) . سلطان محمود السيد / مقدمة في التربية/ ص11.

(20) . الرشيد حبوب محمد الحسين / الإيديولوجية وأثرها على الفكر التربوي / ص 291

(21) . هلالى أحمد والفتلاوي سهيلة / المنهاج التعليمي والتوجه الإيديولوجي / دار الشروق عمان الأردن / الطبعة الأولى 2006 / ص216

(22) . هلالى أحمد والفتلاوي سهيلة / المنهاج التعليمي والتوجه الإيديولوجي / ص183

(23) . رشوان حسين عبد الحميد أحمد / الأيديولوجيا والمجتمع/ المكتب الجامعي الحديث الأسكندرية - مصر / 2009 ص177

(24) . رشوان حسين عبد الحميد أحمد / الأيديولوجيا والمجتمع/ ص179 نقلا عن شبل بدران التربية والنظام السياسي ص16

(25) . وزارة التربية الوطنية / اللجنة الوطنية للمناهج/ المرجعية العامة/ مارس 2009/ ص12

(26) . عبود عبد الغني وآخرون / التربية المقارنة والألفية الثالثة الأيديولوجيا والتربية والنظام العالمي الجديد / دار الفكر العربي، القاهرة - مصر / الطبعة الثالثة 2005 ص135

=

=

- (27) . كمال عبد اللطيف/ في الإيديولوجية والمعرفة - مدخل عام / ندوة المعرفي والإيديولوجي في الفكر العربي المعاصر/ مركز دراسات الوحدة العربية بيروت من 10 إلى 12 ماي 2010 / ص59.
- (28) . مراد جرداق / مناهج المواد العلمية واكتساب القيم / الهيئة اللبنانية العامة للعلوم التربية / الكتاب السنوي الثالث 2001 / ص267
- (29) . الرشيد حبوب محمد الحسين / الإيديولوجية وأثرها على الفكر التربوي / ص 284
- (30) . هلالى أحمد والفلاوي سهيلة / المنهاج التعليمي والتوجه الإيديولوجي / ص210.
- (31) . عبود عبد الغني وآخرون / الأيديولوجيا والتربية عبر العصور / دار الفكر العربي، القاهرة - مصر / الطبعة الأولى 2004 ص229
- (32) . مطر أميرة حلمي / مقالات فلسفية حول القيم والحضارة / ص53.
- (33) . جوردن مارشال ترجمة مجموعة من الأساتذة / موسوعة علم الاجتماع / المجلس الأعلى للثقافة - مصر الطبعة الثانية 2007 / الجزء الأول ص643
- (34) . الطراح علي / دور التعليم ومؤسسات المجتمع المدني في تطوير منظومة القيم في المجتمع الكويتي/ الهيئة اللبنانية العامة للعلوم والتربية / الكتاب السنوي الثالث 2001/ ص82
- (35) . عبود عبد الغني وآخرون / الأيديولوجيا والتربية عبر العصور / ص245 نقلا عن حكمت عبد الله البزاز / التربية الاشتراكية ص19
- (36) . عبود عبد الغني وآخرون / الأيديولوجيا والتربية عبر العصور / ص115
- (37) . عبود عبد الغني وآخرون / الأيديولوجيا والتربية عبر العصور / ص190
- (38) . عبود عبد الغني وآخرون / الأيديولوجيا والتربية عبر العصور / ص185
- (39) . جوردن مارشال / موسوعة علم الاجتماع / ص116
- (40) . كمال عبد اللطيف/ في الإيديولوجية والمعرفة - مدخل عام / ص66
- (41) . جوردن مارشال / موسوعة علم الاجتماع / الجزء الأول ص85
- (42) . سيرغي كارا مورزا / جدلية الإيديولوجيا والعلم / ترجمة نواف القنطار / دار علاء للنشر والتوزيع ، دمشق - سوريا / 2005 ص9

=

=

- (43) . سيرغي كارا مورزا / جدلية الإيديولوجيا والعلم / ص 60
- (44) . رشوان حسين عبد الحميد أحمد / الأيديولوجيا والمجتمع / ص 177
- (45) . كتاب التاريخ السنة الرابعة/ طبع الديوان الوطني للمطبوعات المدرسية، 2014 ص 66
- (46) . عبود عبد الغني وآخرون / الأيديولوجيا والتربية عبر العصور / ص 189
- (47) . انظر: عبد الوهاب الكيالي وآخرون / موسوعة السياسة/ الجزء الأول ص 771
- (48) . هنود يسكنون الساحل الغربي لكندا.
- (49) . البرانويا أو "جنون الاضطهاد، يشعر المرء أنه مضطهد أو أنه من العظماء أو أنه محاط بمن يضمرون له الشر، ... ويزمن المرض ويستمر لكنه لا يؤثر على العمل الذي يؤديه المريض" دليل الأمراض النفسية والبدنية/ ترجمة إميل خليل بيدس/ الطبعة الرابعة 1991/ منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت/ ص 117.
- (50) . فريق من الاختصاصيين/ المجتمع والعنف/ ص 73.
- (51) . مطر أميرة حلمي / جمهورية أفلاطون / ص 22
- (52) . مطر أميرة حلمي / جمهورية أفلاطون / ص 23
- (53) . أرسطو / في السياسة / الكتاب دون معلومات / ص 427.
- (54) . انظر: عبود عبد الغني وآخرون / الأيديولوجيا والتربية عبر العصور / ص 163
- (55) . عبود عبد الغني وآخرون / الأيديولوجيا والتربية عبر العصور / ص 116 نقلا عن إحسان عباس النموذج الإسلامي للتربية ص 511
- (56) . انظر الشنتوت خالد أحمد / المسلمون والتربية العسكرية / دار المطبوعات الحديثة - مصر/ الطبعة الأولى 1990.
- (57) . اليسوعي سليم دكاش / المدرسة الكاثوليكية وخصوصية الواقع اللبناني / ورقة عمل قدمت في المؤتمر السنوي للمدارس الكاثوليكية / عقد بين 31 آب و 2 ايلول 2004 في مدرسة الراهبات الانطونيات في غزير / منشورات الأمانة العامة للمدارس الكاثوليكية في لبنان <http://dsalim.wordpress.com/2011/10/09/>
- (58) . رجب مصطفى / التعليم المتعالي / دار العلم والإيمان للنشر والتوزيع/ القاهرة - مصر / 2009 دون ذكر الطبعة/ ص 13

=

=

(59) . العريفي سمر / الإرهاب الإسرائيلي: التربية العسكرية نموذجاً / مجلة شؤون الأوسط ص 146 نقلاً عن البندك 57

(60) . العريفي سمر / الإرهاب الإسرائيلي: التربية العسكرية نموذجاً / ص 136

(61) . عبد اللطيف سناء / الاتجاهات الإيديولوجية في أدب الأطفال العبري في إسرائيل / مجلة عالم الفكر / ص 173.

(62) . عبد اللطيف سناء / الاتجاهات الإيديولوجية في أدب الأطفال العبري في إسرائيل / ص 172.

(63) . عبد العال صفا محمود / تربية العنصرية في المناهج الإسرائيلية / الدار المصرية اللبنانية القاهرة - مصر / 2005 / ص 41 ترجمة من كتاب أرض الوطن مادة التاريخ 2003 ص 90.

(64) . عبد العال صفا محمود / تربية العنصرية في المناهج الإسرائيلية / ص 46 ترجمة من كتاب أرض الوطن مادة التاريخ 2003 ص 46.

(65) . رجب مصطفى / التعليم المتعالي / ص 14.

(66) . عبد الوهاب المسيري / الإمكانيات الإيديولوجية الصهيونية / ندوة العرب ومواجهة إسرائيل: احتمالات المستقبل بيروت / 10 - 13 مارس 1999. ص 71

(67) . عبود عبد الغني وآخرون / التربية المقارنة والألفية الثالثة الأيديولوجيا والتربية والنظام العالمي الجديد / ص 326

(68) . رشوان حسين عبد الحميد أحمد / الأيديولوجيا والمجتمع / ص 177

(69) . عبود عبد الغني وآخرون / التربية المقارنة والألفية الثالثة الأيديولوجيا والتربية والنظام العالمي الجديد / ص 318

(70) مجلة المعرفة العدد 148 19 إبريل 2012م:

<http://www.almarefh.org/news.php?action=show&id=157>

(71). الرشيد محبوب محمد الحسين/ الإيديولوجية وأثرها على الفكر التربوي / ص 282 .

(72) . لورانس جين وكيبي شين/ نيتشه / ترجمة عبد الفتاح إمام / نشر المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة - مصر 2002 دون ذكر الطبعة / ص 30

=

=

- (73) . عبود عبد الغني وآخرون / الأيديولوجيا والتربية عبر العصور / ص 199
- (74) . مجلة المعرفة/ العدد 148 19 إبريل 2012م
- (75) . عبود عبد الغني وآخرون / الأيديولوجيا والتربية عبر العصور / ص 245
- (76) . الكيلاني ماجد عرسان / التربية والتجديد وتنمية الفاعلية عند العربي المعاصر / دار القلم - دبي - الإمارات العربية المتحدة/ الطبعة الأولى 2005 / ص 13
- (77) . الرشيد حبوب محمد الحسين / الإيديولوجية وأثرها على الفكر التربوي / ص 283
- (78) . الرشيد حبوب محمد الحسين / الإيديولوجية وأثرها على الفكر التربوي / ص 273.
- (79) . عبود عبد الغني وآخرون / الأيديولوجيا والتربية عبر العصور / ص 260
- (80) . الرشيد حبوب / الإيديولوجية وأثرها على الفكر التربوي / ص 295
- (81) . حسين صدام / الثورة والتربية الوطنية/ دار الحرية للطباعة، بغداد - العراق/ الطبعة الثانية 1980 ص 8
- (82) . غارودي رجاء/ التربية وأزمة القيم/ المجلة العربية للتربية، تونس. 1983/ المجلد(3)، العدد(2)/ ص 48
- (83) . غارودي رجاء/ التربية وأزمة القيم/ ص 50.



ظاهرة التأويل عند الأصوليين والنحويين

بن لولو إسماعيل
سنة أولى دكتوراه
تخصص أصول الفقه جامعة غرداية

الملخص:

يعدُّ التأويل من الظواهر التي مارسها الأصوليون والنحويون قديما وحديثا، وارتبط ذلك-أكثر- بالنصوص الشرعية كالقرآن الكريم. واختلف الأصوليون والنحويون ما بين مفرط ومعتدل في الأخذ به؛ فتعددت بذلك نظرتهم للتأويل سواء بين العلماء في العلم الواحد أو بين العُلَمَين (بين أصول الفقه وأصول النحو).

ولذا كانت إشكالية البحث تدور حول: حقيقة التأويل عند الأصوليين والنحويين، وأثر هذا التأويل في فهم نصوص القرآن.

وقد تعددت أسباب البحث في هذا الموضوع نذكر منها:

❖ كون التأويل من الآليات الأساسية في الاجتهاد وفهم النصوص، فلا بدَّ من تفقَّهه جيِّداً، ثم إن كثيرا من الفرق قد ضلَّت وأضلَّت بسبب سوء الاستعمال له.

❖ خصوصية النص القرآني حيث جاء فيه ما يخالف القواعد التي قعدت على لهجات لم تشمل جميع قبائل العرب، فاحتاج الأمر لفهم هذا النص وتوجيه معانيه إلى التأويل.

❖ العلاقة الوطيدة والتشابه الكبير بين أصول الفقه وأصول النحو في منهج التأصيل.

أما عن أهمية الموضوع فتتمثل في كونه يعطي صورة مبسطة وشاملة لموضوع التأويل بين الأصوليين والنحويين؛ فتحا للشبهة لمن يريد أن يتعمق فيه.

❖ ثم إنه من الضروري على كل باحث يريد فهم معاني القرآن واستنباط الأحكام أن يفقه موضوع التأويل حتى يعلم متى يؤول ومتى لا يفعل ذلك.

وبعد هذه الدراسة تم التوصل إلى عدة نتائج، منها:

1. إنّ مفهوم التأويل عند الأصوليين يتفق - إلى حدّ كبير - مع مفهوم النحويين في كون النص يؤخذ على غير ظاهره.

2. لقد مارس النحويون القدامى التأويل ممارسة عملية ولم يفرّدوا له أبواباً خاصة كما هو الحال عند الأصوليين.

3. إن ظهور مصلح التأويل وشيوعه عند النحويين كان بسبب تأثرهم بالعلوم الأخرى كالتفسير مثلاً، الذي كثيراً ما يُستعمل فيه التأويل بحقّ أو بغيره.

4. لقد ظهر التأويل لأسباب موضوعية وغير موضوعية، وهذا في كلا العِلْمَيْنِ.

المقدمة:

يعدُّ التأويل من الظواهر التي مارسها الأصوليون والنحويون قديماً وحديثاً، وارتبط ذلك - أكثر - بالنصوص الشرعية كالقرآن الكريم. واختلف الأصوليون والنحويون ما بين مفرط ومعتدل في الأخذ به؛ فتعددت بذلك نظرتهم للتأويل سواء بين العلماء في العلم الواحد أو بين العُلَمَين (بين أصول الفقه وأصول النحو).

ولذا كانت إشكالية البحث تدور حول: حقيقة التأويل عند الأصوليين والنحويين، وأثر هذا التأويل في فهم نصوص القرآن. وقد تعددت أسباب البحث في هذا الموضوع نذكر منها:

- ❖ كون التأويل من الآليات الأساسية في الاجتهاد وفهم النصوص، فلا بدّ من إتقان هذه الآلية وفهمها جيداً. ثم إن كثيراً من الفرق قد ضلّت وأضلّت بسبب سوء الاستعمال له.
- ❖ خصوصية النص القرآني حيث جاء فيه ما يخالف القواعد التي قعدت على لهجات لم تشمل جميع قبائل العرب، فاحتاج الأمر لفهم هذا النص وتوجيه معانيه إلى التأويل.
- ❖ العلاقة الوطيدة والتشابه الكبير بين أصول الفقه وأصول النحو في منهج التأصيل.

أما عن أهمية الموضوع فتتمثل في كونه يعطي صورة مبسطة وشاملة لموضوع التأويل بين الأصوليين والنحويين؛ فتحا للشّبهة لمن يريد أن يتعمق فيه. ثم إنه من الضروري على كل باحث يريد فهم معاني القرآن

واستنباط الأحكام أن يفقه موضوع التأويل حتى يعلم متى يؤوّل ومتى لا يفعل ذلك. وفي ما يتعلق بخطة البحث فكانت على النحو التالي: تمهيد و ثلاث مباحث، في كل مبحث مطلبان.

تضمن التمهيد التعريف بأصول الفقه وأصول النحو و العلاقة بينهما. أما المبحث الأول فتناول مفهوم التأويل عند الأصوليين والنحويين. وفي المبحث الثاني: تطرق الباحث إلى نشأة التأويل (التطور والأسباب) في المطلب الأول، ثم أدوات التأويل وشروطه في المطلب الثاني. وفي المبحث الثالث: حاول إبراز أثر التأويل الأصولي والنحوي في فهم النص القرآني.

ولتحقيق هذه الخطة، تمّ اعتماد المنهج التاريخي؛ ويظهر هذا جليا في المبحث الأول. وكذا المنهج التحليلي خاصة في المبحث الثاني الذي تمّ فيه تفصيل وعرض أمثلة عن بعض ما يتعلق بالتأويل كأدواته ومجالاته؛ ونماذج في التأويل النحوي.

تمهيد:

الظاهرة:

لفظ يطلق على الشيء الذي يتكرّر في كل مرّة؛ والتأويل أُطلقَ عليه لفظ الظاهرة بحكم أن الأصوليين والنحويين مارسوه بشكل ظاهر ولم يستغنوا عنه يوما. وسيوضح لنا ذلك-أكثر- من خلال المباحث القادمة.

التعريف بأصول الفقه:

ويعرفه الشافعية بأنه: «معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد»⁽¹⁾. ويعرفه غيرهم من المالكية والحنفية والحنابلة بأنه «القواعد التي يوصل البحث فيها إلى استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية»⁽²⁾.

التعريف بأصول النحو:

يعرفه السيوطي بقوله «أصول النحو علم يبحث فيه عن أدلة النحو الإجمالية من حيث هي أدلته، وكيفية الاستدلال بها وحال المستدل»⁽³⁾.

علاقة أصول النحو بأصول الفقه:

للنحو علاقة وطيدة بأصول الفقه، إذ كان متأثراً بأصول الفقه حينما دون، خاصة في وضع المصطلحات وفي طريقة التبويب؛ وفي هذا الشأن يقول السيوطي «...وهو أصول النحو الذي هو بالنسبة إلى النحو كأصول الفقه بالنسبة إلى الفقه»⁽⁴⁾.

كما كان لأصول النحو-أيضاً- تأثير في أصول الفقه رغم كونه متأخراً عنه في التدوين؛ حيث إنّ الأصولي كثيراً ما يبدأ بمقدمات عند التأليف، يطلق عليها مبادئ لغوية أو مباحث الألفاظ. ومثال ذلك الغزالي، حينما ألف كتابه المنحول والمستصفي من علم الأصول⁽⁵⁾.

إذن: هذا باختصار عن أصول الفقه والنحو والعلاقة بينهما تمهيداً لدراسة موضوع من الموضوعات المهمة، وهو التأويل؛ نتعرف كيف كان

اهتمام الأصوليين والنحويين بالتأويل. هل هو مختلف عند الفريقين أم توجد علاقة بينهما؟.

المبحث الأول: تعريف التأويل، وتطوره وأسبابه عند الأصوليين والنحويين

المطلب الأول: تعريف التأويل عند الأصوليين والنحويين

التأويل لغة:

مصدر أَوَّلَ يُوَوِّلُ بمعنى رجع وعاد و الأول الرجوعُ، وأَوَّلَ إليه الشيء: رجعته⁽⁶⁾، ويقال: أَوَّلَ الحكم إليه أهله أي أرجعه وردّه إليهم، والإيالة: السياسة؛ لأن مرجع الرعية إلى راعيها، يقال آلَ الرَّجُلُ رَعِيته يؤولها أي أحسن سياستها⁽⁷⁾، و يأتي التأويل أيضاً بمعنى الجمع والردُّ فيقال: أَوَّلَ الله عليك أمرك أي جَمَعَهُ وأصلحه⁽⁸⁾، فكان التأويل جمع معاني ألفاظٍ أشكلت بلفظ واضح لا إشكال فيه⁽⁹⁾، ويقال في الدعاء للمضل أَوَّلَ الله عليك ضالَّتكَ أي رَدَّها لك⁽¹⁰⁾، والتأويل بمعنى تفسير ما يؤول إليه الشيء⁽¹¹⁾، ومنه تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح إلا ببيان غير لفظه⁽¹²⁾، كقوله تعالى: ﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ (الكهف: 78).

فالتأويل هنا بمعنى التفسير⁽¹³⁾، ويأتي أيضاً بمعنى العاقبة والمرجع والمصير⁽¹⁴⁾، والتأويل في قول الله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ (٥٣)

(الأعراف: 53) أي: عاقبته⁽¹⁵⁾، ﴿يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ﴾ (الأعراف: ٥٣) (يومَ يأتي تأويلُهُ) معناه يوم يجيء ما يؤول إليه أمرهم من عقاب الله⁽¹⁶⁾.
إذن فالتأويل له معان متعددة منها الرجوع والجمع والرد والتفسير.

التأويل في اصطلاح الأصوليين:

لقد تعدّد تعريف الأصوليين لمصطلح التأويل، فيعرفه الجويني (ت 478هـ) بـ «ردّ الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المتكلم»⁽¹⁷⁾، وعرفه ابن الحاجب⁽¹⁸⁾ والشوكاني⁽¹⁹⁾ بـ «حمل الظاهر على المحتمل المرجوح»⁽²⁰⁾.
وعند ابن تيمية «هو عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدلّ عليه الظاهر»⁽²¹⁾، وكل هذه التعاريف كانت محلّ نقاش بين الأصوليين خاصة تعريف الغزالي⁽²²⁾.

أما التعريف الذي لقي قبولاً ومشهور عند الأصوليين هو تعريف الآمدي إذ عرفه بأنه: «حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له بدليل يعضده»⁽²³⁾، ومعنى:

"حمل اللفظ": أي صرفه عن المعنى الظاهر منه.

"على غير مدلوله": للاحتراز عن حمله على نفس ما دلّ عليه ظاهراً.

"الظاهر منه": فهو للاحتراز عن صرف اللفظ المشترك عن أحد مدلوليّهِ إلى الآخر، فهو لا يسمى تأويلاً اصطلاحاً⁽²⁴⁾.

"مع احتماله": للاحتراز عن صرف اللفظ عن مدلوله الظاهر إلى ما لا يحتمله أصلاً، فإن ذلك لا يكون تأويلاً صحيحاً.

"بدليل يعضده": فهو احتراز عن التأويل من غير دليل، لأنه يكون تأويلاً فاسداً⁽²⁵⁾. ويظهر التأويل في صور عدة: كالتخصيص للعام، والتقييد للمطلق وغير ذلك.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه رغم كون التأويل مرادفاً للتفسير في المعنى اللغوي إلا أنه يختلف عنه في المعنى الاصطلاحي. فالتفسير هو القطع بمراد المتكلم⁽²⁶⁾، بينما التأويل خلاف ذلك.

التأويل في اصطلاح النحويين:

لقد مارس النحويون الأوائل التأويل بطريقة عملية ولم يؤصلوه ويوضّحوا معناه، كما تعاملوا مع سائر الأصول الأخرى من القياس وغيره⁽²⁷⁾، باستثناء ما أشار إليه السيوطي في كتابه: "الاقتراح في أصول النحو" (الفرع الثاني عشر: متى يسوغ التأويل؟) قائلا: «قال أبو حيان في (شرح التسهيل): التأويل إنما يسوغ إذا كانت الجادة على شيء ثم جاء شيء يخالف الجادة، فيُتأَوَّلُ»⁽²⁸⁾.

والمقصود بالجادة معظم الطريق، أو هي الطريقة المسلوكة الواضحة⁽²⁹⁾، فإذا جاء شيء مما يخالف الأصول العامة التي وضعها النحاة فإنه يُؤَوَّل.

أما عند النحاة المتأخرين فتعددت تعريفاتهم للتأويل، منها:

1- «التأويل في المصطلح النحوي يعني النظر في النصوص والأساليب التي ورَدَ ظاهرها مخالفاً للأحكام والأقيسة التي استنبطها النحاة واعتمدها ومحاولة توجيهها وجهة تجعلها متفقة مع هذه الأحكام

والأقيسة غير مخالفة لها»⁽³⁰⁾، وما يعاب على هذه التعريف أنه طويل جداً.

2- «التأويل حمل الظواهر اللغوية على غير الظاهر للتوفيق بين أساليب اللغة وقواعدها»⁽³¹⁾. «التأويل والردُّ مترادفان»⁽³²⁾.

3- «التأويل وسيلة يذللون بها كلَّ صعب لينسجم النص المروي وقواعدهم المقررة»⁽³³⁾.

ثمَّ يلاحظ على هذه التعريفات أنها متقاربة وتصبُّ في نفس المعنى. وتذكر بعض المراجع أنَّ النحويين استعملوا مصطلحات أخرى مرادفة لمعنى التأويل: كالتقدير، التوجيه، الوجه، الحمل، الأصل، والجعل⁽³⁴⁾.

المطلب الثاني: تطور التأويل وأسبابه عند الأصوليين والنحويين

1 / تطور التأويل عند الأصوليين:

إن نشأة التأويل يعود بدايتها إلى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم حينما كان القرآن ينزل والأحكام تشرع، ولما نزل قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾^(٨٢) (الأنعام، 82) شق ذلك على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقالوا أي منا لم يظلم نفسه؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ليس كما تظنون إنما هو كما قال لقمان ﴿يَبْنَئِي لَا تَشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّكَ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾^(١٣) (لقمان: 11) فقد قام بتأويل هذه الآية بنفسه، وكذلك دعاؤه صلى الله عليه وآله لابن عباس أن

يفقّهُه في الدين ويعلمه التأويل، وغيرها من الوقائع التي حدثت كحادثة بني قريظة، فالذين أولوا "كلامه لا يُصَلِّينَ أحدكم العصر إلا في قريظة" (35) أقرّهم الرسول صلى الله عليه وسلم على ذلك الفهم الذي فهموه، ثم كذلك في عصر الخلفاء الراشدين خاصة في عهد عمر رضي الله عنه؛ وقد تأثر به عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، و سار على نهجه التابعون وبالأخص مدرسة الرأي في العراق. ومع ظهور الفرق (الفرقة الباطنية خاصة) (36) وحمل نصوص القرآن على ما لا تحتمله (37)، حاول العلماء أن يضبطوا مصطلح "التأويل" أكثر، وتحديد ضوابطه ومجالاته وهذا مع بداية تدوين الشافعي لعلم أصول الفقه في كتابه الرسالة واستمرّ التأصيل والدراسة لهذا المفهوم مع الغزالي والآمدي وغيرهم من علماء الأصول ليستقر على ما هو عليه اليوم.

2 / تطور التأويل عند النحويين:

إنّ دخول التأويل إلى النحو كان نتيجة تأثر علماء النحو بالعلوم التي عاصروها كالتفسير مثلاً، فهذا "أبو جعفر الرّؤاسي محمد بن الحسن بن أبي سارة" وهو من أعيان الشيعة الباطنية، وكان أستاذاً للكسائي والفراء ومعاصراً للخليل ابن أحمد، وقد ألّف كتاباً في النحو اسمه (الفيصل) وقال: بعث الخليل إليّ يطلب كتابي، فبعثته إليه فقرأه. ويعلق السيوطي على ذلك بقوله «فكل ما في كتاب سيؤوله (وقال الكوفي كذا) فإنما عنى به الرّؤاسي هذا» (38)، وهذا محمد بن بحر الأصفهاني النحوي والمفسر (254هـ - 322هـ) ألّف كتاباً في التفسير سمّاه "جامع التأويل

لمحكم التنزيل" على مذهب المعتزلة، الذي أخذ التأويل في عهده صورة الصرف عن الظاهر، وهذان المثالان يبيّنان كيف وُجدَ التأويل في النحو . إذن فالنحو لم يكن مستقلاً بنفسه، فقد تأثر بالعلوم الأخرى. وهناك أسباب أخرى لها علاقة بظهور التأويل عند النحويين سنبينها لاحقاً.

3 / أسباب التأويل عند الأصوليين:

منها ما هو موضوعي ومنها ما هو غير موضوعي.

1- الأسباب الموضوعية:

أ/ طبيعة اللغة ومرونتها وتنوع أساليبها في الدلالة على المعاني: فاللغة العربية تتميز بالاتساع في التعبير والمرونة في تعاطيها مع المعاني بما يشمل الدلالات المجازية؛ ثم التطور في الاستعمال اللغوي وانتقال كثير من المفردات من المعنى الحقيقي إلى المعنى العرفي⁽³⁹⁾، والشرعي⁽⁴⁰⁾، فكل هذه العوامل فتحت المجال للتعامل مع التأويل كوسيلة لفهم النصوص التي لا تفهم إلا من خلال فهم لغة العرب ولسانهم⁽⁴¹⁾.

ب / دفع التعارض الظاهري بين الأدلة: في كثير من الأحيان يقع التعارض الظاهري بين النصوص الشرعية، فيضطر حينها الى دفع هذا التعارض بالترجيح أو التوفيق بينهما، وهذا لا يكون إلا بالتأويل كتخصيص العام أو تقييد المطلق. ومن أمثلة ذلك ما ذهب إليه ابن مسعود في مسألة الحامل المتوفى عنها زوجها، حيث تعارضت ظاهرياً آيتان في الدلالة على عدتها، وهي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ

وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَرْتَضْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴿٣٣٤﴾ (البقرة: 234)،
 وقوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ الْأَحْمَالُ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ ﴿٤﴾
 (الطلاق: 04). فالآية الأولى يفهم منها أن عدة المتوفى عنها زوجها أربعة
 أشهر وعشرا سواء كانت حاملا أم لا. والآية الثانية تقتضي أن المرأة
 الحامل تنتهي عدتها بوضعها للحمل وهي مُطْلَقَةٌ، فرأى ابن مسعود أن
 الآية الأولى تقتصر على المتوفى عنها زوجها غير الحامل؛ أما إذا كانت
 حاملا فنهاية عدتها هي وضعها للحمل.

فهذا تأويل من ابن مسعود للآية الأولى، ودافعه دفع التعارض الظاهري
 بين الآيتين⁽⁴²⁾.

ت / مواكبة المستجدات المتلاحقة غير الأزمنة: فالنصوص الشرعية
 أبرزت المبادئ العامة للتشريع، والقواعد الكلية له، مما فسحت للمجتهد
 النظر في النصوص وفق منهج مضبوط لثساير تلك المستجدات. ومن بين
 هذه المناهج: التأويل⁽⁴³⁾.

ث / طبيعة أصول كل مذهب أو مدرسة:

وتمثل هذا فيمن يقدم القياس على خبر الآحاد ويضع شروطاً كثيرة
 للأخذ بالحديث الشريف؛ عكس مدرسة الحديث؛ فكان له الأثر الواضح
 في اتساع دائرة التأويل والاعتماد عليه كثيرا⁽⁴⁴⁾.

2 - أسباب غير موضوعية: منها الرغبة في التحرر من النص الديني
 بغرض التوفيق بينه وبين الرأي الذي يحمله المؤول، أو الرغبة في تعميق

صريح النص من أجل العمق في الآراء التي يحتويها⁽⁴⁵⁾، ويظهر ذلك خاصة في المسائل النظرية.

4/ أسباب التأويل عند النحويين:

1- مخالفة الأساليب والتراكيب اللغوية للأصول العامة للنظرية النحوية:

ومن أمثلة ذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾ (سبأ: 28) منع أكثر النحويون أن تكون "كافة" حالا من المجرور في قوله تعالى "للناس" لذلك تأولوا "كافة" في هذه الآية لتصح لهم قاعدتهم التي تمنع تقديم الحال على صاحبها المجرور على وجهين .

الأول: كافة، أي: إرساله كافة، أي عامة لجميع الناس تمنعهم من الخروج والانقياد لها.

الثاني: كافة، أي: إرساله كافة تكف الناس من الكفر، والهاء للمبالغة⁽⁴⁶⁾.

2- مخالفة الأساليب والتركيب اللغوية لبعض القواعد الخاصة عند مدرسة معينة:

ويظهر هذا جليا بين مدرسة الكوفة والبصرة المتفقيين في أصل نظرية العامل والمختلفين في تطبيقاتها. ومن أمثلة ذلك أن الكوفيون يجيزون تقديم معمول اسم الفعل عليه من غير تأويل، ودليلهم قوله تعالى ﴿كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾ (النساء: 24) بينما لا يجيز البصريون ذلك فلجأوا حينئذ للتأويل.

وكذلك يميز الكوفيون عطف الاسم الظاهر على الضمير من غير إعادة الخافض، ودليلهم قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾ (النساء: 01)، فقد لجأ البصريون إلى تأويل ذلك كي تسلم لهم قاعدتهم التي تنصّ على جواز العطف على الضمير المخفوض بدون إعادة الخافض.

3- عدم وجود عامل ظاهر يمكن نسبة العمل إليه:

ثبت في اللغة ورود أساليب بلا عامل ظاهر، مما اضطرّ النحويون إلى التأويل، كأن يوجد نصب أو رفع ولا يظهر عاملهما، ومن أمثلة ذلك في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَءِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلَقْتُ لَكُم مِّنَ الطَّيْرِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (آل عمران: 49).

فكلمة (رسولاً) عامل النصب فيها غير ظاهر لذا لجأ النحاة إلى تأويلها منها: أنّ الواو زائدة، والتقدير: ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل رسولاً إلى بني إسرائيل⁽⁴⁷⁾.

4- اختلاف المذاهب الدينية:

فقد حاول كل مذهب أن يثبت آراءه ومعتقداته التي يؤمن بها بأي طريقة، فكان من ذلك التأويل لآيات الله ؟ ومن أمثلة ذلك أنّ المعتزلة لا يميزون أن يكون ما هو مخلوق للعبد مخلوقاً لله عز وجل، فما الظاهر على خلاف ذلك، فإنّه يؤوّل.

ففي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَرِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا﴾ (الحديد: 27). يقول الفخر الرازي: (رهبانية) منصوبة بفعل مضمر يفسره الظاهر، تقديره: ابتدعوا رهبانية ابتدعوها،... الرهبانية لا يستقيم حملها على جعلنا؛ لأنَّ ما يبتدعونه هم لا يجوز أن يكون مجموعاً لله تعالى، وأقول هذا الكلام إنما يتم لو ثبت امتناع مقدور بين قادرين، ومن: أي يليق بأبي علي أن يخوض في أمثال هذه الأشياء⁽⁴⁸⁾.

5- اختلاف لهجات العرب: وقد حاول الذين جمعوا اللغة في القرون الأولى أن يجمعوها من كل القبائل العربية التي نزل القرآن على أحرفها، وحينما انتقلوا إلى مرحلة التعقيد أرادوا أن تكون لقواعدهم تلك صفة الاطراد بناء على الشائع من تلك اللغات في كل قبيلة، وما شدَّ أولوه ليتفق مع قواعدهم وأصولهم⁽⁴⁹⁾.

المبحث الثاني: شروط التأويل وأدواته عند الأصوليين والنحويين

المطلب الأول: شروط التأويل وأدواته عند الأصوليون

1 / شروط التأويل:

إذا تأملنا في الشروط الذي وضعها الأصوليون في التأويل نجدها تنقسم إلى قسمين: شروط تتعلق بالمؤوِّل⁽⁵⁰⁾، وشروط تتعلق بالمؤوَّل:

أ - شروط المؤول:

- ❖ الإحاطة بمدارك الأحكام وبطرق استنباطها: سواء في تلك الأدلة المتفق عليها أو المختلف فيها.
- ❖ المعرفة بالقرآن الكريم: وخاصة ما يتعلق بالأحكام؛ إذ هي التي يتعامل معها الأصولي بطريق مباشر.
- ❖ المعرفة بالسنة: من خلال معرفة أحاديث الأحكام، ومدى صحتها سواء بالإمام بعلوم الحديث أو الاعتماد على المصادر والمنايع الصحيحة.
- ❖ المعرفة بالناسخ والمنسوخ: من الكتاب والسنة؛ والكل يعلم ذلك الأثر المشهور عن علي بن أبي طالب مع ذلك الرجل الذي كان يعظ الناس في مسجد الكوفة فنهاه عن ذلك لأنه لا يعرف الناسخ والمنسوخ.
- ❖ المعرفة بالإجماع: وأنواعه ودلالة كل واحد منه وحجتيه وما يتعلق به.
- ❖ المعرفة باللغة والنحو: حتى يميز بين النص والظاهر والمحمل والحقيقة والمجاز، ودلالة كل لفظ.
- ❖ تقرير الأدلة: فيجب على المؤول أن يعرف تقرير الأدلة، وما يقوم به كيفية نصب الدليل ووجه دلالته على المطلوب⁽⁵¹⁾.

ب - شروط المؤول:

- ❖ الأصل في اللفظ حمله على ظاهرة: أي المعنى الذي يتبادر الى الذهن عند قراءة الصيغة أو سماعها، ولا يجوز العدول عن

الظاهر إلا بدليل يقتضي هذا العدول⁽⁵²⁾، ويقول الطبري: «وغير جائز ترك الظاهر المفهوم إلى باطن لا دلالة على صحته»⁽⁵³⁾.

❖ أن يكون يكون اللفظ قابلاً للتأويل وداخلاً في مجاله: والمعيار في ذلك هو قابلية اللفظ للاحتمال، فعندما تكون دلالاته على المعنى ظنية فذاك يعني قابليته للتأويل وعندما تكون دلالاته على المعنى قطعية فذاك يعني عدم قابليته للتأويل⁽⁵⁴⁾.

❖ احتمال اللفظ للمعنى المؤول إليه: وهو أن يكون المعنى الذي أوّل إليه اللفظ من المعاني التي يحتملها اللفظ نفسه، ويدل عليها، ولو على سبيل المجاز المعتبر في كلام العرب، ويكون الاحتمال موافقاً⁽⁵⁵⁾ «لوضع اللغة أو عرف الاستعمال أو عادة صاحب الشرع»⁽⁵⁶⁾.

❖ أن يقوم على التأويل، دليل صحيح: ويشترط أن يكون هذا الدليل راجحاً على المدلول الظاهر للفظ⁽⁵⁷⁾، ويصف الآمدي الدليل قائلاً: «وأن يكون الدليل الصّارف للفظ عن مدلوله الظاهر راجحاً على ظهور اللفظ في مدلوله، ليتحقق صرفه عنه إلى غيره، وإلا فبتقدير أن يكون مرجوحاً لا يكون صارفاً ولا معمولاً به اتفاقاً، وإن كان مساوياً لظهور اللفظ في الدلالة من غير ترجيح فغاياته إيجاب التردد بين الاحتمالين على السواء ولا يكون ذلك تأويلاً غير أنه يُكتفى به من المستدل دون ظهوره»⁽⁵⁸⁾، وعلى حسب قوة وضوح اللفظ وتوسطه وضعفه يكون الدليل.

❖ مراعاة التكامل الدلالي والسياق وأسباب النزول: ويقصد بذلك دراسة النص في إطار السياق الذي ورد فيه، وكذلك ضمّ النصوص الأخرى التي لها علاقة بالنص المراد فهمه من أجل استيعاب دلالاته أكثر وتيسير فهمه؛ إضافة إلى ذلك معرفة أسباب النزول لتفادي أي تأويل فاسد في آخر المطاف.

❖ أن لا تتعارض نتيجة التأويل مع النصوص القطعية: في دلالتها، أو مع القواعد الشرعية الثابتة بالاستقراء، أو مع ما هو معلوم من الدين بالضرورة.

❖ أن يكون المؤول مجرداً: من كل خلفية أو تعصب لمذهب فيكون الكتاب والسنة هما المنطلق الرئيس؛ ويبدأ مما تضمّنه هذان المصدرين لا مما تجمع في ذهنه من أفكار مسبقة.

❖ وجود موجب للتأويل: كوجود تعارض ظاهري مع الحق، أو مقاصد الشريعة، أو النصوص مع بعضها البعض؛ فيلجأ إلى ذلك لأن النصوص مصدرها واحد وهو الوحي، وحاشا لكلام الله أن يكون فيه تضارب في نصوصه، فهو تنزيل من حكيم حميد.

2 / أنواع التأويل عند الأصوليين:

قسم الأصوليون التأويل إلى أنواع انطلاقاً من موقفهم من الدليل من حيث القبول والرفض - الذي هو الركيزة الرئيسة في العملية - وأطلقوا على هذه الأنواع أوصافاً متعددة:

تأويل فاسد أو يقيني، مردود أو سائغ، قريب أو بعيد ومجمل تلك التقسيمات تدور حول محورين: تأويل بدليل، وتأويل بغير دليل.

أ - التأويل الصحيح: ويسمى أيضا بالمقبول، والسائغ، والقريب، وهو «التأويل المعتمد على دليل قادر على أن يصير المرجوح في نفسه راجحا»⁽⁵⁹⁾.

ومن أمثلة التأويل ما رواه البيهقي عن الشافعي في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَذَرِكُ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾⁽³¹⁾ (النور: 31) أنه قال: (إلا وجهها وكفيها)⁽⁶⁰⁾، إذ أول الشافعي (ما ظهر منها) بالوجه والكفين فهما مظنة الظهور، والدليل الذي رجح به تأويله ما روي عن عائشة رضي الله عنها أن أسماء بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنه دخلت عليها، وعندها رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثياب شامية رقاق، فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الأرض ببصره، وقال: ما هذا يا أسماء، إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا، وأشار إلى كفه ووجهه»⁽⁶¹⁾.

ب - التأويل البعيد: وهو «الذي اعتمد عند الحاكم أو المقيم على دليل قاصر، لم يملك من القوة ما يجعله قادرا على ترجيح الدلالة التي أرادها من ذلك القول المتميز بالاحتمال، أو هو ما ارتكز على ما يظن دليلا»⁽⁶²⁾، ومن أمثلة ذلك ما يحكيه الزركشي عن تأويل أبي حنيفة في مسألة الإبدال⁽⁶³⁾، حيث قال عليه الصلاة والسلام: في أربعين شاة شاة، فقال أبو حنيفة: الشاة غير واجبة، وإنما الواجب مقدار قيمتها من أي مال

كَانَ⁽⁶⁴⁾؛ فذهب الشافعي إلى بطلان ذلك إذ اللفظ نصّ في وجوب شاة، وأبو حنيفة رفع وجوب الشاة، وبالتالي يكون قد رفع نصا، لأنّ قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾^(٤٣) (البقرة 43) للإيجاب، وقوله عليه السلام في (أربعين شاة شاة) بيان للواجب، وإسقاط وجوب الشاة رفع للنص⁽⁶⁵⁾، وكل تأويل يرفع النص أو بعضا منه فباطل.

وهناك من يضيف قسما ثالثا: وهو التأويل الباطل الذي بني من غير دليل أصلا، ومنشأه إتباع الهوى⁽⁶⁶⁾.

3 / مجال التأويل:

وأقصد به: تحديد نوع النصوص الشرعية التي يجوز فيها التأويل عن غيرها من النصوص التي لا مجال للتأويل فيها⁽⁶⁷⁾، وانطلاقا من هذا؛ فقد انقسم الأصوليون إلى فريقين في تصنيف النصوص حسب دلالتها على المعنى وضوحا وخفاء: الفريق الأول الجمهور، والثاني هم الأحناف.

أولا: الأحناف، مراتب النصوص -عندهم- من حيث الوضوح أربع:

1 - الظاهر، 2 - النص 3 - المفسر، 4 - المحكم.

فالمحكم أعلاهم رتبة في الوضوح، ثم المفسر، فالنص، فالظاهر.

ومن حيث الخفاء أربع كذلك:

1 - الخفي، 2 - المشكل، 3 - المجمل، 4 - المتشابه. المتشابه أشدهم خفاء، ثم المجمل فالمشكل، فالخفي.

أ- من حيث الوضوح:

1- الظاهر: « وهو ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل، وهو الذي يسبق إلى العقول والأفهام لظهوره موضوعاً فيما هو المراد»⁽⁶⁸⁾، ومن أمثلة ذلك:

قوله تعالى ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(٢٧٥) (البقرة: 275).

فإن الآية ظاهرة الدلالة في حل البيع وحرمة الربا، وهذا المعنى هو المتبادر إلى العقل بمجرد سماعها، ولكنها لم تُسق لبيان هذا المعنى في الأصل، بل سيقّت لنفي المماثلة بين البيع والربا، رداً على من قال من اليهود: إنّ البيع مثل الربا، ويعرف هذا من خلال سياق النص ذاته، أو سبب نزول الآية الكريمة، أو سبب ورود الحديث الشريف.

2- النص: هو «اللفظ الذي يدل على معناه المقصود أصالة من سوجه مع احتمال التأويل»⁽⁶⁹⁾، ومن أمثلة ذلك: قوله تعالى بعد ذكر المحرمات من النساء ﴿وَأَحَلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾^(٢٤) (النساء: 24)، فهذه الآية يدل ظاهرها على إباحة الزواج بمن عدا المحرمات اللواتي ذكرن في صدر الآية، وهي بظاهر عمومها تدل على إباحة الزواج بأكثر من أربع نساء جملة.

ولكن جاء قوله تعالى ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنَّى وَتِلْكَ وَرَبِّعٌ ﴿٣﴾﴾ (النساء:3). فكان نصاً في قصر الإباحة على أربع نساء، وحرمة الجمع بين أكثر من ذلك، فيتعارض هذا النص مع الظاهر فيقدم النص في العمل، لأن الآية الأولى لم يقصد من تشريعها أصالةً تحديداً عدد من يجوز الجمع بينهما، بل كان المقصود من الآية الثانية أصالة، لذلك قدم ما هو مقصود أصالة "النص" على ما هو مقصود تبعاً وهو "الظاهر" (70).

3- المفسر: هو الذي ازداد وضوحاً على النص والظاهر بحيث لا يحتمل التأويل والتخصيص، لكن يقبل النسخ في عهد الرسالة (71).

ومن أمثلة ذلك: قوله تعالى ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴿٣٦﴾﴾ (التوبة:36).

فمنع لفظ "كافة" احتمال تخصيص العام وهو لفظ "المشركين"، فالأمر بقتالهم نص، لكنه يحتمل أن يراد به بعضهم، لذلك لما قال "كافة" انتفى تخصيص البعض (72).

4- المحكم: «اللفظ الذي دل على معناه دلالة واضحة قطعية لا تحتمل تأويلاً ولا تخصيصاً ولا نسخاً حتى في حياة النبي صلى الله عليه وسلم ولا بعد وفاته بالأولى» (73). وهو نوعان: لذاته ولغيره (74).

ب- باعتبار الخفاء: ومراتبه أربع:

1 - الخفي، 2 - المشكل، 3 - المجمل، 4 - المتشابه.

والمتشابه أشدهم خفاء، ثم المجلمل فالمشكّل، فالخفي.

1- الخفي: «هو اسم لما اشتبه معناه، وخفي المراد منه بعارض غير الصيغة، يمنع نيل المراد بها إلا بالطلب»⁽⁷⁵⁾.

ومن أمثلة ذلك في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (المائدة: 38). فلفظ "الطارار" وهو النشال، الذي يأخذ المال من الناس بحذق ومهارة في يقظتهم لغفلة تعريضهم، فهل يعتبر سارقاً تقطع يده أخذاً بعموم الأمر في آية السرقة أم لا؟ أي: هل معنى لفظ السارق يدخل فيه "الطارار" حقيقة؟ وهنا ما وجه الخفاء؟ وقد اتفق الفقهاء على أنه سارق لتوفر جميع شروط وأركان السرقة في "الطارار"، على خلاف النباش (الذي يسرق الأكفان من القبور) فقال جمهور الحنفية بأن معنى لفظ السرقة لا ينطبق فيه، لنقص شرط الحرز في الأموال⁽⁷⁶⁾.

2- المشكّل: «هو الذي خفي معناه المراد بسبب في نفس اللفظ، حيث لا يدرك إلا بالتأمل وبقرينة تبين المراد منه». وسببه اشتراك اللفظ بين معنيين فأكثر.

ومن أمثلة ذلك في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ (البقرة: 228). فلفظ "القرء" يصدق على الحيض والطهر.

3- المجلمل: هو «اللفظ الذي خفيت دلالاته على المراد منه خفاء ناشئاً من ذاته ولا يمكن إدراك المعنى منه إلا ببيان من الشارع أولاً ثم الاجتهاد بالرأي إذا اقتضى شمول البيان ذلك»⁽⁷⁷⁾، والمجلمل أنواع⁽⁷⁸⁾.

4- المتشابه: «هو اللفظ الذي خفي معناه المراد خفاءً من نفسه ولم يفسر بكتاب أو سنة، فلا ترجى معرفته في الدنيا لأحد من الأمة أو لا ترجى معرفته إلا للراسخين في العلم»⁽⁷⁹⁾. وله علاقة بالمسائل النظرية أكثر من المسائل العملية.

ثانياً: الجمهور، خلاف الأحناف يقسمون النص باعتبار وضوحه إلى قسمين: 1 - النص، 2 - الظاهر.

أما باعتبار عدم وضوحه فينقسم إلى: 1 - المجل، 2 - المتشابه. والمتشابه أشد خفاءً من المجل.

أ- باعتبار الوضوح: 1- النص: وهو ما «لا يتطرق إلى فحواه إمكان التأويل». ومثال ذلك: قوله تعالى ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ (الإسراء: 32)، فهو يُفيد تحريم الزنا ولا يحتمل معنى آخر. 2- الظاهر: ما أمكن تأويله⁽⁸⁰⁾.

ب- باعتبار عدم الوضوح:

1- المجل: هو «ماله دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه»⁽⁸¹⁾. وأسباب الإجمال عديدة⁽⁸²⁾.

2- المتشابه: هو عكس المحكم، أي ما لم يدرك فحواه⁽⁸³⁾.

إذن هذه - باختصار - المعالم التي وضعها الجمهور والأحناف؛ بناء عليها يتم معرفة مجال التأويل وحدوده.

4 / أدوات التأويل عند الأصوليين: والمعبر عنه في اصطلاح الأصوليين بأدلة التأويل.

أشرنا فيما مضى إلى أن التأويل لابد له من دليل يصرف المعنى الظاهر الراجح إلى المعنى المرجوح؛ ولتحقيق هذا الغرض فقد تعددت أدوات التأويل أو الأدلة عند الأصوليين نذكر منها: التأويل بدليل النص، بدليل الإجماع، القياس، حكمة التشريع، العقل والحس، مذهب الصحابي الراوي، المفهوم، القواعد الفقهية، العرف، وبدليل المصالح والمقاصد والكليات، إذن هي: عشر أدوات اعتمد عليها.

1 - التأويل بدليل النص: قد يكون من القرآن أو السنة ؛ وقد تحدث الأصوليون عن هذا في مباحث تخصيص العام وتقييد المطلق اللذين هما مظهر من مظاهر التأويل⁽⁸⁴⁾، وقد يكون التخصيص (التأويل) من خلال القرآن بالقرآن أو بالسنة إلى غير ذلك. ومن أمثلة التأويل بدليل النص التخصيص والتقييد ما يلي:

أ- التخصيص بدليل النص: في قوله تعالى ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ

يُؤْمِنَ^(م)﴾ (البقرة: 221). دلّ بعمومه على حرمة نكاح المشركات بمن فيهن الكتابيات، ثم جاء قوله تعالى ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ^(هـ)﴾ (المائدة: 5) خصصا للآية الأولى ودالا على استثناء الكتابيات العفيفات من التحريم⁽⁸⁵⁾.

ب- التقييد بدليل النص: مثل «تقييد الرقبة في كفارة القتل الخطأ بالإيمان، وإطلاقها في كفارة الظهار»⁽⁸⁶⁾.

2 - التأويل بدليل الإجماع:

والإجماع من الأدلة التي اتفق عليها بين العلماء، ولا يجوز مخالفة أي إجماع ثبت عند الأمة، واختلفوا في حجية كل نوع من الإجماع⁽⁸⁷⁾. ومن أمثلة التأويل بدليل الإجماع:

إجماع الأمة على أن العبد القاذف يجلد نصف عدد جلدات الحر القاذف؛ فخصّص العلماء آية القذف التي تشير إلى أن عدد الجلدات ثمانون سواء الحر أو العبد ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾^(٤) (النور: 04)، بصرف لفظ العموم "الذين" إلى الأحرار دون العبيد⁽⁸⁸⁾.

3 - التأويل بدليل القياس:

القياس: «إلحاق أمر غير منصوص على حكمه الشرعي بأمر منصوص على حكمه الشرعي، لاشتراكهما في علة الحكم»⁽⁸⁹⁾. والتأويل بالقياس يكون «عند تعارض النص العام مع قياس نص خاص»⁽⁹⁰⁾، ومن أمثلة ذلك: تحريم الربا في الأرز، قياساً على تحريمه في البر والشعير، الذي ورد به نص خاص بجامع أن كلا منهما مكيل، مع أن القول بجريان الربا في بيع

الأرز يعارض عموم جواز البيع الذي تحت عليه الآية: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: 275)⁽⁹¹⁾.

4 - التأويل بدليل حكمة التشريع:

ويقصد بها «الغرض أو المصلحة الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية أو الخلقية التي من أجلها شرع حكم النص، فحيثما تحققت هذه الحكمة وجب تطبيق الحكم غالباً»⁽⁹²⁾، ويشترط فيها أن تكون واضحة وضوحاً يبرّجها أن تكون علة⁽⁹³⁾، كالقياس الجلي.

ومن أمثلة التأويل بها: التسعير الجبري، فهو حرام في الأصل لأن فيه إلزاماً للتجار بالبيع بسعر لا يريدونه، وهو ظلم، لكن قد يصبح جائزاً وهذا عندما ينتشر الاحتكار ويقع الضرر بالناس. عندها يجب التسعير الجبري مراعاة لحكمة التشريع التي هي رفع الظلم متى كان⁽⁹⁴⁾.

5 - التأويل بدليل العقل، والحس:

أجازه الجمهور وخالفهم فريق أي: أن يعلم الحس أو العقل ما يشمل عليه بعض العموم فيخصّص⁽⁹⁵⁾، ومن أمثلة ذلك: في قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (آل عمران: 97) فإن لفظ "الناس" يشمل الصبي والمجنون، إلا أن العقل يقطع بعدم دخولهما في الخطاب لغياب مناط التكليف وهو العقل⁽⁹⁶⁾.

6 - التأويل بدليل مذهب الصحابي:

وهو أن يروي صحابي حديثاً ثم يثبت مخالفته لما رَوَى، فهل يفسر أنّ تلك المخالفة أو الفعل تخصيص للحديث الذي رواه؟ أو يعتمد عليه لتجويزه مخالفة النصوص؟ فالحنفية والحنابلة أجازوه، والشافعية لم يُجيزوا ذلك⁽⁹⁷⁾.

7 - التأويل بدليل "المفهوم":

بنوعيه (الموافقة والمخالفة) فالأول (مفهوم الموافقة) جائز باتفاق الجمهور، وأمّا التأويل بدليل الثاني (مفهوم المخالفة) فمختلف فيه؛ أجازه جمهور الحنابلة وخالفهم المالكية وابن حزم.

فمن أمثلة التأويل بدليل المفهوم الأول: قوله صلى الله عليه وسلم «في أربعين شاة شاة» فإنه «يدل بظاهره وعمومه على وجوب الزكاة في كل الأغنام معلوفة، كانت أم سائمة، ثم جاء عن الرسول صلى الله عليه وسلم ما يفيد أن الزكاة هي في الغنم السائمة. فيدلّ بمفهومه على أن الغنم المعلوفة لا تجب فيها الزكاة، وهذا الحكم وهو "عدم وجوب الزكاة في الأغنام المعلوفة" فيه تأويل وتخصيص للحكم المستفاد من الحديث الأول الذي يوجب الزكاة في كلّ الأغنام»⁽⁹⁸⁾

8 - التأويل بدليل "القواعد الفقهية":

والقواعد الفقهية «أصول فقهية كلية في نصوص موجزة دستورية تتضمن أحكاماً تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها»⁽⁹⁹⁾، وقد اتفق على أنّ التي ثبتت بالكتاب والسنة والاجماع

أدلة شرعية مستقلة بذاتها أما التي ثبتت عن طريق الاستقراء للفروع الفقهية فمختلف فيها⁽¹⁰⁰⁾، هل تفيد القطع أم الظن. ومن أمثلة القواعد الفقهية التي ثبتت بالسنة: قاعدة «لا ضرر ولا ضرار».

9 - التأويل بدليل العرف:

والعرف: العادة السائدة في قوم، سواء كانت قولاً أم فعلاً. ومنه: فالعرف قولِي وعمليُّ.

ومثال العرف القولي: لفظ الدرّاهم، إذا أطلق يُراد به النقد ولفظ الدّواب إذا أطلق يراد به في بعض البلاد الخيل خاصة. واتفق الأصوليون على التأويل بدليل "العرف القولي"⁽¹⁰¹⁾.

ومثال العرف العملي: أن نساء قريش كان من عاداتهن أن لا يرضعن أولادهن. وقد اختلف الأصوليون في التأويل بدليل "العرف العملي" فأخذ به جمهور المالكية والحنفية، ولم يأخذ به الحنابلة والشافعية⁽¹⁰²⁾.

10 - التأويل بدليل المصالح والمقاصد:

ويقصد بالمصالح المرسلة «الأوصاف التي تلائم تصرفات الشارع ومقاصده، لكن لم يشهد لها دليل عيني من الشرع بالاعتبار أو الإلغاء، ويحصل من ربط الحكم بها جلب مصلحة أو دفع مفسدة عن الناس»⁽¹⁰³⁾. والمصالح ثلاثة أنواع: نوع شهد الشرع لاعتبارها، ونوع شهد لبطانها، ونوع لم يعتبره الشرع ولم يلغه⁽¹⁰⁴⁾. وهذا الأخير هو الوارد في التعريف.

والاعتماد في التأويل على المصالح المرسلة على مذاهب: المنع مطلقاً، وينسب للجمهور، العمل بها مطلقاً للإمام مالك وأحمد، والقول الثالث للغزالي: وهو أن العمل بها يكون بشروط هي: كونها ضرورية، قطعية، وكلية⁽¹⁰⁵⁾.

المطلب الثاني: شروط التأويل وأدواته عند النحويين

1 / شروط التأويل عند النحويين:

1- أن يكون الكلام الذي فيه التأويل يستند إلى شواهد اللغة⁽¹⁰⁶⁾: سواء قرأناً أو شعراً أو نثراً، أما غير ذلك فغير مقبول، ثم إن هذا التأويل لا بد أن يكون له غرض تعليمي مدرسي⁽¹⁰⁷⁾، فمن الأمثلة التي تضرب في التأويل الغير مستند إلى شواهد اللغة - والذي يعتبره أحمد سليمان ياقوت من النماذج التي فيها التكلف والخلو من الغرض التعليمي - قول المبرد للجملة "الذي التي اللذان الذين التي في الدار جاريتهم منطلقون إليها صاحباه أخته زيد" «أنه جيد، حيث تجعل "الذي" مبتدأ و"التي" ابتداء في صلة الذي، و"اللذان" ابتداء في صلة التي، و"الذين" ابتداء في صلة اللذان، و"التي" ابتداء في صلة الذين»⁽¹⁰⁸⁾، فيؤولها بقوله: «في الدار صلة التي، وجاريتهم خبر ذلك الابتداء فقد تمت صلة الذين، وقد تمت صلتهم، لأن التي وصلتها ابتداء، وجاريتهم خبر ذلك الابتداء، فقد تمت صلة الذين، وقولك منطلقون إليهما خبر الذين فقد تمت صلة الذين، وقولك: صاحبها خبر "الذين" فقد تمت صلة التي الأولى، وأخته خبر

التي الأولى، والهاء ترجع إلى الذي فقد تمت صلة الذي، وزيد خبر الذي فقد صحّ الكلام»⁽¹⁰⁹⁾.

2- أن يكون هذا التأويل يمسّ الصنعة النحوية الصرفة: غير مرتبط بالنظم البياني والتركيب البلاغي⁽¹¹⁰⁾. فمن أمثلة ذلك في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ (البقرة: 177) حيث يعرّب النحاة "مَنْ" اسم موصول خبر، و"البرّ" اسم "لكن". أي: في حكم المبتدأ، لكن هذا الإعراب يتعارض مع قولهم "لا يُخْبَرُ عن الحدث" البرّ "باسم العين أو الذات "مَنْ" فلجئوا إلى تأويلات إعرابية عدة⁽¹¹¹⁾، منها:

أ- فعند ابن يعيش أن هناك مضافاً محذوفاً قبل الاسم والتقدير: "ولكن ذا البرّ من اتقى، فيكون المبتدأ "اسم لكن" ذا البرّ، أي صاحبه في التقدير، فهو اسم ذات مثل الخبر "من"؛ وإذن فلا تناقض.

ب- وعند أبي عبيدة في مجازهِ تأويل الحدث على معنى اسم الفاعل، أي أنّ "البرّ" بمعنى: "البارّ" فهذا الأخير اسم ذات والخبر اسم ذات أيضاً فيتماشى مع القاعدة⁽¹¹²⁾، ويعلق أحمد سليمان ياقوت على هذه التأويلات ويرفضها قائلاً: «فأما النحاة فليس لهم الحق في كل ما ادّعوه لأن المبتدأ موجود وكذلك الخبر، وإذن فقد كملت عناصر التركيب النحوي من ناحية الصناعة وليس لهم غير ذلك، فليس لهم أن يقولوا إن المبتدأ "حدث"، والخبر "عين". فهذا يتناول الناحية الوصفية في اللغة لا الناحية الشكلية التي تنص على أنّ هناك مبتدأ وخبر وكفى، أمّا نوعه

وهل هو حدث أو اسم ذات أو صفة ... فكل هذا يمسّ الناحية البلاغية أو الناحية الجمالية التي تتعلق بالذوق الفني⁽¹¹³⁾.

2 / أدوات التأويل النحوي:

لقد استخدم النحاة وسائل وأدوات مختلفة لتحقيق ما ربهم التأويلية، منها: التقدير والتأخير، الاعتراض، الزيادة، الحذف، الحمل على المعنى، والتوهم. وسنبينها كل واحدة منها باختصار:

1- الحذف: ويعرفه النحويون بـ «إسقاط جزء من الكلام أو كله لدليل»⁽¹¹⁴⁾. ويشترط في الحذف أن «يكون المحذوف معلوماً بما يدل عليه من متقدم خبر أو مشاهدة حال»⁽¹¹⁵⁾ لأنّ كل معلوم «عند السامع يجوز حذفه لتحقيق الغاية من الكلام وهي الإفهام، فإذا دلت قرينة من القرائن على جزء من أجزاء الجملة، أمكن حذف ذلك الجزء، وتنهض القرينة بديلاً مناسباً عن الجزء المحذوف»⁽¹¹⁶⁾، كما يشترط في الحذف أن يكون «التغير الحاصل في البنى من خلال الحذف، ويجب أن يُسهّم في بناء المعنى وإثراء دلالاته»⁽¹¹⁷⁾، والحذف في العادة يكون في المبتدأ أو الخبر أو المفعول به، أو المضاف إليه أو الفعل من غير الفاعل.

2- التقديم والتأخير: ويقصد به أن يجيء الكلام «على خلاف الأصل أو على غير المألوف، لسبب أو لأسباب ترجع إلى معنى يقصد إليه»⁽¹¹⁸⁾، فيتقدم ما الأصل فيه أن يتأخر، ويتأخر ما الأصل فيه أن يتقدم⁽¹¹⁹⁾.

3- الزيادة: وتكون عادة في الحروف، ومعناها عند النحويين الزيادة من جهة الإعراب لا من جهة المعنى ومن أحكام الزيادة: أنها تكون في

الحروف وفي الأفعال؛ أما الأسماء فذكر أكثر النحويين على أنها لا تُزاد، وتكون آخرًا وحشواً؛ وأما وقوعها أوّلاً فلا ينبغي، لما فيه من التناقض، إذ قضية الزيادة فيه إمكان اطّراحها، وقضية التصدير الاهتمام أيضاً؛ ومن ثمّ ضعّف قول بعضهم بزيادة "لا" في قوله تعالى ﴿لَا أُقْسِمُ بِيَوْمٍ أَلْقَيْتُمَا ١﴾ (القيامة: 01)⁽¹²⁰⁾. فهذا ممّا ذكره الزركشي.

4- الاعتراض: «ويراد به اعتراض مجرى النمط التركيبي للجملة بتركيب مستقلّ يحول دون اتصال الجملة بعضها ببعض اتصالاً لا تتحقق به مطالب التضمّن النحوي فيما بينها»⁽¹²¹⁾، حاصله أنه جملة لا محل لها من الإعراب. وشروط الاعتراض⁽¹²²⁾، هي:

أ- أن تكون الجملة المُعترضَة مناسبة للجملة الّتي دخلها الاعتراض، بحيث تكون كالتأكيد أو التنبيه على حالٍ من أحوالها، وهذا يؤدي إلى أن تكون متّصلةً بها في المعنى، وقد ذكر ابن هشام أنّ الجملة المُعترضَة تفيد الكلام "تقويةً وتسديداً أو تحسيناً"، فائصالها بمعنى الكلام يزيد فيه ويحسنه، وإذا لم يُراعَ هذا الاتّصال فسُدّ المعنى، وهذا ما لاحظته ابن الأثير حين جعل الاعتراض على قسمين:

أحدهما لا يأتي في الكلام إلّا لفائدة فيجري مجرى التوكيد، والآخر يأتي لغير فائدة فيكون دخوله كخروجه أو يؤثّر في تأليفه نقصاً وفي معناه فساداً.

ب- أن لا تكون معمولةً لشيءٍ من أجزاء الجملة الّتي دخلها الاعتراض؛ لأنّ الاعتراض لا موضع له من الإعراب، ولا يعمل فيه

شيء من الكلام المعترض به بين بعضه وبعض، ولهذا يصح سقوط الجملة الاعتراضية ولا يؤدي سقوطها إلى اختلاف في التركيب ولا في أصل المعنى .

ج- أن يكون الفصل بها بين الأجزاء المنفصلة بذاتها، ويظهر معنى هذا الشرط بالنظر إلى بعض الحروف التي تتصل بما تدخل عليه فيكونان كالكلمة الواحدة، كما في أل التعريف، وسين التنفيس، وبعض حروف الجر كالباء واللام، فالاعتراض بينها وبين مدلولها لا يصح ولا يستقيم⁽¹²³⁾.

6- التضمن: إشراب لفظ معنى لفظ آخر فيأخذ حكمه⁽¹²⁴⁾؛ وغرضه إعطائه مجموع معنيين، وهو أقوى من إعطاء معنى. وجاء في النحو الوافي «التضمن أن يؤدي فعل أو ما في معناه في التعبير مؤدى فعل آخر أو ما في معناه، فيعطي حكمه في التعدية واللزوم»⁽¹²⁵⁾. والتضمن ينحصر في الأفعال والحروف.

7- الحمل على (التوهم): ويعرفه أبو البقاء الكفوي في الكليات بقوله: «ليس المراد بالتوهم "الغلط"، بل المراد به: العطف على المعنى، أي: جَوَزَ العربيّ في ذهنه ملاحظة ذلك المعنى في المعطوف عليه، فعطف ملاحظاً له، وهو مقصد صواب»⁽¹²⁶⁾. ويعرفه الرّماني بقوله «إن العطف على الوهم أو التأويل: هو الحمل على معنى كلام يخالف المذكور في الإعراب، ويوافقه في المعنى»⁽¹²⁷⁾. واشترط في جوازه صحة دخول العامل المتوهم.

3 / نماذج من التأويل النحوي:

ذكرنا فيما مضى الأدوات والطرق التي يتم بها التأويل أما الآن فسنشير إلى نماذج من هذا التأويل وصوره:

1- تعيين وتقدير خبر المبتدأ: في قوله تعالى ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ (٣٨) (المائدة: 38)؛ فيرى سيبويه أنّ "السارق والسارقة" مبتدأ محذوف الخبر، والتقدير: فيما فرض الله عليكم السارق والسارقة. أي: حكمهما كذا، وهما مرفوعان بالابتداء⁽¹²⁸⁾.

2- حذف الخبر جوازاً بعد "فاء الجواب": كما في قوله تعالى (من عمل صالحا فلنفسه) (فصلت: 46). فيؤولها النحويون بمعنى: «من عمل صالحا فعمله لنفسه، ومن أساء فإساءته عليها»⁽¹²⁹⁾.

3- تأويل معنى "أو": في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّن بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسَوَةً﴾ (البقرة: 74) فذهب أبو عبيدة في مجازه⁽¹³⁰⁾، والأخفش في معانيه⁽¹³¹⁾، والكوفيون بمعنى "الواو" كقوله تعالى: ﴿إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ (الصفات: 147) بمعنى: ويزيدون؛ وكقوله تعالى: ﴿وَلَا يَدِينُ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ﴾ (النور: 31) وكقوله تعالى: ﴿أَن تَأْكُلُوا مِّنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ﴾ (النور: 61). وذهب الفراء إلى تأويل "أو" بمعنى "بل"⁽¹³²⁾.

4-العطف على التوهم: ويقع في المجرور والمرفوع اسما وفي المنصوب اسما وفعلًا. ومثال العطف على التوهم في المجزوم ما قاله الخليل وسيبويه⁽¹³³⁾، في قوله تعالى: ﴿لَوْلَا اخْرَجْنَاهُ إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصْدَقَ وَأَكْنَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾^(١٠) (المنافقون:10). ومعنى (إِنْ أَخْرَجْنَاهُ أَصْدَقَ) واحد⁽¹³⁴⁾.

إذن: نلاحظ من خلال هذا المثال كيف أن تأويل زيادة الحرف أو عدم زيادته أدى إلى الاختلاف في المعنى.

المبحث الثالث: أثر التأويل الأصولي والنحوي في فهم النصوص القرآنية
المطلب الأول: أثر التأويل الأصولي في فهم النصوص القرآنية

1/ أثر تأويل صيغة الأمر عن مقتضاها:

الأمر في الاصطلاح استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء⁽¹³⁵⁾. ويرد الأمر بعدة صيغ منها:

صيغة افعل للمخاطب الحاضر، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾^(٤٣) (البقرة:43).

وصيغة "ليفعل" نحو قوله تعالى: ﴿فَلْنَقُمْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ مَّعَكَ﴾^(١٠٢) (النساء:102)، وعلى العموم فإن صيغة الأمر تدل على الوجوب. لكن أحيانا قد تُؤوّل صيغة الأمر وتصرف عن مقتضاها فيتغير الحكم الشرعي

ومن أمثلة ذلك صيغة الأمر "فاكتبوه" في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ (البقرة: 282). فالذين أولوا الصيغة "فاكتبوه" وصرفوها إلى الندب قالوا إن كتابة الدين ليس بواجب، ولا يؤثم عليه صاحبة؛ وهو قول الفقهاء. على خلاف الذين لم يؤولوا صيغة الأمر فقالوا إنَّ حكم كتابته واجب على كل من استدان، وهو مذهب الظاهرية.

2/ أثر تأويل صيغة النهي عن مقتضاها:

النهي في اللغة المنع. وفي الاصطلاح: هو «كل لفظ دلّ على طلب كفّ عن فعل طلبا جازما على وجه الاستعلاء»⁽¹³⁶⁾.

وأشهر صيغة يرد بها النهي صيغة "لا تفعل" نحو قوله تعالى: ﴿لَا تَمْدَنَّ عَيْنَكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ﴾ (الحجر: 88). وهي في الغالب تفيد التحريم، لكن هذه الصيغة قد تؤوّل وتصرف عن معناها الحقيقي في الحكم الشرعي ومعنى النص.

ومن أمثلة ذلك: حكم الصلاة في الأمكنة المنهي عن الصلاة فيها. في قوله صلى الله عليه وسلم: «الأرض كلها مسجد إلا المقبرة والحمام»⁽¹³⁷⁾، وفي قوله صلى الله عليه وسلم: «صلّوا في مرائب الغنم ولا تصلّوا في أعطان الإبل»⁽¹³⁸⁾؛ فالشافعية صرفوا صيغة النهي عن التحريم وأولوها بالكراهة مستدلين على الجواز بالعموميات الواردة في صحة الصلاة بكل أرض⁽¹³⁹⁾.

3/ أثر تأويل اللفظ المشترك: وهو نوعان: لفظي ومعنوي.

فاللفظ المشترك في اللغة «اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر دلالة على السواء عند أهل اللغة»⁽¹⁴⁰⁾.

وفي اصطلاح الأصوليين: «اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين فأكثر»⁽¹⁴¹⁾.

إذن: فالمشترك اللفظي هو اللفظ الواحد الذي يستعمل لعدة معان، وكل معنى يغير الآخر، فلفظ العين مثلاً يستعمل لعدة معان منها العين الباصرة والنابعة، والذهب والفضة وغيرها من الذوات.

أما المشترك المعنوي: فهو أن يستعمل لفظ واحد لمعنى واحد يتميز بالوضوح والعموم، والكلية، كلفظ الكتاب فهو لفظ لمعنى الكتاب. فاللفظ نلاحظ أنه واحد والمعنى كذلك، وهذا المعنى له مصاديق متعددة لأن معنى الكتاب ينطبق على الكتاب الصغير، والكبير، المطبوع والمخطوط، القديم والحديث.

إذن: فالاشتراك يكون في المعنى ولكن المصاديق تكون مختلفة ومتغيرة، ولذا يسمى بالمشارك المعنوي فالخصائص التي يحملها المشترك من التعدد في المعنى جعلت من العلماء يؤولون اللفظ ويختلفون في المعنى المقصود في النص، وبالتالي اختلفوا في استنباط الحكم الشرعي؛ والأمثلة على ذلك كثيرة في كتب الأصول.

المطلب الثاني: أثر التأويل النحوي في فهم النصوص

كثيرة هي صور تأثير التأويل النحوي في فهم النصوص الشرعية، لا يسع المجال لذكرها كلها؛ وسنكتفي بثلاثة أمثلة توضيحا لهذا المعنى:

1/ أثر تأويل معاني الحروف:

لقد ورد في اللغة حروف عدة وكل منها لها معنيان الأول أصلي، والثاني متعدّد يؤوّل على حسب السباق، ومن بين هذه الحروف حرف "أو" الذي له اثنا عشر معنى وهي: الشك والإبهام والإباحة، التقسيم، الإضراب والمعية والإنشاء، والتخريب، الشرطية، والتبعض⁽¹⁴²⁾، ومن أمثلة التأويل في الحرف "أو"؛ والذي نتج عنه تعدد في الحكم الفقهي، هل "أو" تفيد معنى التحير أو الترتيب في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (المائدة: 33)⁽¹⁴³⁾. فالذين أوّلوا "أو" بمعنى الترتيب، قالوا إنه لا يجوز للحكم أن يخالف ترتيب العقوبات التي وردت في الآية إلا إن تعذر ذلك، فعليه أن يبدأ بحكم القتل فإن تعذر انتقل إلى الصّلب وهكذا.

أمّا الذين حملوا معنى "أو" على التحير، فقالوا: إنه لا يشترط الترتيب، فالحاكم مخير في اختيار العقوبة المناسبة للجاني.

2/ أثر تأويل الحذف:

ومن أمثلة ذلك حذف المضاف، وقد لقي حذف المضاف حظا وفيرا في كلام العرب وفي كتاب الله، كما كان لتعيين وتقدير المضاف المحذوف عند النحويين انعكاس على الحكم الشرعي المستنبط، كما في قوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ ۚ﴾ (النساء: 43)، حيث قدّرُوا مضافا محذوفا هو: "مواضع" فترتبَ عن ذلك أنَّ الحكم الشرعي المقصود في الآية هو عدم الاقتراب من المساجد التي هي مواضع الصلَاة، ويقول ابن العربي، «سمعت فخر الإسلام يقول في التدريب: المراد بذلك لا تقربوا موضع الصلاة، وحذفُ المضافِ وإقامةُ المضافِ إليه أكثر في اللغة من رمل يَزِمْنَ وهي فلسطين في الأرض، ويكون فيه كنية على المنع من قربان الصلاة نفسها إذ نهى عن دخول موضعها كراهة فهي بالمنع أولى»⁽¹⁴⁴⁾؛ أمّا الذين لم ينظروا إلى الجانب اللغوي فحملوا الآية على ظاهرها، وهو النهي من قربِ الصلَاة في حال السكر⁽¹⁴⁵⁾.

3/ أثر تأويل زيادة الحروف:

فمن أمثلة الزيادة في الحروف زيادة الحرف "لا" في قوله تعالى: ﴿لَا يَعْلَمُ أَهْلُ الْكِتَابِ﴾ (الحديد: 23) بمعنى: ليعلم. وذكر النحاة أنه لولا هذا التقدير لانعكس المعنى؛ فـ "لا" في هذه الآية استعملت لتوكيد النفي، ولا يمكن أن تحمل إلا على الزيادة لأنَّ ما قبله من الكلام وما

بعده يقتضي ذلك⁽¹⁴⁶⁾. قال الرازي: «واعلم أنّ أكثر المفسرين على أنّ "لا" ههنا صلة زائدة، والتقدير: ليعلم أهل الكتاب، وقال أبو مسلم الأصفهاني وجمع آخرون: هذه الكلمة ليست بزائدة»⁽¹⁴⁷⁾.

الخاتمة:

بعد هذه الرحلة العلميّة الممتعة في موضوع التأويل، تمّ الوصول إلى النتائج التالية:

- 1 - إنّ مفهوم التأويل عند الأصوليين يتّفق - إلى حدّ كبير - مع مفهوم النحويين في كون النص يؤخذ على غير ظاهره.
- 2 - لقد مارس النحويون القدامى التأويل ممارسة عملية ولم يفرّدوا له أبواباً خاصة كما هو الحال عند الأصوليين.
- 3 - إنّ ظهور مصطلح التأويل وشيوعه عند النحويين كان بسبب تأثرهم بالعلوم الأخرى كالتفسير مثلاً، الذي كثيراً ما يُستعمل فيه التأويل بحقّ أو بغيره.
- 4 - لقد ظهر التأويل لأسباب موضوعية وغير موضوعية، وهذا في كلا العلمين.
- 5 - إنّ شروط التأويل عند الأصوليين دقيقة جداً وعسيرة، مقارنة بأصول النحو. كما أن أنواع التأويل - في العلمين - متقاربة؛ وهما التأويل الصحيح (المقبول عند النحويين)، والفاقد.

6 - أدوات التأويل في أصول الفقه تختلف تماماً عن أصول النحو؛ فعند الأصوليين لها علاقة مباشرة بمصادر الأدلة؛ باستثناء بعضها كأداة "الحمل على المعنى" في أصول النحو مع أداة "المفهوم" و"دليل العقل والحس" في أصول الفقه.

7 - هناك علاقة بين التأويل الأصولي والنحوي، إذ هما مؤثران في الحكم الشرعي؛ فبتعدّد التأويل يتعدّد الفهم للنص.

قائمة المصادر والمراجع

- 1- إبراهيم السامرائي: النحو العربي نقد و بناء، بيروت (دار صادر)، د.ت.
- 2- إبراهيم محمد طه، بويداين، التأويل بين ضوابط الأصوليون وقراءات المعاصرين، اشرف حسام الدين عقانة، جامعة القدس (قسم الدراسات الإسلامية)، (رسالة ماجستير).
- 3- ابن أمير الحاج: التقرير والتحجير، بولاق (المطبعة الأميرية)، 1316هـ.
- 4- ابن عقيل: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، د.ت.
- 5- ابن فارس أبو الحسن أحمد بن زكريا (ت 395 هـ): معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دط، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.
- 6- ابن منظور: لسان العرب، د ط، بيروت (دار صادر)، د.ت.
- 7- ابن هشام: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، مراجعة: سعيد الأفغاني، ج: 02، طهران (مؤسسة الصادق)، 1378هـ.
- 8- أبو الحسن الأخفش: معاني القرآن، تحقيق فائز فارس، (دار البشير، دار البشير، دار الأمل)، ط: 03، 1401هـ.

- 9- أبو بكر السراج البغدادي: الأصول في النحو، تحقيق عبد الحسين الفتلي، بغداد (مطبعة سليمان الأعظمي)، دت.
- 10- أبو حيّان الأندلسي: البحر المحيط، تحقيق: كامل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد عوض، بيروت (دار الكتب العلمية) ط، 01، 1413 هـ 1993م.
- 11- أبو عبيدة معمر بن المثنى: مجاز القرآن، تحقيق محمد فؤاد سزكين، القاهرة (مكتبة الخانجي ودار الرفاعي)، دت.
- 12- أبوبكر محمد بن عبد الله المعروف بابن عربي (543 هـ): أحكام القرآن، بيروت (دار الكتب العلمية)، دت.
- 13- أحمد الخثران: ظاهرة التأويل في الدرس، الرياض (النادي الأدبي)، 1408هـ.
- 14- أحمد سليمان ياقوت: ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقاتها في القرآن، ط: 01، الجزائر(ديوان المطبوعات الجامعية) 1401هـ-1982م.
- 15- الإسني: نهاية السؤل شرح منهاج الوصول إلى الأصول، مطبعة صبيح، دت.
- 16- الأصبهاني، أبو الثناء شمس الدين محمد بن عبد الرحمن (ت 749هـ): بيان المختصر، تحقيق أ. د علي جمعة، ط: 01، مصر(دار السلام)، 1424هـ- 2004م.
- 17- إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (ت 478 هـ): البرهان في أصول الفقه، تعليق وتخريج صلاح بن محمد بن عويضة، ط: 01، بيروت(دار الكتب العلمية)، 1418هـ - 1977م.
- 18- الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ضبط إبراهيم العجوز، د ط، بيروت(دار الكتب العلمية)، دت.
- 19- الآمدي: سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي ابن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، بيروت (دار الكتب العلمية)، 1980م.

- 20- الأمدى، علي بن أبي علي بن محمد: الإحكام في أصول الأحكام، بيروت (دار الكتب العلمية)، 1403هـ - 1983م.
- 21- بَرَكَاهَم العلوي: وحدة علم أصول النحو ومدارسه، المدرسة العليا للأساتذة ببوزريعة (الجزائر)، 2006م.
- 22- البيهقي أحمد بن الحسن البيهقي (ت 458 هـ) : السنن الكبرى، حيدر آباد (دار المعارف العثمانية)، ط: 01، 1354 هـ - 1956م.
- 23- تمام حسان: الأصول دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، القاهرة (عالم الكتب)، 1425هـ - 2004م.
- 24- الجوهري، إسماعيل ابن حماد: الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط02، بيروت (دار العلم للملايين) 1399هـ - 1979م.
- 25- الجويني: إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، ط: 01، ج: 01، 1399هـ.
- 26- حامد كاظم عباس: الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى، ط: 01، بغداد (دار الشؤون الثقافية العامة)، 2004م.
- 27- حسن بن قاسم المرادي: الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق طه محسن (مؤسسة الكتب)، جامعة الموصل، 1976 م.
- 28- الرازي، الإمام محمد فخر الدين (ت 606هـ): تفسير الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، تقديم الشيخ خليل محي الدين الميس، بيروت (دار الفكر)، 1415هـ - 1995م.
- 29- الزبيدي، محب الدين أبو الفيض السيد محمد مرتضى الحسيني: تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي بشيري، د ط، دار الفكر، 1414هـ - 1994م.

- 30- الزجاج: معاني القرآن وإعرابه، تحقيق عبد الجليل عبد شلي، ط، 01، بيروت (عالم الكتب)، 1988م.
- 31- الزرقاني محمد عبد العظيم: مناهل العرفان في علوم القرآن، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، دت.
- 32- الزركشي: البحر المحيط، تحقيق لجنة من علماء الأزهر، مصر (دار الكتب) ط: 01، 1414 هـ - 1994م.
- 33- الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، بيروت (دار المعرفة) 1391هـ - 1972م.
- 34- الزمخشري: أساس البلاغة، تحقيق عبد الرحيم محمود، بيروت (دار المعرفة)، 1982م.
- 35- السرخسي: شمس الدين أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهم، أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، بيروت (دار المعرفة)، دت.
- 36- سناء حميد البياتي: قواعد النحو في ضوء نظرية النظم، ط: 01، (دار وائل للنشر): 2003م.
- 37- سيبويه: الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، (دار الكتب العلمية)، ط: 03، 1408 هـ .
- 38- سيد أحمد عبد الغفار: ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، الرياض (دار الرشيد)، 1400هـ.
- 39- السيوطي: الاقتراح في أصول النحو، تعليق محمود سليمان ياقوت، جامعة طنطا (دار المعرفة الجامعية)، 1426هـ - 2006م.
- 40- السيوطي: المزهري، (مكتبة مصطفى البابي الحلبي)، ج: 01، 1388هـ - 1968م.
- 41- الشاطبي: الموافقات في أصول الفقه، مصر، دت.
- 42- الشافعي: الأم، القاهرة (مكتبة مصطفى البابي الحلبي)، 1968م.

- 43- الشوكاني محمد بن علي: نيل الأوطار بشرح متقى الأخيار من أحاديث سيد الأخيار، القاهرة (مكتبة مصطفى البابي الحلبي)، دت.
- 44- الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، القاهرة (دار السلام)، ط: 01، 1418 هـ - 1998 م، دت.
- 45- الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، بيروت (دار المعرفة)، دت.
- 46- الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، ط 1، القاهرة (دار السلام)، 1418 هـ - 1998 م.
- 47- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت 1255 هـ): إرشادات الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ط: 01، مصر (مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده)، 1356 هـ - 1937 م.
- 48- الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمد شاکر، ط: 01، عمان (دار الإعلان)، بيروت (دار إحياء التراث العربي)، دت.
- 49- عباس حسن: النحو الوافي، بيروت (مكتبة المحمدي)، ط: 01، ج: 02، 1428 هـ - 2007 م.
- 50- عبد المجيد محمد السوسوه: ضوابط التأويل عند الأصوليون، دن، دت.
- 51- علي بن محمد بن أحمد الشهري: التأويل النحوي وأثره في توجيه المعنى في تفسير الفخر الرازي، (رسالة دكتوراه)، جامعة أم القرى، أشرف سعد بن حمدان الغامدي، 1426 هـ.
- 52- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت 505 هـ): المستصفى من علم الأصول، مكتب التحقيق بدار إحياء التراث العربي، تصحيح نجوى ضو، ط 1، بيروت (دار إحياء التراث العربي)، دت.
- 53- الغزالي: المستصفى من علم الأصول، (دار الفكر)، دت.

- 54- الغزالي: المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد سليمان الأشقر، بيروت، (مؤسسة الرسالة)، ط: 01، دت.
- 55- فتحي الدريني: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، الشركة المتحدة للتوزيع، 1405هـ - 1985م.
- 56- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التيمي البكري الرازي الشافعي: مفاتيح الغيب، 1425هـ - 2004م.
- 57- الفخر الرازي: التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، (دار الفكر)، 1410 هـ ج: 25.
- 58- الفراء: معاني القرآن، تحقيق محمد على النجار وأحمد يوسف نجاتي، (عالم الكتب)، ط: 03، 1403هـ.
- 59- فلاح إبراهيم نصيف الفهدي: التأويل النحوي في الحديث (أطروحة دكتوراه)، إشراف طه محسن العالي، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة بغداد (كلية الآداب)، 1427هـ - 2006م.
- 60- القرطبي: الجامع للأحكام القرآن، بيروت - لبنان (إحياء التراث العربي)، 1985م.
- 61- لبن تيمية، أبو العباس أحمد عبد الحلیم الحراني (ت 728هـ): كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه، تحقيق عبد الرحمن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي، د ط، مكتبة ابن تيمية، دت.
- 62- مازن المبارك: الرّماني النحوي في ضوء شرحه لكتاب سيبويه، بيروت (دار الفكر المعاصر)، دت.
- 63- محمد أحمد أحمد المبيض: التأويل وأثره في الاختلاف العقائد والفكري والفقه، دن، دت.
- 64- محمد أديب صالح: تفسير النصوص، المكتب الإسلامي(بيروت)، 1413هـ - 1993م.

65- محمد عيد، أصول النحو العربي في نظرا النحاة ورأي ابن مضاء، القاهرة (عالم الكتب)، 1410هـ - 1989م.

66- وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دمشق (دار الفكر)، 2005م.

المواقع:

موقع الملتقى التربوي:

<http://www.multka.net/vb/showthread.php?t=57953>

إحالات الدراسة:

- (1). الإسنوي: نهاية السؤل شرح منهاج الوصول إلى الأصول، مطبعة صبيح، د ت، ج: 01، ص: 13.
- (2). ابن أمير الحاج: التقرير والتحجير، بولاق (المطبعة الأميرية)، 1316هـ ج: 01، ص: 67.
- (3). السيوطي: الاقتراح في أصول النحو، تعليق محمود سليمان ياقوت، جامعة طنطا) دار المعرفة الجامعية، 1426هـ - 2006م، ص: 13.
- (4). المرجع السابق، ص: 05.
- (5). بَرُكَاهَم العلوي: وحدة علم أصول النحو ومدارسه، المدرسة العليا للأساتذة ببوزريعة (الجزائر)، 2006م، ص: 09.
- (6). ابن منظور: لسان العرب، د ط، بيروت (دار صادر)، ج: 01، ص: 32. وانظر أيضاً: ابن فارس أبو الحسن أحمد بن زكريا (ت 395 هـ): معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، د ط، دار الفكر، 1399هـ - 1979م، ج: 01، ص: 160.
- (7). ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج: 01، ص: 159-160.
- (8). الزبيدي، محب الدين أبو الفيض السيد محمد مرتضى الحسيني: تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي بشيري، د ط، دار الفكر، 1414هـ - 1994م، ج: 14، ص: 32. وانظر أيضاً: ابن منظور: لسان العرب، ج: 01، ص: 33.

=

- (9). المرجع السابق: ج: 01، ص: 33.
- (10). المرجع الساب، ج: 01، ص: 33، وانظر أيضاً: تاج العروس، ج: 14، ص: 32.
- (11). الجوهري، إسماعيل ابن حماد: الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط: 02، بيروت (دار العلم للملايين)، 1399هـ - 1979م، ج: 04، ص: 627.
- (12). ابن منظور: لسان العرب، ج: 01، ص: 33.
- (13). الرازي، الإمام محمد فخر الدين (ت 606هـ): تفسير الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، تقديم الشيخ خليل محي الدين الميس، بيروت (دار الفكر)، 1415هـ - 1995م، ج: 04، ص: 190.
- (14). ابن منظور: لسان العرب، ج: 01، ص: 34، وانظر أيضاً ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج: 01، ص: 159-160.
- (15). الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمد شاكر، ط: 1، عمان (دار الإعلان)، بيروت (دار إحياء التراث العربي)، ج: 1، ص: 245.
- (16). الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ضبط إبراهيم العجوز، د ط، بيروت (دار الكتب العلمية)، ج: 03، ص: 49-50.
- (17). إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (ت 478هـ): البرهان في أصول الفقه، تعليق وتخريج صلاح بن محمد بن عويضة، ط: 01، بيروت (دار الكتب العلمية)، 1418هـ - 1977م، ج: 1، ص: 193.
- (18). الأصبهاني، أبو الثناء شمس الدين محمد بن عبد الرحمن (ت 749هـ): بيان المختصر، تحقيق أ. د علي جمعة، ط: 01، مصر (دار السلام)، 1424هـ - 2004م، ج: 02، ص: 618.
- (19). الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت 1255هـ): إرشادات الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ط: 01، مصر (مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده)، 1356هـ - 1937م، ص: 176.

=

=

(20). ابن تيمية، أبو العباس أحمد عبد الحلیم الحراني (ت 728هـ): كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه، تحقيق عبد الرحمن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي، د ط ، مكتبة ابن تيمية، ج: 03، ص: 184.

(21). الغزالي أبو حامد محمد بن محمد (ت 505هـ): المستصفى من علم الأصول، مكتب التحقيق بدار إحياء التراث العربي، تصحيح نجوى ضو، ط1، بيروت (دار إحياء التراث العربي)، ج: 01، ص: 245.

(22). انظر: محمد أديب صالح: تفسير النصوص، المكتب الإسلامي (بيروت)، 1413هـ - 1993م، ج: 01، ص: 367-371.

(23). الأمدي، علي بن أبي علي بن محمد: الإحكام في أصول الأحكام، بيروت (دار الكتب العلمية)، 1403هـ - 1983م، ج: 03، ص: 74.

(24). فتحي الدّريني: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، الشركة المتحدة للتوزيع، 1405هـ - 1985م، ص: 194.

(25). الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، ط1، القاهرة (دار السلام)، 1418هـ - 1998م، ج: 02، ص: 518.

(26). الزرقاني محمد عبد العظيم: مناهل العرفان في علوم القرآن، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، ج1، ص473.

(27). فلاح إبراهيم نصيف الفهدي: التأويل النحوي في الحديث (أطروحة دكتوراه)، إشراف طه محسن العالي، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة بغداد كلية الآداب، 1427هـ - 2006م، ص07.

(28). السيوطي: الاقتراح في أصول النحو، تعليق محمود سليمان ياقوت، جامعة طنطا (دار المعرفة الجامعية)، 1426هـ - 2006م، ص158.

(29). المرجع نفسه، ص: 158.

(30). سيد أحمد عبد الغفار: ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، الرياض (دار الرشيد)، 1400هـ، ص56.

(31). أحمد الخثران: ظاهرة التأويل في الدرس، الرياض (النادي الأدبي)، 1408هـ، ص09

=

=

- (32). تمام حسان: الأصول دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، القاهرة (عالم الكتب)، 1425هـ - 2004م، ص: 148.
- (33). إبراهيم السامرائي: النحو العربي نقد و بناء، بيروت (دار صادر)، د ت، ص: 21.
- (34). فلاح إبراهيم نصيف الفهدي: التأويل النحوي في الحديث، مرجع سابق، ص: 10-13.
- (35). المرجع السابق، ج: 07، ص: 407.
- (36). تنسب إلى إسماعيل بن جعفر الصادق، ظهرت في القرن الثاني للهجرة. واشتهر بقولها: «إن لكل ظاهر باطنا ولكل تنزيل تأويلاً».
- (37). محمد عيد، أصول النحو العربي في نظرا النحاة ورأي ابن مضاء، القاهرة (عالم الكتب)، 1410 - 1989م، ص: 159.
- (38). المرجع السابق، ص: 160.
- (39). لفظ «الدابة»: حقيقة كل ما يدبّ على الأرض، فاستعمل عرفا في الحمار.
- (40). لفظ «الصلاة»: حقيقة الدعاء، فاستعمل في الشرع العبادة المعروفة المبدوءة بالتكبير والمختتمة بالتسليم.
- (41). محمد أحمد أحمد المبيض: التأويل وأثره في الاختلاف العقائد والفكري والفقه، دن، د ت، ص: 368.
- (42). المرجع السابق، ص: 369.
- (43). المرجع السابق، ص: 398.
- (44). المرجع السابق، ص: 397.
- (45). المرجع السابق، ص: 370.
- (46). الفخر الرازي: التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، (دار الفكر)، 1410 هـ، ج: 25، ص: 259.
- (47). وهذا القول منسوب إلى الأخفش، المرجع السابق، ج: 08، ص: 60.
- (48). المرجع السابق، ج: 29، ص: 246.

=

=

(49). علي بن محمد بن أحمد الشهري: التأويل النحوي وأثره في توجيه المعنى في تفسير الفخر الرازي، (رسالة دكتوراه)، جامعة أم القرى، أشرف سعد بن حمدان الغامدي، 1426هـ، ص: 21.

(50). إبراهيم محمد طه بويدين: التأويل بين ضوابط الأصوليون وقراءات المعاصرين، أشرف حسام الدين عقانة، جامعة القدس (قسم الدراسات الإسلامية)، (رسالة ماجستير)، ص: 128.

(51). المرجع السابق، ص، 130.

(52). الأملدي: الإحكام، مرجع سابق، ج: 03، ص: 75.

(53). تفسير الطبري، ج: 02، ص: 15.

(54). عبد المجيد محمد السوسوه: ضوابط التأويل عند الأصوليون، د ت، ص: 126 .

(55). المرجع السابق، ص: 130.

(56). الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، القاهرة (دار السلام)، ط: 01، 1418هـ - 1998م، ج: 01، ص: 517.

(57). عبد المجيد محمد السوسوه: ضوابط التأويل، مرجع سابق، ص: 133.

(58). الأملدي: الإحكام، ج: 03، مرجع سابق، ص: 60.

(59). أبو حيان الأندلسي: البحر المحیط، تحقيق كامل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد عوض، بيروت (دار الكتب العلمية)، ط: 01، 1413 هـ 1993 م، ج: 05، ص: 37.

(60). البيهقي أحمد بن الحسن البيهقي (ت 458 هـ): السنن الكبرى، حيدر آباد (دار المعارف العثمانية)، ط: 01، 1354 هـ - 1956م، ج: 07، ص: 84 .

(61). المرجع السابق، ج: 07، ص: 76.

(62). أبو حيان الأندلسي، البحر المحیط، مصدر سابق، ج: 05، ص: 37 .

(63). الزركشي: البحر المحیط، تحقيق لجنة من علماء الأزهر، مصر (دار الكتب) ط: 01، 1414 هـ - 1994 م، ج: 05، ص: 46.

(64). الغزالي: المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد سليمان الأشقر، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط: 01، 1997م، ج: 01، ص: 393-394.

=

=

- (65). المصدر السابق، ج: 01، ص: 395.
- (66). الشوكاني: أرشاد الفحول، مرجع سابق، ص: 177 .
- (67). إبراهيم محمد طه بويدانين: التأويل بين ضوابط الأصوليين وقراءات المعاصرين، مرجع سابق، ص: 86.
- (68). السرخسي شمس الدين أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهم: أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، بيروت (دار المعرفة)، ج: 01، ص: 164.
- (69). إبراهيم محمد طه بويدانين: التأويل بين ضوابط التأويل بين الأصوليين وقراءات المعاصرين، مرجع سابق، ص: 92.
- (70). المرجع السابق، ص: 94.
- (71). وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، ج: 01، مرجع سابق، ص: 310.
- (72). المرجع السابق، ص: 310.
- (73). محمد أديب الصالح: تفسير النصوص، مرجع سابق، ج: 01، ص: 135.
- (74). انظر وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، ج: 01، مرجع سابق، ص: 312.
- (75). السرخسي: أصول السرخسي، مرجع سابق، ج: 01، ص: 167.
- (76). وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، ج: 01، مرجع سابق، ص: 325.
- (77). إبراهيم محمد طه بويدانين: التأويل بين ضوابط التأويل بين الأصوليين وقراءات المعاصرين، مرجع سابق، ص: 106.
- (78). الإجمال الناشئ عن غرابة اللفظ في المعنى الذي استعمل فيه كلفظ «هلوعا»، إجمال الناشئ عن تعدد المعاني للفظ الواحد مع عدم وجود قرائن تعين المجتهد على ترجيح أحدها، وإجمال الناشئ عن نقل اللفظ من معناه اللغوي الظاهر إلى معنى شرعي خاص، أراده الشارع، ووضعه له.
- (79). محمد أديب الصالح: تفسير النصوص، مرجع سابق، ج: 01، ص: 312.
- (80). الجويني: إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، ط: 01، 1399هـ، ج: 01، ص: 337.

=

=

(81). الأملدي: سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي ابن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، بيروت (دار الكتب العلمية)، 1980م، ج: 03، ص: 11.

(82). الإجمال في لفظ مفرد مشترك كالقرء، في لفظ مركب كقوله تعالى ﴿أَوْ يَغْفُوا الَّذِي يَدُّهُ﴾ (البقرة-237) فإن هذه مترددة بين الزوج والولي، وإجمال بسبب تخصيص العموم بصفة مجهولة كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلُّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ﴾ (النساء: 24). فإن تقييد الحل بالإحصان، مع الجهل بما هو الإحصان، يوجب الإجمال فيما أحل. وقد يكون بسبب تخصيص العموم باستثناء مجهول أو بسبب إخراج اللفظ في عرف الشرع عما وضع له في اللغة

(83). الجويني: البرهان في أصول الفقه، ج: 01، ص: 424.

(84). المرجع سابق، ص: 310.

المرجع السابق، ص: 137.

(85). الأملدي: الإحكام، مرجع سابق، ج: 02، ص: 413.

(86). إبراهيم محمد طه بويدان: التأويل بين ضوابط التأويل بين الأصوليين وقراءات المعاصرين، مرجع سابق، ص: 139.

(87). انظر وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دمشق (دار الفكر)، 2005 م، ج: 01، ص: 513 - 514.

(88). الأملدي: الإحكام، مرجع سابق، ج: 4، ص: 419.

(89). المرجع السابق، ص: 574.

(90). إبراهيم محمد طه بويدان: التأويل بين ضوابط الأصوليين، مرجع سابق، ص: 143.

(91). إبراهيم محمد طه بويدان: التأويل بين ضوابط التأويل بين الأصوليين وقراءات المعاصرين، مرجع سابق، ص: 144.

(92). الدريني: المناهج الأصولية، سابق، ص: 180.

(93). المرجع السابق، ص: 173.

(94). إبراهيم محمد طه بويدان: التأويل بين ضوابط التأويل بين الأصوليين وقراءات المعاصرين، مرجع سابق، ص: 148.

=

=

- (95). وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، ج: 01، مرجع سابق، ص: 249.
- (96). إبراهيم محمد طه بويدان: التأويل بين ضوابط التأويل بين الأصوليين وقراءات المعاصرين، مرجع سابق، ص: 153.
- (97). المرجع السابق، ص: 261.
- (98). إبراهيم محمد طه بويدان، التأويل بين ضوابط الأصوليين وقراءات المعاصرين، مرجع سابق، ص: 157.
- (99). مصطفى أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، دمشق، (دار القلم)، ط: 2، 1989م، ص: 34.
- (100). إبراهيم محمد طه بويدان، التأويل بين ضوابط الأصوليين وقراءات المعاصرين، مرجع سابق، ص: 159 - 162.
- (101). وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص: 250.
- (102). المرجع السابق، ص: 251.
- (103). الشاطبي: الموافقات في أصول الفقه، مصر، ج: 01، ص: 243.
- (104). إبراهيم محمد طه بويدان: التأويل بين ضوابط الأصوليين وقراءات المعاصرين، مرجع سابق، ص: 192.
- (105). وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، ج: 01، مرجع سابق، ص: 38 - 39.
- (106). أحمد سليمان ياقوت: ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقاتها في القرآن، ط: 01، الجزائر (ديوان المطبوعات الجامعية) 1401هـ - 1982م، ص: 97.
- (107). المرجع السابق، ص: 98.
- (108). المرجع السابق، ص: 98.
- (109). المرجع السابق، ص: 98.
- (110). المرجع السابق، ص: 100.
- (111). المرجع السابق، ص: 98.
- (112). المرجع السابق، ص: 99.

=

=

- (113). المرجع السابق، ص 99-100.
- (114). الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، بيروت (دار المعرفة) 1391هـ - 1972م، ج: 03، ص: 102.
- (115). أبو بكر السراج البغدادي: الأصول في النحو، تحقيق عبد الحسين الفتلي، بغداد (مطبعة سليمان الأعظمي)، ج: 02، ص: 254.
- (116). سناء حميد البياتي: قواعد النحو في ضوء نظرية النظم، ط: 01، (دار وائل للنشر): 2003م، ص: 159.
- (117). حامد كاظم عباس: الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى، ط: 01، بغداد (دار الشؤون الثقافية العامة) 2004م، ص 240.
- (118). الزركشي: البرهان في علوم القرآن، مرجع سابق، ج: 02، ص 320.
- (119). صالح الشاعر: ظاهرة التقديم والتأخير في النحو العربي، 15-09-2008، 10:36، موقع الملتقى التربوي: <http://www.multka.net/vb/showthread.php?t=57953>
- (120). الزركشي: البرهان في علوم القرآن، مرجع سابق، ج: 03، ص 74.
- (121). صالح الشاعر: ظاهرة الفصل والاعتراض في النحو العربي، 15-09-2008، 10:21، موقع الملتقى التربوي: <http://www.multka.net/vb/showthread.php?t=57953>
- (122). صالح الشاعر، المرجع السابق.
- (123). صالح الشاعر، المرجع السابق.
- (124). ابن هشام: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، مراجعة: سعيد الأفغاني، طهران (مؤسسة الصادق)، 1378هـ، ج: 02، ص: 897.
- (125). عباس حسن: النحو الوافي، بيروت (مكتبة المحمدي)، ط: 01، 1428هـ - 2007م، ج: 02، ص: 460.
- (126). الزرخشري: أساس البلاغة، تحقيق عبد الرحيم محمود، بيروت (دار المعرفة)، 1982م، مادة «وهم» ص: 511.

=

=

- (127). مازن المبارك-الرماني النحوي في ضوء شرحه لكتاب سيبويه، بيروت (دارالفكرالمعاصر)، ص431.
- (128). سيبويه: الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، (دار الكتب العلمية)، ط: 03، 1408 هـ، ج: 01، ص: 142-143 .
- (129). ابن عقيل: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، د ت، ج، 01، ص: 229 .
- (130). أبو عبيدة معمر بن المثنى: مجاز القرآن، تحقيق محمد فؤاد سزكين، القاهرة (مكتبة الخانجي ودار الرفاعي، ج: 02 ص: 175 .
- (131). أبو الحسن الأخفش: معاني الأخفش، تحقيق فائز فارس، (دار البشير، دار البشير، دار الأمل)، ط: 03، 1401 هـ، ص: 107.
- (132). الفراء: معاني القرآن، تحقيق محمد على النجار وأحمد يوسف نجاتي، (عالم الكتب)، ط: 03، 1403 هـ، ج: 02، ص: 393.
- (133). سيبويه: الكتاب، مرجع سابق، ج: 03، ص: 117.
- (134). ابن هشام الأنصاري: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، راجعه سعيد الأفغاني، (مؤسسة الصادق)، 1378هـ، ج: 01، ص: 620.
- (135). ابن قدامة: روضة الناظر، ص: 98.
- (136). الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، بيروت (دار المعرفة)، د ت، ص: 109.
- (137). الشوكاني محمد بن علي: نيل الأوطار بشرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، القاهرة (مكتبة مصطفى البابي الحلبي)، ج: 02، ص: 111.
- (138). الشوكاني: نيل الأوطار، ج: 02، مرجع سابق، ص: 114 .
- (139). الشافعي: الأم، القاهرة (مكتبة مصطفى البابي الحلبي)، 1968م، ج 01، ص: 79 .
- (140). السيوطي: المزهر، (مكتبة مصطفى البابي الحلبي) ج: 01، 1388هـ-1968م، ص: 369.
- (141). مصطفى الخن: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية . ص 70 .

=

=

- (142). حسن بن قاسم المرادي: الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق طه محسن (مؤسسة الكتب)، جامعة الموصل، 1976م .
- (143). القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، بيروت - لبنان (إحياء التراث العربي)، 1985م ج: 06، ص: 151 .
- (144). أبوبكر محمد بن عبد الله المعروف بابن عربي (543 هـ): أحكام القرآن، بيروت (دار الكتب العلمية)، د ت، ج: 01، ص: 552 .
- (145). الزجاج: معاني القرآن وإعرابه، تحقيق عبد الجليل عبد شلي، ط، 01، بيروت (عالم الكتب)، 1988، ج، 02، ص: 54.
- (146). ابن هشام: مغني اللبيب، مرجع سابق، ج: 01، ص: 327 - 334.
- (147). فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التيمي البكري الرازي الشافعي: مفاتيح الغيب، 1425هـ - 2004م، ج: 29، ص: 126.



بدل الخلو في الفقه الإسلامي

حسن محمد دُبُوز

أولى دكتوراه علوم - فقه وأصوله

جامعة غرداية

الملخص:

تُعتبر مسألة الخلو أو بدل الخلو من المسائل المستجدة للناس، التي قد ظهرت في القرن الثامن الهجري، وانتشر التعامل بها في بعض البلاد، واستعصى على الناس معرفة حكمها، إلى أن تناولها بعض الفقهاء وبينوا حكمها، فتباينت اجتهاداتهم؛ لاختلاف مناهج الاجتهاد عندهم.

وستتناول في هذه الورقة تعريفات الفقهاء لبذل الخلو، ثم نتحدث عن زمن نشأة الحديث عن الخلو والأسباب الملجئة لأخذه، ثم صورته وما منها يعتبر خلوا وما لا يعتبر، ثم التكييف الفقهي له واجتهادات الفقهاء في حكمه وفق الصور المحددة، والشروط المجيزة لأخذه حسب مذهب المجيزين، وأسباب الخلاف في حكمه.

تمهيد:

جاء الشرع لتنظيم حياة الناس، والتكفل بمصالحهم، فنص على أحكام وأنظمة لتحقيق ذلك، إلا أن بعض الأمور تستجد للناس بمرور الزمن لم تعرف زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا زمن الخلفاء بعده،

وكثيرة هي هذه الأمور، فيحتاج الناس إلى معرفة أحكامها. فكان من مهمة الفقهاء إظهار أحكامها بالأصول التي نص عليها الأصوليون.

ومن هذه المسائل التي استجدت للناس، مسألة الخلو، أو بدل الخلو، التي ظهرت في القرن الثامن الهجري، وانتشر التعامل بها في بعض البلاد، واستعصت على الناس معرفة حكمها، إلى أن تناولها بعض الفقهاء وبينوا حكمها، فتباينت أحكامهم؛ لاختلاف مناهج الاجتهاد عندهم.

وقد أشار أكثر من واحد من المالكية والحنفية إلى المسألة، وذلك لشيوعها في بلاد انتشارهم، وهي المغرب والأندلس ومصر والشام وغيرها، إلا أن حديثهم لم يعدّ كونه إشارات إلى المسألة، وليس بالتفصيل والتبسيط الذين عهدناه منهم في المسائل الأخرى، ومع انتشار هذه المسألة في مختلف الأزمنة، وكثرة تعامل الناس بها، واختلاف مذاهب الفقهاء فيها، وعدم تطرق الأوائل لها، كانت رغبة الناس بمعرفة حكمها أوكد، ومن هذا الباب يأتي هذا البحث لإلقاء الضوء على المسألة لمعرفة حقيقة الخلو في الفقه الإسلامي، ومذاهب الفقهاء فيها، وسبب اختلافهم في حكمها.

ولم يكن تناول الفقهاء قديماً لهذه المسألة في كتبهم بالشكل الواسع، ولعل أول كتاب ذكر المسألة كتاب التوضيح للإمام خليل، وقد ذكرها في موطن آخر ألا وهو كتابه المختصر، فكان هذا سبباً لحديث شراح المختصر عنه، وكذلك حديث ابن نجيم عنه في كتابه الأشباه والنظائر، وقد دون محمد بن بلال الحنفي رسالة في هذا وسماها: "التنبيه بالحسنى في الخلو والسكنى"، ورد عليه الشرنبلالي برسالة عنونها بـ: "مفيدة الحسنى لدفع ظن الخلو بالسكنى"،

ولمحمد بن عبد الله الخرخشي المالكي رسالة في الخلو، ولأحمد الغرقاوي المالكي رسالة في الخلو كذلك، كما كتب ابن عابدين في حاشيته عن المسألة في مطلب سماه بمطلب في خلو الحوانيت، وكما أفرد لها برسالة ضمن مجموعة رسائله بعنوان: تحرير العبارة فيمن هو أولى بالإجارة.

كما تجدر الإشارة إلى أن للمسألة صلة بثلاثة من أهم أبواب الفقه، ألا وهي أبواب البيع، وأبواب الإجارة، وأبواب الوقف، وكان هذا كافياً لاتسام المسألة بالتعقيد؛ بكونها مزيجاً بين عقدي البيع والإجارة يتجسد في الوقف وغيره؛ فكان لزاماً لضبط هذه المسألة فقهاً ضبط القواعد المقررة في هذه الأبواب.

وسنأتي بعريفات الفقهاء له ثم نتحدث عن زمن نشأة الحديث عن الخلو والأسباب الملجئة لأخذه، ثم صوره وما منها يعتبر خلواً وما لا يعتبر، ثم التكييف الفقهي له واجتهادات الفقهاء في حكمه وفق الصور المحددة، والشروط المجيزة لأخذه حسب مذهب المجيزين، وأسباب الخلاف في حكمه. وتوجنا البحث بخاتمة ذكرنا فيها أهم نتائج البحث، وقائمة المصادر والمراجع.

المطلب الأول: تعريف بدل الخلو

الفرع الأول: الخلو لغة

مصدر خلا، يخلو يقال خلا المكان أو الإناء خلواً وخلاء إذا فرغ مما به، وخلا المكان من أهله وعن أهله، وخلا فلان من العيب: برئ منه. وخلا بصاحبه خلواً وخلوة وخلواً وخلاء انفرد به في خلوة، وأخلى له الشيء، فرغ له عنه، وأخلى المكان وإفناء وغيرهما: جعله خالياً⁽¹⁾.

الفرع الثاني: الخلو اصطلاحاً للخلو تعريفات كثيرة، نذكر بعضها:

تعريف أصحاب الموسوعة الفقهية: "المنفعة التي يملكها المستأجر لعقار الوقف مقابل مال يدفعه إلى الناظر لتعمير الوقف، إذا لم يوجد ما يعمر به، على أن يكون له جزء من منفعة الوقف، معلوم بالنسبة كنصف أو ثلث، ويؤدي الأجرة لحظ المستحقين عن الجزء الباقي من المنفعة، وينشأ ذلك بطرق مختلفة"⁽²⁾.

- تعريف الزرقاني: اسم لما يملكه دافع الدراهم من المنفعة التي دفع في مقابلتها الدراهم⁽³⁾.

- تعريف التماق: كراء خاص (أي كراء عقد مع معين) على شرط التبقية على أن يقوم المكثري بالأصل⁽⁴⁾.

- الدكتور الزحيلي: مبلغ من المال يدفعه الشخص نظير تنازل المنتفع بعقار (أرض أو دار أو محل أو حانوت) عن حقه في الانتفاع به⁽⁵⁾.

- الدكتور محمد توفيق رمضان البوطي: "ما يبذله المستأجر للمؤجر مقابل منحه حق البقاء في العقار مستأجراً بأجر المثل بشروط معينة"⁽⁶⁾.

- الدكتور أحمد حسن: تنازل المستأجر عن منفعة العقار، مقابل بدل، من دون مراعاة مدة الإجارة⁽⁷⁾.

- تعريف سعد الدين كبي: "ما يأخذه المستأجر سواء من المالك أو من مستأجر آخر مقابل خروجه من السكن الذي أكره إياه"⁽⁸⁾.

بعد ذكر التعريفات نقرر الملاحظات الآتية:

نلاحظ أن للخلو إطلاقين - من خلال التعريفات -: إطلاق على منفعة العقار المتخلى عنها لآخر، وهو ما أفاده تعريف كل من: الزرقاني والموسوعة والدكتور أحمد حسن، وإطلاق ثان على البدل الذي يأخذه صاحب العقار مقابل التخلي عنه، وهو تعريف الدكتور الزحيلي والدكتور توفيق البوطي.

كما نلاحظ أن تعريف أصحاب الموسوعة الفقهية قد قصروا الخلو في إحدى صورته؛ وهي الخلو في عقار الوقف، بينما أشار الدكتور البوطي إلى شروط صحة بدل الخلو، من أجر المثل وشروط معينة، وقصر صورة الخلو فيما يكون بين المؤجر والمستأجر دون صورة الخلو بين مستأجر ومستأجر آخر التي لم يعتبرها من صور الخلو.

أما تعريف كل من الزرقاني والدكتور الزحيلي فيبدو أنهما تعريفان لأحد بدلي الإجارة؛ وهو ملك المنفعة، وأما تعريف الدكتور أحمد حسن للخلو فيبدو أنه تعريف للإجارة الأبدية. وقد قصر سعد الدين كبي الخلو من خلال تعريفه على ما يأخذه المستأجر سواء من المالك أو من مستأجر آخر مقابل خروجه من السكن الذي أكراه إياه، من دون ذكر مستند هذا القصر.

ولعل تعريف الخلو؛ وهو استفاد من تعريف الدكتور البوطي؛ يكون كالآتي: ما يملكه المستأجر من منفعة حق البقاء في العقار المستأجر، مقابل بدل. أو نقول أن إعطاء الخلو هو بيع الملكية منفعة العقار المستأجر، مقابل بدل. وبهذا تكون الرقبة تبقى ملكا لصاحبها، وملك المنفعة لصاحب الخلو.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك مصطلحات ذات صلة ببذل الخلو، تجتمع في معاني وتفترق في أخرى، يطول المقام بدراستها، نذكر منها: الحكر، الفراغ، الجدك أو الكدك، الكردار، المرصد، مشد المسكة، خلو الجلسة، خلو المفتاح، خلو الحزقة، خلو النصبه.

المطلب الثاني: نشأة الحديث عن الخلو وأسباب أخذه

الفرع الأول: نشأة الحديث عن الخلو

ظهرت مسألة الخلو وبذله في كتب الفقهاء المتأخرين، ولم يوجد له ذكر عند المتقدمين، ولعل أول من أشار إلى المسألة الإمام خليل (776هـ) في باب الشفعة من كتابه التوضيح؛ وهو من أهم شروح جامع الأمهات لابن الحاجب؛ قال: "وينبغي أن يتفق في الأحكار التي عندنا بمصر أن تجب الشفعة في البناء القائم بها؛ لأن العادة عندنا أن رب الأرض لا يخرج صاحب البناء أصلاً فكان ذلك بمنزلة الأرض قاله شيخنا رحمه الله تعالى"⁽⁹⁾. وقد ذكر البناني أن المتأخرين من شيوخ فاس كالشيخ القصار وابن عاشر وأبي زيد الفاسي وسيدي عبد القادر الفاسي وأضرابهم أفتوا في الجلسة وجرى بها العمل الفاسي لما رأوه من المصلحة فيها، فهي كراء على التبقية عندهم، ولم تكن - كما ذكر بعضهم - فتوى علماء الأندلس من: ابن السراج وابن منظور في مسألة الكراء المؤبد في أرض الوقف في أواخر القرن التاسع، هي أول ذكر للخلو كما نبه إلى هذا الإمام ابن عاشور⁽¹⁰⁾. ويذكر هنا أن اللقاني في فتواه التي اشتهرت بذكر مسألة الخلو، بل قال: "ولم أقف في فروع المذهب على ما يقتضيه"⁽¹¹⁾.

أي أن مسألة الخلو قد ذكرت أول مرة في القرن الثامن الهجري، وليس القرن العاشر الهجري.

الفرع الثاني: أسباب أخذ الخلو

أما عن أسباب أخذ الخلو، أو دواعي اللجوء إليها، فمنها:

- اضطرار ناظر الوقف الآيل إلى الخراب، أو الوقف الخراب إلى جعل الخلو لمن يحي الوقف أو يرممه، ولم يكن له مال لذلك.

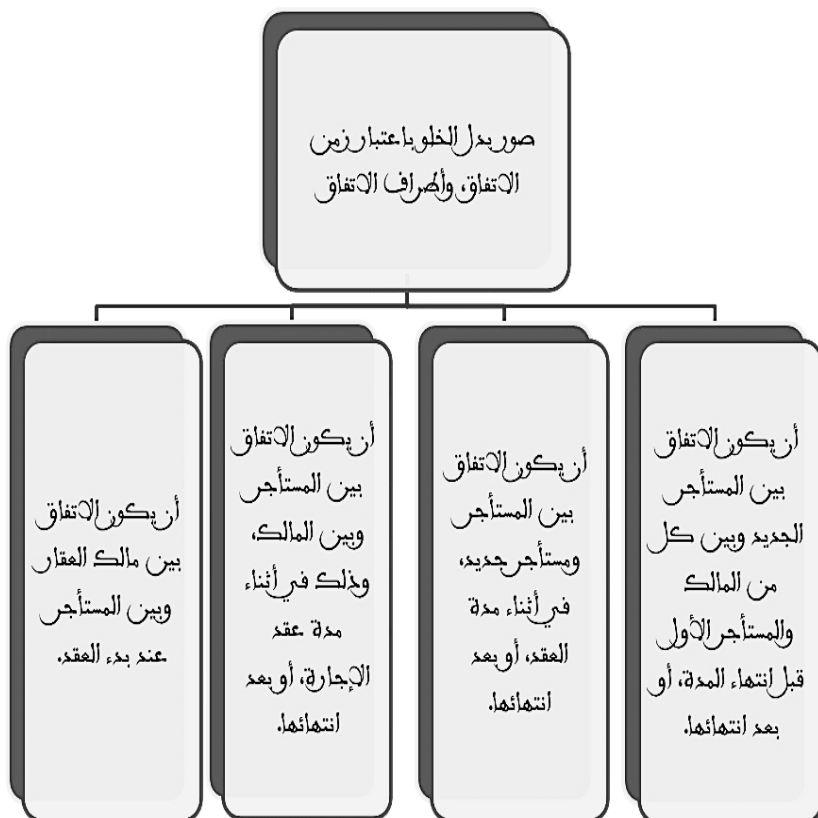
- رغبة المؤجر استرجاع عقاره من المستأجر قبل انتهاء مدة الخلو المتفق عليها أو المتعارف عليها، وكان قد دفع له المستأجر مقابل خلو العقار له مدة معينة، فيطالبه المستأجر بدفع بدل الخلو الذي كان قد دفعه أولاً، أو يطالبه المستأجر الثاني الذي قد دفع لمستأجر آخر بدل الخلو⁽¹²⁾.

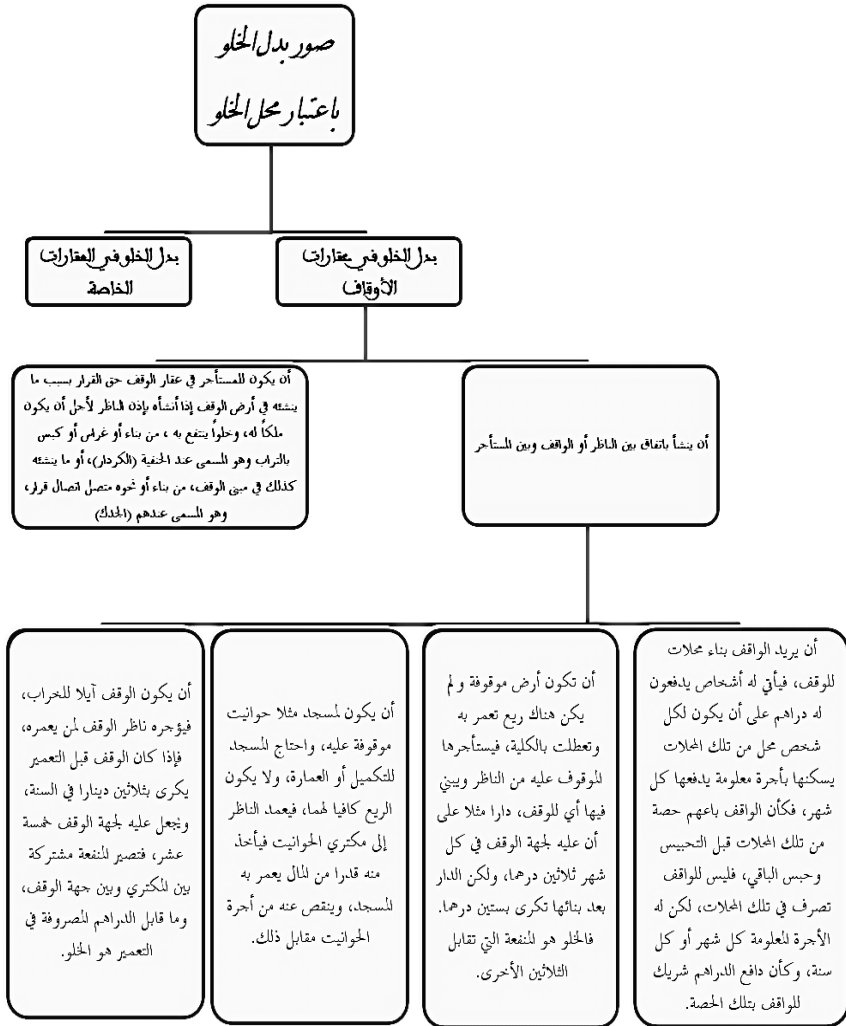
- رغبة المؤجر في استرداد العقار من المستأجر قبل انتهاء مدة الإجارة، وهي صورة إقالة، فيطالبه المستأجر بمقابل، دون أن يكون قد أعطى له بدل خلو العقار، وقد ألحقه الأشقر بصورة بيع المشتري ما اشتراه للبائع بأضعاف ثمن الشراء⁽¹³⁾. وربما كان هذا القياس بعيداً.

- رغبة المستأجر في نقل إجارته إلى مستأجر آخر وكان قد دفع مقابلاً لخلوه في العقار، لعدم احتياجه للإيجار، فيطالب بدفع بدل الخلو لما قد دفع فيه بدلاً للخلو سابقاً⁽¹⁴⁾. الحد من حرية المالك في ملكه بالتسعير الإجمالي؛ بأن تفرض أجرة قد تكون دون أجرة المثل، فيسعى المالك من أخذ بدل الخلو، وهو غير الأجرة للحصول على الفارق بين السعر الإجمالي وأجرة المثل⁽¹⁵⁾.

المطلب الثالث: صور بدل الخلو

لبدل الخلو صور باعتبارين اثنين: الأول باعتبار زمن الاتفاق، وأطراف الاتفاق، وهي أربع صور⁽¹⁶⁾، والثاني باعتبار محل الخلو وهو قسمان: بدل الخلو في عقارات الأوقاف، وآخر في العقارات الخاصة⁽¹⁷⁾، وفق المخططين الآتين:





المطلب الرابع: حكم بدل الخلو

الفرع الأول: التكيف الفقهي لبذل الخلو

بالنظر في صور بدل الخلو نستنبط التكيف الفقهي له:

- ❖ اعتبار بدل الخلو جزءا من الأجرة؛ أي أن الأجرة مقسمة إلى قسم معجل، وقسم مؤجل. وبهذا الاعتبار يكون العقد عقد إجارة عادية خال من الخلو وبدله؛ إذ الأجرة حينئذ مقابل الانتفاع بالعين ليس إلا.
- ❖ استئجار المنفعة أو الانتفاع، وهذه مسألة ذكرها الفقهاء في مبحث ما يملكه المستأجر في العين المؤجرة؟ وقد اعتبر المجمع الفقهي هذا التكييف في الصورتين الثانية والثالثة.
- ❖ الإقالة، ويكون هذا في حالة أخذ المالك الخلو من المستأجر. وقد اختلف الفقهاء في حقيقتها فهي فسخ أم بيع جديد.
- ❖ بيع جزء من المنفعة؛ أي بيع مالك الرقبة ملكية المنفعة للمستأجر مقابل مال زائد عن الأجرة. وهذا بناء على اعتبار المنفعة مالا، يجوز الاعتياض عن التنازل عنها، قال العدوي: "إن الخلو المذكور هو من ملك المنفعة"⁽¹⁸⁾، وذكر البهوتي الخلو أن الخلو المشتري بالمال يكون من باب ملك المنفعة⁽¹⁹⁾، وعلمنا أن الحنفية إنما أجازوا الإجارة استحسانا؛ لقولهم أن المنفعة ملك لا مال. قال ابن عابدين: "المنفعة ملك لا مال؛ لأن الملك ما من شأنه أن يتصرف فيه بوصف الاختصاص، والمال ما من شأنه أن يدخر للانتفاع به وقت الحاجة"⁽²⁰⁾. وإذا اعتبرنا ما اعتبروه في الإجارة، من أن المنفعة وهي ملك تصير مالا حين عقد الإجارة، صح هذا التكييف عندهم.

وبهذا - أي باعتبار إعطاء الخلو بيعا لملك منفعة العقار - ضيق بعض الفقهاء جواز أخذ الخلو في الأوقاف، لأن الأوقاف لا تباع، إلا في الضرورة، وفي صور محدودة، وبشروط معلومة.

الفرع الثاني: اجتهادات الفقهاء في بدل الخلو

تباينت آراء الفقهاء في حكم أخذ الخلو، فمنهم من صحح كل صورته سواء كانت في العقارات الموقوفة أم المملوكة ملكية خاصة، ومنهم من أجاز بدل الخلو في عقارات الوقف للضرورة دون غيره من الأملاك الخاصة، ومنهم من لم يجز إنشاء الخلو بمال مطلقاً، بل أجاز بيع بعض الوقف لإصلاح باقيه، منهم البهوتي الحنبلي، فهو لا يرى جواز إنشاء الخلو بمال على الإطلاق، وآخرون لم يصححوا أي صورة منه. فهذه أربعة مذاهب.

وقد ذهب إلى القول بجواز أخذ بدل الخلو في العقارات الموقوفة:

- من الحنفية: ابن نجيم، ومحمد بن بلال صاحب رسالة "التنبيه بالحسنى في الخلو والسكنى"، والمحقق عبد الرحمن العمادي، وخير الدين الرملي الذي رأى أن الخلاف في المسألة معتبر، وكذلك ابن عابدين بشرط أن يكون بأجرة المثل، إلا إذا تعين ما يدفعه صاحب السكنى في عمارة الوقف ولم يوجد من يستأجره بأجرة المثل، فيجوز تمديد إجارة المستأجر دون أجرة المثل للضرورة⁽²¹⁾.

- ومن المالكية: ناصر الدين اللقاني صاحب الفتوى في صحة بدل الخلو، وأخوه شمس الدين اللقاني، وقد تبعهما من جاء بعدهما: أبو الإرشاد الأجهوري، ومدرسته الفقهية بمصر: عبد الباقي الزرقاني، وسالم السنهوري، ومحمد الأمير، محمد أحمد عlish، وكما اعتمد فتوى اللقاني جهابذة من جامع الزيتونة: أبو الفداء إسماعيل التميمي،

ومحمد السنوسي الجد، وكذلك إبراهيم الرياحي، ومن المغرب: محمد المهدي الوزاني الشريف، ووافق على ذلك شيوخ فاس المتأخرون: القصار، وابن عاشر الذي نسب إليه محيي الدين القول بالجواز، وأبو زيد الفاسي، وعبد القادر الفامي، وغيرهم، والشاذلي بن صالح باش، ونور الملة والدين علي الأجهوري، وأحمد الغرقاوي الفيومي، وعبد القادر الزرقاني، وعلي الصعيدي، والدسولي⁽²²⁾.

- ومن الحنابلة : منصور البهوتي الحنبلي⁽²³⁾
- أما الشافعية فقد استنبط الدكتور الزحيلي⁽²⁴⁾ من قول البجيرمي جواز أخذ بدل الخلو في مذهب الشافعي إذا كان ذلك ضمن مدة الإجارة، وبرضا المالك، فقال: "لا يبعد اشتراط الصيغة فينقل اليد في الاختصاص، كأن يقول: رفعت يدي عن هذا الاختصاص. ولا يبعد جواز أخذ العوض عن نقل اليد كما في النزول عن الوظائف"⁽²⁵⁾، لكن هذا -كما يلاحظ- حكم على تنازل المستأجر للمنفعة لآخر؛ الذي يراه الدكتور الزحيلي صورة من صور بيع الخلو، وقد ذكرنا في صور الخلو أن هذه الصورة تندرج في مسألة ما يملكه المستأجر من العين في مباحث الإجارة.

أما بدل الخلو في العقار الخاص، فنميز فيه حالتين: إنشاء الخلو قصدا بتعاقد بين المستأجر والمالك مقابل دراهم، والثانية: الخلو بغير قصد ولا تعاقد.

فالحالة الأولى: أفتى بصحته المالكية وبعض متأخري الحنفية: العلامة العمادي، والمهدي العباسي⁽²⁶⁾. ونسبت الموسوعة الفقهية جواز هذه الحالة إلى الشيخ عlish المالك⁽²⁷⁾.

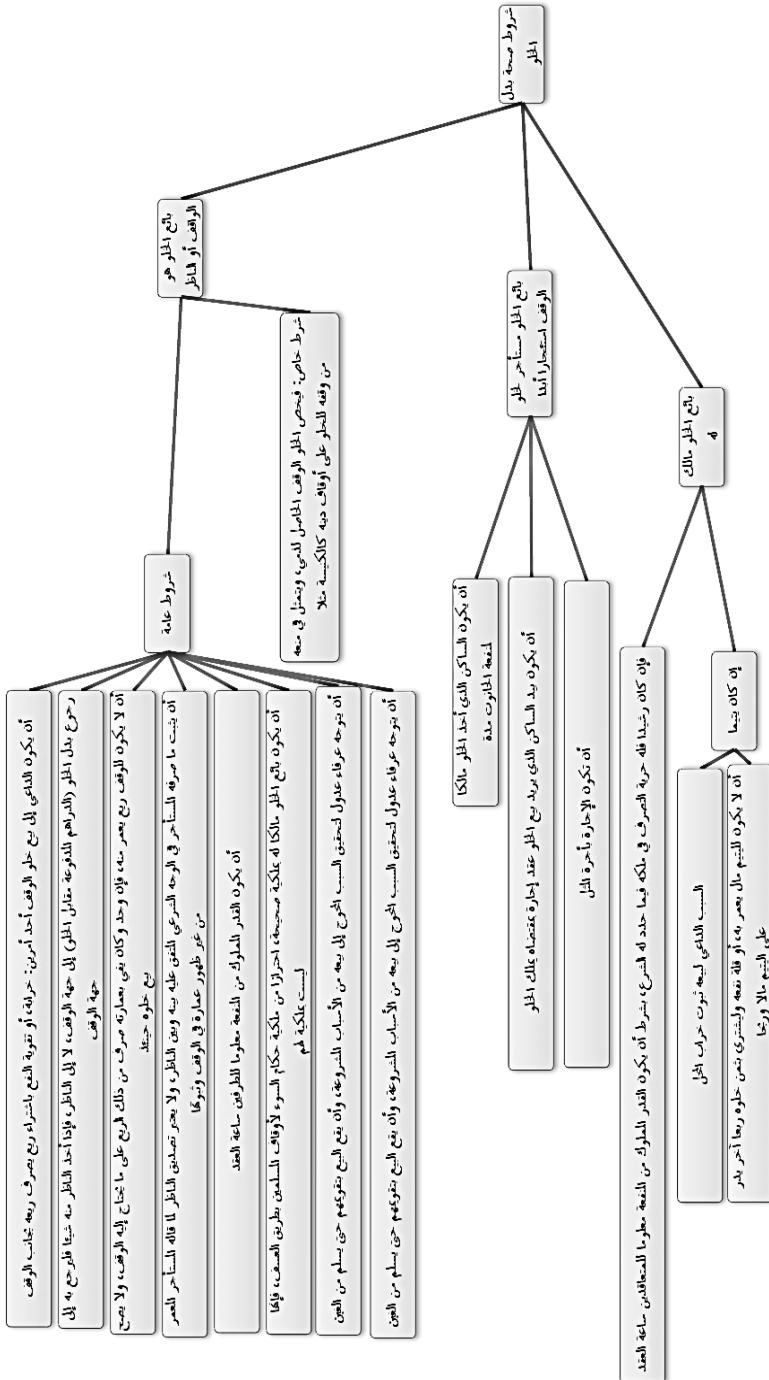
وأما الحالة الثانية، وهي أن ثبوت الخلو بغير قصد ولا تعاقد بين المستأجر والمالك، فحكمه أن لا يثبت للمستأجر حق الخلو في الأملاك الخاصة: قال بهذا صاحب تنقيح الفتاوى الحامدية، وعلل ذلك بأن المالك أحق بملكه إذا انتهى عقد الإجارة⁽²⁸⁾.

الفرع الثالث: شروط صحة بدل الخلو

ذكر بعض الفقهاء شروطاً لصحة بدل الخلو، والبعض الآخر منهم لم يذكرها، مثل: اللقاني صاحب الفتوى⁽²⁹⁾.

ونميز هنا ثلاث حالات لبائع الخلو، فهو إما أن يكون واقفاً أو ناظراً، وإما أن يكون مستأجراً لخلو الوقف استئجاراً أبداً، وإما أن يكون مالكا له.

وهذا مخطط فيه شروط صحة بدل الخلو:



الفرع الرابع: أسباب الخلاف

قبل أن نقرر أسباب الخلاف في المسألة، نحرر محل النزاع فيها، فنذكر صورتين ليستا من محل النزاع:

الأولى منهما: تنازل المستأجر عما بقي له من حق الانتفاع في العين المؤجرة في مدة الإيجار، وهي مسألة اختلف فيها الفقهاء بناء على النظر فيما يملكه المستأجر في العين المؤجرة، في مدة الإيجار التي تعاقد فيها العاقدان، وهي إجارة عادية، بالشروط التي قررها الفقهاء من معرفة المدة وبدل الإجارة والعين المؤجرة.

والصورة الثانية الخارجة عن محل النزاع كذلك ما يسميه بعضهم بدل خلو خلال مدة الإجارة المحددة من طرف العاقلين، فالإجارة إجارة عادية، تصح إذا كانت بشروطها المقررة.

أما بدل الخلو المتنازع في حكمه فهو البدل المقدم مقابل بيع ملك منفعة العين المؤجرة للأبد، وأسباب الخلاف في هذا ما يأتي:

- عدم وجود نصوص من الكتاب والسنة، صريحة في جواز بدل الخلو أو حرمة.

- من تعريف الخلو يتبين لنا أنه مزيج بين عقدي البيع والإجارة، يتجسد في الوقف وغيره، فاختلف في إعطاء أحكام البيع له، أم أحكام الإجارة.

- مسألة تحديد مدة الإجارة مسألة اجتهادية بين الفقهاء تخضع للأعراف، ففي بعضها تنتفي الجهالة في الإجارة الأبدية، والبعض الآخر لا يأمن

المؤجر التغير، وقد اعتبر محيي الدين قادي أن الخلو امتداد للقول بجواز الإجارة الأبدية، وملكية الهواء وتحت الأرض، قال: "والإجارة الأبدية: للفقهاء في هذه المسألة خلاف، وقد روي عن مالك أنه لا بأس أن يستأجر مسيلاً يجري الماء فيه إلى داره السنة والسنين الكثيرة أو للأبد، واعتبره اللقاني نصاً صريحاً على جواز الإجارة أبداً فيما يؤمن فيه التغير وهو الأرض، سواء في الأرض المحبسة أو المملوكة كما أفاد ذلك نور الملة والدين الأجهوري"⁽³⁰⁾.

- اختلاف الفقهاء في اعتبار العرف الخاص، والعمل به، ويبدو أن فقهاء المالكية أكثر فقهاء المذاهب أخذاً بالعرف.

- تفاوت الفقهاء في جواز العمل بالمصلحة، لأن مصلحة العقار ومنه الوقف قد تتمثل في إجارته إجارة أبدية أو إجارته بالخلو.

وفي نهاية المبحث نقرر هذه الملاحظات:

- إذا لم يتفق طرفا عقد الإجارة على الخلو، ولم يحدد العقد بعد انتهائه، ولو ضمنا عن طريق التجديد التلقائي حسب الصيغة التي أفادته في العقد، فلا يحل بدل الخلو؛ لأن المستأجر لم يعد طرفاً في العقد بعد انتهائه؛ ولأن مالك الرقبة أحق بملكه بعد انقضاء عقد الإجارة. وهذا ما أفاده المجمع الفقهي في البند الثالث⁽³¹⁾.

- لا يعتبر بدل خلو، ما يطالبه المستأجر من المؤجر من مال بعد انقضاء عقد الإجارة، ليخلي له عقاره؛ لأن مالك العقار صار أولى بعقاره بانقضاء عقد الإجارة؛ فالعقار ملكه⁽³²⁾.

- اعتبر المجمع الفقهي ما يتفق به مستأجر العقار مع مستأجر آخر بالتنازل عن منفعة العقار، بعد انقضاء مدة الإجارة، بدل خلو، لكنه لم يجزه؛ لانقضاء حق المستأجر الأول في منفعة العين. ويرد على هذه الصورة أنها ليست بصورة بدل خلو، فالخلو إنما يجري في إخلاء المالك للمستأجر منفعة العقار للأبد، كما تبين ذلك من خلال تعريف بدل الخلو، في بداية البحث، أما إذا حدا عقد الإجارة بمدة معلومة، فالعقد عقد إجارة عادية، للمدة المسماة، وليس فيه خلو، وإن قبض المؤجر بدل الخلو، فإنما قبض أجره العقار ليس إلا⁽³³⁾.

- ذكر المجمع الفقهي أن تنازل المستأجر عن منفعة العقار لمستأجر آخر قبل انتهاء مدة عقد الإجارة ببذل، هو بدل خلو، ويبدو أن هذه المسألة - كما ذكرنا آنفاً - قد ذكرها الفقهاء في باب ما يملكه المستأجر في العين المؤجرة⁽³⁴⁾.

- بعد عرض مذاهب الفقهاء في حكم بدل الخلو تبين لنا أن الذين أجازوه إنما أجازوه بداية في الوقف للحاجة إليه، وبالشروط المقررة، وللضرورة؛ وهي حاجة الأوقاف إلى إعطاء بدل الخلو لتحقيق المقصد من كونها وقفاً، إذ لا يمكن أن يبقى الوقف عاطلاً، بل الغرض منه دوام المنفعة التي أوقف من أجلها، كما ذكرنا آنفاً. والضرورة تقدر بقدرها كما قرر الفقهاء والأصوليون، فيجوز حينئذ أخذ الخلو إذا كان ضمن هذه الضرورة العامة المؤقتة كما اصطلاح عليها الإمام ابن عاشور، كما أن الأدلة التي ساقها المجيزون من عرف، وأخذ بالمصلحة، وقياساً على بيع الوفاء، وبعض المسائل المنصوصة في المذاهب، وغيرها

من الأدلة المذكورة آنفاً، تفيد الاطمئنان للأخذ بهذه الرخصة نظراً للضرورة. كل هذا ضماناً للأوقاف من عدم الضياع.

فإذا قرر المجيزون جواز أخذ الخلو في الأوقاف للضرورة العامة المؤقتة، وحفاظاً على مصلحتها، وضمنائها من عدم الضياع، فكيف بالخلو في الأملاك الخاصة، وهي التي يملك أصحابها أن يسكنوها بأنفسها، أو يعطلوا مصلحتها، أن يقال بجوازه، وإذ تبين من أكثر المجيزين أنهم أجازوا الخلو في الأوقاف ولم يصرح بجوازه في الأملاك الخاصة إلا نفر قليل، وكما ذكر بعضهم أن الخلو صار منفذا لاستغلال المستأجرين بأملاك غيرهم، وإذ صارت أموال أصحاب العقارات وحقوقهم تؤكل بالباطل، علمنا أن يمثل هذا لم يأت الشرع.

الخاتمة:

- في نهاية البحث، نخلص إلى نتائج، من أهمها:
- ❖ تعددت تعريفات الفقهاء للخلو وبدله، ولعل تعريف الخلو يكون كالآتي: الخلو هو ما يملكه المستأجر من منفعة حق البقاء في العقار المستأجر، مقابل بدل. أو نقول أن إعطاء الخلو هو بيع للملكية منفعة العقار المستأجر، مقابل بدل. وبهذا تبقى الرقبة ملكاً لصاحبها، وملك المنفعة لصاحب الخلو.
 - ❖ من التعريف يبدو واضحاً أن الخلو مزيج بين عقدي البيع والإجارة، يتجسد في الوقف وغيره فاختلف في إعطاء أحكام البيع له، أم أحكام الإجارة.

❖ ظهرت مسألة الخلو وبدله في كتب الفقهاء المتأخرين، في القرن الثامن الهجري، ولم يوجد له ذكر عند المتقدمين، ولعل أول من أشار إلى المسألة الإمام خليل (776هـ) في باب الشفعة من كتابه التوضيح، ولم تكن - كما ذكر بعضهم - فتوى علماء الأندلس من: ابن السراج وابن منظور في مسألة الكراء المؤبد في أرض الوقف في أواخر القرن التاسع، هي أول ذكر للخلو، وكما أن اللقاني في فتواه التي اشتهرت بذكر مسألة الخلو لم يشر إلى ذكر خليل لها، بل قال: "ولم أقف في فروع المذهب على ما يقتضيه".

❖ لأخذ الخلو أسباب:

- اضطرار ناظر الوقف الآيل إلى الخراب، أو الوقف الخراب إلى جعل الخلو لمن يحيي الوقف أو يرممه، ولم يكن له مال لذلك.
- رغبة المؤجر استرجاع عقاره من المستأجر قبل انتهاء مدة الخلو المتفق عليها أو المتعارف عليها، وكان قد دفع له المستأجر مقابل خلو العقار له مدة معينة مالا، فيطالبه المستأجر بدفع بدل الخلو الذي كان قد دفعه أولا، أو يطالبه المستأجر الثاني الذي قد دفع لمستأجر آخر بدل الخلو.
- رغبة المؤجر في استرداد العقار من المستأجر قبل انتهاء مدة الإجارة، وهي صورة إقالة، فيطالبه المستأجر بمقابل، دون أن يكون قد أعطى له بدل خلو العقار، وقد ألحقه الأشقر بصورة بيع المشتري ما اشتراه للبائع بأضعاف ثمن الشراء. وقد ذكرنا أن هذا القياس ربما يكون بعيدا.
- رغبة المستأجر في نقل إجارته إلى مستأجر آخر وكان قد دفع مقابلا لخلوه في العقار، لعدم احتياجه للإيجار، فيطالب بدفع بدل الخلو لما قد دفع فيه بدلا للخلو سابقا.

- الحد من حرية المالك في ملكه بالتسجير الإجباري؛ بأن تفرض أجرة قد تكون دون أجرة المثل، فيسعى المالك من أخذ بدل الخلو، وهو غير الأجرة للحصول على الفارق بين السعر الإجباري وأجرة المثل.
- للخلو تقسيمان، الأول باعتبار زمن الاتفاق، وأطراف الاتفاق، وهو الذي ذكره المجمع الفقهي، وهو أربع صور:
 - أن يكون الاتفاق بين مالك العقار وبين المستأجر عند بدء العقد.
 - أن يكون الاتفاق بين المستأجر وبين المالك، وذلك في أثناء مدة عقد الإجارة، أو بعد انتهائها.
 - أن يكون الاتفاق بين المستأجر ومستأجر جديد، في أثناء مدة العقد، أو بعد انتهائها.
 - أن يكون الاتفاق بين المستأجر الجديد وبين كل من المالك والمستأجر الأول قبل انتهاء المدة، أو بعد انتهائها.
- أما التقسيم الثاني فباعتبار محل الخلو، وهو قسمان: الأول بدل الخلو في عقارات الأوقاف، والثاني بدل الخلو في الأملاك الخاصة. وبدل الخلو في عقارات الأوقاف إما أن يكون للمستأجر في عقار الوقف حق القرار بسبب ما ينشئه في أرض الوقف إذا أنشأه بإذن الناظر لأجل أن يكون ملكاً له، وخلواً ينتفع به، من بناء أو غراس أو كبس بالتراب وهو المسمى عند الحنفية (الكردار)، أو ما ينشئه كذلك في مبنى الوقف، من بناء أو نحوه متصل اتصال قرار، وهو المسمى عندهم (الجدك)، وإما أن ينشأ باتفاق بين الناظر أو الواقف وبين المستأجر، وفيه أربع صور:
 - أن يكون الوقف آيلاً للخراب، فيؤجره ناظر الوقف لمن يعمره.

- أن يكون لمسجد مثلاً حوانيت موقوفة عليه، واحتاج المسجد للتكميل أو العمارة، ولا يكون الربيع كافياً لهما، فيعتمد الناظر إلى مكثري الحوانيت فيأخذ منه قدراً من المال يعمر به المسجد، وينقص عنه من أجرة الحوانيت مقابل ذلك.
 - أن تكون أرض موقوفة ولم يكن هناك ريع تعمر به وتعطلت بالكلية، فيستأجرها الموقوف عليه من الناظر ويبنى فيها أي للوقف، داراً مثلاً على أن عليه لجهة الوقف في كل شهر ثلاثين درهماً، ولكن الدار بعد بنائها تكرر بستين درهماً. فالخلو هو المنفعة التي تقابل الثلاثين الأخرى.
 - أن يريد الواقف بناء محلات للوقف، فيأتي له أشخاص يدفعون له دراهم على أن يكون لكل شخص محل من تلك المحلات يسكنها بأجرة معلومة يدفعها كل شهر، فكان الواقف باعهم حصّة من تلك المحلات قبل التحسيس وحبس الباقي، فليس للواقف تصرف في تلك المحلات، لكن له الأجرة المعلومة كل شهر أو كل سنة، وكأن دافع الدراهم شريك للواقف بتلك الحصّة.
- كيف الفقهاء بدل الخلو عدة تكييفات، هي:
- اعتبار بدل الخلو جزءاً من الأجرة؛ أي أن الأجرة مقسمة إلى قسم معجل، وقسم مؤجل، وفي هذا التكييف نظر.
 - استئجار المنفعة أو الانتفاع، وهذه مسألة ذكرها الفقهاء في مبحث ما يملكه المستأجر في العين المؤجرة؟ وقد اعتبر المجمع الفقهي هذا التكييف في الصورتين الثانية والثالثة.
 - الإقالة، ويكون هذا في حالة أخذ المالك الخلو من المستأجر. وقد اختلف الفقهاء في حقيقتها أي فسخ أم بيع جديد.

- بيع جزء من المنفعة؛ أي بيع مالك الرقبة ملكية المنفعة للمستأجر مقابل مال زائد عن الأجرة. وهذا بناء على اعتبار المنفعة مالا، يجوز الاعتياض عن التنازل عنها، وبهذا - أي باعتبار إعطاء الخلو يباعا لملك منفعة العقار - ضيق بعض الفقهاء جواز أخذ الخلو في الأوقاف، لأن الأوقاف لا تباع، إلا في الضرورة، وفي صور محدودة، وبشروط معلومة.
- أما عن حكم أخذ الخلو، فقد تباينت آراؤهم في ذلك، في أربعة مذاهب، فمنهم من صحح وفق شروط كل صورته سواء كانت في العقارات الموقوفة أم المملوكة ملكية خاصة، ومنهم من أجاز بدل الخلو في عقارات الوقف للضرورة دون غيره من الأملاك الخاصة، ومنهم من لم يجز إنشاء الخلو بمال مطلقا، بل أجاز بيع بعض الوقف لإصلاح باقيه، وآخرون لم يصححوا أي صورة منه.
- استدل مجيزو أخذ الخلو بجملة من الأدلة، منها: عموم آية البيع في الجواز، وعدم مخالفة أخذ الخلو لنص، وأخذا للعرف، والمصلحة، وقياسا على مسائل نص الفقهاء على جوازها، منها: بيع الوفاء والسكنى عند الحنفية والمغاربة والتنازل عن الوظيفة مقابل مال ..، وعملا بقاعدة جواز الإقدام على الممنوع لتحقيق مقصد شرعي، أخذا بالرخصة للضرورة العامة المؤقتة، وتخريجا من مسألة بيع الوقف الخرب، .. الخ من الأدلة.

ومما استدل القائلون لحرمه بدل الخلو قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾، وسدا لذريعة ضياع الأوقاف، ولعدم ورود ما يفيد صحة بدل الخلو من المتقدمين، وعدم صحة الأخذ بالعرف الخاص.

- يتمثل محل النزاع في المسألة في: البدل المقدم مقابل بيع ملك منفعة العين المؤجرة للأبد. ويخرج عن محل النزاع كل من: تنازل المستأجر عما بقي له من حق الانتفاع في العين المؤجرة في مدة الإيجار، وما يسميه بعضهم بدل خلو خلال مدة الإجارة المحددة من طرف العاقلين.
- من أسباب الخلاف في صحة بدل الخلو:
- عدم وجود نصوص من الكتاب والسنة، صريحة في جواز بدل الخلو أو حرمة.
- أخذ الخلو صورة البيع في بعض مسائله والإجارة في بعض آخر، فاختلف في إعطاء أحكام البيع، أم أحكام الإجارة.
- مسألة تحديد مدة الإجارة مسألة اجتهادية بين الفقهاء تخضع للأعراف، ففي بعضها تنتفي الجهالة في الإجارة الأبدية، والبعض الآخر لا يأمن المؤجر التغير.
- اختلاف الفقهاء في اعتبار العرف الخاص، والعمل به، ويبدو أن فقهاء المالكية أكثر فقهاء المذاهب أخذاً بالعرف.
- تفاوت الفقهاء في جواز العمل بالمصلحة، لأن مصلحة العقار ومنه الوقف قد تتمثل في إجارته إجارة أبدية أو إجارته بالخلو .
- إذا لم يتفق طرفا عقد الإجارة على الخلو، ولم يجددا العقد بعد انتهائه، ولو ضمنا عن طريق التجديد التلقائي حسب الصيغة التي أفادته في العقد، فلا يحل بدل الخلو؛ لأن المستأجر لم يعد طرفا في العقد بعد انتهائه؛ ولأن مالك الرقبة أحق بملكه بعد انقضاء عقد الإجارة.

- لا يعتبر بدل خلو، ما يطالبه المستأجر من المؤجر من مال بعد انقضاء عقد الإجارة، ليخلي له عقاره؛ لأن مالك العقار صار أولى بعقاره بانقضاء عقد الإجارة؛ فالعقار ملكه.
- اعتبر المجمع الفقهي ما يتفق به مستأجر العقار مع مستأجر آخر بالتنازل عن منفعة العقار، بعد انقضاء مدة الإجارة، بدل خلو، لكنه لم يجزه؛ لانقضاء حق المستأجر الأول في منفعة العين. ويرد على هذه الصورة أنها ليست بصورة بدل خلو، فالخلو إنما يجري في إخلاء المالك للمستأجر منفعة العقار للأبد، كما تبين ذلك من خلال تعريف بدل الخلو، أما إذا حددا عقد الإجارة بمدة معلومة، فالعقد عقد إجارة عادية، للمدة المسماة، وليس فيه خلو، وإن قبض المؤجر بدل الخلو، فإنما قبض أجرة العقار ليس إلا.
- ذكر المجمع الفقهي أن تنازل المستأجر عن منفعة العقار لمستأجر آخر قبل انتهاء مدة عقد الإجارة ببذل، هو بدل خلو، ويبدو أن هذه المسألة قد ذكرها الفقهاء في باب ما يملكه المستأجر في العين المؤجرة.
- تبين لنا بعد عرض مذاهب الفقهاء في حكم بدل الخلو أن الذين أجازوه إنما أجازوه بداية في الوقف للحاجة إليه، وبالشروط المقررة، وللضرورة العامة المؤقتة كما اصطلاح عليها الإمام ابن عاشور؛ وهي حاجة الأوقاف إلى إعطاء بدل الخلو لتحقيق المقصد من كونها وقفاً، إذ لا يمكن أن يبقى الوقف عاطلاً، بل الغرض منه دوام المنفعة التي أوقف من أجلها. والضرورة تقدر بقدرها كما قرر الفقهاء والأصوليون، كما أن الأدلة التي ساقها المجيزون من عرف، وأخذ بالمصلحة، وقياساً على بيع الوفاء، وبعض المسائل المنصوصة في

المذاهب، .. وغيرها من الأدلة المذكورة في جواز بدل الخلو، تفيد الاطمئنان للأخذ بهذه الرخصة نظرا للضرورة. كل هذا ضمانا للأوقاف من عدم الضياع.

فإذا قرر المجيزون جواز أخذ الخلو في الأوقاف للضرورة العامة المؤقتة، وحفاظا على مصلحتها، وضمانيها من عدم الضياع، فكيف بالخلو في الأملاك الخاصة، وهي التي يملك أصحابها أن يسكنوها بأنفسها، أو يعطلوا مصلحتها، أن يقال بجوازه، وإذ تبين من أكثر المجيزين أنهم أجازوا الخلو في الأوقاف ولم يصرح بجوازه في الأملاك الخاصة إلا نفر قليل، وكما ذكر بعضهم أن الخلو صار منفذا لاستغلال المستأجرين بأملاك غيرهم، وإذ صارت أموال أصحاب العقارات وحقوقهم تؤكل بالباطل، علمنا أن بمثل هذا لم يأت الشرع.

قائمة المصادر والمراجع

1. الأشباه والنظائر، زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم، تح: محمد مطيع حافظ، ط1، دار الفكر، دمشق، سورية، 1403هـ/ 1983م.
2. الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، خير الدين الزركلي، ط10، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1992م.
3. الأم في الفقه الشافعي، الإمام الشافعي، تح: رفعة فوزي عبد المطلب، ط1، دار الوفاء، المنصورة، 1422هـ/ 2002م.
4. بدل الخلو في الفقه الإسلامي: حقيقته وأحكامه، صالح بن عثمان الهليل، ط1، دار المؤيد، الرياض، 1417هـ/ 1996م.

5. بدل الخلو في الفقه الإسلامي، محيي الدين قادي، (بحث في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، جدة، 1418هـ / 1998م، العدد الرابع).
6. بدل الخلو، محمد سليمان الأشقر، (بحث ضمن كتاب: بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة، محمد سليمان الأشقر وآخرون، ط1، دار النفائس، عمان، الأردن، 1418هـ / 1998م).
7. بدل الخلو، وهبة الزحيلي، (بحث في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، جدة، 1418هـ / 1998م، العدد الرابع).
8. البيوع الشائعة وأثر ضوابط المبيع على شرعيتها، محمد توفيق رمضان البوطي، ط5، دار الفكر المعاصر، دمشق، 1430هـ / 2009م.
9. تحرير العبارة فيمن هو أولى بالإجارة، ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين، د.ط، دن، د.م، د.ت.
10. الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ابن أبي الوفاء، عبد القادر بن محمد بن محمد، محمد، تحقيق: د.عبد الفتاح محمد الحلو، د.ط، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلام، د.م، د.ت.
11. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، لمحمد عرفة الدسوقي، د.ط، دار إحياء الكتب العربية، د.م، د.ت.
12. حاشية البجيرمي على الخطيب، المسمى تحفة الحبيب على شرح الخطيب، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1417هـ / 1996م.
13. حاشية العدوي على الخرشي، (تحت حاشية الخرشي على مختصر سيدي خليل)، علي بن أحمد الخرشي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1417هـ / 1997م.
14. رد المختار على الدر المختار، ط1، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، 1419هـ / 1998م.

15. رسالة في بدل الخلو، أحمد بن أحمد الغرقاوي، تح: كمال يوسف الحوت، دار الجنان، بيروت، لبنان، 1990. (طبع مع بدل الخلو للخرشي).
16. رسالة في بدل الخلو، محمد بن عبد الله الخرشي، تح: كمال يوسف الحوت، دار الجنان، بيروت، لبنان، 1990. (طبع مع بدل الخلو للغرقاوي)
17. العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومهما لدى علماء المغرب، عمر بن عبد الكريم الجيدي، د.ط، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، 1982.
18. غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر، أحمد بن محمد الحموي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1405هـ/ 1985م.
19. الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، ط2، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1405هـ/ 1985م.
20. لسان العرب، ابن منظور، ط1، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، 1415هـ/ 1995م.
21. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، مصطفى بن سعد الرحباني، المكتب الإسلامي، دمشق، 1380هـ/ 1961م.
22. المعاملات المالية المعاصرة لسعد الدين محمد كبي، ط1، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، عمان، 1423هـ/ 2002م.
23. معجم المؤلفين، كحالة عمر رضا د.ط، مؤسسة الرسالة، د.م، د.ت.
24. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، استانبول، تركيا، 1410هـ/ 1989م.
25. مفيدة الحسنى لدفع ظن الخلو بالسكنى، حسن بن عمار الشرنبلالي، ط2، دار ابن حزم، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1412هـ/ 1992م.

26. مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، تح: محمد الطاهر الميساوي، ط2، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، 1421هـ/ 2001م.
27. الموسوعة الفقهية، ط1، مطابع دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، الكويت، 1416هـ/ 1995م.
28. موقف الشريعة الإسلامية من خلو الرجل أو (الفروغية)، مشهور حسن محمود سلمان، ط1، دار الفيحاء، عمان، 1407هـ/ 1987م.
- نظرية الأجور في الفقه الإسلامي، أحمد حسن، ط1، دار اقرأ، دمشق، سورية، 1422هـ/ 2002م.

إحالات الدراسة

- (1) . لسان العرب، ابن منظور، ط1، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، 1415هـ/ 1995م. مادة خلا. 4/ 205 - 207 - المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، استانبول ، تركيا، 1410هـ/ 1989م. 254
- (2) . الموسوعة الفقهية، ط1، مطابع دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، الكويت، 1416هـ/ 1995م، 276/19
- (3) . الموسوعة الفقهية، 276/19 (نقلا عن الزرقاني).
- (4) . العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومهما لدى علماء المغرب، عمر بن عبد الكريم الجيدي، د.ط، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، 1982. ص 469 (نقلا عن: إزالة الدلسة).
- (5) . بدل الخلو لوهبة الزحيلي، (بحث في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، جدة، 1418هـ/ 1998م، العدد الرابع)، 4/ 2173
- (6) . البيوع الشائعة وأثر ضوابط المبيع على شرعيتها، محمد توفيق رمضان البوطي، ط5، دار الفكر المعاصر، دمشق، 1430هـ/ 2009م، 235
- (7) . نظرية الأجور في الفقه الإسلامي، أحمد حسن، ط1، دار اقرأ، دمشق، سورية، 1422هـ/ 2002م، 122

=

(8) . المعاملات المالية المعاصرة لسعد الدين محمد كبي، ط1، المكتب الإسلامي، بيروت،

دمشق، عمان، 1423هـ / 2002م، 460

(9) . بدل الخلو لمحيي الدين قادي، 2224. (نقلا عن المعيار الجديد لمحمد المهدي الوزاني).

(10) . المصدر نفسه، 2224

(11) . المصدر نفسه، 2225

(12) . بدل الخلو، محمد سليمان الأشقر، (بحث ضمن كتاب: بحوث فقهية في قضايا

اقتصادية معاصرة، محمد سليمان الأشقر وآخرون، ط1، دار النفائس، عمان، الأردن،

1418هـ / 1998م، 55 / 1

(13) . المصدر نفسه، 55 / 1

(14) . المصدر نفسه، 60 / 1

(15) . المصدر نفسه، 52 / 1

(16) . ينظر: البيوع الشائعة، 244- نظرية الأجور، 124.

وقد اعترض بعضهم على الصورة الثالثة، فلم يعتبروها من الخلو، بل هي مسألة أخرى

يذكرها الفقهاء في باب ما يملكه المستأجر في العين المؤجرة، وإنما ذكرت في الخلو

لاعتبار المعنى اللغوي للخلو؛ فبيع المستأجر لمنفعته إنما يعتبر إخلاءه للعقار المستأجر

لمستأجر آخر. ينظر: البيوع الشائعة، 244- نظرية الأجور، 124

كما تعارف الناس في بعض البلاد أن يقدم المستأجر مالا دون اعتبار مقابله وهو حق القرار،

وإنما جرى العرف عندهم أن يقدموا المال للتمكين من استئجار العقار، أو يدفعه

صاحب العقار للمستأجر ليخلي العقار من المستأجر، أو يدفعه مستأجر ثان

للمستأجر الأول ليحل محله في شغل العقار، ويدعونه خلوا، وهذا ليس خلوا، وإنما

يعتبر ما يدفعه المستأجر ثمنا للإجارة. ينظر: بدل الخلو للأشقر، 47 / 1

(17) . ينظر: حاشية العدوي على الخرشي، (تحت حاشية الخرشي على مختصر سيدي

خليل)، علي بن أحمد الخرشي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1417هـ /

1997م، 363 / 7 - الموسوعة الفقهية، 280 / 19 - 282، 290

(18) . حاشية العدوي، 363 / 7

=

=

- (19) . مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، مصطفى بن سعد الرحيباني، المكتب الإسلامي، دمشق، 1380هـ/ 1961م، 4/ 370
- (20) . رد المحتار، 8/ 7
- (21) . رد المحتار، 30/ 7
- (22) . بدل الخلو لمحبي الدين قادي، 2250 - 2252
- (23) . مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى للبهوتي، 4/ 371
- (24) . الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، ط2، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1405هـ/ 1985م، 4/ 571
- (25) . حاشية البجيرمي على الخطيب، المسمى تحفة الحبيب على شرح الخطيب، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1417هـ/ 1996م. 3/ 276
- (26) . حاشية الدسوقي على الشرح الكبير حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، لمحمد عرفة الدسوقي، د.ط، دار إحياء الكتب العربية، د.م، د.ت، باب الغصب - الدر المختار، 30/ 7 - الموسوعة الفقهية، 19/ 299 (نقلا عن الفتاوى المهدية).
- (27) . الموسوعة الفقهية، 19/ 280.
- (28) . الموسوعة الفقهية، 19/ 299 (نقلا عن الفتاوى الحامدية)
- (29) . رسالة في بدل الخلو، محمد بن عبد الله الخرشني، تح: كمال يوسف الخوت، دار الجنان، بيروت، لبنان، 1990. (طبع مع بدل الخلو للغرقاوي)، 23 - رسالة في بدل الخلو، أحمد بن أحمد الغرقاوي، تح: كمال يوسف الخوت، دار الجنان، بيروت، لبنان، 1990. (طبع مع بدل الخلو للخرشي)، 51 - تحرير العبارة فيمن هو أولى بالإجارة، ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين، د.ط، دن، د.م، د.ت، 2/ 149 - بدل الخلو لمحبي الدين قادي، 2264
- (30) . بدل الخلو لمحبي الدين قادي، 2236
- (31) . ينظر: مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع، البند الثالث، 4/ 2180.
- (32) . ينظر: البيوع الشائعة، 244
- (33) . ينظر: المصدر نفسه، 247
- (34) . ينظر: البيوع الشائعة، 244 - نظرية الأجور، 124

République Algérienne Démocratique et Populaire
Ministère de l'enseignement supérieur
Et de la recherche scientifique
Université de Ghardaïa
Faculté des Lettres et des Langues

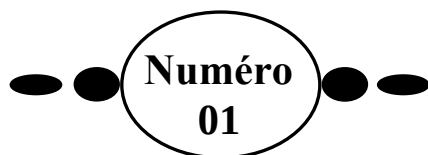


Revue Périodique Académique indexée

Publiée par

**Laboratoire Patrimoine Culturel, Linguistique
et Littéraire Dans les Régions du Sud Algérien**

Université de Ghardaïa - Algérie



Shawwal 1437 / Juillet 2016