

الدراسات الإسلامية

مجلة دورية محكمة يُصدرها المجلس الإسلامي الأعلى

في هذا العدد:

● احتمال العموم والخصوص وأثره في اختلاف المفسرين

«دراسة تأصيلية تطبيقية»

أ. أحمد زكي

● علاقة القانون بالأخلاق في نُظم المجتمع الثقافية

«دراسة في الآيات الأولى من سورة الحجرات»

د. مهدي إبراهيمي

● توافق سياسات المصارف مع معيار الأيوبي

للاستثمار بصيغ المشاركات

«دراسة حالة المصارف السودانية من عام

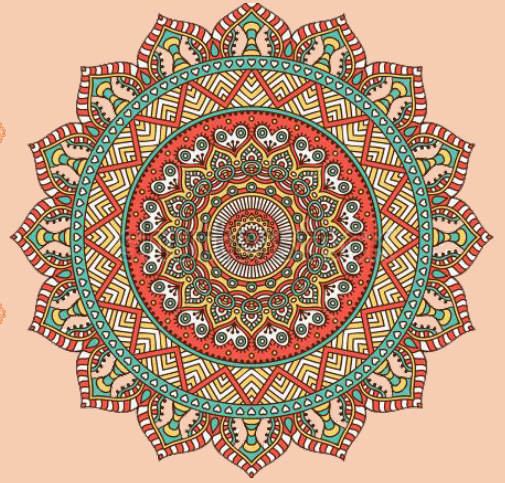
2010 - 2020م»

أ. محمد فضل المولى عبد الوهاب حماد

● الإسلام والغرب: إشكالية الثابت والمتحول

«مقاربة تحليلية نقدية»

د. عبدوس سيدي محمد



المجلد 13/العدد : 23 شعبان 1443 هـ - مارس 2022 م - الجزائر

- منشورات المجلس الإسلامي الأعلى -

توزع مجاناً

الدراسات الإسلامية

مجلة دولية محكمة يصدرها المجلس الإسلامي الأعلى

المجلد 13 العدد 23

شعبان 1443 هـ / مارس 2022 م

الحداد من الإسلام

مجلة دورية محكمة يصدرها المجلس الإسلامي الأعلى

الإيداع القانوني: 1884 - 2002

ISSN : 1112-4083

العنوان: المجلس الإسلامي الأعلى

06 شارع 1960، الأبيار-16030 -الجزائر.

ص.ب: 70 مكرر- بن عكنون

البريد الإلكتروني:

hcidz.dz@gmail.com

الموقع على الأنترنت:

<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/726>

الهاتف/فاكس: 213.23.37.38.40



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المجلة الإسلامية

مجلة دولية محكمة تصدرها المجلة الإسلامية على

شروط النشر بالمجلة

1. أن يتسم البحث بالأصالة والجدة والقيمة العلمية، وأن يخدم القضايا الإسلامية والإنسانية.
2. ألا يكون جزءاً من بحث سبق نشره أو جزء من رسالة جامعية .
3. أن يكون البحث مكتوباً باللغة العربية أو بإحدى اللغتين الأجنبية: الإنجليزية/ الفرنسية .
4. ألا يزيد عدد صفحات البحث عن 3500 كلمة.
5. يرفق البحث بملخص بالإنجليزية، وعند الكتابة بلغة أجنبية يكون الملخص باللغة العربية على ألا يتجاوز (100) كلمة .
6. أن يرفق البحث المقدم بسيرة ذاتية علمية مع رقم الهاتف والبريد الإلكتروني .
7. أن يكتب المقال وفق الشروط الفنية الآتية:
-حجم الخط : 15 -حجم الورق : (24 /16) نوع الخط : Amiri
-هوامش الصفحة : أعلى : 2 سم أسفل : 2 سم، أيسر : 2 سم أيمن : 2,5 سم .
8. الإحالات تكون أسفل الصفحة، وتوضع قائمة (المصادر والمراجع) في صفحة مستقلة مرتبة وفقاً للصيغة التالية:
-كنية المؤلف، اسمه : اسم الكتاب (المقال)، اسم المحقق (إن وجد) ، دار النشر، مكان النشر، رقم الطبعة، تاريخ الطبع .
-يمكن استعمال طريقة (EPA) في الإحالات.
9. تخضع البحوث للتحكيم، ولا ترد لأصحابها سواء نشرت أو لم تنشر .
10. ترسل المقالات عبر رابط المنصة:

<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/726>

الآراء الواردة في المقال لا تعبر عن رأي أو موقف المجلس الإسلامي الأعلى، وهي تلزم أصحابها فقط

المجلة العراقية للدراسات الإسلامية

مجلة دولية محكمة تصدرها المجلة العراقية للدراسات الإسلامية

مدير المجلة

د. بوعبد الله غلام الله

مستشار التحرير

أ.د. بوزيد بومدين

رئيس التحرير

أ.د. عبد القادر بوعرفة

نائب رئيس التحرير

أ.د. مصطفى صالح باجو. أ. مسعود بوجنون

هيئة التحرير

د. يوسف بلمهدي أ.د. مبروك زيد الخير أ.د. محمد بوجلال

أ.د. بن عمر حمدادو أ. جمال راشدي

سكرتارية المجلة

أ. راضية قداح

الهيئة الاستشارية

أ.د. عبد الملك مرتاض (ع.م.أ) الشيخ المامون القاسمي الحسني (ع.م.أ)

أ.د. كمال بوزيدي (ع.م.أ) أ.د. سعيد بوزيري (ع.م.أ)

الشيخ عبد الكريم الدباغي (ع.م.أ) د. سامية قطوش (ع.م.أ)

أ. أحمد عبد المالك (ع.م.أ) د. محمد بغداد مدير الإعلام (م.إ.أ)

أ.د. عبد الحلیم بیثی (أستاذ جامعي) أ.د. سعيد دراجي (أستاذ جامعي)

أ.د. محمد يعيش (أستاذ جامعي) أ.د. عماد عبد الرزاق إبراهيم (مصر)

فهرس الموضوعات

1- الكلمة الافتتاحية

أ.د. بوزيد بومدين (أمين عام المجلس الإسلامي الأعلى)

.....ص:11

2- احتمال العموم والخصوص وأثره في اختلاف المفسرين "دراسة تأصيلية تطبيقية".

أ. أحمد زكي (جامعة ابن طفيل/المغرب)

.....ص:13

3- علاقة القانون بالأخلاق في نظم المجتمع الثقافية دراسة في الآيات الأولى من سورة الحجرات. د. مهدي إبراهيمي (جامعة مشهد/إيران)

.....ص:39

4- توافق سياسات المصارف مع معيار الأيوبي (AAOIFI) للاستثمار بصيغ المشاركات" دراسة حالة المصارف السودانية من عام 2010-2020م.

د. محمد فضل المولى عبد الوهاب حماد (جامعة الجزيرة/ السودان)

.....ص:57

5- الإسلام والغرب: إشكالية الثابت والمتحول

مقاربة تحليلية نقدية

د. عبدوس سيدي محمد (جامعة وهران 2)

.....ص:91

6- النزعة الإنسانية الإسلامية من منظور سوسيولوجي

ملاحظات حول جاك بيرك والإسلام.

أ. الزاوي وائل (جامعة تونس 1)

.....ص:107

7- الرحلة الورثيانية (طبعة فونتانا 1908م) دراسة تحليلية ونقدية.

أ. عبد الرحمان ناتش (جامعة الجزائر 1)

.....ص:115

الافتتاحية

أد. بوزيد بومدين (أمين عام المجلس الإسلامي الأعلى)

يصدر عدد 23 من مجلة المجلس الإسلامي الأعلى "دراسات إسلامية" في ظروف خاصة وطنية ودولية، إذ مازال العالم يعاني من موجات الكوفيد19، والأمل في الله أن تتعافى الإنسانية منه سريعاً، وقد طرح تحدّيات علمية وسياسية واقتصادية وكان للدين والفتوى حضوراً في هذا الوباء باجتهاد راعي الواقع ونَزَلَ الأحكام ببصيرة كما ساهمت المؤسسات الدينية في الوعي الصحي والعمل الخيري، وهو موضوع يشغل علماء ومفكري الإسلام لسنوات قادمة بالدراسة والبحث، وتأمل المجلة أن تتابع ذلك في أبوابها لاحقاً، كما أنّ الحروب والعنف وتزايد المخاطر البيئية ومخاطر اللاأستقرار الاجتماعي تدفعنا إلى البحث عن القيم الإنسانية المشتركة، ونشر قيمنا الإسلامية التي تدعو إلى السلم والأمن والتّماسك الاجتماعي، ومن مداخل ذلك أيضاً الإنعاش الاقتصادي والمالي وتحقيق الرفاهية للشعوب وتنمية الثروات التقليدية والجديدة، وقد كان المجلس الإسلامي الأعلى استباقياً في البحث عن نجاعة اقتصادية والاستفادة من الكتلة المالية خارج البنوك من أجل الدولة والمواطن ورفع الحرج عنه في الإخلاص لدينه واجتناب الحرام فرافق تأسيس الشبائيك البنكية الإسلامية ودفع بالعملية نحو آفاق أرحب من خلال التّدوات التي أقامها واجتهادات أعضائه وتسهيل دراسة الملفّات الاستثمارية من النّاحية الشرعية، ولذلك كلّما وجدت هيئة تحرير المجلة سائحة لنشر بحوث جديدة في هذا المجال تشرفت بما يقدمه الزملاء الباحثون المختصون في هذا المجال، ومنه دراسة من السّودان في هذا العدد للباحث محمد فضل المولى عبد الوهاب حماد حول: "توافق سياسة المصارف مع معيار الأيوبي للاستثمار بصيغ المشاركات، حالة المصارف السودانية من 2010 إلى 2020".

ومن القضايا التي تولي لها المجلة أهمية الفكر الإسلامي ومساحات التجديد والاجتهاد فيه، وكيف يمكن أن يحضر تراثنا في فهمنا للواقع والمستقبل، ومنها دراسة أحمد زكي من المغرب: "احتمال العموم والخصوص وأثره في اختلاف المفسّرين"، و"علاقة القانون بالأخلاق في نظّم المجتمع الثقافية" لمهدي إبراهيمي من جمهورية إيران الإسلامية، وهي دراسة في الآيات الأولى من سورة

الحجرات: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (1) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ ۖ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ (2) إِنَّ الَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَىٰ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ (3) إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ (4) وَلَوْ أَنَّهُمْ صَبَرُوا حَتَّى تَخْرُجَ إِلَيْهِمْ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ ۚ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (5)﴾.

وفي مسعى فهم الإسلاموفوبيا الغربية، وحالة التنافر أو التلاقي والانتلاف بيننا والغرب حسب الظروف الوطنية الخاصة بكل بلد والأحداث الدّولية يقَدِّم عبّو سيدي محمد من جامعة وهران مقاربة نقدية في موضوعه: "الإسلام والغرب إشكالية الثّابت والمتحوّل"، وقريباً من هذا يسعى الباحث الزاوي وائل من تونس تقديم قراءة سوسيولوجية للزعة الإنسانية الإسلامية من خلال أبحاث ودراسات المستعرب الجزائري-الفرنسي جاك بيرك مترجم القرآن الكريم، تلكم الرؤية البريكية التي سبقت باحثين آخرين اشتغلوا عليها في طروحاتهم ومشاريعهم الفكرية.

يحفل هذا العدد أيضاً مثل الأعداد السابقة بالمفكر العالمي والإنساني مالك بن نبي إذ يقدم الأستاذ عبد الرحمن عمارة بالفرنسية -وهو من المختصين في مالك بن نبي والمرافقين له في أواخر حياته- بحثاً عن نشأة الحضارات حسب الرؤية البنية.

في البحث عن إسهامات الجزائريين الفقهية والفكرية يرحل بنا عبد الرحمن ناتش في بعض نصوص رحلة الحسين الورثيلاني (ت 1193هـ/1779م) المسماة: "نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار" والتي طبعت أكثر من مرة، ولكن الباحث هنا اعتمد على طبعة فونتانا الشرقية (الجزائر) سنة 1908، تحقيق: محمد بن أبي شنب، غير أن هناك طبعة بهوامش وملاحظات المصلح صالح بن مهنا القلي (ت 1910) وطُبعت في تونس (1903).

هذه باقة من المواضيع المتنوعة نتمنى أن تثري المكتبة العلمية والجامعية الجزائرية وتكون عوناً للطلّبة والباحثين وأملنا كبير أن يُساهم معنا باحثون ومثقفون بدراساتهم باللغة العربية والأجنبية خصوصاً بعد أن توطّنت المجلة في المنصة الالكترونية للمجلات العلمية (ASJP)، وبفضل دراساتكم وملاحظاتكم وحرص السيد رئيس المجلس الإسلامي الأعلى ورئيس التحرير ومن يرافقه من الهيئة العلمية والمستشارين والمحررين في أن تكون ثريّة مضامينها ومساهمة في التقدم العلمي والاجتهاد الديني والفكري.

احتمال العموم والخصوص وأثره في اختلاف المفسرين دراسة تأصيلية تطبيقية

The coexistence possibility of the generalization and specification, and
its impact on the divergence of Interpreters - Applied Theory Study

أحمد زكي AHMED ZAKI*	الدراسات الإسلامية	جامعة ابن طفيل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية القنيطرة/المغرب.
----------------------	--------------------	---

الإرسال: 2022/01/30 القبول: 2022/02/09 النشر: 2022/03/16

ملخص: تهدف هذه الدراسة إلى الوقوف على سبب من أسباب اختلاف المفسرين، وهو احتمال العموم والخصوص، وبيان أثره في اختلاف المفسرين. وقد استعانت الدراسة بالمنهج الآتي: المنهج الاستقرائي، والمنهج الوصفي، والمنهج التحليلي، والمنهج المقارن، وذلك للإجابة على تساؤلات البحث، فتناولت الموضوع من خلال الحديث عن المفاهيم الرئيسة للبحث [العام – الخاص – التخصيص]، وصيغ العموم وأقسامه، وأنواع التخصيص، ثم تعرضت بعد ذلك لحكم العمل بالعام ودلالته عند العلماء، وختمت في الأخير بنماذج تطبيقية لاختلاف المفسرين بسبب احتمال العموم والخصوص، لبيان ثمرة ذلك في الدرس التفسيري. الكلمات المفتاحية: احتمال؛ العموم؛ الخصوص؛ اختلاف المفسرين.

Abstract: (English)

This study aims to identify one of the reasons behind the Interpreters divergence; which refers to the generalisation and specification in the interpretation, besides, to exhibit its effect on the divergence of interpreters.

The study was based on the following methodologies: Inductive reasoning, descriptive, analytical and comparative approaches. It examined the topic through the discussion of: the basic terms of the research [General - specified - specification], generalization formats and its divisions also the types of the particularisation. Then, it evoked the judgement of the application of generalisation and its significance among Islamic scholars.

The study was concluded by applied examples of interpreters divergence in this topic to show its effect on Holy Quran interpretation.

Key words: Possibility; Generalization; Specification; The divergence of Interpreters.

* - الباحث المرسل: ahmed.zaki@uit.ac.ma

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسانٍ إلى يوم الدين.

وبعد؛ فإن اختلاف المفسرين في إدراك معاني القرآن الكريم أمر طبيعي، اقتضته طبيعة استنباط أحكامه وتفسير آيه الحكيم، ووفرة نصوصه الظنية المحتملة، وتفاوت مدارك المفسرين العقلية واتساع آرائهم.

وعلى هذا الأساس تعددت أسباب اختلاف المفسرين في تفسير آيات القرآن الكريم عامة، وآيات الأحكام خاصة، ومن أبرزها في الدرس التفسيري احتمال الآيات القرآنية للعموم والخصوص.

- إشكال البحث:

لا يختلف أهل التفسير في كون قضية احتمال العموم والخصوص من القضايا الخلافية الهامة في الدرس التفسيري، ويتضح إشكال هذا البحث بطرح الأسئلة الآتية:

- ما معنى احتمال العموم والخصوص؟
- وهل يمكن اعتباره من القواعد والضوابط المساعدة على تدبر وفهم النص القرآني؟
- وهل احتمال العموم والخصوص سبب من أسباب اختلاف المفسرين في الدرس التفسيري؟
- وما النتائج المترتبة عن اختلافهم في احتمال العموم والخصوص؟ وبعبارة أخرى ماهي ثمرة هذا الخلاف في الدرس التفسيري؟

- أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى مايلي:

- بيان مدى أهمية معرفة العموم والخصوص في الدرس التفسيري.
- الوقوف على سبب من أسباب اختلاف المفسرين، وهو احتمال العموم والخصوص.
- إبراز أثر احتمال العموم والخصوص في اختلاف المفسرين في الدرس التفسيري، وذلك من خلال النماذج الخلافية المدروسة.

- منهج البحث:

استعنت في هذا البحث بالمنهج الآتية:

- المنهج الاستقرائي: وذلك بتتبع وجمع أقوال المفسرين المتعلقة باحتمال العموم والخصوص في كتب التفسير وعلوم القرآن.
 - المنهج الوصفي: من خلال دراسة المفاهيم الأساسية للبحث في اللغة والاصطلاح، واستعراض صيغ العام وأقسامه وأنواع التخصيص.
 - المنهج التحليلي: وذلك عند استنتاج التعريف المختار، وذكر حكم العمل بالعام ودلالته عند العلماء.
 - المنهج المقارن: للمقابلة بين أقوال المفسرين المتعلقة بقضايا احتمال العموم والخصوص.
- #### - خطة البحث:

وقد قسمت هذا البحث إلى:

مقدمة، وأربعة مباحث، وخاتمة.

- مقدمة: تضمنت إشكال البحث، وأهداف البحث، ومنهج البحث، وخطة البحث.
- المبحث الأول: تعريف العام وصيغه.
- المبحث الثاني: تعريف الخاص، وأنواع التخصيص.
- المبحث الثالث: حجية العمل بالعام عند العلماء.
- المبحث الرابع: أثر احتمال العموم والخصوص في اختلاف المفسرين.
- خاتمة: احتوت على أهم النتائج المتوصل إليها من خلال بحثي هذا.

- المبحث الأول: تعريف العام وصيغه

1 - تعريف العام:

أ - تعريف العام في اللغة:

العام لغة: هو الشامل¹، وهو مأخوذ من العموم، وهو عبارة عن الأفراد دفعة¹، وهو يستعمل في معنيين: في الاستيعاب وفي الكثرة والاجتماع، يقال مطر عام وخصب عام إذا عم

1 ينظر: مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط [629/2]، نشر مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط: 4، 2004م.

الأماكن كلها أو عامتها، ومنه عامة الناس لكثرتهم، وكذا القرابة إذا توسعت وكثرت أشخاصها تسمى قرابة العمومة².

أما العموم لغة: فهو الشمول³.

ب - تعريف العام في الاصطلاح:

عرف علماء الأصول العام⁴ بتعريفات كثيرة، منها:

عرفه ابن فورك (406هـ) بأنه: "هو القول المشتمل على شيئين متساويين فصاعدا"⁵.

وعرفه أبو الحسين البصري (436هـ) بقوله: "هو اللفظ المستغرق لما يصلح له"⁶.

وعرفه السرخسي (483هـ) بأنه: "هو كل لفظ ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً أو معنى"⁷.

وعرفه أبو حامد الغزالي (505هـ) بقوله: "هو اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً"⁸.

والظاهر من خلال ما وقفت عليه، أن للعام في الاصطلاح تعاريف عدة من لدن الأصوليين، ولكن بعد تدبر وتأمل، اخترت ما أظنه أفضلها، وهو تعريف العلامة محمد الأمين

1 ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة [15/4]، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، نشر دار الفكر، بيروت، 1979م، وابن منظور، لسان العرب [426/12]، نشر دار صادر، بيروت، ط: 3، 1414هـ، والفيروزآبادي القاموس المحيط [ص: 1141]، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 8، 2005م، وعلاء الدين السمرقندي، ميزان الأصول في نتائج العقول [ص: 254]، تحقيق: الدكتور محمد زكي، نشر مطابع الدوحة الحديثة، قطر، ط: 1، 1984م، والشريف الجرجاني، التعريفات [ص: 140]، تحقيق مصطفى أبو يعقوب، نشر مؤسسة الحسني، الدار البيضاء، ط: 1، 1427هـ.

2 ينظر: علاء الدين السمرقندي، ميزان الأصول في نتائج العقول [ص: 254].

3 ينظر: ابن المنظور، لسان العرب [426/12] والفيروزآبادي، القاموس المحيط [ص: 1141] وزين الدين الرازي، مختار الصحاح [ص: 400]، تحقيق: حمزة فتح الله، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، 2001م.

4 عرف مفهوم العموم بنفس تعريفات العام، لكونه مفهوماً مرادفاً ومساوياً للعام.

5 ابن فورك، الحدود في الأصول [ص: 142]، تحقيق محمد السليماني، نشر دار الغرب الاسلامي، ط: 1، 1999م.

6 أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه [189/1]، تقديم: خليل الميس، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1403هـ، وانظر هذا المعنى في المحصول: الفخر الرازي [309/2]، تحقيق: طه جابر العلواني، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 3، 1997م، والإحكام في أصول الأحكام: الأمدي [407/2]، تحقيق: عبد المنعم إبراهيم، نشر مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط: 2، 2005م.

7 أبو بكر السرخسي، أصول السرخسي [125/1]، تحقيق أبو الوفا الافغاني، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1993م.

8 الغزالي، المستصفى [20/2]، اعتناء: نجوى ضو، نشر دار احياء التراث العربي، بيروت، ط: 1، 1997م.

الشنقيطي: "العام هو كلام مستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد دفعة بلا حصر"¹.

ذكر محترزات التعريف المختار:

فخرج بقوله: كلام، المعاني العامة والألفاظ المركبة.

وخرج بقوله: مستغرق لجميع ما يصلح له، ما لم يستغرق، نحو: بعض الحيوان إنسان.

وخرج بقوله: بحسب وضع واحد، المشترك "كالعين" فلا يسمى عاما بالنسبة إلى شموله الجارية والباصرة، لأنه لم يوضع لهما وضعا واحدا، بل لكل منهما وضعا مستقلا.

وخرج بقوله: دفعة، النكرة في سياق الإثبات "كرجل" فإنها مستغرقة، ولكن استغراقها بدلي لا دفعة واحدة.

وخرج بقوله: بلا حصر، ما يتناول جميع أفراداه مع الحصر، كأسماء العدد: عشرة ومئة ونحوهما².

2 - صيغ العموم:

ذكر الأصوليون للعموم صيغا عديدة³ منها:

- ما دل على العموم بمادته: مثل: كل، وجميع، وكافة، وقاطبة، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر:49]، وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة:29].

1 محمد الأمين الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه [ص:243]، نشر دار العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط:5، 2001م.

2 ينظر: الفخر الرازي، المحصول [311-309/2] والامدي، الإحكام في أصول الأحكام [407/2] ومحمد الأمين الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه [ص:243].

3 ينظر: الشيرازي، شرح اللمع [308-302/1]، تحقيق: عبد المجيد تركي، نشر دار الغرب الاسلامي، بيروت، ط:1، 1988م، والباقي، إحكام الفصول [381.380/1]، تحقيق: عمران العربي، نشر دار ابن حزم، بيروت، ط:1، 2009م، والفخر الرازي، المحصول [311/2] وما بعدها [الامدي، الإحكام في أصول الأحكام [408.407/2] والشريف التلمساني، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول [ص:72-68]، اعتناء: مصطفى شيخ مصطفى، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:1، 2008م، والشوكاني، إرشاد الفحول [ص:337-323]، تحقيق مصطفى الخن ومعي الدين مستو، نشر دار الكلم الطيب، دمشق، ط:1، 2009م، ومحمد الأمين الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه [ص:247-244] وأديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي [18-12/2]، نشر المكتب الإسلامي، بيروت، ط:1، 1993م، والعثيمين، الأصول من علم الأصول [ص:34،35]، نشر مكتبة العلم، القاهرة.

- الجمع والمفرد المعرف بأل الاستغراقية: كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ [النور:59]، وقوله تعالى: ﴿وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء:28].
- الجمع والمفرد المعرف بالإضافة: كقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [النساء:11]، وقوله تعالى: ﴿وَادْكُرُوا اللَّهَ عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة:7].
- أسماء الشرط: كقوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ﴾ [الجن:15]، وقوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة:115].
- أسماء الاستفهام: كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ﴾ [الملك:30]، وقوله تعالى: ﴿مَاذَا أَجَبْتُمُ الْمُرْسَلِينَ﴾ [القصص:65] وقوله تعالى: ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾ [التكوير:26].
- الأسماء الموصولة: كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [الزمر:33]، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت:69].
- النكرة في سياق النفي: كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران:62]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾ [البقرة:255].
- النكرة في سياق النفي: كقوله تعالى: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ [النساء:36]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ [الجن:18].
- النكرة في سياق الشرط: كقوله تعالى: ﴿إِنْ تُبْدُوا شَيْئًا أَوْ تَخْفَوْهُ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [الأحزاب:54]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة:6].
- المبحث الثاني: تعريف الخاص وأنواع التخصيص

1 - تعريف الخاص:

أ - تعريف الخاص في اللغة:

الخاص لغة: ضد العام¹، وهو المنفرد، مأخوذ من خصصته بكذا: إذا جعلته له دون غيره، واختص فلان بالأمر: إذا انفرد به².

1 ينظر: الزبيدي، تاج العروس [387/4]، نشر مكتبة الحياة، بيروت، وابن منظور، لسان العرب [25/7]، وزين الدين الرازي، مختار الصحاح [ص:167].

2 ينظر: ابن منظور، لسان العرب [24/7] وزين الدين الرازي، مختار الصحاح [ص:167].

أما التخصيص فهو ضد التعميم¹.

ب - تعريف الخاص في الاصطلاح:

حده العلماء بتعريفات متقاربة، أذكر هنا بعضها منها:

عرفه الشاشي (344هـ) بأنه: "لفظ وضع لمعنى معلوم أو لمسمى معلوم على الانفراد"².

وعرفه السرخسي (483هـ) بقوله: "هو كل لفظ موضوع لمعنى على الانفراد، وكل اسم لمسمى معلوم على الانفراد"³.

وعرفه الأمدي (631هـ) بأنه: "هو اللفظ الواحد الذي لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه كأسماء الأعلام من زيد وعمرو ونحوه"⁴.

وعرفه الزركشي (794هـ) بقوله: "اللفظ الدال على مسمى واحد وما دل على كثرة مخصوصة"⁵.

والمختار أن يقال: "كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد فهو الخاص"⁶.

أما الخصوص: "كون اللفظ متناولا لبعض ما يصلح له لا لجميعه"⁷. وعلى هذا يكون الخصوص ضد العموم.

ج - تعريف التخصيص في الاصطلاح:

التخصيص في اصطلاح الأصوليين هو: "قصر العام على بعض أفرادها بدليل يدل على ذلك"⁸.

وعرف كذلك بأنه: "إخراج بعض ما يتناوله اللفظ"¹.

1 ينظر: ابن منظور، لسان العرب [25، 24/7].

2 أبو علي الشاشي، أصول الشاشي [ص: 13]، تحقيق: عبد الله الخليلي، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 2003م.

3 أبو بكر السرخسي، أصول السرخسي [125، 124/1].

4 الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام [408/2].

5 الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه [324/4]، نشر دار الكتي، ط: 1، 1994م.

6 أبو البقاء، الكليات [ص: 414]، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 1، 1412هـ.

7 الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه [324/4].

8 محمد الأمين الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه [ص: 262].

2- أنواع التخصيص:

ودليل التخصيص عند الأصوليين نوعان: متصل ومنفصل، يقول الشريف التلمساني (771هـ): "قد يكون [تخصيص العام] بمتصل، وقد يكون بمنفصل"².

- النوع الأول: المتصل وهو ما لا يستقل بنفسه في إفادة معناه، وله عدة أقسام³ أهمها ما يلي:

1- مخصص متصل بالاستثناء: كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَخْرُجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبِينَةٍ﴾ [الطلاق:1].

2- مخصص متصل بالشرط: كقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾ [التوبة:5].

3- مخصص متصل بالصفة: كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُخْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [النساء:25].

4- مخصص متصل بالغاية: كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة:222].

5- مخصص متصل بالبدل: كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران:97].

- النوع الثاني: المنفصل وهو ما يستقل بنفسه في إفادة معناه، وهو ثلاثة أقسام:

1- التخصيص بالحس: كقوله تعالى عن ربح عاد ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأحقاف:25]. فإن الحس دل أنها لم تدمر السموات والأرض والجبال¹.

1 ينظر: أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه [234/1]، والآمدّي، الإحكام في أصول الأحكام [482/2]، والقرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول [1929/4]، نشر مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط:1، 1995م، وتاج الدين السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج [1303/4]، نشر دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط:1، 2004م.

2 الشريف التلمساني، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول [ص:81].

3 ينظر: الأمدّي، الإحكام في أصول الأحكام [513-488/2] والشريف التلمساني، مفتاح الوصول [ص:81-83] والشوكاني، إرشاد الفحول [ص:396-420] ومحمد الأمين الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه [ص:262] وأديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي [97-95/2] والعثيمين، الأصول من علم الأصول [ص:38-41].

2- التخصيص بالعقل: كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: 16]، فإن العقل دل على أن الله تعالى لم يخلق نفسه².

3- التخصيص بالشرع: يخصص الكتاب بالكتاب، والكتاب بالسنة، والكتاب بالإجماع، والكتاب بالقياس، والسنة بالكتاب، والسنة بالسنة، والسنة بالإجماع، والسنة بالقياس. ومن أمثلة ذلك:

- تخصيص الكتاب بالكتاب: مثل قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: 228] خص قوله تعالى: ﴿فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا﴾ [الأحزاب: 49].

- تخصيص الكتاب بالسنة: مثل قوله عز وجل: ﴿وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ [النساء: 24] خص بقوله صلى الله عليه وسلم: «لَا تُنْكِحُ الْمَرْأَةَ عَلَى عَمَّتِهَا، وَلَا عَلَى خَالَتِهَا»³.

- تخصيص الكتاب بالإجماع: مثل قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [النساء: 11] خص بالإجماع فقد أجمعوا على أن العبد لا يرث⁴.

- تخصيص الكتاب بالقياس: مثل قوله عز وجل: ﴿الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: 2] خص بقياس العبد الزاني على الأمة في تنصيف الحد والاقترار على خمسين جلدة⁵.

- تخصيص السنة بالكتاب: نحو قوله صلى الله عليه وسلم: «مَا أُبَيِّنَ مِنْ حِي فَهُوَ مَيْتٌ»⁶، خص بقوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ﴾ [النحل: 80].

1 ينظر: الغزالي، المستصفى [49، 48/2] والقرافي، شرح تنقيح الفصول [ص: 163]، نشر دار الفكر، بيروت، 2004م، وابن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر [ص: 285]، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 1، 2009م، وتاج الدين السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج [1359/4].

2 ينظر: الغزالي، المستصفى [49/2] والفخر الرازي، المحصول [73/3] والقرافي، شرح تنقيح الفصول [ص: 163] وتاج الدين السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج [1350/4] والشوكاني، إرشاد الفحول [ص: 421].

3 رواه البخاري [رقم الحديث: 4819] ومسلم [رقم الحديث: 1408] وأبو داود [رقم الحديث: 2065] والترمذي [رقم الحديث: 1126] وابن ماجه [رقم الحديث: 1929].

4 ابن القصار، مقدمة في أصول الفقه [ص: 254]، نشر دار المعلمة، الرياض، 1999م.

5 ابن القصار، مقدمة في أصول الفقه [ص: 257].

6 أخرجه أبو داود [رقم الحديث: 2858] والترمذي [رقم الحديث: 1480].

- تخصيص السنة بالسنة: نحو قوله صلى الله عليه وسلم: «فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ الْعُشْرُ وَفِيمَا سُقِيَ النَّضْحُ نِصْفُ الْعُشْرِ»¹، فإنه مخصوص بقوله صلى الله عليه وسلم: «لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ»².

- تخصيص السنة بالإجماع: نحو قوله صلى الله عليه وسلم: «الْمَاءُ طَهُورٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ»³، خص بالإجماع ذلك أن كلمة شيء في الحديث نكرة في سياق النفي فتعم، لكن هذا العموم مخصوص بما تغير بالنجاسة بإتفاق العلماء⁴.

- تخصيص السنة بالقياس: نحو قوله صلى الله عليه وسلم: «الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيْبُ عَامٍ، وَالثَّيِّبُ بِالْثَّيِّبِ جَلْدُ مِائَةٍ وَالرَّجْمُ»⁵، خص بقياس العبد الزاني على الأمة في تنصيف الحد والاقتصار على خمسين جلدة⁶.

- المبحث الثالث: حجية العمل بالعام عند العلماء

1- أقسام العام:

ينقسم العام عند علماء الأصول إلى ثلاثة أقسام وهي:

أولاً - العام الباقي على عمومته: وهو الذي صحبته قرينة تنفي احتمال تخصيصه، يقول الإمام الشافعي رحمه الله: "هذا عام لا خاص فيه"⁷. مثل قوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: 16] فلفظ "كل" من ألفاظ العموم، ولم يخصص، فيشمل كل مخلوق، كما

1 أخرجه البخاري [رقم الحديث: 1483] وأبو داود [رقم الحديث: 1596] والترمذي [رقم الحديث: 640] وابن ماجه [رقم الحديث: 1817] والنسائي [رقم الحديث: 2488] وابن حبان [رقم الحديث: 3285].

2 أخرجه البخاري [رقم الحديث: 1390] ومسلم [رقم الحديث: 979].

3 رواه أبو داود [رقم الحديث: 66] والترمذي [رقم الحديث: 66] وابن ماجه [رقم الحديث: 521] والنسائي [رقم الحديث: 326] وأحمد [رقم الحديث: 11257].

4 ينظر: محمود المنياوي، المعتصر من شرح مختصر الأصول من علم الأصول [ص: 138]، نشر المكتبة الشاملة، مصر، ط: 2، 2011م.

5 رواه مسلم [رقم الحديث: 1690] وأبو داود [رقم الحديث: 4415] والترمذي [رقم الحديث: 1434] وابن ماجه [رقم الحديث: 2550].

6 ينظر: العثيمين، الأصول من علم الأصول [ص: 44].

7 ينظر: محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة [ص: 53]، نشر مكتبة الحلبي، مصر، ط: 1، 1940م.

أن في هذه الآية تقرير سنة إلهية عامة لا تتخصص ولا تتبدل، فالعلم فيها قطعي الدلالة على العموم، ولا يحتمل أن يراد به التخصيص¹.

ثانيا - العام الذي يراد به الخصوص: وهو الذي صحبته قرينة تنفي بقاءه على العموم، وتبين أن المراد منه بعض أفراده نحو قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران:97]. فلفظ "الناس" في هذا النص عام مراد به خصوص المكلفين، لأن العقل يقضي بخروج الصبيان والمجانين².

ويقول الإمام الشافعي رحمه الله في هذا: "باب بيان ما نزل من الكتاب عام الظاهر يراد به كله الخاص، وذكر قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ [آل عمران:173]. ثم قال: "فإذا كان من مع رسول الله ناساً غير من جمع لهم الناس، وكان المخبرون لهم ناساً غير من جمع لهم وغير من معه ممن جمع عليه معه، وكان الجامعون لهم ناساً - فإن الدلالة بينة مما وصفت من أنه إنما جمع لهم بعض الناس دون بعض، والعلم يحيط أنه لم يجمع لهم الناس كلهم، ولم يخبرهم الناس كلهم، ولم يكونوا هم الناس كلهم ... وإنما هم جماعة غير كثير من الناس الجامعين منهم غير المجموع لهم، والمخبرون للمجموع لهم غير الطائفتين، والأكثر من الناس في بلدانهم غير الجامعين ولا المجموع لهم ولا المخبرين"³.

ثالثا - العام المخصوص: وهو العام المطلق الذي لم تصحبه قرينة تنفي احتمال تخصيصه ولا قرينة تنفي دلالة على العموم، مطلقة عن قرائن لغوية أو عقلية أو عرفية تعين العموم أو الخصوص، وهذا ظاهر في العموم حتى يقوم الدليل على تخصيصه، مثل قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة:228] فإنها خاصة بالمدخول بهن⁴.

1 ينظر: عبد الوهاب خلاف، أصول الفقه [ص:174]، نشر دار الفكر العربي، 1996م، وعبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه [ص:321]، نشر مؤسسة قرطبة، القاهرة، ط:6، 1976م.

2 ينظر: عبد الوهاب خلاف، أصول الفقه [ص:174] وعبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه [ص:321].

3 ينظر: محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة [ص:58،59].

4 ينظر: محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة [ص:57] وأبو علي الشاشي، أصول الشاشي [ص:26] وأبو بكر السرخسي، أصول السرخسي [144/1] وعبد الوهاب خلاف، أصول الفقه [ص:174،175] وعبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه [ص:321].

2- الفرق بين العام المخصوص والعام الذي يراد به المخصوص:

ذكر علماء الأصول عدة فروق بين العام المخصوص والعام الذي يراد به المخصوص، ومن ذلك مايلي:

نقل الزركشي والشوكاني عن الشيخ أبو حامد في تعليقه في كتاب البيع أنه قال: والفرق بينهما أن الذي أريد به المخصوص ما كان المراد به أقل، وما ليس بمراد هو الأكثر، قال أبو علي بن أبي هريرة: وليس كذلك العام المخصوص، لأن المراد به هو الأكثر، وما ليس بمراد هو الأقل، قال: ويفترقان في الحكم من جهة أن الأول لا يصح الاحتجاج بظاهره، وهذا يمكن التعلق بظاهره اعتبارا بالأكثر¹.

وفرق الإمام الماوردي بينهما من وجهين: أحدهما: أن العام المخصوص ما يكون المراد باللفظ أكثر، وما ليس بمراد باللفظ أقل، والعام الذي أريد به المخصوص ما يكون المراد باللفظ أقل، وما ليس بمراد باللفظ أكثر، والثاني: أن المراد فيما أريد به المخصوص متقدم على اللفظ، وفيما أريد به العموم متأخر عن اللفظ أو يقترن به².

وتعرض الإمام تقي الدين بن دقيق العيد للفرق بينهما كذلك، فقال: يجب أن يتنبه للفرق بين قولنا: هذا عام أريد به المخصوص، وبين قولنا: هذا عام مخصص، فإن الثاني أعم من الأول، ألا ترى أن المتكلم إذا أراد باللفظ أولا ما دل عليه ظاهر العموم، ثم أخرج بعد ذلك بعض ما دل عليه اللفظ كان عاما مخصصا، ولم يكن عاما أريد به المخصوص. ثم يقال: إنه منسوخ بالنسبة إلى البعض الذي أخرج، وهذا متوجه إذا قصد العموم، وفرق بينه وبين أن لا يقصد المخصوص بخلاف ما إذا نطق باللفظ العام مريدا به بعض ما يتناوله في هذا³.

وقال الشوكاني أيضا في التفريق بينهما: بأن العام الذي أريد به المخصوص هو العام الذي صاحبه حين النطق به قرينة دلالة على أنه المراد به المخصوص لا العموم، مثل خطابات التكليف لاقتضاء العقل إخراج من ليسوا مكلفين مثل قوله تعالى: ﴿تَدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾

1 ينظر: الزركشي، البحر المحيط [336/4] والشوكاني، إرشاد الفحول [ص:382].

2 ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير [8/5]، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1999م، والزركشي، البحر المحيط [336/4] والشوكاني، إرشاد الفحول [ص:382].

3 ينظر: الزركشي، البحر المحيط [337، 336/4] والشوكاني، إرشاد الفحول [ص:383].

[الأحقاف: 25]. فالمراد كل شيء مما يتقبل التدمير، وأما العام المخصوص فهو الذي لا تصاحبه قرينة دالة عن أنه مراد به بعض أفرادها، وهذا ظاهر في دلالة على العموم حتى يقوم دليل على تخصيصه¹.

3 - حكم العمل بالعام عند العلماء:

اختلف الأصوليون في حكم العمل بالعام على ثلاثة مذاهب:

الأول: مذهب جمهور العلماء وهو العمل بعموم اللفظ العام حتى يثبت تخصيصه، لأن العمل بنصوص الكتاب والسنة واجب على ما تقتضيه دلالتها، حتى يقوم دليل على خلاف ذلك، ويسمى هذا بمذهب أرباب العموم².

الثاني: مذهب أرباب الخصوص وهم الذين يحملون الألفاظ على بعض ما تقتضيه في اللغة دون بعض، وهو أقل قدر يتيقن بأنه المراد، وهذا مذهب أبي عبد الله الثلجي من الحنفية والجبائي من المعتزلة³.

الثالث: مذهب الواقفية، وهو مذهب عامة الأشاعرة، يزعم أن ألفاظ العموم من قبيل المجمل، وحكم المجمل التوقف حتى يأتي البيان، إذ من المحتمل أن يكون المراد بعض ما تناوله ذلك اللفظ، وعلى هذا فمذهبيهم التوقف حتى يقوم دليل على العموم أو الخصوص⁴.

1 ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول [ص: 384، 385] بتصرف، وعبد الوهاب خلاف، أصول الفقه [ص: 175].

2 ينظر: ابن القصار، مقدمة في أصول الفقه [ص: 195، 196] والجصاص، الفصول في الأصول [99/1]، نشر وزارة الاوقاف بالكويت، ط: 2، 1994م، والشيرازي، شرح اللمع [308/1] والشيرازي، التبصرة في أصول الفقه [ص: 105]، نشر دار الفكر، دمشق، ط: 1، 1403هـ، والبايجي، إحكام الفصول [383/1] والسرخسي، أصول السرخسي [132/1] وابن قدامة، روضة الناظر [ص: 282]، وعبد العزيز البخاري، كشف الأسرار [298/1]، طبعة مكتب الصنائع، 1307هـ، وأديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي [20/2]، والخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء [ص: 202] نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 7، 1998م.

3 ينظر: الشيرازي، شرح اللمع [309/1] والشيرازي، التبصرة في أصول الفقه [ص: 106]، وأبو الخطاب، التمهيد في أصول الفقه [7/2]، منشورات جامعة أم القرى، ط: 1، 1985م، والامدي، الإحكام في أصول الأحكام [410/2] وعبد العزيز البخاري، كشف الأسرار [299/1]، وأديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي [20، 19/2]، والخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء [ص: 202].

4 ينظر: الشيرازي، شرح اللمع [309، 308/1] والشيرازي، التبصرة في أصول الفقه [ص: 105] وأبو الخطاب، التمهيد في أصول الفقه [6، 5/2] والامدي، الإحكام في أصول الأحكام [410/2] وعبد العزيز البخاري، كشف الأسرار [299/1] وأديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي [19/2]، والخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء [ص: 202].

4 - دلالة العام على أفرادها:

اتفق العلماء على أن دلالة الخاص قطعية، ولكنهم اختلفوا في دلالة العام على جميع أفرادها هل هي قطعية أم ظنية؟

فذهب المالكية، والشافعية، والحنابلة، وبعض الحنفية كأبي منصور الماتريدي، ومشايخ سمرقند، إلى أن دلالة العام على كل فرد بخصوصه دلالة ظنية لا قطعية، بخلاف دلالة الخاص على معناه التي هي قطعية لا يعدل عنها إلا بقينة¹، ويستثنى من ذلك العام الذي يراد به العموم قطعاً، لأن معظم ما ورد من هذا النوع ليس من الأحكام وذلك كالنصوص التي تشير إلى الخالق وصفاته.

وذهب معظم الحنفية، ومنهم أبو الحسن الكرخي، وأبو بكر الجصاص، إلى أن دلالة العام على كل فرد بخصوصه قطعية لا ظنية بمنزلة الخاص على معناه، إذ أن دلالة الخاص قطعية، وتابعهم في ذلك القاضي أبو زيد الدبوسي الحنفي، وعامة المتأخرين²، والشاطبي

1 ينظر: أبو يعلى الفراء، العدة في أصول الفقه [555/2]، نشر جامعة الملك محمد بن سعود الإسلامية، 1990م، والشيرازي، شرح اللمع [354/1] والشيرازي، التبصرة في أصول الفقه [ص:135] والباقي، إحكام الفصول [424، 413/1] والجويني، البرهان [1195/2]، طبعة دولة قطر، ط: 1، 1399هـ، والغزالي، المستصفى [239/1] وابن برهان، الوصول إلى الأصول [261/1]، نشر مكتبة المعارف، الرياض، 1983م، والأمدي، الإحكام في أصول الأحكام [525/2] والقرافي، شرح تنقيح الفصول [ص:164].

قال الباقي: "إن الخاص أقوى من العام لأن الخاص يتناول الحكم بخصوصه على وجه لا احتمال فيه، والعام يتناوله على وجه محتمل، فكان الخاص أولى". إحكام الفصول [413/1]. وقال الجويني: "اللفظ العام يغلب على الظن حملة على مقتضى شموله" البرهان [1195/2] وقال الغزالي: "العموم يفيد ظن الاستغراق عند القائلين به" المستصفى [239/1]. وينظر مذهب بعض الحنفية في: أبو بكر السرخسي، أصول السرخسي [132/1] والسمرقندي، ميزان الأصول [ص:277] وما بعدها] وعبد العزيز البخاري، كشف الأسرار [304/1] وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير في علم الأصول [238/1]، نشر دار الكتب العلمية، ط: 2، 1983م.

2 ينظر: أبو علي الشاشي، أصول الشاشي [ص:20] والجصاص، الفصول في الأصول [162/1] وأبو بكر السرخسي، أصول السرخسي [132/1] وعبد العزيز البخاري، كشف الأسرار [306/1] وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير في علم الأصول [238/1]. قال الجصاص: "وعوم القرآن يوجب العلم بجميع ما تحته". الفصول في الأصول [162/1]. وقال السرخسي: "المذهب عندنا أن العام موجب للحكم فيما تناوله قطعاً". أصول السرخسي [132/1].

من المالكية¹، وعليه يكون العام والخاص عند الحنفية في هذه الحالة متعارضان، فيرجحون أحدهما على الآخر بقواعد الترجيح المعروفة.

وقد انبنى على هذا الخلاف بين الجمهور والحنفية اختلاف في فروع فقهية كثيرة، منها: اختلافهم في ميتة البحر فذهب الأحناف إلى حرمتها استنادا إلى عموم قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَيْزِرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ﴾ [البقرة:173] وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَيْزِرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَفَقَةُ وَالْمَوْقُودَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيطَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكَ فِسْقُ الْيَوْمِ بَيِّنٌ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة:3]، فالنص هنا عام في ميتة البر والبحر. وذهب أكثر الفقهاء إلى حليتها استنادا إلى أن عموم الآيتين السابقتين قد خصصته السنة، من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم وقد سأله رجل عن التوضؤ بماء البحر: «هُوَ الطَّهُّورُ مَاؤُهُ الْجَلُّ مَيْتَتُهُ»²، وعلى هذا فيعمل بالحديث في دائرة تخصيصه ويعمل بعمومات القرآن فيما وراء ذلك³.

- المبحث الرابع: أثر احتمال العموم والخصوص في اختلاف المفسرين

معنى احتمال العموم والخصوص: أن يرد نصان نص عام والآخر خاص، ويكون كل واحد منهما يدل على خلاف ما يدل عليه الآخر، فيقع الاختلاف بين المفسرين في حمل العام على الخاص أو عدم حمله عليه.

وهذه بعض الأمثلة عن ذلك من القرآن الكريم:

1 وفي هذا يقول الشاطبي: "ولقد أدى إشكال هذا الموضوع إلى شناعة أخرى، وهي أن عمومات القرآن ليس فيها ما هو معتد به في حقيقته من العموم - وإن قيل بأنه حجة بعد التخصيص - وفيه ما يقتضي إبطال الكليات القرآنية، وإسقاط الاستدلال به جملة؛ إلا بجهة من التسهيل وتحسين الظن، لا على تحقيق النظر والقطع بالحكم، وفي هذا - إذا تؤمل - توهين الأدلة الشرعية وتضعيف الاستناد إليها... وجميع ذلك مخالف لكلام العرب ومخالف لما كان عليه السلف الصالح من القطع بعموماته التي فهموها تحقيقا بحسب قصد العرب في اللسان، وبحسب قصد الشارع في موارد الأحكام". الموافقات: الشاطبي [ص:640، 641] بحذف، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 2004م.

2 رواه أبو داود [رقم الحديث:83] وابن ماجه [رقم الحديث:69] وغيرهما، وقال الألباني صحيح.

3 ينظر: محمد الروكي، نظرية التقييد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء [ص:300]، نشر كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1994م.

- المثال الأول:

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَآمَهُ مُؤْمِنَةً خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [البقرة: 221].

اختلف المفسرون في تفسير هذه الآية الكريمة على قولين:

القول الأول: أن النصرانيات واليهوديات لا يدخلن في عموم هذه الآية، لأنها من العام المراد به الخصوص، ومن المعلوم أن أهل الكتاب لا يدخلون تحت لفظ المشركين والمشركات في الاستعمال القرآني، وإنما يدخلون تحت لفظ أهل الكتاب والذين أوتوا الكتاب بدليل قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَن يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [المائدة: 5]، وفي هذا قال ابن عباس رضي الله عنهما: "نزلت هذه الآية {ولا تنكحوا المشركات} فحجز الناس عنهن حتى نزلت الآية التي بعدها ﴿والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم﴾ [المائدة: 5] فنكح الناس نساء أهل الكتاب"¹، وعن قتادة قوله: ﴿وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ﴾، قال: المشركات، مَنْ ليس من أهل الكتاب، وقد تزوج حذيفة يهودية أو نصرانية²، وبهذا القول قال سعيد بن جبير، والنخعي، وقتادة³، وهو اختيار ابن جرير الطبري⁴.

القول الثاني: أن هذه الآية عامة في الكتابيات وغيرهن من المشركات، لأن حقيقة الشرك متحققة في نساء أهل الكتاب لأنهن يقلن بأن عزيز ابن الله والمسيح ابن الله، وروي أن طلحة بن عبيد الله نكح يهودية، وأن حذيفة نكح نصرانية، وأن عمر غضب عليهما غضباً شديداً

1 ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم [42/3]، نشر دار طيبة، ط: 2، 1999م، والسيوطي، الدر المنثور [614/1]، نشر دار الفكر، بيروت.

2 ينظر: عبد الرزاق الصنعاني، تفسير عبد الرزاق [341/1]، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1419هـ، وابن جرير الطبري، تفسير الطبري [364/4]، نشر مؤسسة الرسالة، ط: 1، 2000م.

3 ينظر: ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير [188/1]، نشر دار الكتاب العربي، بيروت، ط: 1، 1422هـ.

4 ينظر: ابن جرير الطبري، تفسير الطبري [365/4].

حتى هَمَّ أن يسطو عليهما، فقالا نحن نطلق يا أمير المؤمنين، ولا تغضب! فقال: "لئن حل طلاقهن لقد حل نكاحهن، ولكن أنتزعهن منكم صَغَرَةً قِمْاءً"².

وقد اختلف أصحاب هذا القول في ذلك على ثلاثة أقوال:

الأول: أنها عامة في جميع المشركات، ثم خصص عمومها بقوله تعالى: وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ، فاستثنى من ذلك نساء أهل الكتاب³، وعلى هذا عامة الفقهاء، وقد روي معناه عن جماعة من الصحابة، منهم: عثمان، وطلحة، وحذيفة، وجابر، وابن عباس⁴.
الثاني: أن بعض حكمها منسوخ بقوله: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾، وبقي الحكم في غير أهل الكتاب محكماً⁵.

الثالث: أن المراد بالآية كل مشركة من أي أصناف الشرك كانت، غير مخصوص منها مشركة دون مشركة، وثنية كانت أو مجوسية أو كتابية، ولا نُسخ منها شيء⁶.

- سبب الخلاف:

ومما سبق يتبين أن سبب اختلاف المفسرين في هذه الآية هو احتمال اللفظ أن يكون عاما مرادا به الخصوص أو عاما باقيا على عمومها، فمن ذهب إلى أن لفظ الآية عام اعتبر نساء أهل الكتاب من المشركات، ومن ذهب إلى أنه عام أريد به الخصوص لم يعتبر نساء أهل الكتاب من المشركات وأباح نكاح الكتابيات.

1 صَغَرَةً قِمْاءً: أي صغاراً وذلة، يقال: رَجُلٌ قَيْءٌ: ذَلِيلٌ عَلَى فَعِيلٍ، وَالْجَمْعُ قِمْاءٌ وَقِمْاءٌ، الأخيرة جمعٌ عزيزٌ، والأنثى قِمِيئَةٌ، وَأَقِمَاءُ: صَغَرَتُهُ وَذَلَّتُهُ، وَأَقْمِيئَتِ الرَّجُلُ إِذَا ذَلَّتْهُ، قَمُوَ الرَّجُلُ قِمْاءً وَقِمْاءَةً صَارَ قِمِيئاً، وهو الصَّاعِرُ الذَّلِيلُ، وَأَقِمَاءُ: صَغَرُهُ وَذَلَّتُهُ، وَأَعْجَبَهُ. ينظر: ابن المنصور، لسان العرب [143/1] والفروزي، القاموس المحيط [ص:49] والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن [1/443].

2 ينظر: ابن جرير الطبري، تفسير الطبري [365، 364/4] وابن كثير، تفسير القرآن العظيم [583/1] وأبو حيان، تفسير البحر المحيط [2/416]، نشر دار الفكر، بيروت، 1420هـ.

3 ينظر: ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير [188/1]، وابن العربي، أحكام القرآن [218/1]، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 3، 2003م.

4 ينظر: ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير [188/1].

5 ينظر: ابن جرير الطبري، تفسير الطبري [362/4] وابن العربي، أحكام القرآن [217/1] وابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير [189، 188/1].

6 ينظر: ابن جرير الطبري، تفسير الطبري [364/4] وابن العربي، أحكام القرآن [217/1] وأبو حيان، تفسير البحر المحيط [2/416].

- المثال الثاني:

قول الله عز وجل: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق:4]

اختلف المفسرون في المراد بالآية الكريمة على قولين:

القول الأول: أن قوله تعالى عام في كل امرأة حامل طلقت أو مات عنها زوجها، وهو قول عمر وابن مسعود وأبي مسعود البدر وأبي هريرة وفقهاء الأمصار¹، وفي هذا يقول القرطبي: "وإن كان ظاهرا في المطلقة لأنه عليها عطف وإليها رجع عقب الكلام؛ فإنه في المتوفى عنها زوجها كذلك؛ لعموم الآية وحديث سُبَيْعَةَ [الأسلمية]"²، وقال ابن جرير الطبري كذلك: "قوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ﴾ [عام في المطلقات والمتوفى عنهن]"³.

القول الثاني: أنه خاص بالحامل المطلقة، أما الحامل المتوفى عنها زوجها فعدها أبعد الأجلين، وبهذا قال علي وابن عباس قالا: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ﴾ في المطلقات، وأما المتوفى عنها فعدها أقصى الأجلين، فلو وضعت قبل أربعة أشهر وعشر صبرت إلى آخرها⁴، قال أبو حيان الأندلسي: "والحجة عليهما حديث سُبَيْعَةَ"⁵، وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: "من شاء لاعنته ما نزلت وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ، إلا بعد آية المتوفى عنها زوجها"، قال: وإذا وضعت المتوفى عنها زوجها فقد حلت يريد بآية المتوفى عنها قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة:234]⁶. وعلى هذا تكون آية الطلاق أخص من آية المتوفى عنها أي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾، فاقترحت آية المتوفى عنها على النساء غير الحوامل، فتكون عدتهن أربعة أشهر وعشر، كما جاء في الآية، أما آية الطلاق فهي عامة في المطلقات والمتوفى عنهن.

1 أبو حيان، تفسير البحر المحيط [280/8].

2 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن [165/18]، نشر دار الكتب المصرية، القاهرة، ط: 2، 1964 م.

3 ابن جرير الطبري، تفسير الطبري [453/23].

4 ينظر: ابن جرير الطبري، تفسير الطبري [454/23] وأبو حيان، تفسير البحر المحيط [280/8].

5 أبو حيان، تفسير البحر المحيط [280/8].

6 أبو حيان، تفسير البحر المحيط [280/8].

- سبب الخلاف:

ومما سبق يتضح أن سبب اختلاف المفسرين في هذه الآية الكريمة، هو احتمال اللفظ أن يكون عاما باقيا على عمومته، أو عاما مرادا به الخصوص، فمن قال بأن لفظ الآية عام ذهب إلى أن كل امرأة حامل طلقت أو مات عنها زوجها تنتهي عدتها بوضع حملها، ومن قال بأنه عام أريد به الخصوص، ذهب إلى أن عدة الحامل المطلقة تنتهي بوضع حملها، أما الحامل المتوفى عنها زوجها فعدتها أبعد الأجلين، والراجح بقاء العام على عمومته، وبرهان ذلك حديث سُبَيْعَةَ الأَسْلَمِيَّة حيث أفاتها النبي بأن عدتها تنتهي بوضع حملها.

- المثال الثالث:

قوله تعالى: ﴿فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [آل عمران: 39].

اختلف المفسرون في المراد بالملائكة في الآية على قولين:

أحدهما: أن المراد بالملائكة جبريل وحده، قاله السدي، ومقاتل، ووجهه أن العرب تخبر عن الواحد بلفظ الجمع، تقول ركبت في السفن، وسمعت هذا من الناس¹.

والثاني: أنهم جماعة من الملائكة، وبهذا قال قتادة، والربيع²، وهذا ما اختاره ابن جرير الطبري³.

- سبب الخلاف:

والظاهر مما سبق أن سبب اختلاف المفسرين في المراد بالملائكة في الآية هو احتمال اللفظ أن يكون عاما باقيا على عمومته أو عاما مرادا به الخصوص، فمن ذهب إلى أن لفظ الآية عام قال بأن المراد هو جماعة من الملائكة دون الواحد، ومن ذهب إلى أنه عام أريد به الخصوص قال بأن المراد بالملائكة جبريل وحده.

1 ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير [278/1].

2 ابن جرير الطبري، تفسير الطبري [365/6].

3 ابن جرير الطبري، تفسير الطبري [365/6].

- خاتمة:

اختتم هذا البحث بخلاصة موجزة أضع فيها أهم النتائج التي توصلت إليها، وهي:
أن علماء الأصول اختلفوا في حكم العمل بالعام على ثلاثة مذاهب:

- مذهب أرباب العموم وهو العمل بعموم اللفظ العام حتى يثبت تخصيصه، وإليه ذهب جمهور العلماء. - مذهب أرباب الخصوص وهو الذي يحمل الألفاظ على بعض ما تقتضيه في اللغة دون بعض، وبه قال أبو عبد الله الثلجي من الحنفية والجبائي من المعتزلة.
- مذهب الوقفية وهو التوقف حتى يقوم دليل على العموم أو الخصوص، وهو مذهب عامة الأشاعرة.

- أن العلماء اختلفوا في دلالة العام على أفراد، فذهب الجمهور إلى أن دلالة العام على كل فرد بخصوصه دلالة ظنية لا قطعية، بينما ذهب معظم الحنفية إلى أن دلالة العام على كل فرد بخصوصه قطعية لا ظنية بمنزلة الخاص على معناه.
- أن اختلاف الجمهور والحنفية في دلالة العام ترتب عنه اختلاف في فروع فقهية عديدة، منها: اختلافهم في حكم ميتة البحر.

- أن المراد باحتمال العموم والخصوص: هو أن يرد نصان نص عام والآخر خاص، ويكون كل واحد منهما يدل على خلاف ما يدل عليه الآخر، فيقع الاختلاف بين المفسرين في حمل العام على الخاص أو عدم حمله عليه.

- أن المفسرين اختلفوا في العديد من المسائل التفسيرية في القرآن الكريم بسبب احتمال العموم والخصوص، ومن تلك المسائل الخلافية:

- اختلافهم في لفظ "المشركات" في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمَنَ...﴾ [البقرة: 221]. هل هو لفظ عام مراد به الخصوص فتكون نساء أهل الكتاب من المشركات فلا يباح نكاحهن، أم أنه عام أريد به الخصوص ولا تكون نساء أهل الكتاب من المشركات ويباح نكاحهن.

- اختلافهم في آية الطلاق: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق:4]. هل لفظ الآية عام باقي على عمومته فيكون المقصود من الآية كل امرأة حامل طلقت أو مات عنها زوجها تنتهي عدتها بوضع حملها، أم أنه عام أريد به الخصوص فيكون المقصود من الآية أن عدة الحامل المطلقة تنتهي بوضع حملها، أما الحامل المتوفى عنها زوجها فعدتها أبعد الأجلين.

- اختلافهم في لفظ "الملائكة" في قوله تعالى: ﴿فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [آل عمران:39]. هل هو لفظ عام مراد به الخصوص فيكون المراد بالملائكة جماعة من الملائكة دون الواحد، أم أنه عام أريد به الخصوص فيكون المراد بالملائكة جبريل وحده.

- التوصيات والاقتراحات:

وفي الأخير أقدم بعض التوصيات والاقتراحات بهذا الموضوع الذي ما يزال في حاجة لمزيد من البحث.

1 - ضرورة العناية والاهتمام بقواعد العموم والخصوص في القرآن الكريم لأهميتها البالغة في الدرس التفسيري.

2 - دراسة أسباب اختلاف المفسرين المتعلقة بالعموم والخصوص، مع التركيز على ثمرة هذا الخلاف في الدرس التفسيري.

- المصادر والمراجع:

- كتب التفسير:

- أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (745هـ)، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، نشر دار الفكر، بيروت، 1420هـ.
- ابن الجوزي جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (597هـ)، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، نشر دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1422هـ.
- ابن العربي القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر المعافري الاشبيلي المالكي (543هـ)، أحكام القرآن، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد عبد القادر عطا، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، 1424هـ/2003م.
- ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري ثم الدمشقي (774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، نشر دار طيبة، الطبعة الثانية، 1420هـ/1999م.
- السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن كمال الدين أبي بكر بن محمد سابق الدين خضر الخضير الأسويطي (المتوفى: 911هـ)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، نشر دار الفكر، بيروت.
- الصنعاني أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني (211هـ)، تفسير عبد الرزاق، دراسة وتحقيق: محمود محمد عبده، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1419هـ.
- الطبري أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملّي (310هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، نشر مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1420هـ/2000م.
- القرطبي شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي (671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، نشر دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1384هـ/1964م.
- كتب الحديث:
- ابن حبان البُستي (354هـ)، صحيح ابن حبان، بترتيب علي بن بليان الفارسي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1414هـ.
- ابن ماجه القزويني (273هـ)، سنن ابن ماجه، اعتنى بها مشهور بن حسن آل سليمان، نشر مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثانية، 1429هـ/2008م.
- أبو داود السجستاني (275هـ)، سنن أبي داود، اعتنى بها مشهور بن حسن آل سليمان، نشر مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثانية، 1429هـ/2008م.
- أبو عيسى الترمذي (279هـ)، سنن الترمذي، اعتنى بها مشهور بن حسن آل سليمان، نشر مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثانية، 1429هـ/2008م.

- البخاري محمد بن إسماعيل (256هـ)، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، نشر دار ابن كثير، بيروت، 1407هـ.
- مسلم بن الحجاج القشيري (261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- النسائي أحمد بن شعيب (303هـ)، سنن النسائي، اعتق بها مشهور بن حسن آل سليمان، نشر مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثانية، 1429هـ/2008م.
- كتب الفقه وأصوله:
- ابن أمير حاج الحنفي أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد بن محمد (879هـ)، التقرير والتحرير في علم الأصول، نشر دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1403هـ/1983م.
- ابن برهان شرف الإسلام أبو الفتح أحمد بن علي البغدادى (518هـ)، الوصول إلى الأصول، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد، نشر مكتبة المعارف، الرياض، 1403هـ/1983م.
- ابن الفراء القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف (458هـ)، العدة في أصول الفقه، تحقيق: أحمد بن علي بن سير المباركي، نشر جامعة الملك محمد بن سعود الإسلامية، 1410هـ/1990م.
- ابن فورك أبو بكر محمد بن الحسن الأصهباني (406هـ)، الحدود في الأصول (الحدود والمواضع)، تحقيق: محمد السليمانى، نشر دار الغرب الاسلامي، الطبعة الأولى، 1999م.
- ابن القصار القاضي أبو الحسن علي بن عمر البغدادى المالكي (397هـ)، مقدمة في أصول الفقه، دراسة وتحقيق: مصطفى مخدوم، نشر دار المعلمة، الرياض، 1420هـ/1999م.
- ابن قدامة المقدسي أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد الحنبلي (620هـ)، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، اعتناء: محمد مراي، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1430هـ/2009م.
- أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المتكلم المعتزلي (436هـ)، المعتمد في أصول الفقه، تقديم: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1403هـ.
- الأمدي سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد بن سالم التغلي (631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد المنعم إبراهيم، نشر مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، الطبعة الثانية، 1426هـ/2005م.
- الباجي القاضي أبو الوليد سليمان بن خلف المالكي (474هـ)، إحكام الفصول في أصول الاحكام، تحقيق: عمران العربي، نشر دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، 1430هـ/2009م.
- البخاري علاء الدين عبد العزيز بن أحمد بن محمد الحنفي (730هـ)، كشف الأسرار على أصول البزدوي، طبعة مكتب الصنائع، 1307هـ.

-
- التلمساني أبو عبد الله محمد بن أحمد الحسني (771هـ)، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، اعتناء: مصطفى شيخ مصطفى، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1429هـ/2008م.
- الجصاص أحمد بن علي أبو بكر الرازي الحنفي (370هـ)، الفصول في الأصول، تحقيق: عجيل جاسم النشعي، نشر وزارة الأوقاف بالكويت، الطبعة الثانية، 1414هـ/1994م.
- الجويني أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف إمام الحرمين (478هـ)، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، طبعة دولة قطر، الطبعة الأولى، 1399هـ.
- خلاف عبد الوهاب، علم أصول الفقه وخلاصة التشريع الإسلامي، نشر دار الفكر العربي، 1996م.
- الخن مصطفى بن سعيد، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السابعة، 1418هـ/1998م.
- الروكي محمد، نظرية التعقيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، نشر كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1994م.
- الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الملقب بفخر الدين الرازي (606هـ)، المحصول في أصول الفقه، تحقيق: طه جابر العلواني، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1418هـ/1997م.
- الزركشي أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، نشر دار الكتبي، الطبعة الأولى، 1414هـ/1994م.
- زيدان عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، نشر مؤسسة قرطبة، القاهرة، الطبعة السادسة، 1976م.
- السبكي تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيى (756هـ) وولده السبكي تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي (771هـ)، الإبهاج في شرح المنهاج "منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاظمي البيضاوي (685هـ)"، تحقيق ودراسة: أحمد جمال الزمزمي ونور الدين عبد الجبار صغيري، نشر دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الطبعة الأولى، 1424هـ/2004م.
- السرخسي شمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبي سهل (483هـ)، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الافغاني، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1414هـ/1993م.
- السمرقندي علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد (539هـ)، ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق: الدكتور محمد زكي، نشر مطابع الدوحة الحديثة، قطر، الطبعة الأولى، 1404هـ/1984م.
- الشاشي نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق (344هـ)، أصول الشاشي، تحقيق: عبد الله الخليلي، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1424هـ/2003م.
- الشاطبي إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي (790هـ)، الموافقات في أصول الفقه، تحقيق عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1425هـ/2004م.

-
- الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلب القرشي المكي (204هـ)، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، نشر مكتبة الحلبي، مصر، الطبعة الأولى، 1358هـ/1940م.
- الشنقيطي محمد الأمين (1393هـ)، مذكرة في أصول الفقه، نشر دار العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الخامسة، 2001م.
- الشيرازي أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف (476هـ).
- شرح اللمع في أصول الفقه، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الاسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ/1988م.
- التبصرة في أصول الفقه، تحقيق: محمد حسن هيتو، نشر دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1403هـ.
- الشوكاني بدر الدين محمد بن علي بن محمد (1250هـ)، إرشاد الفحول، تحقيق: مصطفى الخن ومحي الدين مستو، نشر دار الكلم الطيب، دمشق، الطبعة الأولى، 1430هـ/2009م.
- صالح محمد أديب، تفسير النصوص، نشر المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1413هـ/1993م.
- العثيمين محمد بن صالح، الأصول من علم الأصول، نشر مكتبة العلم، القاهرة، بدون تاريخ.
- الغزالي أبو حامد محمد بن محمد الطوسي الشافعي (505هـ)، المستصفى في علم الأصول، اعتناء: نجوى ضو، نشر دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1418هـ/1997م.
- القرافي شهاب الدين أحمد بن إدريس (684هـ).
- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، نشر دار الفكر، بيروت، 1424هـ/2004م.
- نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، نشر مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1416هـ/1995م.
- الكلوزاني أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الحنبلي (510هـ)، التمهيد في أصول الفقه، تحقيق: مفيد أبو عمشة ومحمد إبراهيم، منشورات جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، 1406هـ/1985م.
- الماوردي أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي (450هـ)، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1419هـ/1999م.
- المنياوي محمود، المعاصر من شرح مختصر الأصول من علم الأصول، نشر المكتبة الشاملة، مصر، الطبعة الثانية، 1432هـ/2011م.
- كتب اللغة:
- أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (1094هـ)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1412هـ.

-
- ابن فارس أبو الحسين أحمد بن زكرياء القزويني الرازي (395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، نشر دار الفكر، بيروت، 1399هـ/1979م.
- ابن منظور محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين الأنصاري الرويفعي الأفرقي (711هـ)، لسان العرب، نشر دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414هـ.
- الجرجاني السيد الشريف علي بن محمد بن علي الشريف الحسني (816هـ)، التعريفات، تحقيق: مصطفى أبو يعقوب، نشر مؤسسة الحسني، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1427هـ.
- زين الدين الرازي محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (666هـ)، مختار الصحاح، تحقيق: حمزة فتح الله، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، 1421هـ/2001م.
- الفيروزآبادي مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (817هـ)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثامنة، 1426هـ/2005م.
- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، نشر مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الرابعة، 2004م.
- مرتضى الزبيدي محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني (1205هـ)، تاج العروس، نشر مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ.

علاقة القانون بالأخلاق في نظم المجتمع الثقافية دراسة في الآيات الأولى من سورة الحجرات

The relationship of law and morality in the cultural systems of
society. A study of the first verses of Surat Al-Hujurat

د. مهدي إبراهيمي * Mahidi Ibrahimi ebrahimim@mums.ac.ir Mahdi42e@gmail.com	الدراسات الإسلامية وقسم الأخلاق الطبية	قسم الدراسات الإسلامية، كلية علوم الطب، مشهد، إيران.
--	---	---

الإرسال: 2022/02/07 القبول: 2022/02/19 النشر: 2022/03/16

ملخص: القانون والأخلاق عنصران رئيسان في بنية المجتمعات البشرية، والهدف منهما تنظيم السلوك الاجتماعي للإنسان. إن انعدام التوازن والانسجام بين السلوك الأخلاقي والقانوني يسبب عدم استقرار المجتمع وربما يتفاقم الوضع فيصل لدرجة تبرير السلوك غير الأخلاقي، بحجة موافقته للقانون في وجه قادة المجتمع. لقد قام الرسول الأكرم (ص) ببناء المجتمع الأخلاقي في تلك الحقبة التاريخية، ولكن التطور الثقافي والقانوني أدّى إلى ابتعاد المجتمع شيئاً فشيئاً عن مسيره الأخلاقي، ولم تتوفر المراقبة الأخلاقية حتى في السلوك مع الرسول (ص) أيضاً. في هذه المقالة تم التعريف بالأصول والجذور التي ترجع إليها التحذيرات والإنذارات القرآنية في سورة الحجرات، بسبب عدم رعاية الأخلاق، واستنتجنا أن حركة المجتمع نحو السيادة القانونية والفقهية أدت إلى نسيان المسائل الأخلاقية، والابتعاد عنها، وبالتالي صار السلوك مع الرسول (ص) بشكل استلزم تحذير الله تبارك وتعالى منه، لأنه يؤدي للخروج من دائرة التقوى وبالتالي حبط الأعمال. ولذا الرسالة الرئيسة للآيات الخمس الأولى التي هي مادة الدراسة في هذه المقالة هي، إذا أراد المجتمع أن يصبح مجتمعاً دينياً، يجب أن يكون أخلاقياً في الوقت نفسه الذي يكون فيه قانونياً وشرعياً.

كلمات مفتاحية: الأخلاق؛ القانون؛ الشرع؛ الحجرات؛ الرسول.

Abstract: (English)

The relationship of law with ethics in the cultural systems of society Study in the first verses of Surat Al-Hujurat
Abstract: Law and ethics are two main elements in the social structure of human societies to regulate social behaviors. The lack of balance and harmony between moral and legal behavior causes instability in society and may worsen the situation, to the point of justifying unethical behavior, on the pretext that it agrees with the law in the face of community leaders. The Prophet (PBUH) built the moral community in that historical era, but the cultural and legal development led to the society turning away little by little from its moral path, and moral observation was not available even in behavior

* - الباحث المرسل: ebrahimim@mums.ac.ir

with the Messenger (PBUH) as well. In this article, the origins and roots to which the Qur'anic warnings refer to in Surat Al-Hujurat were explained, due to lack of ethics care, and we concluded that the movement of society towards legal and juridical sovereignty led to the forgetting of moral issues, and away from them, and thus the behavior with the Messenger (PBUH) became in a way that necessitated a warning God Almighty blessed him, because he leads out of the circle of piety and thus frustrates the deeds. Therefore, the main message of the first five verses that are the subject of study in this article is, if society wants to become a religious community, it must be ethical at the same time that it is legal and legitimate.

Keywords: Moral; the law; Sharia; Al-Hujurat; Prophet.

المقدمة:

الحجرات، جمع حجرة، وهي غرفة الإقامة. والسورة مدنية، آياتها 18 آية، وهي السورة 49 من حيث الترتيب، وتقع في الجزء 26.

المحور الأصلي لمواضيع السورة: آداب التعامل ورعاية الأخلاق.

المواضيع المهمة في السورة:

1. عدم التقدم على الله ورسوله في الدين.

2. رعاية آداب التعامل مع الرسول (ص).

3. التدقيق في الأخبار المتناقلة داخل المجتمع.

4. وحدة المجتمع الإسلامي ومنع الاقتتال بين المسلمين.

5. رعاية الأصول الأخلاقية الستة في المجتمع: اجتناب الاستهزاء، والتنبيه على عيوب

الآخرين، والتنازع بالألقاب، وسوء الظن، والتجسس على الناس، والغيبة.

6. المساواة بين الناس ومنع التمييز العنصري.

7. الفرق بين الإسلام الظاهري والإيمان.

الآيات الخمس الأولى من السورة التي هي محل بحثنا تتناول موضوعين داخل الإطار العام

لمواضيع السورة، والتي هي آداب التعامل ورعاية الأخلاق كما ذكرنا، وهما:

1. عدم التقدم على الله والرسول بملاك الدين.

2. رعاية آداب التعامل مع الرسول (ص).

طرح في هذه الآيات مواضيع يعتقد للوهلة الأولى أنها بسيطة وبديهية، أو لا استعمال لها.

فالنهي عن التقدم على النبي بالنسبة للإنسان المؤمن، أمر بديهي مسلم، والتوصية بعدم

رفع الصوت فوق صوت النبي، نادر قليل، وقسم آخر من النقاط الأخلاقية المطروحة في السورة، هي مسائل بسيطة يعلمها أغلب الناس.

وفي الوقت نفسه نرى التأكيد على هذه المسائل في هذه السورة، والذي يدل بدوره على أهمية هذه الموضوعات. ومن هنا يجب دراسة عدة جوانب ليتضح الموضوع وتظهر أهميته:

1- الجانِب التاريخي (أسباب النزول):

جاء في التفاسير حول سبب نزول هذه الآيات قصص متعددة يمكن أن تفيدنا في فهم الآيات، مع العلم أن مفهوم الآيات غير منحصر في أسباب النزول، إلا أن النقاط الموجودة في الحوادث التي أدت لنزول الآيات، تساعدنا كثيراً في تحليل الآيات وفهمها.

وردت عدة أخبار حول سبب نزول الآية، الأولى تنهى عن التقدم على الله والرسول:

الأول: ما جاء عن الحسن البصري؛ أن عدة أفراد في يوم عيد الأضحى، قاموا بذبح أضاحيمهم قبل صلاة العيد، وقبل أن يُقدم النبي على الذبح، فنزلت هذه الآية، فأمرهم الرسول (ص) أن يعيدوا الذبح ثانية. (محقق، 1361، ص738).

يلاحظ في مثل هذه الحادثة أنَّ الاعتماد على الرأي، يحتمل أنه كان من باب التَّدين والإسراع بأداء الأعمال الدينية.

ثانياً: جاء عن مقاتل بن حيان أن النبي (ص) أرسل سبعة وعشرين شخصاً بقيادة منذر بن عمرو الأنصاري إلى تهامة، ولدى وصولهم إلى بئر معونة، اقتتلوا مع قوم من مشركي بني عامر، فقتلوا، إلا ثلاثة منهم فروا وقدموا المدينة ليخبروا النبي (ص) بما حدث، وعندما وصلوا بوابة المدينة، رأوا رجلين من قبيلة بني عامر قادمين من عند الرسول (ص)، فقتلوهما انتقاماً من مشركي بني عامر، وكان هذا القتل دون أمرٍ أو إذنٍ من الرسول (ص)، فكره النبي (ص) عملهم هذا، فنزلت هذه الآية. (محقق، 1361، ص738).

لو كانت هذه الحادثة واقعة وصادقة، فهي مصداقٌ واضحٌ لمخالفة الأحكام الدينية، ويستبعد أن يمر النبي (ص) على مثل هذا الفعل، مرور الكرام، بلا اهتمام ومبالاة.

ثالثاً: روي أنه كان هناك وفود في مجلس النبي (ص) سألوا الرسول سؤالاً، وكان أناس آخرون في المجلس، فبادروا إلى الإجابة قبل النبي (ص)، فنزلت الآية. (أبو الفتوح رازي،

رابعاً: أخرج الطبراني في الأوسط، وابن مردويه عن عائشة (ر) أنها قالت: إن أناساً كانوا يتقدمون الشهر، فيصومون قبل النبي صلى الله عليه وسلم، فأنزل الله تعالى الآية (ألوسي، 1415ق، 287/13)

خامساً: ما جاء حول الآية الثانية الناهية عن رفع الصوت فوق صوت النبي (ص): قال المفسرون: إن طائفة من «بني تميم» وأشرافهم وردوا المدينة، فلما دخلوا مسجد النبي نادوا بأعلى صوتهم من وراء الحجرات التي كانت للنبي: يا محمد أخرج إلينا. فأزعجت هذه الصرخات غير المؤدبة النبي، فخرج إليهم فقالوا له: جئناك لنفاخرك، فأجز شاعرنا وخطيبنا ليتحدث عن مفاخر قبيلتنا، فأجازهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فنهض خطيبهم وتحدث عن فضائلهم الخيالية الوهمية كثيراً...

فأمر النبي (ثابت بن قيس) أن يردّ عليهم، فنهض وخطب خطبة بليغة، فلم يبق لخطبة أولئك من أثر!... ثم نهض شاعرهم وألقى قصيدة في مدحهم، فنهض «حسان بن ثابت»، فردّ عليه بقصيدة شافية كافية! فقام رجل من أشراف تلك القبيلة واسمه «الأقرع»، فقال: إن هذا الرجل، يعني محمداً _ خطيبه أبلغ من خطيبنا وشاعره أجدر من شاعرنا وصدى صوته أبعد مدًى من صوتنا...

فأمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن تُهدى لهم هدايا، ليكتسب قلوبهم إليه، فكان أن تأثروا بمثل هذه المسائل فاعترفوا بنبوته! فهذه الآيات نازلة إلى هذه القضية والأصوات من خلف الحجرات. (مكارم الشيرازي، 1421ق، ج 16، ص: 511).

سادساً: ما جاء في سبب نزول الآية الأولى والثانية أيضاً: في السنة التاسعة للهجرة [حين كانت القبائل تفد على النبي للسلام عليه أو للمعاهدة معه] والذي عُرف «بعام الوفود» ولدى وصول ممثلي قبيلة تميم إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، قال أبو بكر (ر): ليكن «القعقاع» (أحد أشراف تلك القبيلة) أميرها، واقترح عمر (ر) أن يكون «الحابس بن أقرع» أميرها. فقال أبو بكر لعمر، أردت أن تخالفني، فردّ عليه عمر بأنه لم يرد مخالفته أبداً، فتعالى الصباح والضجيج بينهما، فنزلت الآيات الأنفة ... فالمعنى العام، أي لا تقترحوا في الأمور على النبي شيئاً، ولا تتقدموا عليه في العمل، ولا ترفعوا أصواتكم عند بيت النبي. (مكارم الشيرازي، 1421ق 16\511، الألوسي 13\286)

عدم الالتزام بالأخلاق والآداب العامة في هذه الحادثة يمكن أن يكون ممهداً أرضية عدم الالتزام الديني.

وردت هذه النماذج التاريخية في ذيل الآيات الشريفة، وهي تساعدنا على فهم الآيات والنقاط المطروحة.

2- الجانب التفسيري:

في هذه الآيات عدة نقاط تفسيرية هامة، نشير إليها:

أولاً: مع ملاحظة المطالب المذكورة سابقاً، فإن مفهوم "لا تقدموا" لفظ عام، يشمل كل أمر، أعم من الأقوال والأوامر. ومن الناحية الأدبية، بحث المفسرون في الجانب الصرفي للفعل المذكور، هل هو لازم أم متعدي؟ فإن كان متعدياً يكون مصدره تقديم، ومفعوله محذوف، ويصبح في التقدير، لا تقدموا أمراً بين يدي الله ورسوله؛ وإن كان الفعل لازماً ومصدره تقدم، يكون مفهوم الآية لا تقدموا بين يدي الله.. أي لا تجعلوا لأنفسكم تقدماً عند النبي. وعلى الرغم من اختلاف هذين التفسيرين من الناحية الأدبية، إلا أن المعنى واحد، وعلى أية حال، المراد لا تقدموا أي شيء على الله ورسوله. (مكارم الشيرازي، 1421ق. وعامل، 1413ق وفخرالدين رازی 1420ق. 16/ 512 و 689/1 و 92/28).

ثانياً: إضافته (التقدم) إلى الله ورسوله معاً لا إلى الرسول، دليل على أنه أمر مشترك بينه تعالى وبين رسوله وهو مقام الحكم الذي يختص بالله سبحانه وبرسوله بإذنه كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ يوسف: 40، وقال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ النساء: 64 ومن الشاهد على ذلك تصدير النهي بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ (طباطبائي، 1417ق، 18/305-306) أي، أن عدم التقدم، ليس في الأمور المختصة بالنبي (ص)، بل هو متعلق بالأمور المشتركة بين الله ورسوله، أو الأمور التي يبلغها الرسول عن الله. وبتعبير آخر، ملاك البحث، هو الرسول من حيث أنه رسول.

وبناءً على هذا لا تتقدموا في الحكم الذي هو من الله ومن رسوله، من حيث أنه رسول الله.

النقاط السابقة التي ذكرناها حول الأخلاق والثقافة، هي مصاديق هذا البحث.

والظاهر أن تفسير ﴿لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ بالنهي عن التقديم بين يدي رسول الله (ص) فقط، (كعدم التقدم على أقوال وأفعال الرسول) مبني على حملهم ذكر الله تعالى

مع رسوله في الآية على نوع من التشریف كقوله: أعجبي زيد وكرمه، فيكون ذكره تعالى للإشارة إلى أن السبقة على النبي (ص) على أية حال في معنى السبقة على الله سبحانه. ولعل التأمل فيما قدمناه من الوجه يكفيك في المنع عن المصير إلى شيء من هذه الوجوه. (طباطبائي، 1417ق، 307/18).

ثالثاً: في القرآن آيات مشابهة لهذا المعنى أيضاً، حيث جاء النهي عن السؤال بدون دليل، أو من باب الفضول، والبحث غير المنطقي حول أشياء ومواضيع لم يبين الله تعالى فيها حكماً، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسْأَلُونَ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلَ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ (مائدة، 101).

يقول سيد قطب، في تفسير الآية، كان بعضهم يكثر على رسول الله (ص) من السؤال عن أشياء لم ينزل فيها أمر أو نهي. أو يلج في طلب تفصيل أمور أجملها القرآن، وجعل الله في إجمالها سعة للناس. أو في الاستفسار عن أمور لا ضرورة لكشفها فإن كشفها قد يؤدي السائل عنها أو يؤدي غيره من المسلمين (سيد قطب، 1412ق، 985/2).

والعلامة الطباطبائي يشير أيضاً إلى أن المسؤول عنه، أشياء مرتبطة بالأحكام المشرعة كالخصوصيات الراجعة إلى متعلقات الأحكام مما ربما يستقصي في البحث عنه والإصرار في المداقة عليه، ونتيجة ذلك ظهور التشديد ونزول التحري. (طباطبائي، 1417ق، 153/6). ولذا يمكن استنتاج أن الدين والشريعة عندما يدخلان حياة الإنسان سيبيينان كل ما يمكن أن تشملهما دائرة التدين مضافاً إلى أفكارنا التي تطرح على شكل سؤال عن الدين ونبحث لها عن جواب يتوافق معها، ولأننا لا نصل إلى ذلك الجواب، نحزن ونتألم.

الآية الثانية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (المائدة، 78). النهي عن التحريم يشمل التحريم التشريعي أي عد الأشياء الحلال محرمة والامتناع عن الاستفادة منها، أي أنهم على الرغم من عدم اعتقادهم لحرمها إلا أنهم يتعاملون معها كالمحرمة.

الآية الثالثة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (تحريم/1).

هذه الآيات تتفق مع آية البحث من ناحية المعنى، أي النتيجة، هي التقدم على الله والرسول.

يتضح من ظاهر الآية أن المخاطب فيها هو الرسول (ص)، وعلى الرغم من أن ظاهرها معاتبة للرسول (ص)، على عمل خاص قام به، ولكن بملاحظة القرائن الموجودة في الآية والآيات التالية يتضح أن الله يواسي رسوله (ص) ويعاتب أزواجه على عمل قمن به فأحزنه وأذاه.

وكما ذكر بعض المفسرين، المراد بالتحريم، التسبب إلى الحرمة بالحلف على ما تدل عليه الآية التالية، فإن ظاهر قوله: ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾ إلخ، إنه (ص) حلف على ذلك، ومن شأن اليمين أن يوجب عروض الوجوب إن كان الحلف على الفعل، والحرمة، إن كان الحلف على الترك، وإذ كان (ص) حلف على ترك ما أحل الله له، فقد حرم ما أحل الله له بالحلف، وليس المراد بالتحريم تشريعه (ص) على نفسه الحرمة فيما شرع الله له فيه الحلية فليس له ذلك. (طباطبائي، 1417 ق وسيد قطب، 1412 ق، 330/19 و3615/6).

كما أن الدقة في الآية المذكورة يرشد إلى أنه عندما يُحل الله شيئاً، يجب ألا نحرمة بالقياس، فكم هو ممكن أن يكون هذا القياس أرضية للخلط بين التحريم التشريعي والعرفي، وبالنسبة يؤدي إلى التقدم على الله والرسول في أمور الدين. وبعبارة أخرى الوجه المشترك في كل الآيات السابقة هو أن ما جاء في الدين توقيفي ودقيق، ولا يجوز تجاوزه، كان ذلك بقصد مخالفة الدين أو دون قصد وعن حسن نية وبدافع المحورية الدينية.

النقطة الرئيسية في هذا المقال، هي الالتفات والانتباه إلى النهي عن تجاوز الرسول (ص) في أشكالها المختلفة بداعٍ من التوجهات الدينية لدينا، ولذا كان المؤمنون هم المنهين. وتطبيق ذلك على ما قلنا أكثر منطقاً، على الرغم من أن الإطلاق يشمل جميع موارد التقدم على النبي (ص).

رابعاً: يشير المفسرون عند تفسيرهم للآية الشريفة إلى أن الأمر الأخلاقي (مراعاة الأدب في الكلام مع الرسول) الموجود في الآية الثانية، يشتمل على أمرين: الأول عدم رفع الصوت أكثر من صوت النبي (ص) في مجلسه، والثاني عدم التحدث بصوت مرتفع معه (ص).

قيل إن في سوء الأدب بمجلس الرسول (ص)، بأن تكون أصواتهم عند مخاطبته وتكليمه (ص)، أرفع من صوته وأجهر، أحد شيئين: إما نوع استخفاف به، وهو الكفر، وإما إساءة الأدب بالنسبة إلى مقامه، وهو خلاف التعظيم والتوقير المأمور به، وفي كلا صورتين،

يوجب حبط الأعمال، فلا تترتب الآثار الإيجابية عليه. إن بطلان العمل من الممكن أن يؤدي إلى سقوط العمل فقط، بحيث لا يترتب عليه ثواب، ومن الممكن أن تكون آثاره محرقة لسائر الأعمال أيضاً. وفي كلا صورتين ولأن نتيجة ذلك غير معلومة، يشير في ذيل الآية إلى عدم الشعور بهذا الحبط ﴿وأنتم لا تشعرون﴾ (طباطبائي، 1417ق، 18/ 308-309 ومكارم الشيرازي، 1421ق، ج16، ص: 513).

يظهر مما بيناه أن القرآن يقيم علاقة مباشرة بين سوء الأدب وحبط الأعمال، وقد لا يمكن التنبؤ بهذا من حيث الظاهر. فسيء الخلق يسقط إلى الأسفل ونتائج وعواقب هذا السقوط ليست معلومة. ولذا لن يتحقق أي عمل صالح في ظل هذا السقوط، وبعبارة أخرى حسن الخلق والأدب، أسلوب للقيام بأعمال الخير والصالح.

جاءت الإشارة في هذه الآية إلى أحد المصاديق الواضحة لإساءة الأدب، ومنهجية السلوك الإنساني كامن في التعليل المذكور فيها أيضاً. ولذلك القاعدة الكلية هي احتمال حبط الأعمال الصالحة التي جاء بها سيء الأدب والخلق بسبب عدم رعايته للأخلاق. إن الأخلاق هو المحيط الذي تجرى فيها الأحكام الإلهية وعندما تتفكك هذه الحاضنة لا نستطيع الوثوق والاطمئنان بإجراء الأحكام الشرعية.

إن الشرط الرئيسي لإسلام المجتمع ومن فيه، هو رعاية الأدب والأخلاق، ومن ثم يجب الذهاب لتعلم الأحكام، ويؤيد هذا المطلب مضمون بعض الآيات الشريفة أيضاً، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى...﴾ (بقره، 264) الصدقات التي تشمل الزكاة الواجبة والصدقات المستحبة تبطل ويذهب أثرها بالمن والأذى التي هي سلوك غير أخلاقي.

نقل عن أمير المؤمنين علي (ع) أيضاً: "كل شيء يحتاج إلى العقل والعقل يحتاج إلى الأدب" (تميمي آمدي، 1366، ص248 ح5102). العقل هو الذي يملك القدرة على الفهم والتخطيط للحياة والإنسان يدبر بواسطته شؤون حياته ومجتمعه ولكن هذا التدبير لن يتحقق بدون رعاية الأخلاق والأدب.

في الآية التالية أيضاً تم التأكيد على، أن من ينادون الرسول من وراء الحجرات، أكثرهم لا يعقلون. وهذه الجملة تؤيد العلاقة التي ذكرناها بين العقل والأدب.

خامساً: في ختام هذه الآيات، ذكرت النقطة المقابلة لسوء الأدب، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾.

وهذا النقطة أيضاً تنسجم مع تحليل مفهوم كلمة "الامتحان" لغوياً.

وكلمة «امتحان» مشتقة من الامتحان، والأصل في استعمالها إذابة الذهب وتنظيفه من غير الخالص، كما أنها تستعمل في بسط الجلد المعدّ للدبغ، ثم استعملت بعدئذ في مطلق الاختبار كما هي الحال بالنسبة للآية محل البحث، ونتيجة ذلك خلوص القلب وبسطه لقبول التقوى.. (مكارم الشيرازي، 1421ق، ج16، ص: 515).

3- الجانب الروائي واللطائف التفسيرية:

بخصوص النقاط التفسيرية السابقة جاءت الإشارة في الروايات إلى عدة مسائل نشير إلى بعضها، منها:

الرواية الأولى: قَالَ عَلَى (ع): "إِنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْكُمْ فَرَائِضَ فَلَا تُضَيِّعُوهَا وَحَدَّ لَكُمْ حُدُوداً فَلَا تَعْتَدُوهَا وَهَذَا كُمْ عَنْ أَشْيَاءَ فَلَا تَنْتَهِكُوهَا وَسَكَتَ لَكُمْ عَنْ أَشْيَاءَ وَلَمْ يَدْعَهَا نِسْيَاناً فَلَا تَنْكَلِفُوهَا". (السيد الرضي، 1378هـ، ص378 ح105).

أشارت هذه الرواية بالتفصيل إلى الأحكام، وقد بينت وبشكل واضح وصرح أنه، لا يجوز تكليف النفس وإرهاقها بالاحتياط، في موارد الرخصة الإلهية.

الرواية الثانية: قال الإمام الهادي (ع) في رواية بعد ذكر عدة نقاط حول الوضوء وتجنب التشديد المفرط: "إِنَّ النَّبِيَّ (ص) كَانَ يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ يَغْضَبُ عَلَى مَنْ لَا يَقْبَلُ رُخْصَهُ" (المجلسي، 1404ق، 335/77).

الرواية الثالثة: طلب شخص من الإمام الصادق (ع) حل لمحتنه، فقال (ع) اقرأ دعاء الغريق بهذا الشكل:

"قَالَ تَقُولُ: يَا اللَّهُ يَا رَحْمَانُ يَا رَحِيمُ يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ. فَقُلْتُ يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ وَالْأَبْصَارِ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ. فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ وَالْأَبْصَارِ، وَلَكِنْ قُلْ كَمَا أَقُولُ يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ" (المجلسي، 1404ق، 149/52).

في هذا الدعاء استخدم الإمام (ع) صفة مقلب القلوب، ولكن السائل قال حسب العادة: يا مقلب القلوب والابصار، فقال له الإمام: الله مقلب القلوب والأبصار ولكن قل كما أقول. كما لاحظتم، الدعاء من المسائل الواجبة من الناحية الدينية، ولا إشكال في إضافة جملة أو حذفها، ولكن عندما طلب من الإمام تعليمه كيفية الدعاء بشكل خاص، فإن العمل على خلاف ما يقوله الإمام (ع)، عمل غير أخلاقي، يمكن أن يبيئ أرضية لأعمال أخرى يكون لها أضرار اجتماعية، هذا مضافاً إلى الغفلة عن الجانب العرفاني والمعنوي.

الرواية الرابعة: رواية مشابهة للتوصية بالدعاء بذكر خاص عن الإمام الصادق (ع) حيث جاء أن الراوي سألته عن معنى الآية الشريفة "وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا" (طه/130)، فقال: "فريضة على كل مسلم أن يقول قبل طلوع الشمس عشر مرات وقبل غروبها عشر مرات: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، يحيي ويميت، وهو حي لا يموت، وهو على كل شيء قدير".

فقال السائل: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، يحيي ويميت، ويميت ويحيي، ؟ فقال: «يا هذا لا شك في أن الله يحيي ويميت، ويميت ويحيي، ولكن قل كما أقول» (مجلسي، 1404 ق 251/83 وبحراني 1416 ق 789/3) أي على الرغم من صحة معنى ما تقول قل كما أقول أنا. بالطبع هذه الرواية تشير إلى أحد مصاديق تسبيح الله باللسان.

4-دراسة الآيات:

مع أخذ النقاط التفسيرية والروائية وما جاء من أسباب النزول حول هذه الآيات بعين الاعتبار نبدأ بدراسة وبحث المسائل الأخلاقية والثقافية المرتبطة بها:

4-1.الديانة والثقافة الأخلاقية:

لقد جاء الكلام في هذه الآيات حول المسائل الأخلاقية، وبالأخص عن الأخلاق المتداولة بين أفراد المجتمع الواحد، والتعامل مع مسائل التواصل الاجتماعي.

ولذا ينجر البحث إلى أبواب الثقافة، وتطرح الأخلاق في ميدان المسائل الثقافية. لقد بعث الرسول (ص) في مجتمع بدوي، ووضع على رأس تعاليمه مكارم الأخلاق، وكلف نفسه بإتمامها، قال: "إنما بعثت لأتمم مكارم الاخلاق" (محمدي رى شهرى 1379هـش، 1530/4 ح 5058).

لقد اشتهر الرسول في مجتمع ذلك الزمان، قبل البعثة وبعدها بمكارم الأخلاق. والتطور الأخلاقي الذي حققه الرسول (ص) يدل على تزايد قبول الدين في ظل مكارم أخلاق النبي (ص).

القرآن الكريم أيضاً يمدح الرسول بمكارم الأخلاق: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (قلم/4) وفي آية أخرى يعد رمز نجاح دعوته الأخلاق الكريمة الفاضلة: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لَنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ..﴾ (آل عمران/159).

لقد ساق النبي (ص) ثقافة المجتمع في ذلك الحين نحو الأخلاق، بالمعاشرة والسلوك الحسن مع الناس، ولم يتوانى الرسول (ص) عن بذل أي جهد لبناء الثقافة الأخلاقية للمجتمع. إن دراسة مدى نجاح الرسول (ص) في التأثير على أصحابه يحتاج إلى دراسة مستقلة، ولكن هناك قصص متفرقة في التاريخ تبين التكامل الأخلاقي لذلك المجتمع. وعندما نلتفت إلى تعريف الثقافة تظهر العناصر الأخلاقية للمجتمع أكثر.

لقد قدم علماء الاجتماع تعاريف متنوعة للثقافة، ونحن نذكر هذا التعريف من بينها، باعتباره أحد أفضل تلك التعاريف: " الثقافة مجموعة معقدة تحتوي على المعلومات، والاعتقادات، والفنون، والأخلاق، والقوانين، والعادات، وجميع القدرات الأخرى التي تجعل الفرد عضواً من أعضاء المجتمع. (وثوق، نيك خلق، 1371 هـش، ص116).

لقد كان تأثير الأخلاق على ثقافة المجتمع في ذلك العصر والذي كان من المسائل الهامة التي تقلق الرسول (ص)، الممهد لحضارة نقلت مجتمع ذلك اليوم من البداوة إلى الدستورية، لتوفر الحاضنة، لقبول القوانين الإلهية. إن هجرة النبي (ص) من مكة إلى المدينة ليست مجرد انتقال من ديار إلى أخرى، بل هو انتقال من مجتمع بدوي بدائي إلى مجتمع متحضر بهوية قانونية. إن أكثر القوانين والمقررات الإسلامية نزلت في المدينة المنورة. ومن هنا اعتبر المفسرون احتواء السورة على الأحكام والمقررات الاجتماعية معياراً في تحديد المكي والمدني. (ر.ك: حجتي، 1358 وراميار 1380 ص 69-73 و ص 604-609).

لقد كانت كل مساعي الرسول (ص) في المدينة هو بناء مجتمع محوره القانون. وكانت الثقافة الأخلاقية تتحول إلى ثقافة قانونية بالتدرج.

إنّ الشريعة الإسلامية إلى جانب القوانين العرفية أمل المجتمع المثالي القائم على المحور الإنساني الإلهي؛ وعنصر الحضارة المستند على القوانين العرفية إلى جانب شريعة المجتمع، يظهر بوضوح ضمن تعاليم الإمام علي (ع) من بعد النبي (ص).

قال عليه السلام في عهده لمالك الأشر، ليدبر على أساسه شؤون مصر: "وَلَا تَنْقُضْ سُنَّةَ صَالِحَةٍ عَمِلَ بِهَا صُدُورُ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَاجْتَمَعَتْ بِهَا الْأُلُفَةُ وَصَلَحَتْ عَلِمُهَا الرَّعِيَّةُ وَلَا تُحْدِثَنَّ سُنَّةَ تَضُرُّ بِشَيْءٍ مِنْ مَاضِيِ تِلْكَ السَّنَنِ فَيَكُونَ الْأَجْرُ لِمَنْ سَنَّا وَالْوَرُورُ عَلَيْكَ بِمَا نَقَضْتَ مِنْهَا". (السيد الرضى، 1378 ص 329 الرسالة 53).

لقد كان الدين والأخلاق والقانون، العناصر الأساسية لمدينة الرسول (ص) الفاضلة. وكان الاستناد على عنصر الأخلاق والقانون في مكة والمدينة الممهد لقبول الدين. الإفراط في أي من هذه العناصر يمكن أن يخل بالتوازن الاجتماعي ويزيد بعدنا عن المجتمع المثالي.

لقد كان الرسول (ص) في نفس الوقت الذي يهتم به بالحضارة الاجتماعية، قلق من آفتين خطيرتين في هذا المجتمع؛ الأولى، تضعيف الأخلاق وإجلاس الأحكام على كرسي الأخلاق، والثانية التقدم على الرسول (ص) في تبیین العنصر الديني. المسألة التي كان يمكن أن تسبب الإفراط في الشريعة أو العرف.

كان الرجوع إلى المجتمع الأخلاقي يتطلب ترميم الثقافة من جديد كي تستقر الحكومة الأخلاقية. والتوصيات الأخلاقية في هذه السورة وبشكل رئيسي، تسير في جهة ترميم الأخلاق الثقافية، حتى تتم الوقاية من الآفتين السابقتين.

في الآيات الأولى من السورة، نهي عن رفع الصوت عند رسول الله، ويمكن أن يكون هذا النهي لأحد هذين السببين: الأول عدم وجود حكم فقهي لهذه المسألة، حتى يتعامل معها القوم، بصفتها حرام أو مكروه، والثاني أن النبي (ص) حينما خوطب، خوطب من الناحية الإنسانية والعرفية ولم يلاحظ البعد النبوي والرسالي.

حسب الظاهر في كلا الصورتين لم يراعِ المجتمع الأخلاق. وعدم رعاية الأخلاق الثقافية في العلاقة مع النبي (ص) يؤدي إلى ضياع دوره الرسالي والنبوي وبالتالي تزلزل مكانة الدين. ربما نستطيع أن نقول لقد تمت الإشارة في هذه الآيات إلى هذين الضررين بشكل مشترك، ففي الآية الأولى جاء بصراحة النهي عن التقدم على النبي (ص).

في هذه الآية على الرغم من عدم التأكيد على متعلق خاص في التقدم على النبي (ص)، ولكن نظراً للشواهد التي بيّناها في أسباب نزول الآية وبقرينة التوصية بالتقوى الموجودة في ذيل الآية وأيضاً قرينة حبط الأعمال من دون شعور، الموجودة في الآية الثانية، يدل على إطلاق الآية في النهي.

أي أنه لا يجوز التقدم على النبي (ص) في أي مسألة شرعية كانت أم عرفية. ولكن هل لهذا النهي في كلا الصورتين نفس الحكم، ومثل هذا التقدم محرمٌ شرعاً؟ أو أن النهي تابع للآثار الموضوعية المنهي عنها؟ وبعبارة أخرى، هل هذا حكم فقهي أم أخلاقي؟ ما هو معنى التقدم على النبي (ص) في العرف؟ وإذا لم يكن في الأمور العرفية إلزام شرعي، كيف يمكن تبين معنى التقدم أو التخلف عن النبي (ص)؟ من القرائن الموجودة في الآيات يبدو أن هذا الحكم أخلاقي وليس بفقهي.

مع أنه بدون شك يشمل الأحكام الفقهية أيضاً؛ لأنه من البديهي عندما يأمر الرسول الناس أمراً دينياً ستكون مخالفته حراماً شرعاً. وبعبارة أخرى إطاعة النبي في الأحكام الفقهية واجبة بدون شك ولا يجوز التخلف عنها، أما في الأحكام الأخلاقية والعرفية دائرة الضرر في التخلف هذا الأمر مهمة، لأن التخلف عنه ليس تخلفاً تعبدياً لأنه جاء للارشاد لا للتأسيس، ومن هنا يريد القرآن، ومن خلال هذا النهي، الوقاية من جميع هذه الأضرار.

2-4. العلاقة بين العرف والشرع:

يمكن تقسيم الأحكام الإسلامية من جهة ارتباطها بالعرف والتقاليد الاجتماعية إلى قسمين، الأول، الأحكام التي ليس لها ارتباط ذو معنى مع المسائل العرفية عند الإجراء والتنفيذ، أي الأمور العرفية التي ليس لها دور كبير ومهم في كيفية إجرائها، كأكثر العبادات الإسلامية. الثاني هو، الأحكام التي يكون تنفيذها وإجرائها في إطار العرف، وهي مرتبطة بالتقاليد الاجتماعية والمسائل القومية والثقافية، من هذا القبيل يمكن أن نذكر المسائل الحكومية، الحجاب، وقسم من القضايا الاقتصادية والاجتماعية، والعزاء... مثلاً إقامة العدل في الحكومة، أو تنفيذ وحكم الحجاب؛ يمكن القيام به وتطبيقه بأساليب متعددة، ولذا كل قوم أو أمة تنتخب وفقاً لثقافتها وتقاليدها أحد هذه الأساليب.

تعدد الأساليب المختلفة يؤدي إلى تبدل الأحكام الدينية، إلى مظاهر ورموز دينية، وهذه المظاهر والرموز الدينية تحتل بالتدرج مكان ماهية تلك الأحكام وغاياتها في الذهن العام والفكر الشعبي، بحيث يصبح تعريف مسائل وقضايا مثل الحجاب والعدالة والعزاء، هو نفس المظهر الرمزي المركب من الحكم الديني والسنة الاجتماعية.

الذهنية الشرعية بالنسبة لهذه المظاهر وانتشارها، يعود وبشكل رئيسي لبساطة هذه المظاهر وسلاستها والإحساس بالأمان الديني ضمنها.

وبعبارة أخرى، عامة الناس يعتقدون أن الأحكام الدينية في قالب المظاهر والرموز أكثر سلامة واستقراراً، ولا ريب مثل هذه الرؤية للأحكام الدينية، تسبب أضرار جسيمة للمعرفة الدينية.

امتزاج الدين بالخرافات أو فتح الطريق لدخولها إلى المعارف الدينية، والإحساس بالتدين الأكثر في ضوء زيادة هذه المظاهر والرموز هي من أشد الآفات التي تجعل التدين الظاهري، ديناً هشاً ضعيفاً أمام الغزو الثقافي، هذه الرمزية تظهره ديناً بديناً وهو مهزول فارغ في جوفه.

دراسة بعض المقولات الدينية وتنقيتها من الخرافات وتنقيتها من الزوائد، من قبل بعض العلماء الإسلاميين، هو بسبب إحساس هذه المسؤولية.

تبيين الفكر السياسي من قبل الميرزا النائيني في كتاب تنبيه الأمة وتنزيه الملة (ر.ك: إبراهيمي، 1378 ص 42-51)؛ وإزالة الخرافات عن حادثة عاشوراء من قبل المحدث النوري، في كتابه اللؤلؤ والمرجان، وشرح وتبيين ذلك بهمة الأستاذ مطهري (مطهري، 1377 هـ ش، 131-85/17)، وتفسير الحجاب والتفصيل بين الشرعية والعرفية في كتاب مسألة الحجاب (مطهري، 1377 هـ ش، 19/427-443) كلها جاءت في اتجاه تقوية المعرفة الدينية وتبيين الحدود الحقيقية والظاهرية للدين.

الأستاذ مطهري في كتاب مسألة الحجاب يشير إلى نقطة طريفة عند تفسير هذه الآية، يقول: "يعتقد بعض المتخصصين في علم الاجتماع أن سبب هذا الإفراط وعدم الالتزام، هو التوهّمات الخاطئة التي يعتقد بها المجتمع حول الحجاب. وكان ذلك لعدم تبيين الحقائق؛

ولو قيلت كما قالها الإسلام، لما وصلنا إلى ما نحن فيه. هنا يجب أن يقال: ﴿أكثر كاثوليكية من البابا، أو﴾ أراف من أمّ حنون!

القرآن الكريم في سورة الحجرات يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ المقصود من التقدم على الله والرسول هو أن نوصل العمل الديني والتقديس لدرجة لم يقلها الله ورسوله، ونريد أن نسير أمام الرسول (ص) ونسبقة فعلاً! أمير المؤمنين (ع) يقول: "إِنَّ اللَّهَ حَدَدَ حُدُوداً فَلَا تَعْتَدُوهَا وَقَرَضَ قَرَائِضَ فَلَا تَتْرُكُوهَا وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ لَمْ يَسْكُتْ عَنْهَا نِسْيَاناً فَلَا تَتَكَلَّفُوهَا".

جاء في الجامع الصغير حديث الرسول الأعظم (ص) يقول: "إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يُؤْتَى رُخْصَةً كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُؤْتَى مَعْصِيَتُهُ.." هذا الحديث نقل أيضاً بهذه الصيغة: "إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يُؤْخَذَ بِرُخْصِهِ كَمَا يُحِبُّ أَنْ يُؤْخَذَ بِعِزَائِمِهِ..". (مطهرى، 1377 هـش، 19/ 562-563).

إحدى أهم مجالات التقدم على الله ورسوله يتشكل من مزج الدين والعادات، لأن المجموعة التي تتحرك بحسب الظاهر، في ضوء الأحكام الدينية، وتتطلّل بالدين، تظن أنها كلما كانت أكثر احتياطاً وأكثر تشدداً، تكون أكثر تديناً. هذا الخطأ في المعرفة الدينية، يمهد أرضية الانحصار والاستبداد في قالب وإطار خاص، وفي النهاية سيتحول بشكل من الأشكال إلى الاستبداد المعرفي الديني.

3-4. النظرة الشمولية للأحكام الفقهية ومفارقة الاخلاق:

توسع الإسلام وتوسعت معه قوانينه الفقهية. الذهاب باتجاه مجتمع فقهي يستتبعه ضرر اهمال تأسيس الأخلاق. العثور على جذور هذه المسألة يحتاج لنظرة شمولية إلى الأحكام الفقهية وبشكل خاص أحكام التكليف. العوام يعتقدون أن كل سلوك لابد وأن يتصف بأحد الأحكام الخمسة: الواجب، الحرام، المستحب، المكروه، المباح. (مطهرى، 1377، 20/ 65-66).

ونحن في هذه الدائرة نؤدي تكاليفنا أمام الله، وليس هناك أية مسؤولية علينا بعد ذلك. ولكن السؤال الأساس إذا كان القيام بعمل، مباح أو جائز، فهل يعني هذا أن فعله جيد؟ لا ريب ان من الناحية الفقهية، ليس الأمر كذلك. العمل المباح ليس له ترجيح شرعي لفعله أو تركه. لذا يجب على الإنسان عند فعل أو ترك عمل من الأعمال، ملاحظة المصالح

العقلانية. في مثل هذه الحالة ستكون الأخلاق رأس الزاوية في المعايير العقلانية، وملاك في تشخيص المصلحة.

ولكن للأسف، في الكثير من الموارد، وبالأخص في مسائل حقوق الأسرة نرى أنّ تفسير العامي، للمباح والجائز، مطابق لذوق الشخص أو الحاكم، وكم يحصل من الظلم الاجتماعي والعائلي في ضوء مثل هذه التفسيرات والاعتقادات الدينية .

في الوقت الذي يمكن أن يكون القيام بعمل من ناحية الحكم الوضعي، جائزاً وصحيحاً وتترتب عليه الآثار الفقهية، ولكن ضمن ذلك العمل يرتكب الإثم أيضاً. مثلاً لا يمكن في مسائل مثل مسائل الزواج المؤقت أو الزواج المجدد، الاطمئنان بشرعيته، بصرف النظر عن جوازه، وكم حصل من الذنوب بسبب ذلك، كأذية العائلة، وعدم رعاية العدالة وأمثال ذلك، والنتيجة هي هجران الأخلاق.

الالتفات إلى هذه النقطة مهم وضروري وهو، أن هدف البحث ليس تبين التعارض الذاتي بين الأخلاق والقانون، وخاصةً أن القانون يمهّد الأرضية للحد الأدنى من الأخلاق، ولكن في الفهم العام، حيث تحول القانون إلى ثقافة دينية في بعض المجتمعات الملزمة، صار التفكير الفقهي أرضية للابتعاد عن الأخلاق، لأنّ الذهنية الثقافية لمثل هذا المجتمع، تنظر إلى كل شيء من منظار الحلال والحرام، ولا تلاحظ الدائرة الأخلاقية كما يجب، وهذا سيتبدل إلى مظهر ثقافي ديني خاطئ.

الآيات الأولى من هذه السورة المباركة تريد تحطيم أساس هذه الثقافة من خلال النقاط التي تمت الإشارة إليها، لتبرز الأخلاق إلى جانب التفكير الفقهي والقانوني، لتهيمن الأخلاق على البعد الثقافي، لا أن تقوم بتدمير أصل ذلك المجتمع.

ولهذا السبب نرى أن الإسلام يوصي برعاية الأحكام الفقهية والقوانين الشرعية، ويضع على رأس تعاليمه رعاية الأخلاق نصب عينيه، ولا يوجد تنافي بين هذه الأمور. ولكن ثقافة المتدينين في البعد الاجتماعي لا تتطابق حتماً مع هذه الرؤية الدينية.

ولذلك فإن أحد المصايد المهمة للتقدم على الله والرسول، التقديم الظاهري للأحكام الفقهية، وتصور شموليتها وعدم الالتفات للأخلاق. وتأكيد القرآن على رعاية الأخلاق وبالأخص في حضرة الرسول (ص) وقايةً من التقدم عليه في شؤون الدين .

النتيجة :

كل مجتمع في هيكله الاجتماعي يحتاج إلى عنصري الأخلاق والقانون. والرسول شيد مجتمعه ودينه على عنصر الأخلاق لتحسن الروابط بين الناس، وتزدهر الحضارة، والتقيد الحرفي بالقانون في المجتمع أدى لسلطة القانون على الأخلاق والنسيان التدريجي للأصول الأخلاقية. الله سبحانه يحذر في سورة الحجرات من نسيان الأصول الأخلاقية، لأن ذلك يؤدي إلى التقدم على الله ورسوله، حتى من دون قصد، ونتيجة ذلك، هي حبط الأعمال.

المصادر:

• القرآن الكريم

- آلوسی، محمود، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم/ بيروت، دارالكتب العلمية، 1994
- إبراهيمي، مهدي، تفسير موضوعي قرآن كريم (محل الشاهد مترجم من الفارسية)، قم، مكتب نشر المعارف، 2012.
- إبراهيمي، مهدي، ریشه های فرهنگي انقلاب ايران (محل الشاهد مترجم من الفارسية)، قم، دار تهذيب للنشر، 2000.
- أبوالفتوح رازی، حسين بن علی، روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن (محل الشاهد مترجم من الفارسية)، مشهد، مركز البحوث الإسلامية التابع للعتبة الرضوية المقدسة، 1987.
- بحرانی، سيد هاشم، البرهان في تفسير القرآن، طهران، مركز البعثة، 1995.
- تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، غرر الحكم ودرر الكلم، دار مكتب التبليغ الإسلامي قم، 1968.
- حجتی، محمد باقر، پژوهشي درباره قرآن و تاريخ آن (محل الشاهد مترجم من الفارسية)، طهران، دار نهضة المرأة المسلمة للنشر، 1960.
- خميني، روح الله، مصباح الهداية، ترجمه سيد احمد فهري (محل الشاهد مترجم من الفارسية)، دار الرسالة الحرة للنشر، 1962.
- راغب اصفهانی، حسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، الطبعة الأولى، دمشق بيروت، دارالعلم الدار الشامية، 1991.
- رامیار، محمود، تاريخ قرآن، الطبعة الخامسة، دار أمير كبير للنشر، 2002.
- السيد الرضي، نهج البلاغة للامام علي (ع)، الطبعة 14، طهران، شركة النشر العلمية والثقافية، 2000.
- سيد بن قطب بن ابراهيم شاذلي، في ظلال القرآن، الطبعة 17، بيروت- القاهرة، دار الشروق، 1991.
- طباطبائي، سيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، الطبعة 5، قم، مكتب النشر الإسلامي لجمعية مدرسي حوزه قم العلمية، 1996.

-
- العاملی، علی بن حسین، الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز/ قم/ دار القرآن الکریم، 1992.
 - فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1999.
 - مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، مؤسسه الوفاء، بیروت، 1983.
 - محقق، محمد باقر، نمونه بینات در شأن نزول آیات (محل الشاهد مترجم من الفارسیة)، الطبعة الرابعة، طهران، الدار الإسلامية للنشر، 1963.
 - محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمة، الطبعة الثانية، قم، دارالحديث للنشر، 2001.
 - مطهری، مرتضی، مجموعة أعماله (محل الشاهد مترجم من الفارسیة)، طهران، دار صدرا للنشر، 1999.
 - مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر الأمثل، قم، الناشر مدرسه الامام علی بن ابی طالب، 2000.
 - وثوقی، منصور- نیکخلق، علی أكبر، مبانى جامعه شناسی (محل الشاهد مترجم من الفارسیة)، الطبعة الخامسة، طهران. دار خردمند للنشر. 1993.

توافق سياسات المصارف مع معيار الأيوبي للاستثمار بصيغ المشاركات" دراسة حالة المصارف السودانية من عام 2010-2020م.

Compatibilité des politiques des banques avec le critère d'Al-Ayoubi
pour l'investissement sous forme de participations "L'étude de cas des
banques soudanaises de 2010-2020.

باحث دكتوراه بمعهد اسلام المعرفة جامعة الجزيرة ورئيس قسم المحاسبة والتمويل جامعة المناقل للعلوم والتكنولوجيا	محاسبة	محمد فضل المولى عبد الوهاب حماد alzafran2992@gmail.com
--	--------	---

الإرسال: 2021/12/18 القبول: 2022/01/10 النشر: 2022/03/16

ملخص: تكمن مشكلة البحث في الاجابة عن السؤال الاتي: ما مدى توافق سياسات المصارف السودانية مع معيار المشاركات الشرعي للاستثمار الصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية في الفترة من عام 2010-2020م؟ كما يهدف هذا البحث الى التعرف على الاتي: مفهوم السياسة النقدية في المصارف الإسلامية هيئة المحاسبة للمؤسسات المالية الإسلامية ومعيار المشاركات الشرعي الصادر عنها، مدى توافق سياسات المصارف مع معيار المشاركات الشرعي للاستثمار الصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية "دراسة حالة المصارف السودانية من عام 2010-2020م ويفترض البحث فرضاً واحداً مفاده هو تتوافق سياسات المصارف مع معيار المشاركات الشرعي للاستثمار الصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية بدرجة عالية، ومن خلال الدراسة الميدانية تم التوصل الى مجموعة من النتائج منها تتوافق سياسة المصرف في تحقيق الرقابة المالية والرقابة الادارية على المشاريع الممولة بصيغ المشاركة مع معايير الأيوبي الشرعية للاستثمار كما تتمثل سياسة المصرف في اكساب العملاء خبرة في ادارة المشروعات الممولة بصيغة المشاركة مع معايير الأيوبي الشرعية للاستثمار وتتوافق سياسة المصرف في تبني مفهوم ريادة الاعمال من خلال صيغ المشاركة مع معايير الأيوبي الشرعية للاستثمار.

الكلمات المفتاحية: السياسة النقدية، معيار المشاركات، الأيوبي، بنك السودان المركزي.

Abstract:

The problem of research is responsible for the question: How important is the policies of Sudanese banks with the Forensic Reviews of Investment and Auditing of Islamic Financial Institutions from 2010-2020? The aim of this research is also aimed at identifying the following: The concept of monetary policy in Islamic banks accounting for Islamic financial institutions and the criterion of the forensic posts issued by the extent to which bank policies agreed with the Forensic Reviews of Accounting and Auditing of Islamic Financial Institutions "Study of Sudanese banks from 2010 2020. The search assumes that the policy policies are consistent with the criterion of the

Shari'a for investment by the Accounting and Review of Islamic Financial Institutions. Projects funded in formulas with legitimate anti-investment standards. The bank's policy in the acquisition of clients is experienced in the management of projects financed in the formula of participation with the legitimate IPO standards and the Bank's policy is consistent to adopt the concept of business leadership through participation formats with legitimate ipments.

Keywords: Monetary Policy, Standard Reviews, Ivory, Sudan Central Bank.

مقدمة:

يعتبر التمويل بالمشاركة أحد أهم صور الاستثمار في المؤسسات المالية الإسلامية (المصارف الإسلامية) وذلك لأنه يساعد المؤسسة في تشغيل أموالها والحصول على معدلات عائد جيدة في ضوء المشاركة بنسب متساوية أو متفاوتة في رأس المال لإنشاء مشروع جديد أو المساهمة في رأس المال بصفة دائمة أو متناقصة في مشروع قائم بحيث يصبح كل مشارك ممتلكا لنصيبه في الأرباح. كما إن التمويل بصيغة المشاركة يعمل على تشجيع الاستثمار في المشروعات الإنتاجية، ويساهم في خفض نفقات الإنتاج بسبب إلغاء الفائدة على رأس المال وعلى الرغم من مزايا استخدام صيغة المشاركة إلا أنه تحيطها مجموعة من المخاطر والتي تتركز في المخاطر الائتمانية، حيث ورد بنتائج إحدى الدراسات التي تناولت آراء العديد من المصرفيين الإسلاميين عام 2003 في صيغة المشاركة، وتنشأ هذه أن المخاطر الائتمانية هي الأكثر شيوعا (المخاطر في حالة عدم قيام العميل (المشارك) بدفع نصيب المصرف في وقت لا يقوم العميل باستخدام رأس مال المشاركة في الغرض المخصص الأرباح لا تحدد مسبقا له لعدم توافر الخبرة الكافية مما قد يؤدي إلى خسارة المصرف لحصته في رأس المال للعميل لإدارة المشروعات الاستثمارية، إلى جانب مخاطر الاستثمارات في رؤوس الأموال وهي المخاطر الناتجة عن الدخول في شراكة بغرض تمويل أو المشاركة في تمويل محدد أو نشاط عام على النحو المبين في العقد، والتي يشارك فيها مقدم التمويل في تحمل مخاطر الأعمال مع الطرف الآخر. وتتمثل خصائص الاستثمارات في رؤوس الأموال في العديد من الاعتبارات تتمثل في نوعية الشريك، نوعية النشاط، والجوانب التشغيلية . بالإضافة لمخاطر التشغيل ومخاطر السوق. وبعد تحليل القوائم المالية المنشورة للمصارف

الإسلامية في الأردن والمصارف الإسلامية في السودان محل الدراسة أوضحت ما يلي¹: إن تجربة السودان لها أهمية خاصة، حيث تطبق المصارف السودانية المشاركة بنسب تفوق المصارف الإسلامية المدروسة في الأردن، وتقترب كثيراً من نسب المربحة، ويرجع السبب في ذلك إلى كون المصارف السودانية تعمل في ظل نظام مصرفي إسلامي، معزز ببنك السودان المركزي، الذي يشجعها على تطبيق المشاركة مع أصحاب المال من جهة، ومع أصحاب المشاريع من جهة أخرى من خلال مختلف القوانين والمنشورات الصادرة عن بنك السودان، بالإضافة إلى سوق مالية إسلامية تمكن تداول الأوراق المالية الإسلامية القائمة على أساس المشاركة. لكن بالرغم مما حققته التجربة السودانية في مجال تطبيق المشاركة المصرفية الإسلامية، والتي تعتبر تجربة إيجابية مقارنة بالمصارف الأردنية، إلا أنها مازالت تعاني من بعض المشاكل التي ذكرناها سابقاً، حيث يتأثر تطبيق المشاركة فيها بمختلف الأوضاع الاقتصادية السائدة في السودان². ويسعى هذا البحث لدراسة مدى توافق السياسات المصرفية السودانية مع معيار المشاركات الشرعي للاستثمار الصادر عن الأيوبي خلال الفترة من 2010 إلى 2020م.

مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في الإجابة عن السؤال الآتي: ما مدى توافق سياسات المصارف السودانية مع معيار المشاركات الشرعي للاستثمار الصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية في الفترة من عام 2010-2020م؟

هدف البحث:

يهدف هذا البحث إلى التعرف على الآتي:

¹ - سمحان حسين تطبيق معيار المشاركة في الأردن بحث منشور في المجلة العربية للإدارة الصادرة عن المنظمة العربية للتنمية الإدارية (2014 العدد 22).

² - الجرجي، بحث منشور في مجلة الاقتصاد الإسلامي الصادرة عن المجلس العام للبنوك والمؤسسات المالية الإسلامية، (2017 العدد 58).

1- مفهوم السياسة النقدية في المصارف الإسلامية.

2- هيئة المحاسبة للمؤسسات المالية الإسلامية ومعايير المشاركات الشرعي الصادر عنها.

3- مدى توافق سياسات المصارف مع معيار المشاركات الشرعي للاستثمار الصادر عن

هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية "دراسة حالة المصارف

السودانية من عام 2010-2020م؟

فرض البحث: يفترض البحث فرضاً واحداً مفاده هو:

تتوافق سياسات المصارف مع معيار المشاركات الشرعي للاستثمار الصادر عن هيئة

المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية بدرجة عالية.

حدود البحث: تتمثل حدود البحث في الآتي:

الحدود المكانية: بنك السودان المركزي.

الحدود الزمانية: من عام 2010 إلى 2020م

مصادر جمع المعلومات: تتمثل مصادر جمع المعلومات من خلال الكتب والمراجع

والدراسات الجامعية والدوريات وتقارير البنوك وخصوصاً بنك السودان المركزي.

هيكل البحث: يحتوي البحث على مقدمة تشتمل الإطار المنهجي والدراسات السابقة

ومباحث منها المبحث الأول السياسة النقدية والمبحث الثاني الاستثمار والمبحث الثالث

معايير المشاركات والمبحث الرابع تناول الدراسة الميدانية من حيث عرض خلفية عن بنك

السودان المركزي وتحليل واختبار فرض الدراسة، وخاتمة تناولت النتائج والتوصيات

للبحث.

الدراسات السابقة:

دراسة أبو الهيجاء، (2007م)¹: في دراسته لتطوير آليات التمويل بالمشاركة في المصارف

الإسلامية في الأردن تناول الباحث المعوقات للتمويل بصيغة المشاركة ومخاطر هذا النوع

¹ - أبو الهيجاء إلياس عبد الله، تطوير آليات التمويل بالمشاركة في المصارف الإسلامية "دراسة حالة الأردن"،

رسالة دكتوراه في الاقتصاد والمصارف الإسلامية، كلية الدراسات العليا، جامعة اليرموك (2007).

من التمويل والبحث عن أسباب غياب تطبيق المشاركات في المصارف الإسلامية بالصورة المطلوب تطبيقها وفق المعايير الإسلامية ودراسة واقع صيغ التمويل بأسلوب المشاركة، وبيان مدى التزام المصارف الإسلامية في تطبيق هذا الأسلوب من التمويل وفق المعايير الإسلامية (للأيوفي)، كما توصل الباحث أن التمويل بالمشاركة يعد من أهم التمويلات بالصيغ الأخرى وذلك لأنه مبني على القاعدة الإسلامية الغنم بالغنم فهو بذلك يشارك في الربح والخسارة ويمكن توجيه التمويل بصيغة المشاركة إلي المشاريع ذات الأجل الطويل، وكذلك إلي المشاريع التي تحتاج إلي رؤوس أموال ضخمة لتمويلها وتميز التمويل بالمشاركة بارتفاع درجة المخاطرة فيه وذلك لطول مدة الاستثمار وعدم وجود ضمانات فيه لأنه مبني على الثقة وبين الباحث محدودية الاستخدام المصرفي لصيغة المشاركة وأن هنالك إمكانية لزيادة الاستخدام المصرفي لصيغ التمويل بالمشاركة، عن طريق التغلب على المعوقات والمخاطر التي تواجه استخدام هذا النوع من التمويل.

دراسة عبد الرحمن، (2010م)¹: من خلال دراسته لفعالية السياسة التمويلية في السودان من عام 1992 إلى 2005م، هدفت الباحثة إلي تحديد كيفية انتقال أثر السياسات النقدية والتمويلية في تحقيق أهداف السياسة الاقتصادية والوقوف علي الأدوات التي استخدمها بنك السودان المركزي في إدارة السيولة وفعاليتها وقياس كفاءة وفعالية أدوات السياسة النقدية وأثرها علي عرض النقود، توصلت الباحثة إلي أن السياسة النقدية كانت تصدر عبر منشورات متفرقة ولم تكن تصدر مرة واحدة ولكن بعد تطبيق الصيغ الإسلامية تطورت السياسة حتى أصبحت تبلور داخل إطار تحدده مجموعة من الأهداف وأصبحت السياسة النقدية تحدد المؤشرات الاقتصادية كما أن ضعف فاعلية وعدم مرونة شهادة مشاركة البنك المركزي كأداة نقدية غير مباشرة في إدارة السيولة حيث إن ضعف العائد أدي إلي إحجام المصارف في التعامل بها فضلاً في أن العائد يكون في شكل أرباح رأسمالية

¹ - عبد الرحمن، أماني تاج السر أحمد (2010)، تقييم فعالية السياسة التمويلية في السودان 1992م - 2005م، رسالة ماجستير في الاقتصاد غير منشوره، - معهد إسلام المعرفة، عمادة الدراسات العليا، جامعة الجزيرة.

واتضح ذلك من خلال التحليل الإحصائي كما ظل عرض النقود في ارتفاع مستمر خلال الفترة قيد البحث كنتيجة للزيادة في التمويل الممنوح للقطاع الخاص.

دراسة ناصر، (2010م)¹ في دراسته لتمويل البنوك الإسلامية لرأس المال العامل للمؤسسات الاقتصادية بالصيغ الإسلامية هدف الباحث الي التعريف برأسمال العامل ومكوناته وكيفية حسابه محاسبياً وأهم الصيغ الإسلامية التي تطبقها البنوك الإسلامية في تقديم هذا النوع من التمويل للمؤسسات الاقتصادية، ومن خلال الدراسة عرض الباحث الصيغ المعتمدة من قبل البنوك التقليدية في تطبيقها لاستثمار رأسمال العامل ودرس أوجه الاختلاف والفرق عن تطبيق البنوك الإسلامية والتقليدية لرأسمال العامل وذكر أنه يمكن الاستفادة من صيغ اسلامية غير مطبقة حالياً في تمويل رأس المال العامل للمؤسسات الاقتصادية كالسلم والاستصناع أو التورق بالرغم من الجدل حولها بشرط احترام الضوابط الشرعية لها.

دراسة الجيلاني، (2012م)² في دراسته لمعوقات التوسع في التمويل المصرفي بصيغة المشاركة في المصارف السودانية ذكر الباحث ان مشكلة البحث تتمثل في تحديد المعوقات التي تحول دون توسع المصارف في التمويل بصيغة المشاركة والتي ربما أدت إلي إصرارها علي التشبث بصيغة المربحة بالرغم من ميزات صيغة المشاركة العديدة كما أنها ظلت من أقل صيغ التمويل تعثراً في النظام المصرفي السوداني وبالرغم من سعي البنك المركزي بالتقليل من صيغة المربحة وزيادة التمويل بالمشاركة وغيرها من الصيغ الأخرى ويهدف الباحث إلي التحقق من الأسباب المعوقة لقيام المصارف بالتوسع في استخدام صيغه المشاركة بالرغم من كل المطالبات التي تنادي بالتوسع في استخدامها وكذلك يهدف إلي بيان أهمية صيغة المشاركة باعتبارها من الصيغ التي تتميز بشمولية الاستخدام وإعطائها الأولوية في

¹ ناصر سليمان، تمويل البنوك الإسلامية لرأس المال العامل للمؤسسات الاقتصادية بالصيغ الإسلامية، بحث مقدم الي المؤتمر العلمي السابع حول منظمات الاعمال المعاصرة من منظور إسلامي عمان الاردن. 23-25 نوفمبر (2010).

² - الأمين محمد جيلاني، معوقات التوسع في التمويل بصيغة المشاركة في المصارف السودانية، رسالة ماجستير في المحاسبة غير منشورة، كلية الاقتصاد والتنمية الريفية، جامعة الجزيرة (2012).

الاستخدام في التمويل المصرفي، ومن خلال الدراسة توصل الباحث إلى أن صيغة المشاركة لا تزال أكثر الصيغ ربحاً من بين كل صيغ التمويل الإسلامية المستخدمة في المصارف السودانية وأن صيغة المشاركة من أقل صيغ التمويل تحقيقاً للتعثر المصرفي وبالتالي هي الصيغة الأفضل وترى غالبية المصارف أن صيغة المشاركة مناسبة لتوظيف الأموال فيها وبالتالي لا تري حذراً في استخدامها وتستخدم المصارف أكثر من طريقة للتمويل بصيغة المشاركة مما يعني أن المصارف تتمتع بقدر اكبر علي استرداد أموالها ومواكبة التطور الاقتصادي.

دراسة معلى (2013م)¹ في دراسته للمخاطر المعاصرة لصيغ التمويل المصرفي الإسلامي وطرق التحوط منها تناول الباحث مشكلة الدراسة في تحديده للمخاطر المعاصرة لصيغ التمويل المصرفي الإسلامي، وطرق التحوط لهذه المخاطر، والعوامل المؤثرة عليهما نظرياً وتطبيقياً، كما اشار الباحث الي الهدف الأساسي للدراسة في الإسهام في تحديد الطرق المناسبة والمشروعة للتحوط لمخاطر التمويل المصرفي الإسلامي، حيث اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، ومنهج دراسة الحالة، وطريقة المربعات الصغرى العادية، على بيانات مقطعية تم الحصول عليها من مصادرها الثانوية والأولية، وتوصل الباحث الي أن المصارف الإسلامية وبجانب المخاطر المالية وغير المالية المعروفة في المصارف التقليدية تتعرض لمخاطر أخلاقية خاصة بها وبرغم تعدد الخيارات التمويلية فإن المصارف الإسلامية ركزت على صيغ البيوع؛ ذات العائد الثابت عامة، والمربحة بصورة خاصة، مما عرض هذه المصارف للمخاطر، وحرمة شريحة كبيرة من الحصول على التمويل لصعوبة توفير الضمانات المطلوبة، كما أن مخاطر التمويل المصرفي الإسلامي (التعثر) في السودان كانت أعلى من المعدلات المقبولة عالمياً، طوال سنوات الدراسة، وأن المخاطر الأخلاقية، ومخاطر الائتمان، ومخاطر التشغيل، ومخاطر السوق، والمخاطر القانونية هي الأعلى من بين جميع المخاطر التي واجهت التمويل المصرفي الإسلامي في تجربة البنوك العاملة في السودان وبرغم

¹ - معلى صالح مصطفى أحمد، المخاطر المعاصرة لصيغ التمويل المصرفي الإسلامي وطرق التحوط منها-رسالة دكتوراه الفلسفة في الاقتصاد الإسلامي، معهد إسلام المعرفة، جامعة الجزيرة (2013).

وجود عوامل أخرى أثرت على مخاطر التمويل المصرفي الإسلامي في السودان، إلا أن أهمها كانت التمويل بالمربحة خاصة والبيوع عامة، وإجمالي التمويل الممنوح، ومعدلات النمو الاقتصادي، وتسهيل البنوك في منح التمويل، وتدخلات الإدارة العليا ومجالس الإدارات في منح التمويل، وعدم ثبات السياسات الاقتصادية، وسياسات سعر الصرف، ونقص الملاءة الأخلاقية لدى العملاء، وبيع الكسر، ومع وجود طرق عديدة للتحوط إلا أن البنوك العاملة في السودان ركزت على التأمين التعاوني، والرهن، والشروط الجزائية في العقود، والمشاركة في رأس المال التشغيلي، بجانب التدريب وتطوير مهارات العاملين. وأهم محددات فعالية أدوات التحوط المغالاة في الرهن، وبطء إجراءات التقاضي، ونقص المعلومات عن العملاء.

دراسة سمحان (2014م)¹ في دراسته لتطبيق المصارف الإسلامية لمعيار المشاركة في الأردن ركز الباحث على تحليل عقد المشاركة المتناقصة في المصارف الإسلامية من وجهة النظر المحاسبية وفي إطار الأحكام الشرعية لعقد المشاركة في الإسلام ثم تحليل المعالجة المحاسبية لعمليات المشاركة المتناقصة في المصارف الإسلامية الأردنية ومقارنة هذه المعالجة بمعيار المشاركة رقم ٤ من معايير المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية. وقد تم التوصل إلى أن عقود المشاركة المتناقصة المستخدمة في المصارف الإسلامية ينقصها بند هام جدا وهو التحديد الدقيق لرأس المال العميل الشريك لما له من أهمية بالغة في معالجة الخسائر الناجمة عن المشاركة. كما بين الباحث عدم معالجة المعيار المذكور للحالات التي يتولى فيها المصرف الإسلامي إدارة مشروع المشاركة رغم أن هذا هو الغالب في الواقع العملي، لذا فقد رأى ضرورة معالجة هذه العيوب في عقود المشاركة المتناقصة في المصارف الإسلامية وضرورة شمول المعيار للحالات التي يتولى فيها البنك إدارة مشروع المشاركة واقترح آلية محاسبية لذلك.

التعقيب على الدراسات السابقة: يلاحظ الباحث أن الدراسات السابقة تناولت مواضيع لها علاقة ذات صلة بالموضوع منها ما تناوله أبو الهيجاء من حيث التطرق إلى تطوير آليات

¹ - سمحان حسين تطبيق معيار المشاركة في الأردن بحث منشور في المجلة العربية للإدارة الصادرة عن المنظمة العربية للتنمية الإدارية العدد 22 (2014).

التمويل بالمشاركة في المصارف الإسلامية، ومنها ما تناولته أمانى من حيث تعرضها ودراساتها لتقويم فعالية السياسة التمويلية في السودان 1992 م - 2005 م، ومنها ما تناوله ناصر سليمان، تمويل البنوك الإسلامية لرأس المال العامل للمؤسسات الاقتصادية بالصيغ الإسلامية كما تطرقت بعضها إلى معوقات التوسع في التمويل بصيغة المشاركة في المصارف وطرق الإسلامي المصرفي التمويل لصيغ المعاصرة السودانية، وتناولت دراسة معنى المخاطر منها، إلا أن كل الدراسات السابقة لم تتناول توافق السياسات المصرفية مع معايير التحوط الأيوبي وخصوصاً المشاركات كما يوجد اختلاف في الحدود المكانية والزمانية.

المبحث الأول: السياسة النقدية:

مفهوم السياسة النقدية:

تعددت التعاريف حول مفهوم السياسة النقدية من مدرسة إلى أخرى وكيفية تحديد موقعها من السياسة الاقتصادية ذلك لأن لها دور فعال ومحرك للدورة المالية وتنظيم الكتلة النقدية، ولعل من أهم الرواد الذين تناولوا هذا الفكر الاقتصادي الأمريكي كينز.

أ- السياسة النقدية: هي مجموعة الإجراءات التي يستخدمها البنك المركزي بغرض التأثير على العرض النقدي بطريقة ما للوصول إلى تحقيق مجموعة الأهداف الاقتصادية¹.

ب- كما تعبر السياسة النقدية أيضاً عن مجموعة النصوص والقوانين والإجراءات التي تتخذها السلطة النقدية للتأثير على المعروض النقدي بالتوسع أو الانكماش بغية تحقيق أهداف اقتصادية².

أهداف السياسة النقدية وقنوتها:

هناك أهداف نهائية وأهداف وسيطية للسياسة النقدية:

¹ - تهاى عز الدين فكرى، المنهج المحاسبي الكمي لتخطيط ورقابة تشكيلة النشاط الاستثماري في المؤسسات المالية الإسلامية، 2006، ص26.

² - هندي منير إبراهيم، " إدارة البنوك التجارية " 1996، ص53.

أ- الأهداف النهائية:

إن الهدف العام للسياسة النقدية مثل السياسة الاقتصادية هو تحقيق نمو حقيقي دون تضخم مع توازن في ميزان المدفوعات الخارجية ومع توزيع أمثل لموارد المجتمع. ونجد هذه الأهداف في البلاد العربية نتيجة استقرار التشريعات تدور حول العناصر التالية:¹

— تحقيق الاستقرار النقدي لمحاربة التضخم؛

— ضمان قابلية صرف العملة والحفاظ على قيمتها الخارجية؛

— تشجيع النمو الاقتصادي؛

— المساهمة في إنشاء أسواق مالية ونقدية متطورة؛

— دعم السياسة الاقتصادية للدولة؛

— تحقيق التوازن الداخلي والخارجي.

هذه الأهداف في الدول الصناعية تقتصر على هدف واحد يتمثل في استقرار الأسعار أي استهداف التضخم.

ب- الأهداف الوسيطة:

تعتبر هذه الأهداف عن تلك التغيرات النقدية التي يمكن عن طريق مراقبتها وإدارتها الوصول إلى تحقيق بعض أو كل الأهداف النهائية، ويشترط في الأهداف الوسيطة أن تستجيب لما يلي:

— وجود علاقة بينها وبين الأهداف النهائية؛

— إمكانية مراقبتها بما للسلطات النقدية من أدوات.

المبحث الثاني: الاستثمار المصرفي:

مفهوم الاستثمار المصرفي:

يقصد بالاستثمار عمومًا اكتساب الموجودات المادية والمالية وسوف نحاول التمييز بين مصطلحين، الاستثمار بالمعنى المالي وبالمعنى الاقتصادي.

¹ - تهاامي عز الدين فكري، المرجع السابق، 2006، ص30.

1- مفهوم الاستثمار بالمعنى الاقتصادي : في الاقتصاد غالبًا ما يقصد بالاستثمار اكتساب الموجودات المادية. على أن التوظيف للأموال يعتبر مساهمة في الإنتاج، أي إضافة منفعة أو خلق قيمة تكون على شكل سلع وخدمات.

2- مفهوم الاستثمار في الإدارة المالية : من هذا الجانب ينظر إلى الاستثمار على أنه اكتساب الموجودات المالية أي توظيف الأموال في الأوراق والأدوات المالية. وكتعريف شامل للاستثمار : على أنه التعامل بالأموال للحصول على الأرباح وذلك بالتخلي عنها في لحظة زمنية معينة ولفترة زمنية معينة بقصد الحصول على تدفقات مالية مستقبلية تعوض عن القيمة الحالية للأموال المستثمرة وتعوض عن كامل المخاطرة الموافقة للمستقبل.¹

3- مفهوم الاستثمار عند علماء المحاسبة:

يقصد بالاستثمار عند المحاسبين بأنه تدفق خارج من المال في فترة زمنية واحدة يتبعه سلسلة من التدفقات النقدية المكتسبة.²

ويتسع هذا المفهوم ليشمل الاستثمار في الأصول العينية والأصول المالية معا.

4- مفهوم الاستثمار في الفكر المحاسبي الإسلامي:

يُقصد بالاستثمار في الفكر الإسلامي: استثمار الأموال بقصد تنميتها وزيادتها من خلال توظيفها في أي نشاط مباح وفي ضوء الضوابط الشرعية للاستثمار. ويقصد به في الفكر المحاسبي الإسلامي على أنه: تخصيص موارد اقتصادية بهدف الحصول على منافع متوقعة الحدوث خلال فترة زمنية في المستقبل، كما يعرف على أنه توظيف الأموال في مجالات النشاط المباحة في ضوء الضوابط الشرعية للاستثمار وذلك بغية تنميتها والحصول على عائد عليها وتحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية.³

¹ - حردان، طاهر حيدر، مبادئ الاستثمار، 1977، ص22.

² - سالم أحمد تمام، "تحديد وقياس التدفقات النقدية من المشروعات الاستثمارية" 1988، ص177.

³ - ترك مجدي السيد أحمد "المشكلات المحاسبية في صناديق التأمين الخاصة دراسة تحليلية تطبيقية" 1999، ص48.

ويُستنبط مما سبق أن مفهوم الاستثمار في الفكر الإسلامي مفهوم شامل لا يحدد للاستثمار آجالاً ولا أصولاً معينة، ولا قطاعاً معيناً، ولا إنفاقاً معيناً ما دام ذلك لا يتعارض مع أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.

أهداف الاستثمار ومخاطره:¹

- 1- الهدف العام للاستثمار هو تحقيق العائد أو الربح، بالإضافة إلى تنمية الثروة تأمين الحاجات المتوقعة وتوفير السيولة لمواجهة تلك الحاجات المحافظة على قيمة الموجودات.
- 2- مخاطر الاستثمار: بصفة عامة فإن مخاطر الاستثمار بكل بساطة هي عدم التأكد من تحقق العائد المتوقع. وتختلف المخاطرة حسب اختلاف مجال الاستثمار وهي عموماً: مخاطر نظامية: وهي لا ترتبط بنوع معين من الاستثمارات بل تصيب جميع مجالات الاستثمار "مخاطر متعلقة بالأسواق، عوامل سياسية". ومخاطر غير نظامية: تشمل تغيرات في أسعار الفائدة، تدهور العمليات الإنتاجية.²

المبحث الثالث: المعيار الشرعي رقم (12) الشركة (المشاركة) والشركات الحديثة:

هيئة المحاسبة المراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية:

تم إنشاء هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، سابقاً هيئة المحاسبة المالية للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية، (الهيئة) بموجب اتفاقية التأسيس الموقعة من عدد من المؤسسات المالية بتاريخ 1 صفر 1410 هـ الموافق 26 فبراير 1990 في الجزائر، وقد تم تسجيل الهيئة في 11 رمضان 1411 هـ الموافق 27 مارس 1991 في دولة البحرين بصفتها هيئة عالمية ذات شخصية معنوية مستقلة لا تسعى إلى الربح.³

وتضم الهيئة أكثر من 200 عضواً من أكثر من 45 بلداً، حتى الآن (ومنها المصارف المركزية والمؤسسات المالية الإسلامية وغيرها من الأطراف العاملة في الصناعة المالية والمصرفية

¹ - ترك مجدي السيد أحمد "المشكلات المحاسبية في صناديق التأمين الخاصة دراسة تحليلية تطبيقية" 1999، ص48.

² - حمدان طاهر حيدر، مبادئ الاستثمار 1977، ص22.

³ - (www.aaofi.com).

الإسلامية الدولية. وقد حصلت الهيئة على الدعم الكبير لتطبيق المعايير الصادرة عنها، حيث تعتمد هذه المعايير اليوم في مملكة البحرين ومركز دبي المالي العالمي والأردن ولبنان وقطر والسودان وسوريا، كما أن الجهات المختصة في أستراليا واندونيسيا وماليزيا وباكستان والمملكة العربية السعودية وجنوب أفريقيا أصدرت أدلة إرشادية مستمدة من معايير الهيئة، وأصداراتها¹.

يهدف هذا المعيار إلى بيان الأسس والأحكام الشرعية العامة لشركة العقد (ما يعرف حديثاً بالمشاركة) وبيان أحكام كل من شركة العنان وشركة الوجوه وشركة الأعمال والمشاركة المتناقصة والشركات الحديثة من حيث التعريف بها وبيان أحكامها الشرعية الخاصة بها، مع بيان الضوابط الشرعية التي يجب مراعاتها من قبل المؤسسات المالية الإسلامية.²

نص المعيار:

يطبق هذا المعيار على الشركات المعروفة في كتب الفقه بأنواعها القائمة على أساس شركة العقد، عدا ما أٌستثني منها لاحقاً، كما يطبق على الشركات الحديثة بأنواعها، بما فيها المشاركة المتناقصة، ولا يطبق على شركة الملك (حالة الشيوخ في الملكية). ولا يشمل الأحكام الخاصة بشركة المفاوضة؛ لأن تطبيقها نادر، فيرجع فيها عند الحاجة إلى كتب الفقه. كما يشمل المضاربة؛ لأن لها معياراً خاصاً بها، كما يشمل المزارعة والمساقاة والمغارسة. كما يشمل - بالنسبة للشركات الحديثة - النظم والإجراءات الخاصة بها.

1- تعريف شركة العقد وأقسامها وأنواعها:³ هي اتفاق اثنين أو أكثر على خلط مالهما أو عملهما أو التزاميهما في الذمة،

بقصد الاسترباح كما تنقسم شركة العقد إلى قسمين:

القسم الأول: الشركات المؤصلة فقهيّاً: وهي تنقسم إلى شركة العنان وشركة الوجوه (الذمم) وشركة الأعمال.

¹ - (www.aaofi.com).

² - معيار المشاركات، منشورات الايوفي، 2002، ص ص 157-180.

³ - معيار المشاركات، منشورات الايوفي، 2002، ص ص 157-180.

القسم الثاني: الشركات الحديثة: وهي تنقسم إلى شركة مساهمة وشركة التضامن وشركة التوصية البسيطة وشركة التوصية بالأسهم وشركة المحاصة والمشاركة المتناقصة (المنبثقة من شركة العنان)

2- الأحكام العامة للشركات المؤصلة فقهيًا: (خاصة العنان):

شركة العنان هي أن يشترك اثنان أو أكثر بمال معلوم من كل شريك بحيث يحق لكل منهما التصرف في مال الشركة، والربح بينهما بحسب الاتفاق والخسارة بقدر الحصة في رأس المال.

4- انعقاد الشركة:¹

تنعقد الشركة باتفاق أطرافها بإيجاب من كل واحد منهم وقبول من باقي الشركاء. وينبغي كتابة عقد الشركة وتسجيله رسمياً إذا اقتضى الأمر ذلك، مع تحديد غرض الشركة في العقد أو في النظام الأساسي للشركة.

5- رأس مال الشركة:

الأصل أن يكون رأس مال الشركة موجودات نقدية يمكن بها تحديد مقدار رأس المال لتقرير نتيجة المشاركة من ربح أو خسارة، ومع ذلك يجوز - باتفاق الشركاء - الإسهام بموجودات غير نقدية (عروض) بعد تقويمها بالنقد لمعرفة مقدار حصة الشريك. في حالة اختلاف العملات التي قدمت بها حصص الشركاء في رأس مال الشركة يجب تقويمها بالعملة المحددة في الشركة بسعر الصرف السائد يوم الأداء، وذلك لتحديد حصص الشركاء وبالتزاماتهم، كما يجب تحديد حصص الشركاء في رأس مال الشركة، سواء تم تقديمها جملة واحدة أو بالتدريج (زيادة رأس المال).²

6- إدارة الشركة:

الأصل أن لكل شريك حق التصرف بالشراء والبيع بالثمن الحال أو المؤجل والقبض والدفع والإيداع والرهن والارتهان والمطالبة بالدين والإقرار به والمخاصمة والمرافعة

¹ -الموصل، 1407هـ، ص110-111.

² - حاشية الدسوقي 517/2 والمغني لابن قدامة 17/5

والمقاضاة والإقالة والرد بالعيب والاستئجار والحوالة والاستقراض وكل ما هو من مصلحة التجارة والمتعارف عليه. وليس للشريك التصرف بما لا تعود منفعته على الشركة أو بما فيه ضرر مثل الهبة أو الإقراض إلا بإذن الشركاء، أو بالمبالغ اليسيرة وللمدد القصيرة حسب العرف، يجوز اتفاق الشركاء على حصر إدارة الشركة ببعضهم - واحداً أو أكثر - وعلى بقية الشركاء الالتزام بما ألزموا به أنفسهم من الامتناع عن التصرف.¹

7- الضمانات في الشركة:

يد الشركاء على مال الشركة يد أمانة فلا ضمان على الشريك إلا بالتعدي أو التقصير. ولا يجوز أن يشترط ضمان أي شريك لرأس مال شريك آخر، كما يجوز أن يشترط أحد الطرفين في الشركة على الطرف الآخر تقديم كفيل أو رهن لضمان التعدي أو التقصير أو مخالفة قيود الشركة.²

8- نتائج الشركة (الأرباح أو الخسائر):

يجب النص في عقد الشركة على كيفية توزيع الأرباح بين طرفي الشركة، وأن يكون التحديد بنسب شائعة في الأرباح، وليس بمبلغ مقطوع أو بنسبة من رأس المال، كما لا يجوز تأجيل تحديد نسب الأرباح لطرفي الشركة إلى ما بعد حصول الربح، بل يجب تحديدها عند إبرام الشركة، ولا مانع من الاتفاق عند التوزيع على تعديل نسب الأرباح أو تنازل أحد الأطراف عن جزء منها لطرف آخر.³

9- انتهاء الشركة:

يحق لأي من الشركاء الفسخ (الانسحاب من الشركة) بعلم بقية الشركاء وإعطاؤه نصيبه من الشركة ولا يستلزم ذلك فسخ الشركة فيما بين الباقيين. كما يجوز أن يتعهد الشركاء تعهداً ملزماً لهم ببقاء الشركة مدة معينة، ويجوز في هذه الحالة الاتفاق على إنهاؤها قبل

¹ - والمغني لابن قدامة 5/17

² - والمغني لابن قدامة 5/17

³ - الكاساني 1406 هـ - 1986 م، ص 63-64.

انتهاء مدتها، وفي جميع الأحوال لا أثر للفسخ على التصرفات القائمة قبله، حيث يستمر أثرها وينطبق هذا على الشركات غير المساهمة¹.
كما تستخدم حصيلة تصفية الشركة على النحو الآتي:²
أ - دفع تكاليف التصفية.

ب- الذمم المدين أو الالتزامات المالية من إجمالي موجودات الشركة.

ج- تقسيم باقي الموجودات بين الشركاء بنسبة حصة كل منهم في رأس المال، وإذا لم تكف الموجودات لاسترداد رأس المال فإنها تقسم بينهم بالنسبة والتناسب (قسمة غرماء).

10- الأحكام العامة للشركات المؤصلة فقهيًا (شركة الصنائع أو التقبل):

شركة الأعمال هي اتفاق طرفين أو أكثر على تقبل الأعمال البدنية أو الفكرية والقيام بالصنع أو تقديم الخدمة أو الخبرة مع تحديد نسب الأرباح بينهم بحسب الاتفاق ليس لشركة الأعمال رأس مال نقدي؛ لأن محل المشاركة فيها هو العمل أو تقبله، ولا مانع من تفاوت ما يؤديه أطرافها من أعمال بأنفسهم أو بمن ينيبون عنهم، أو تقسيم الأعمال المختلفة بينهم بما يحقق التكامل لإنجاز ما قبلوه. يتم توزيع الربح بين الأطراف بحسب الاتفاق على ألا يشترط لأحدهم مبلغ مقطوع منه. إذا اقتضت شركة الأعمال توافر موجودات ثابتة (مثل المعدات، أو الأدوات) فيجوز أن يقدم كل طرف ما يحتاج إليه مع بقاء ما يقدمه مملوكاً له، أو شراء ذلك من أموال الشركاء على أساس شركة الملك. كما يجوز تقديم الموجودات الثابتة من أحد أطراف الشركة بأجرة تسجيل مصروفات على الشركة³.

11- الأحكام العامة الشرعية للشركات الحديثة:

12- شركة المساهمة: شركة المساهمة هي الشركة التي يكون رأس مالها مقسماً إلى أسهم متساوية قابلة للتداول، ولا يكون كل شريك فيها مسئولاً إلا بمقدار حصته في رأس المال،

¹-الكاساني 1406هـ-1986م، ص-64.63.

²- الكافي لابن قدامة 230/2، والمبدع 256/4.

³-الكاساني، 1406هـ-1986م، ص-70.

وهي من شركات الأموال، ولها أحكام شركة العنان إلا ما يتعلق بتحديد مسئولية الشركاء وامتناع الفسخ من أحد الشركاء،¹ ومن أحكامها الآتي².

عقد شركة المساهمة لازم طيلة المدة المحددة لها بالتعهد في نظامها بعدم حل الشركة إلا بموافقة غالبية الشركاء، وعليه لا يملك أحد الشركاء حل الشركة (الفسخ) بالنسبة لحصته، ولكن يحق له بيع أسهمه أو التنازل عنها لغيره،

• يجوز إضافة نسبة معينة مع قيمة السهم عند الاكتتاب، لتغطية مصروفات الإصدار ما دامت تلك النسبة مقدرة تقديراً مناسباً.

• يجوز إصدار أسهم جديدة لزيادة رأس مال الشركة إذا أصدرت بالقيمة العادلة للأسهم القديمة، حسب تقويم الخبراء لموجودات الشركة، أي بعلاوة إصدار أو حسم إصدار أو بالقيمة السوقية.

13- شركة التضامن:

شركة التضامن هي من شركات الأشخاص؛ ولابد من إشهارها بعنوان مخصوص.³

وأحكامها كالاتي:

أ- يحق لمن له التزامات على شركة التضامن مطالبة أي من الشركاء بها كلها أو بجزء منها حسب رغبته. ولا يتقيد حقه في المطالبة بوجوب مطالبة الشركة أولاً.

ب- عقد شركة التضامن غير لازم، ويحق للشريك الانسحاب

14- تعريف شركة التوصية البسيطة:

شركة التوصية البسيطة هي من شركات الأشخاص؛ لأن شخص الشريك المتضامن ملحوظ فيها من حيث ثقة الشريك الموصي به، ولأن هناك اختلافاً في كيفية تحديد ملكية الشركاء فيها حيث تقدر بالحصص - وهي متفاوتة وليس بالأسهم الموحدة في المقدار توزع

¹ - قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي لسنة 2005، رقم 63، (7/1).

² - قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي لسنة 2005 رقم 63 (7/1).

³ - قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي لسنة 2005 رقم 63 (7/1).

الأرباح بحسب الحصص، أو بحسب الاتفاق أما الخسائر فلا يسأل الشركاء الموصون فيتحملها الشركاء المتضامنون بغض النظر عن حصصهم في رأس مال الشركة.

15- شركة التوصية بالأسهم:

شركة التوصية بالأسهم هي من شركات الأموال، والاكتتاب فيها يكون بالأسهم المتماثلة في المقدار، وتضم شركاء متضامين وشركاء موصين وأحكامها:

الشركاء المتضامنون في شركة التوصية بالأسهم مسئولون عن التزامات الشركة في أموالهم الشخصية وعلى وجه التضامن، وهم في حكم المضارب بعمله المشارك بماله، والشركاء الموصون تنحصر مسئولية كل منهم في حدود الأسهم التي يملكها ولا تتعدى مسئوليته إلى أملاكه الخاصة وهم في حكم أرباب المال في المضاربة. ويجوز تحديد مسئولية بعض المساهمين بدون مقابل عن ذلك التحديد لمسئوليتهم فيكون في الشركة شركاء متضامنون وشركاء محدودو المسئولية.

16- شركة المحاصة:

وتعريفها تعريف شركة العنان وشركة المحاصة مدرجة ضمن شركات الأشخاص لمراعاة شخص الشريك من حيث الملاءة والمسئولية في أمواله الشخصية وأحكامها لا تختلف عن شركة العنان.¹

17- المشاركة المتناقصة:

عبارة عن شركة يتعهد فيها أحد الشركاء بشراء حصة الآخر تدريجياً إلى أن يملك المشتري المشروع.²

ب- لا يجوز اشتراط تحمل أحد الشريكين وحده مصروفات التأمين أو الصيانة ولو بحجة أن محل الشركة سيؤول إليه.

ج- يجب أن يقدم كل من الشريكين حصة في موجودات الشركة، سواء كانت مبالغ نقدية أو أعياناً يتم تقويمها مثل الأرض التي سيقام البناء عليها.

¹ - الكاساني، 1406هـ-1986م، ص62.

² - قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي لسنة 2005 رقم 63 (7/1).

يلاحظ الباحث أن المعيار رقم (12) معيار الشركة أو الشركة قد حوى في طياته صيغة المشاركة من كل جوانبها والتدليل على ذلك بالأدلة والبراهين التي تم ذكرها ومن ذلك المشاركة صيغة تسعى إلى استثمار الأموال والاستفادة من عوائدها وليس تكديس الأموال بغرض قرضها والاستفادة من فوائدها.

المبحث الرابع: الدراسة الميدانية على المصارف السودانية:

الخلفية التاريخية عن نشأة وتطور بنك السودان المركزي¹:

إن المتتبع للتطور التاريخي لمسيرة بنك السودان المركزي للفترة ما قبل قيام بنك السودان وحتى الآن، يلاحظ أن تلك المسيرة قد مرت بمجموعة من الفترات والمراحل الفرعية أهمها الآتي:

أ- فترة ما قبل قيام بنك السودان تميزت هذه الفترة بالآتي:

1/ كانت بعض وظائف البنك المركزي مقسمة بين وزارة المالية والاقتصاد، لجنة العملة السودانية وفرع البنك الأهلي المصري. فقد كانت وزارة المالية تحتفظ بجزء من الأرصدة الأجنبية الرسمية وتديرها عن طريق حسابين للجنيه الإسترليني والدولار الأمريكي يديرهما على التوالي البنك الأهلي المصري وبنك باركليز (دى، سى، أو). أما لجنة العملة فقد كانت تقوم بمهمة إصدار وإدارة العملة والاحتفاظ بالجزء الآخر من أرصدة البلاد بالعملة الأجنبية كغطاء للعملة. كذلك كان فرع البنك الأهلي المصري يقوم بإدارة الأعمال المصرفية للحكومة إلى جانب قيامه بمهمة العمل كمصرف للبنوك التجارية.

وقد كان فرع البنك الأهلي المصري في السودان في وضع لا يسمح له بالعمل مستشاراً للحكومة في الشؤون المالية والنقدية أو للبنوك التجارية أو مراقباً لها، رغم أنه كان يقوم بدور المقرض الأخير، إلا أن وزارة المالية والاقتصاد كانت تقوم ببعض المراقبة على قروض البنوك من البنك الأهلي المصري، كما كانت تفرض بعض القيود النوعية على نشاط البنوك التمويلي.

¹ - مقالة منشورة على شبكة الانترنت بعنوان نشأة وتطور البنك المركزي السوداني، تاريخ الاطلاع 2017/2/19م،

الساعة 2:33 ظهراً.

2/ هيمنت فروع البنوك الأجنبية سالفه الذكر على مجمل النشاط المصرفي بالسودان، وتوجيه التمويل لخدمة قطاع التجارة الخارجية لمصلحة الاستعمار، وذلك بالتركيز على تمويل إنتاج المواد الخام لسد حاجات الصناعات البريطانية من قطن وخلافه.

3/ لم يكن للسودان عملة وطنية حيث كانت العملات البريطانية والمصرية هما السائدتان حتى أنشئت لجنة العملة السودانية في عام 1956م حيث أصدرت أول عملة وطنية عام 1958م.

ب- فترة ما بعد الاستقلال: في هذه الفترة برزت عدة ثوابت دعت إلى إنشاء البنك المركزي والتي تمثلت في:¹

- 1/ ضرورة وجود بنك مركزي وطني لتنظيم عملية إصدار العملة الوطنية.
- 2/ الحاجة الملحة لتنظيم السياسات التمويلية بغرض توجيه التمويل لخدمة القطاعات الاقتصادية ذات الأولوية في الاقتصاد الوطني.
- 3/ ضرورة إنشاء بنك مركزي لحفظ حسابات الحكومة ويكون مستشاراً لها في الشؤون المالية وتوفير النقد الأجنبي اللازم لإعادة تأهيل المشاريع التنموية القائمة آنذاك.
- 4/ تبني الحكومة في تلك الفترة برامج طموحة لتحقيق التنمية الاقتصادية، وهذا تطلب وجود بنك مركزي يعمل على جذب المدخرات لداخل الجهاز المصرفي بغرض توفير التمويل اللازم لتلك البرامج.

ج- مرحلة إنشاء بنك السودان:²

مما تقدم اتضح جلياً مدى الحاجة لإنشاء بنك مركزي يعمل على ترقية وتطوير الجهاز المصرفي بالسودان ليسهم بدوره في دفع عجلة التنمية الاقتصادية والاجتماعية. وفي أواخر ديسمبر 1956م تم تشكيل لجنة من ثلاثة خبراء من بنك الاحتياطي الفدرالي الأمريكي وهم:

¹ - مقالة منشورة على شبكة الانترنت بعنوان نشأة وتطور البنك المركزي السوداني، تاريخ الاطلاع 2017/2/19م، الساعة 2:33ظهراً.

² - مقالة منشورة على شبكة الانترنت بعنوان نشأة وتطور البنك المركزي السوداني، تاريخ الاطلاع 2017/2/19م، الساعة 2:33ظهراً.

Oliver Weale نائب رئيس بنك الاحتياط الفيدرالي لسان فرانسيسكو رئيساً وعضوية كل من: Alan R-Holems وAndrew F. Primery من بنك الاحتياط الفيدرالي لنيويورك لعمل دراسة لإمكانية إنشاء بنك مركزي بالسودان وقدمت اللجنة تقريرها للسلطات المختصة في منتصف مارس 1957م وتمت الموافقة عليه. إلا أنه تأخر صدور قانون بنك السودان حتى عام 1959م وقد تم افتتاح البنك رسمياً في يوم 22 فبراير 1960م.

هذا وقد حددت المادة (5) من قانون بنك السودان لسنة 1959م الأغراض التي من أجلها أنشئ البنك والتي تمثلت في تنظيم إصدار أوراق النقد والنقود المعدنية، المساعدة على تنمية نظام مصرفي ونظام للنقد والائتمان في السودان، والعمل على استقراره بغرض تحقيق التنمية الاقتصادية بالبلاد على نحو منتظم ومتوازن وتدعيم الاستقرار الخارجي للعملة وأن يكون مصرفاً للحكومة ومستشاراً لها في الشؤون المالية.

واستناداً إلى قانون بنك السودان لسنة 1959م (بتعديلاته المختلفة) فإن بنك السودان يعتبر مستقلاً عن الحكومة إذ أن إدارته أسندت إلى مجلس إدارة مسؤول عن رسم سياسة البنك وإدارة شئونه العامة وأعماله. كما أسندت إدارة شئون البنك اليومية للمحافظ ويكون مسئولاً عنها أمام المجلس. كما نص القانون على أن بنك السودان هيئة قائمة بذاتها لها شخصية اعتبارية وصفة تعاقبية وخاتم عام ويجوز لها التقاضي باسمها بصفتها مدعية أو مدعى عليها. ومن هنا كان لا بد من أن يستشعر البنك أهمية وضع الهيكل الإداري والوظيفي وفق الأغراض والأهداف التي من أجلها أنشئ البنك، وذلك لأن الهيكل الإداري والوظيفي يجب أن يكون ترجمة واقعية وتنزيلاً لتلك الأهداف لأرض الواقع لكي يتمكن البنك من الاضطلاع بدوره بالصورة المطلوبة. وعليه فقد تمثل الهيكل الإداري للبنك في إيجاد إدارات تقوم بالوظائف التالية وهي:

إصدار النقود، بنك الحكومة ومستشارها المالي، إدارة احتياطات البلاد من النقد الأجنبي، بنك البنوك وتمثل ذلك في الآتي: الاحتفاظ بالاحتياطات النقدية للبنوك. المقرض الأخير للبنوك، إجراء عمليات المقاصة والتسويات المالية بين البنوك، الإشراف على البنوك والمؤسسات المالية الأخرى.

من الطبيعي أنه بعد إنشاء بنك السودان تولت الإدارة شخصيات سودانية ومن ثم تم إعفاء كبار موظفي البنك الأهلي المصري ذوي الجنسيات المصرية بينما تم الإبقاء على بقية الموظفين الذين كانوا يعملون مع البنك الأهلي المصري. جدير بالذكر أن السيد/ مأمون بحيرى هو أول محافظ لبنك السودان، ونسبة للاختلاف الجوهري بين طبيعة عمل ونشاط وأغراض البنك الأهلي المصري وبنك السودان فقد ظهرت الحاجة الملحة لموظفين من حملة الشهادات الجامعية ومن ثم تم تعيين عدد مقدر من حملة الشهادات الجامعية الى جانب استيعاب عدد من الموظفين الذين كانوا يعملون في وزارة المالية. وذلك للقيام بأعباء البنك المركزي ذات الطبيعة الكلية (Macro) والتي تختلف في طبيعتها عن عمل ونشاط فرع البنك الأهلي المصري ذو الطبيعة الجزئية (Micro).

د- فترة التغيرات المتلاحقة في مسيرة البنك:¹

من المعلوم بأن مهام البنك المركزي عند إنشائه قد بنيت على أساس التوصيات التي تقدم بها خبراء بنك الاحتياط الفيدرالي الأمريكي، التي جاءت متطابقة لمتطلبات النظام الرأسمالي، وظلت على ما هي عليه، حتى جاء انقلاب 25-مايو 1969 وكان وقتها بملامح اشتراكية، لذلك تبنى بنك السودان تطبيق سياسات التأمين التي أعلنتها الدولة في عام 1970، والتي تم بموجبها تأمين كل البنوك الأجنبية بالسودان، وقد شهدت هذه الفترة (1969 – 1975) الآتي:

أ. وضع سياسات تهدف إلى ربط التمويل التنموي بالخطة الإنمائية للدولة.

ب. توجيه الموارد نحو أهداف معينة تحددها الدولة.

ج. توزيع التمويل على القطاعات المختلفة وفق أولويات تضعها.

وفي أواخر عام 1975 لاحت بادرة انتهاج سياسة أكثر انفتاحا على العالم الاشتراكي والرأسمالي والإسلامي على السواء، لذلك انتهجت الدولة سياسة الاقتصاد المفتوح " The open-door-policy" ومن ثم تمت دعوة العالم للاستثمار في السودان وتم إصدار قانون

¹ - مقالة منشورة على شبكة الانترنت بعنوان نشأة وتطور البنك المركزي السوداني، تاريخ الاطلاع 2017/2/19م، الساعة 2:33 ظهراً.

تشجيع الاستثمار لسنة 1976. بموجب ذلك سمح بنك السودان للبنوك الأجنبية بفتح فروع لها بالسودان شريطة أن لا يقل رأس المال المدفوع عن 10 ملايين دولار، وانتشرت في هذه الفترة العديد من البنوك ومن ضمنها البنوك الإسلامية.

وخلال الفترة (1960 – 1983) ظل بنك السودان يستخدم أدوات السياسة النقدية التقليدية المتمثلة في التحكم في عرض النقود من خلال استخدام معدلات أسعار الفائدة، وتغيير نسب الاحتياطي النقدي، والتوجيه المباشر عن طريق وضع حدود قصوى للتمويل (سقوف ائتمانية).

في سبتمبر 1983 أصدر بنك السودان منشوراً للبنوك العاملة يمنع فيه التعامل بالفائدة، ومن ثم بدأ تطبيق صيغ التمويل الإسلامية كأدوات جديدة لإدارة السياسة النقدية للبنك المركزي. وقد شهدت الفترة الأولى من إسلام الجهاز المصرفي (1984-1989) مرونة في تطبيق الصيغ الإسلامية، حيث سُمح للبنوك في عام 1986 بالعمل أما وفق صيغ التمويل الإسلامية أو العائد التعويضي. وأستمر الحال هكذا إلى أن تم الإعلان عن تعميق إسلام الجهاز المصرفي في عام 1990 حيث تم إنشاء الهيئة العليا للرقابة الشرعية على المؤسسات المالية الإسلامية في عام 1992 وأُلزمت المصارف بإنشاء هيئات رقابة شرعية خاصة بها، وبذلك أصبح بنك السودان يشرف على نظام مصرفي إسلامي بكامله، وبدأ في تطوير وتنمية أدوات السياسة النقدية في ظل النظام المصرفي الإسلامي.

في عام 2005 وبموجب اتفاقية السلام الشامل وخاصة البند (14) من بروتوكول قسمة الثروة – الذي يركز على البنوك والعمللة والسياسة النقدية والاقتراض – تم اعتماد قيام نظامين مصرفيين مختلفين (إسلامي في الشمال، وتقليدي في الجنوب)، وبذلك أصبح بنك السودان المركزي يشرف على سياسة نقدية واحدة يتم تطبيقها في ظل وجود نظامين مختلفين، لذلك تم تأسيس بنك جنوب السودان كفرع لبنك السودان المركزي لمقابلة حاجة الجنوب للخدمات المصرفية التقليدية والمساهمة في نشر الوعي المصرفي وتحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية بالجنوب.

إجراءات وخطوات تصميم أداة الدراسة الميدانية:

تشمل إجراءات وخطوات تصميم أداة الدراسة على التخطيط للدراسة الميدانية وذلك من خلال تحديد مجتمع الدراسة والجهات التي تشملها الدراسة وعينة الدراسة وخصائصها وأسلوب إثبات الفرضيات الذي ستنهج الدراسة والذي يتمثل في جمع المعلومات من مجتمع الدراسة وتبويبها وتحليلها بواسطة برنامج التحليل الإحصائي spss بهدف الوصول إلى نتائج تثبت فرضيتها وذلك كما يلي:

1- مجتمع الدراسة: يتكون مجتمع الدراسة من جميع المصارف السودانية التي ينظمها البنك المركزي السوداني.

1- الجهات التي تشملها الدراسة: تتكون الجهات من:

أ- الإدارة المالية.

ب- الإدارة العليا.

ج- إدارة الاستثمار.

2- عينة الدراسة وخصائصها: اعتمد الباحث عينة من مجتمع الدراسة وذلك بغرض الحصول على البيانات المطلوبة وتم اختيارها من مجتمع الدراسة الموضح في الفقرة السابقة حيث سيقوم الباحث بتوزيع 198 استمارة على المستهدفين من عينة الدراسة إلكترونياً ويدوياً وذلك من خلال ان عدد فروع المصارف التي تم اختيارها تبلغ 33 فرعاً ومتوسط عدد الافراد الذين تشملهم الدراسة يبلغ 5-7 فرد

أي ان حجم العينة يكون كالآتي $33 \times 6 = 198$ عينة

واستجاب عدد 190 وذلك بنسبة 95% حيث عمدوا الى تعبئة الاستمارات بعد ملئها إلكترونياً ويدوياً بكل المعلومات المطلوبة من محاور الاستبيان. وللخروج بنتائج موضوعية ودقيقة قدر الإمكان حرص الباحث علي أن تكون العينة ممثلة لمجتمع الدراسة بكل تفاصيله.

البرنامج المستخدم في تحليل بيانات الدراسة: لتحليل بيانات أسئلة الاستبانة استخدم الباحث برنامج spss اختصار لـ Statistical Package For the Social Sciences وهي تعني (الحزمة الإحصائية للعلوم الاجتماعية)، ويعتبر هذا البرنامج من أفضل البرامج المستخدمة

في التحليل الإحصائي ويختص هذا البرنامج في عملية تحليل البيانات سواء كان تحليلاً وضعياً أو تحليلاً استنباطياً أو ما يعرف باختبارات الفروض.

الخصائص الأولية لعينة الدراسة: فيما يلي التوزيع التكراري لإجابات المبحوثين والذي يعكس الخصائص الأولية لعينة الدراسة:

جدول رقم (1)

التوزيع التكراري للخصائص الأولية لأفراد العينة

النسبة %	التكرار			النسبة %	التكرار		
55.7	106	بكالوريوس	المؤهل المفي	42.6	81	30سنة فأقل	العمر
18.4	35	دبلوم عالي		22.6	43	30-واقل من 40	
16.9	32	ماجستير		23	44	40-واقل من 50	
9	17	دكتوراه		5.7	11	50 واقل من 60سنة	
				5.7	11	60سنة فأكثر	
7.9	15	الزمالة البريطانية	المؤهل المفي	37.8	72	محاسبة	التخصص العلمي
7.3	14	الزمالة الأمريكية		22.4	42	إدارة أعمال	
9.4	18	الزمالة العربية		8.4	16	اقتصاد	
7.8	15	الزمالة السودانية		8.9	17	دراسات مصرفية	
6.8	13	زمالة المدقق الشرعي(الايوفي)		7.8	15	شريعة وقانون	
6.5	12	زمالة المحاسب الشرعي(الايوفي)		8.4	16	نظم معلومات	
54.2	103	لا يحملون زمالات		6.3	12	أخرى	
				30.5	58	5 سنوات فأقل	سنوات الخبرة
				21.8	41	5- واقل من 10سنة	
				10.5	20	10- واقل من 15سنة	
				14.2	27	15- واقل من 20سنة	
				23	44	20سنة فأكثر	
				100	190	المجموع	
				190 عينة			

المصدر: إعداد الباحث بالاعتماد على بيانات الاستبانة، 2021م.

يرى الباحث من الجدول أعلاه أن نسبة الذين تقل أعمارهم عن 30 سنة بلغت 42.6%، أما الذين تتراوح أعمارهم بين 30- وقل من 40 سنة فقد بلغت نسبتهم 22.6%، والذين تتراوح أعمارهم بين 40- وقل من 50 سنة فقد بلغت نسبتهم 23%، أما الذين تتراوح أعمارهم بين 50- وقل من 60 سنة والذين تزيد أعمارهم عن 60 سنة فقد بلغت مجموع نسبة كليهما 11.4% من العينة الكلية مما يدل على تبيان وجهات النظر من خبرات مختلفة، كما يلاحظ الباحث من الجدول أيضاً أن الذين يحملون درجة البكالوريوس بلغت نسبتهم 55.7%، والذين يحملون دبلوم عالي فقد بلغت نسبتهم 18.4%، والذين يحملون درجة الماجستير 16.9%، والدكتوراه فقد بلغت نسبتهم 9% من العينة الكلية ويلاحظ الباحث أن التخصص العلمي الأكبر نسبة هو المحاسبة حيث بلغت نسبته 37.8% كما بلغت نسبة إدارة الأعمال 22.4%، وتخصص الاقتصاد بلغت 8.4%، والدراسات المصرفية بلغت نسبتهم 8.4% والشريعة والقانون بلغت نسبتهم 7.8% ونظم المعلومات حيث بلغت نسبتهم 8.4%، والتخصصات الأخرى بلغت نسبتها 6.3% من العينة الكلية، أن نسبة الذين يحملون الزمالة البريطانية قد بلغت نسبتهم 7.9%، والذين يحملون الزمالة الأمريكية فقد بلغت نسبتهم 7.3%، أما الذين يحملون الزمالة العربية فقد بلغت نسبتهم 9.4% أيضاً، أما الذين يحملون الزمالة السودانية فقد بلغت 7.8%، أما الذين يحملون زمالات الأيوبي فقد بلغت نسبتهم 13.3% والذين لا يحملون أي زمالات فقد بلغت نسبتهم 54.2% من العينة الكلية، كما يلاحظ الباحث أن الذين تتراوح فترة خبرتهم اقل من 5 سنوات قد بلغت نسبتهم 30.5% وهي النسبة الأكبر، والذين تتراوح فترات خبراتهم ما بين 5- وقل من 10 سنوات فقد بلغت 21.8% والذين تتراوح خبرتهم بين 10 وقل من 15 سنة فقد بلغت 10.5% والذين تتراوح فترات خبرتهم بين 15- وقل من 20 سنة فقد بلغت نسبتهم 14.2% أما الذين تبلغ فترة خبرتهم 20 سنة فأكثر فقد بلغت 23% من العينة الكلية.

محور فرض الدراسة: تتوافق السياسات المصرفية الخاصة بالتمويل بصيغة المشاركات مع المعايير الشرعية للأيو في الخاصة بالاستثمار بدرجة عالية
تحليل واختبار عبارات فرض الدراسة: فيما يلي جدول يوضح المتوسط والانحراف المعياري وقيمة كآي والأهمية النسبية لعبارات المقياس وترتيبها وفقاً لإجابات المستقضي عنهم وذلك في الجدول (2):

جدول (2)

تحليل واختبار عبارات فرض الدراسة

العبارات	المتوسط	الاتجاه العام	الانحراف المعياري	الترتيب	قيمة كآي	درجات الحرية
1/ تتوافق سياسة المصرف في تحقيق الرقابة المالية على المشاريع الممولة بصيغ المشاركة مع معايير الايو في الشرعية للاستثمار.	3.6	الموافق بشدة	1.328	11	182.1	3
2/ تتوافق سياسة المصرف في تحقيق الرقابة الادارية على المشاريع المشترك وممولة فيها بصيغ المشاركات وعملية تنفيذها مع معايير الايو في الشرعية للاستثمار..	3.7	الموافق بشدة	1.28	10	164.1	3
3/ توافق سياسة المصرف في اكساب العملاء خبرة في ادارة المشروعات الممولة بصيغة المشاركة مع معايير الايو في الشرعية للاستثمار.	3.9	الموافق بشدة	0.898	3	161.5	3
4/ تتوافق سياسة المصرف في تبني مفهوم ريادة الاعمال من خلال صيغ المشاركة مع معايير الايو في الشرعية للاستثمار.	3.9	الموافق بشدة	0.899	2	159.7	3
5/ تتوافق سياسة المصرف في تحقيق الاكتفاء الذاتي من خلال انشاء مشاريع صغيرة من خلال صيغ المشاركة مع معايير الايو في الشرعية للاستثمار.	3.6	الموافق بشدة	1.28	9	151.9	3

3	155.9	7	1.25	الموافق بشدة	3.6	6/ تتوافق سياسة المصرف في العمل على تحفيز العملاء على استثمار أموالهم من خلال صيغ المشاركة مع معايير الايوفي الشرعية للاستثمار ..
3	166.3	1	0.840	الموافق بشدة	3.9	7/ تتوافق سياسة المصرف في توفير المحاصيل النقدية من خلال انشاء المشاريع الزراعية والنباتية وبالتالي تحقيق قيمة نقدية من خلال صيغ المشاركة مع معايير الايوفي الشرعية للاستثمار.
3	165	8	1.26	الموافق بشدة	3.6	8/ تتوافق سياسة المصرف في القضاء على البطالة من خلال انشاء مشاريع الشباب وبالتالي الاسهام في عملية النمو الاقتصادي من خلال صيغ المشاركة مع معايير الايوفي الشرعية للاستثمار ..
3	167.2	5	1.212	الموافق بشدة	3.8	9/ تتوافق سياسة المصرف في تحقيق الاستقرار النقدي من خلال استخدام صيغ المساقاة في ري المحاصيل النقدية مع معايير الايوفي الشرعية للاستثمار
3	164.7	4	1.21	الموافق بشدة	3.8	10/ تتوافق سياسة المصرف في تقليل المخاطرة المالية للتمويل بصيغ المشاركة مع معايير الايوفي الشرعية للاستثمار.
3	160.3	12	1.098	الموافق بشدة	3.8	11/ تتوافق سياسة المصرف في العمل على زيادة عدد العملاء ونشر ثقافة فتح الحسابات وبالتالي زيادة حصة الاموال المستثمرة من خلال صيغ المشاركة مع معايير الايوفي الشرعية للاستثمار.
3	167.1	6	1.24	الموافق بشدة	3.7	12/ تتوافق سياسة المصرف في تحقيق الاستقرار النقدي من خلال استخدام صيغ المزارعة في زراعة المحاصيل النقدية مع معايير الايوفي الشرعية للاستثمار.

المصدر: اعداد الباحث بالاعتماد على بيانات الاستبانة، 2021م

يتبين إلى الباحث من الجدول (16/2/4) الآتي:

1/ بلغت قيمة المتوسط لأفراد عينة الدراسة للعبارة الأولى (3.6) بانحراف معياري (1.32) وباختبار قيمة كآي (182.1) وهذه القيمة أكبر من قيمة من قيمة كآي الجدولية عند درجات حرية (3) ومستوى دلالة (5%) والبالغة (9.51) وعليه فإن ذلك يشير إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين إجابات أفراد العينة ولصالح الموافقين وهذه القيمة تدل على أن معظم أفراد العينة يوافقون وبشدة على تتوافق سياسة المصرف في تحقيق الرقابة المالية على المشاريع الممولة بصيغ المشاركة مع معايير الايوفي الشرعية للاستثمار.

2/ بلغت قيمة المتوسط لأفراد عينة الدراسة للعبارة الثانية (3.7) بانحراف معياري (1.28) وباختبار قيمة كآي (164.1) وهذه القيمة أكبر من قيمة كآي الجدولية عند درجات حرية (3) ومستوى دلالة (5%) والبالغة (9.51) وعليه فإن ذلك يشير إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين إجابات أفراد العينة ولصالح الموافقين وهذه القيمة تدل على أن معظم أفراد العينة يوافقون وبشدة على توافق سياسة المصرف في تحقيق الرقابة الادارية على المشاريع المشترك وممولة فيها بصيغ المشاركات وعملية تنفيذها مع معايير الايوفي الشرعية للاستثمار.

3/ بلغت قيمة المتوسط لأفراد عينة الدراسة للعبارة الثالثة (3.9) بانحراف معياري (0.899) وباختبار قيمة كآي (159.7) وهذه القيمة أكبر من قيمة من قيمة كآي الجدولية عند درجات حرية (3) ومستوى دلالة (5%) والبالغة (9.51) وعليه فإن ذلك يشير إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين إجابات أفراد العينة ولصالح الموافقين وهذه القيمة تدل على أن معظم أفراد العينة يوافقون وبشدة على توافق سياسة المصرف في اكساب العملاء خبرة في ادارة المشروعات الممولة بصيغة المشاركة مع معايير الأيوفي الشرعية للاستثمار.

4/ بلغت قيمة المتوسط لأفراد عينة الدراسة للعبارة الرابعة (3.9) بانحراف معياري (0.899) وباختبار قيمة كآي (159.7) وهذه القيمة أكبر من قيمة من قيمة كآي الجدولية عند درجات حرية (3) ومستوى دلالة (5%) والبالغة (9.51) وعليه فإن ذلك يشير إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين إجابات أفراد العينة ولصالح الموافقين وهذه القيمة تدل

على أن معظم أفراد العينة يوافقون وبشدة على توافق سياسة المصرف في تبني مفهوم زيادة الاعمال من خلال صيغ المشاركة مع معايير الايوفي الشرعية للاستثمار.

5/ بلغت قيمة المتوسط لأفراد عينة الدراسة للعبارة الخامسة (3.6) بانحراف معياري (1.28) وباختبار قيمة كأي (151.9) وهذه القيمة أكبر من قيمة من قيمة كأي الجدولية عند درجات حرية (3) ومستوى دلالة (5%) والبالغة (9.51) وعليه فإن ذلك يشير إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين إجابات أفراد العينة ولصالح الموافقين وهذه القيمة تدل على أن معظم أفراد العينة يوافقون وبشدة على توافق سياسة المصرف في تحقيق الاكتفاء الذاتي من خلال انشاء مشاريع صغيره من خلال صيغ المشاركة مع معايير الأيوفي الشرعية للاستثمار.

6/ بلغت قيمة المتوسط لأفراد عينة الدراسة للعبارة السادسة (3.6) بانحراف معياري (1.25) وباختبار قيمة كأي (155.9) وهذه القيمة أكبر من قيمة من قيمة كأي الجدولية عند درجات حرية (3) ومستوى دلالة (5%) والبالغة (9.51) وعليه فإن ذلك يشير إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين إجابات أفراد العينة ولصالح الموافقين وهذه القيمة تدل على أن معظم أفراد العينة يوافقون وبشدة على توافق سياسة المصرف في العمل على تحفيز العملاء على استثمار اموالهم من خلال صيغ المشاركة مع معايير الأيوفي الشرعية للاستثمار.

7/ بلغت قيمة المتوسط لأفراد عينة الدراسة للعبارة السابعة (3.9) بانحراف معياري (0.840) وباختبار قيمة كأي (166.3) وهذه القيمة أكبر من قيمة من قيمة كأي الجدولية عند درجات حرية (3) ومستوى دلالة (5%) والبالغة (9.51) وعليه فإن ذلك يشير إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين إجابات أفراد العينة ولصالح الموافقين وهذه القيمة تدل على أن معظم أفراد العينة يوافقون وبشدة على توافق سياسة المصرف في توفير المحاصيل النقدية من خلال انشاء المشاريع الزراعية والنباتية وبالتالي تحقيق قيمة نقدية من خلال صيغ المشاركة مع معايير الايوفي الشرعية للاستثمار ..

8/ بلغت قيمة المتوسط لأفراد عينة الدراسة للعبارة الثامنة (3.6) بانحراف معياري (1.26) وباختبار قيمة كأي (165) وهذه القيمة أكبر من قيمة من قيمة كأي الجدولية عند درجات

حرية (3) ومستوى دلالة (5%) والبالغة (9.51) وعلية فإن ذلك يشير إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين إجابات أفراد العينة ولصالح الموافقين وهذه القيمة تدل على أن معظم أفراد العينة يوافقون وبشدة علي تتوافق سياسة المصرف في القضاء على البطالة من خلال انشاء مشاريع الشباب وبالتالي الاسهام في عملية النماء الاقتصادي من خلال صيغ المشاركة مع معايير الأيووفي الشرعية للاستثمار ..

9/ بلغت قيمة المتوسط لأفراد عينة الدراسة للعبارة التاسعة (3.8) بانحراف معياري (1.21) وباختبار قيمة كأي (167.2) وهذه القيمة أكبر من قيمة من قيمة كأي الجدولية عند درجات حرية (3) ومستوى دلالة (5%) والبالغة (9.51) وعلية فإن ذلك يشير إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين إجابات أفراد العينة ولصالح الموافقين وهذه القيمة تدل على أن معظم أفراد العينة يوافقون وبشدة على توافق سياسة المصرف في تحقيق الاستقرار النقدي من خلال استخدام صيغ المساقاة في ري المحاصيل النقدية مع معايير الأيووفي الشرعية للاستثمار.

10/ بلغت قيمة المتوسط لأفراد عينة الدراسة للعبارة العاشرة (3.8) بانحراف معياري (1.21) وباختبار قيمة كأي (164.7) وهذه القيمة أكبر من قيمة من قيمة كأي الجدولية عند درجات حرية (3) ومستوى دلالة (5%) والبالغة (9.51) وعلية فإن ذلك يشير إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين إجابات أفراد العينة ولصالح الموافقين وهذه القيمة تدل على أن معظم أفراد العينة يوافقون وبشدة علي توافق سياسة المصرف في تقليل المخاطرة المالية للتمويل بصيغ المشاركة مع معايير الأيووفي الشرعية للاستثمار.

11/ بلغت قيمة المتوسط لأفراد عينة الدراسة للعبارة الحادية عشر (3.8) بانحراف معياري (1.098) وباختبار قيمة كأي (160.3) وهذه القيمة أكبر من قيمة من قيمة كأي الجدولية عند درجات حرية (3) ومستوى دلالة (5%) والبالغة (9.51) وعلية فإن ذلك يشير إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين إجابات أفراد العينة ولصالح الموافقين وهذه القيمة تدل على أن معظم أفراد العينة يوافقون وبشدة على توافق سياسة المصرف في العمل على زيادة عدد العملاء ونشر ثقافة فتح الحسابات وبالتالي زيادة حصة الاموال المستثمرة من خلال صيغ المشاركة مع معايير الايووفي الشرعية للاستثمار .

12/ بلغت قيمة المتوسط لأفراد عينة الدراسة للعبارة الثانية عشر (3.7) بانحراف معياري (1.24) وباختبار قيمة كآي (167.1) وهذه القيمة أكبر من قيمة من قيمة كآي الجدولية عند درجات حرية (3) ومستوى دلالة (5%) والبالغة (9.51) وعليه فإن ذلك يشير إلي وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين إجابات أفراد العينة ولصالح الموافقين وهذه القيمة تدل على أن معظم أفراد العينة يوافقون وبشدة علي توافق سياسة المصرف في تحقيق الاستقرار النقدي من خلال استخدام صيغ المزاورة في زراعة المحاصيل النقدية مع معايير الأيوبي الشرعية للاستثمار.

الخاتمة:

النتائج:

- 1/ تتوافق سياسة المصرف في تحقيق الرقابة المالية والرقابة الإدارية على المشاريع الممولة بصيغ المشاركة مع معايير الأيوبي الشرعية للاستثمار.
- 2/ تتمثل سياسة المصرف في إكساب العملاء خبرة في إدارة المشروعات الممولة بصيغة المشاركة مع معايير الأيوبي الشرعية للاستثمار.
- 3/ تتوافق سياسة المصرف في تبني مفهوم ريادة الأعمال من خلال صيغ المشاركة مع معايير الأيوبي الشرعية للاستثمار.
- 4/ تتوافق سياسة المصرف في توفير المحاصيل النقدية من خلال إنشاء المشاريع الزراعية والنباتية، وبالتالي تحقيق قيمة نقدية من خلال صيغ المشاركة مع معايير الأيوبي الشرعية للاستثمار.
- 5/ تتوافق سياسة المصرف في القضاء على البطالة من خلال إنشاء مشاريع الشباب وبالتالي الاسهام في عملية النماء الاقتصادي من خلال صيغ المشاركة مع معايير الأيوبي الشرعية للاستثمار.
- 6/ تتوافق سياسة المصرف في تحقيق الاستقرار النقدي من خلال استخدام صيغ المساقاة في ري المحاصيل النقدية مع معايير الأيوبي الشرعية للاستثمار.

التوصيات:

يوصي الباحث الباحثين والمراكز الفقهية وهيئات الرقابة الشرعية بالمصارف الإسلامية بالتعمق والدراسة والتطوير للمعايير الشرعية وعقد الورش والندوات العلمية والجاهية للتوعية بأهميتها ودورها في الاقتصاد الإسلامي.

بيوغرافيا البحث:

- سمحان حسين تطبيق معيار المشاركة في الاردن بحث منشور في المجلة العربية للإدارة الصادرة عن المنظمة العربية للتنمية الإدارية (2014 العدد 22).
- الجرجي، المشاركات الإسلامية/ بحث منشور بمجلة الاقتصاد الإسلامي الصادرة عن المجلس العام للبنوك والمؤسسات المالية الإسلامية، 2017 العدد 58).
- أبو الهيجاء إلياس عبد الله، تطوير آليات التمويل بالمشاركة في المصارف الإسلامية "دراسة حالة الأردن"، رسالة دكتوراه في الاقتصاد والمصارف الإسلامية، كلية الدراسات العليا، جامعة اليرموك (2007).
- عبد الرحمن، أماني تاج السر أحمد، تقويم فعالية السياسة التمويلية في السودان 1992م - 2005م، رسالة ماجستير في الاقتصاد غير منشوره، - معهد إسلام المعرفة، عمادة الدراسات العليا، جامعة الجزيرة (2010).
- ناصر سليمان، تمويل البنوك الإسلامية لرأس المال العامل للمؤسسات الاقتصادية بالصيغ الإسلامية، بحث مقدم الي المؤتمر العلمي السابع حول منظمات الاعمال المعاصرة من منظور إسلامي عمان الاردن. 23-25 نوفمبر (2010).
- الأمين محمد جيلاني، معوقات التوسع في التمويل بصيغة المشاركة في المصارف السودانية، رسالة ماجستير في المحاسبة غير منشورة، كلية الاقتصاد والتنمية الريفية، جامعة الجزيرة (2012).
- معلى صالح مصطفى أحمد، المخاطر المعاصرة لصيغ التمويل المصرفي الإسلامي وطرق التحوط منها- رسالة دكتوراه الفلسفة في الاقتصاد الإسلامي، معهد إسلام المعرفة، جامعة الجزيرة (2013).
- سمحان حسين تطبيق معيار المشاركة في الاردن بحث منشور في المجلة العربية للإدارة الصادرة عن المنظمة العربية للتنمية الإدارية العدد 22 (2014).
- تهايمي عز الدين فكري، " المنهج المحاسبي الكمي لتخطيط ورقابة تشكيلة النشاط الاستثماري في المؤسسات المالية الإسلامية " (القاهرة، دار الانوار، 2006)
- هندي منير إبراهيم، " إدارة البنوك التجارية "، (مصر المكتب العربي الحديث، الإسكندرية، 1996)
- سالم، أحمد تمام، " تحديد وقياس التدفقات النقدية من المشروعات الاستثمارية "، المجلة العلمية لتجارة الأزهر، (مصر كلية التجارة، جامعة الأزهر، العدد 23. - 1998)

-
- ترك مجدي السيد أحمد، "المشكلات المحاسبية في صناديق التأمين الخاصة دراسة تحليلية تطبيقية"، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التجارة، جامعة الأزهر، مصر. 1999)
- معيار المشاركات، منشورات الايوفي، 2002، (www.aaofi.com) ص ص 157-180.
- حاشية الدسوقي 517/2 والمغني لابن قدامة 17/5
- والمغني لابن قدامة 17/5
- الكاساني 1406 هـ- 1986 م)،
- الكافي لابن قدامة 230/2، والمبدع 256/4.
- قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي لسنة 2005 رقم 63 (7/1).
- مقالة منشورة على شبكة الانترنت بعنوان نشأة وتطور البنك المركزي السوداني، تاريخ الاطلاع 2017/2/19 م، الساعة 2:33 ظهراً.

الإسلام والغرب: إشكالية الثابت والمتحول

مقاربة تحليلية نقدية

Islam and the West: The Problem of the constant and the Variable critical analytical approach

عبدوس سيدي محمد* Abdous Sidi Mohammed (abdouss329@gmail.com)	فلسفة	جامعة وهران/02 الجزائر
--	-------	------------------------

الإرسال: 2022/01/30 القبول: 2022/02/19 النشر: 2022/03/16

ملخص:

نعالج في هذا المقال الإسلام والغرب: إشكالية الثابت والمتحول (مقاربة تحليلية نقدية) من خلال محورين: فتناولنا في المحور الأول كيفية قراءة الثوابت بروح العصر عند طارق رمضان، في حين عرضنا في المحور الثاني إلى إصلاح الخطاب الديني الإسلامي حتى يتوافق مع العلمانية من منظور صهيبي بن الشيخ؛ ففككتنا هذه الإشكالية باتباعنا منهجا تحليليا ونقديا يصبو إلى شرح الثابت والمتحول عند المؤلفين وتقييمه. ويمكن القول إنه على المسلمين اليوم أن يوازنوا بين ثوابت الإسلام والقارة والمتحول منها، بتحول الزمان واختلاف المكان، بحيث لا نرجح كفة أحدهما على الآخر، فيغدو الثابت مجرد أفكار جامدة ويمسي المتحول مجرد انفلاتات تشريعية غير محمود العواقب.

كلمات مفتاحية: الثابت؛ المتحول؛ المكان؛ الزمان؛ قراءة.

Abstract:

In this article, we treat Islam and the West, the problem of the constant and the changing, a critical analytical approach through two axes: In the first axis, we dealt with how to read the constants in the spirit of the age according to Tariq Ramadan, while in the second axis we presented the reform of Islamic religious discourse to be compatible with secularism from the perspective of Suhaib bin Al-Sheikh ; We dismantled this problem by following an analytical and critical approach that aspires to explain and evaluate the constant and the variable for the authors.

It can be said that Muslims today have to balance the constants of Islam and its variables according to the change of time and place, so that we do not favor one over the other, lest the constant becomes mere static ideas and the variable becomes a mere legislative breakdown with unacceptable consequences.

Keywords : constant ; variable, place ; time; reading.

1- مقدمة

تنتمي الدراسة إلى حقل الفلسفة الأنثروبولوجية التي تُسلط الضوء على إشكالية الثابت والمتحول لدى المسلمين الغربيين وتداعياتها.

يحتاج المسلمون المتواجدون في الشرق الإسلامي وبالخصوص الذين يستوطنون الغرب إلى توحيد فقه قانوني، لأنهم يتساءلون عن كيفية التوفيق بين الثواب والمتغيرات، بين الحياة الحديثة والإيمان حيث صار في المجتمعات العلمانية أمراً هامشياً؛ ومن هذا المنطلق نتساءل: كيف نميز بين النصوص الثابتة والنصوص القابلة للتغير؟ أو كيف نضع فقهها عصرياً يتفق ووضعية المسلمين في الغرب؟ مما يتيح لهم تفاعلاً أفضل واندماجاً أحسن؟

كانت الدراسات السابقة، عبارة عن عدة مقالات موسومة بالثواب والمتغيرات في الإسلام، من بينها مقال نُشر في جريدة الأهرام للدكتور محمد عثمان الخشت، بيد أنها لم تخصص أنموذجاً للتحليل والنقد.

نعالج في هذا المقال الإسلام والغرب: إشكالية الثابت والمتحول، مقارنة تحليلية نقدية من خلال محورين: نتناول في المحور الأول: كيفية قراءة الثواب بروح العصر عند طارق رمضان، في حين نتعرض في المحور الثاني إلى إصلاح الخطاب الديني الإسلامي حتى يتوافق مع العلمانية من منظور صهيب بن الشيخ. ففككنا هذه الإشكالية باتباعنا منهاجاً تحليلياً ونقدياً يصبو إلى شرح الثابت والمتحول عند المؤلفين وتقويمه.

2- المنهج وطرق معالجة الموضوع

أولاً: طارق رمضان

يدعو طارق رمضان المسلمين اليوم للعودة من جديد إلى أصول دينهم، وإعادة قراءة مصادرها الأساسية في السياق الأوروبي الجديد، وليس معنى ذلك تغيير النص، وإنما يعني قراءته بمنظور جديد، وهذا هو معنى التجديد وإعادة القراءة هذه مهمة لكثير من المفاهيم الإسلامية (رمضان و آخرون، 2016، الصفحات 338-339).

وينطلق طارق رمضان من قاعدة أساسية مفادها أنه ينبغي أن نحدد بدقة المصطلحات حتى تغدو واضحة وأكثر عقلانية، كما أنه لا بد من التشكيك في الافتراضات المسبقة والمنهجية وفي الخصومات التي تبديها بعض التيارات المعاصرة، مقدمة افتراضاتها على أنها هي الوحيدة الصحيحة ولا يُساورها الشك، وهم ممثلو التيار السلفي، ذلك أننا نجد عند هؤلاء مقولات

منهجية جاهزة ترجع إلى العلماء والفقهاء الأوائل، إذ يريدون إضفاء الشرعية المطلقة عليها وتعميمها على كل عصر ومصر، اعتقاداً منهم أن القرآن وحي أزلي ثابت، لذا يجب حسبهم تقليل الاختلاف بين طبيعة المبادئ ومستويات فهم الآيات والإرث النبوي والمنهجيات التفسيرية إلى الحد الأدنى (Ramadan T., 2015, p. 35).

ومن المسلم به أن هناك مبادئ وممارسات أكثر أهمية من غيرها، ولكن الحقيقة التاريخية والسياقية يتم تجاهلها، - وبالتالي تؤثر على تفسير النصوص- أو حتى تكون غائبة تماماً عن تطور وماهية معايير الممارسة والسلوك (Ramadan T., 2015, p. 36).

ويقترح طارق رمضان ثلاثة قواعد في المقاربة التأويلية المعاصرة لاجتناب اللبس والخلط اللذان يقيدان الهوامش التفسيرية، ويحولان دون توفير إجابات مطابقة ومناسبة للتحديات المعاصرة. الأولى أساسية تعتبر علة القاعدتين الآتيتين، مفادها أنه لا يمكن الفصل مطلقاً بين الثابت في القرآن عبر التاريخ الذي يكون موضوعاً للتغيير نسبة لتطور العصر أو تغير البيئة، وعدد من المبادئ والممارسات تظل قارة ضمن الثوابت والأصول بصفة مطلقة وتبقى صحيحة وتُجسد بغض النظر عن زمان تواجد البشر ومكانهم.

وهذا هو الحال مع المبادئ الستة للعقيدة (الإيمان بالله، الإيمان بالملائكة، الإيمان بكتب الله، الإيمان بالأنبياء والرسل، الإيمان باليوم الآخر، الإيمان بالقضاء خيره وشره)، وهي ركائز الإيمان، ومبادئ الممارسة، وأركان الإسلام الخمسة، والمسلمون يسعون دائماً إلى احترام هذه المبادئ ويثبتون عليها لأنها تمثل جوهر الإسلام، وكذا الالتزامات والفرائض والحدود والنواهي الأخلاقية والمحرمات الغذائية تبقى ثابتة وينبغي الامتثال لها مهما كان سياق الحياة.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه المبادئ تؤخذ بعين الاعتبار لتحديد النماذج والسياقات والشروط لتطبيقاتها عبر التاريخ، وهي ليست ضرورية في مجال العقيدة لأن المبادئ هنا تخضع لضمير الإنسان وإيمانه، وهي أيضاً نادرة في ممارسات (Ramadan T., 2015, p. 36) الشعائر الدينية، وحتى وإن أصبح الإنسان مضطراً هناك رخص أجازها الدين وفقاً للوضعيات والسياقات التي يتواجد فيها الإنسان، لكن مراعاة البيئة أمر ثابت فيما يتعلق بتطبيق الالتزامات الأخلاقية في مجال الشؤون الاجتماعية وفي كل ما يتعلق بالثقافات والعادات المحلية.

ويمكن أن تكون الوصايا والنواهي في حد ذاتها مطلقة وثابتة، بيد أن تطبيقاتها وممارساتها المادية ينبغي أن تتخذ أشكالاً مختلفة، وتتغير بتغير البيئة والمجتمع والعصر.

ولقد ذهب العلماء الأصوليون مؤسسو الحقوق والقوانين متبعين في ذلك محمد بن إدريس الشافعي في القرن التاسع الميلادي إلى حد جعل التمييز بين الثابت والمتغير في تطبيق الأحكام التكليفية (تنقسم هذه الأحكام إلى خمسة فئات: الواجب أو الفرض، الحرام، المستحب أو المندوب، المكروه، المباح) التي تحدد الالتزامات والواجبات التي يكون بموجبها الإنسان مسؤولاً. مثلاً الفرض في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ (البقرة آية 43)، أو قوله عز وجل: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزَّيْنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ (الاسراء آية 32).

وإن الزواج من الأحكام التكليفية وهو موصى به ومسموح ويقع ضمن المباح والمستحب بصفة مطلقة، لكن قد يتحول حسب وضعية الشخص إلى شبه التزام، وقد يغدو في وضعية أخرى مكروهاً أو حراماً تبعاً للوضعية التي يتموضع فيها المرء، ويمكن للظروف أو للسياق تمرير الفعل نفسه من خلال الفئات الخمسة-الواجب أو الفرض، الحرام، المستحب أو المندوب، المكروه، المباح-، لتحديد الواجبات والالتزامات وبالتالي فرض حكم أخلاقي مفصل وهذه هي القاعدة الثانية (Ramadan T., 2015, p. 37).

على مستوى تقني أقل، نجد التمييز نفسه في الشؤون الاجتماعية والثقافية، بين احترام مبدأ مطلق والصورة التي نطبقه بها، فالمبدأ والقواعد بالنسبة للرجال والنساء المسلمين محدد في الأخلاق الإسلامية، غير أن تطبيقاتها في مجتمع ما، تأخذ في الحسبان الجوانب الثقافية والعادات المحلية مثل طريقة اللباس والألوان والأكل وغيرها.

ونجد بعض التيارات المعاصرة من خلال عدم التفريق بما فيه الكفاية، ولا بشكل منهجي، تنتهي إلى نتائج خطيرة، وتعتقد أنها تحمل راية الحق. ذلك أنها لا تُحدد، على مستوى العلاقات الاجتماعية والإنسانية، الفرق التام بين الثابت والمتحول الذي يُتيح لنا إدراك التباين الجوهرى بين المبادئ والنماذج.

تكون المبادئ دوماً ثابتة ومطلقة وأبدية، بيد أن تجسيدها وتطبيقها في الواقع عبر الزمان والمكان في التاريخ - النماذج التاريخية - تبقى نسبية، ومتغيرة وفي طفرة مستمرة، وهكذا فالمبادئ من عدالة ومساواة وحقوق وأخوة إنسانية التي كانت وجهت نبي الإسلام، تظل راسخة ومرجعاً من وراء التاريخ لكل البشر.

وإن نموذج المدينة التي أرسى أسسها النبي صلى الله عليه وسلم في القرن السابع الميلادي هي إنجاز تاريخي نسبة للواقع ومقتضيات ذلك الوقت، والمسلمون في مجرى التاريخ مُلزَمون بالإخلاص لتلك المبادئ والبحث عن الطرق والنماذج لتجسيدها على أحسن وجه وفقاً لمقتضيات عصرهم

وواقعهم، ولكن من العبث أنمدجته-أي مجتمع المدينة-ومحاولة مجاراته وتقليده أو تقليد نموذج آخر من التاريخ وإعادة إنتاجه، لأن مقتضيات عصرنا تختلف اختلافاً بيناً عن مقتضيات أي عصر من العصور ولا تنسجم معه (Ramadan T., 2015, p. 38).

وإن أنمدجة لحظة تاريخية مثل مجتمع المدينة على سبيل، المثال يؤدي إلى نتيجة سلبية، وغير معقولة، وهي بمثابة ذنب نجترحه في حق تاريخنا، ويُقلل من حلم عالمية مبادئ الإسلام، والعودة المستحيلة إلى حنين غير مسؤول للأصول.

ونجد هذا الإغراء لدى بعض التيارات السلفية المعاصرة، حيث يُطالبوا بالالتزام بالنموذج السياسي لدولة المدينة دون سواه، ويقلصون إخلاصهم للرسالة النبوية بتقليدهم لها والرجوع القهري إلى بنية تاريخية محددة، وإلى نوع معطى من الدولة بمرجعية الخليفة ومناهضة أي نظام سياسي ممكن، باعتباره جهلاً ومُعاضاً للإسلام (الجاهلية) (Ramadan T., 2015, p. 39).

ومعنى هذا أن التمييز بين المبادئ والنماذج هو نداء لوعي المسلمين ودعوتهم إلى التنافس واستخدام ذكائهم في كل لحظة تاريخية من وجودهم، ومهما كانت بيئتهم إلى إبداع وإنتاج نموذج اجتماعي يكون أكثر وفاء للمبادئ الأخلاقية والالتزام بها.

ويلتزم التيار السلفي بالوفاء إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ولصحابته وللسلف عن طريق تقليدهم ومجاراتهم في سلوكهم ومحاولة إعادة إنتاج إنجازاتهم التاريخية المؤرخة، بيد أن الإخلاص الحقيقي يقوم على تجديد قواهم الروحية وطاقاتهم العقلية لإنجاز أنموذج لمجتمع ممكن متماسك ينسجم مع عصرهم (Ramadan T., 2011, p. 145)، كما اجتهد في ذلك السلف الصالح وقتئذ.

وإذن فالأمر لا يتعلق بإعادة إنتاج شكل وصورة مجتمع المدينة، وإنما معاودة الاتصال بجوهره وروحه وأهدافه.

وإن عيب التيار السلفي هو مزجه بين منهجية مجال العقيدة (credo) والعبادة (cultes) من جهة، ومنهجية مجال المعاملات أي الشؤون الاجتماعية (affaires sociales) من وجهة أخرى، وهذا التمييز منذ الأصل، أساسي وجوهري، ففي مجال العقيدة والعبادات نطبق بدون تغيير ولا تبديل لأنها أحكام ثابتة ومحددة من طرف الوحي والإرث النبوي، ولا أحد يجزأ على الزيادة أو النقصان فيها، ذلك أن أي فعل لازم على المسلم عليه أن يستند فيه إلى آية أو حديث، وإن غيّر حكماً أو أمراً يعد ذلك بدعة (blâmable)، ومن يجترح ذلك فهو مُدان وأثم.

أما في مجال المعاملات التي تتعلق بالشؤون الاجتماعية حدد العلماء منذ البواكير الأولى للفقه قواعد تختلف وتتقابل مع الأحكام التي تعني العقيدة والعبادات، وفي هذا المجال فإن كل شيء مباح مالم يوجد نص واضح يدل على عدم جوازه، والإنسان هنا يفسح المجال لأبحاثه وإبداعاته العلمية والفنية والاقتصادية والسياسية وهذه كلها ليست ما صدق للبدعة، وإنما إنجازات مُرحَّبٌ بها لرفاهية البشرية وسعادتها وهي القاعدة الثالثة (Ramadan T. , 2015, pp. 40-41).

ويأسف طارق رمضان جدا من الاختلالات التي تُمارسها التيارات الإسلامية المعاصرة وتعقيداتها، مما يُبقي هذه المقاربات التي يطرحها العلماء ضمن المجال النظري، ولا يتوقف الأمر عن عدم اتفاقهم مع هؤلاء العلماء، بل يمتد إلى بزوغ سلطة دوغمائية تعتبر نفسها وصية على الإسلام والمسلمين، تُحدد ما هو إسلامي وما هو غير ذلك وتُضخم الاتهامات وتُروج لما تخاله بأنه بدعة، وتُضعف من حدة التوترات بين المسلمين (Ramadan T. , 2015, p. 42).

وإن الخلط بين الثابت والمتحول، المبادئ والنماذج، العقيدة والعبادة والمعاملات، يلوح كنتيجة جوهرية في الفكر الإسلامي المعاصر والراهن، مما يفضي إلى عرقلة الإصلاح في قراءة النصوص وفهمها وتطبيقها وفقا لروح العصر والسياق التاريخي الجديد.

هذا الخلط يختزل الإخلاص لرسالة السلف والإسلام في قراءة جامدة للنصوص؛ يُحاكي ويُكرر الماضي وتاريخ أسلافنا تكرارا أعى.

ويعتبر هذا الصنيع تبسيط مفرط لرسالة الإسلام ولتطبيق تعاليمه بحجة الإخلاص لصورته التاريخية، إلا أنه إخلاص سطحي وظاهري؛ يُناقض رسالة الإسلام الأبدية (Ramadan T. , 2015, p. 42).

يشير طارق رمضان إلى أن قضية المرأة والمساواة والإرث وغيرها من القضايا خضعت طوال قرون إلى سلطة الرجل، حيث أن التأويلات الذكورية للقرآن هي رأس المشكلة (أنظر: Islam la réforme radicale، من صفحة 376 إلى 393).

ويحذو الباحث الألماني مهند خورشيد من أصل لبناني الحذو نفسه لطارق رمضان، ذلك أنه يدعو إلى ضرورة تفسير القرآن من زاوية معاصرة، غير أن ذلك لا يعني إرساء أسس حديثة للعقيدة الإسلامية، فالمبادئ والثوابت التي يركز عليها الإسلام بالنسبة له غير خاضعة للتقلبات الزمنية. ومن أهم تلك الثوابت على سبيل المثال صفة "الرحمن الرحيم" في وصف القرآن لله عز وجل (الحي، 2012).

ويدلف مهند خورشيد أن بعض الآيات القرآنية ينبغي أن تفسر من خلال الممارسات التي تتناسب زمنيا مع النظام الاجتماعي لفترات تاريخية محددة، فلما يتعلق الموضوع بالعقاب الجسدي الذي يتعارض مع مفهومنا الراهن لحقوق الإنسان، فلا ينبغي تطبيق ذلك الأمر حرفيا، بل يجب الغوص في أغواره وقراءة ما خلف السطور من أفكار بدقة بالغة، كما يجب الأخذ بعين الاعتبار أن القرآن تتخلله 6236 آية منها 80 آية فقط تختص بالعقاب، ولذلك ينبغي العدول عن فكرة اعتبار القرآن مجرد كتاب ضخّم لتوضيح القوانين وتحديد حجم العقاب (الحي، 2012).

وفي السياق نفسه تدعو الباحثة الألمانية كرستينه شيرماخر (Christine Schirrmacher) (1962)، مديرة بمعهد القضايا الإسلامية في الرابطة الإنجيلية الألمانية) إلى أنه من المستحيل القيام بإصلاحات دون قناعة داخلية لدى المؤمنين، حيث إن كل إصلاح في الإسلام لا يمكن أن ينطلق من أوروبا، بل من مراكز الفقه الإسلامي في الدول الإسلامية، مثل مصر والمملكة السعودية ولا يمكن أخذ الإصلاحات التي قامت بها الكنيسة الكاثوليكية من خلال مجمع الفاتيكان أنموذجا للقيام بإصلاحات داخل الإسلام (الحي، 2012).

ثانيا: صهيب بن الشيخ

ينطلق مفتي مرسيليا سابقا المفكر صهيب بن الشيخ (Soheib Bencheikh) (1961) من مسلمة مفادها أننا بحاجة لإعادة قراءة للخطاب الديني وإصلاحه والنظر فيه من جديد، يقول: «المطلوب منا سواء كنا في فرنسا أو في غيرها، في العالم الإسلامي أو خارجه، هو النظر بجدية والتأهب بشجاعة وحزم لإصلاح الخطاب الديني وترقيته وتخليصه من المفاهيم التي تدعو إلى الانغلاق المذهبي أو إلى كراهة الآخر أو إقصائه، أي إنتاج قراءة حديثة للنصوص الإسلامية في ضوء الحريات الأساسية المجمع عليها، كالحرية الفردية وحرية التعبير والتعددية والمساواة، فهذا هو المعروف الذي أمرنا به القرآن وهذا هو المنطق الذي أوصلتنا إليه عقولنا، ولا ضير إن خالفنا مفهوم أسلافنا أو أزلنا القداسة عن تفسيراتهم لدينهم ودنياهم» (الشيخ، 2016).

ونفهم من قوله إن ليس هناك تعارض بين الهوية الإسلامية ومبادئ العولمة، ولهذا يجب أن نبادر بإصلاح الخطاب الديني الإسلامي حتى يتساق مع العلمانية، ذلك أن هذه الأخيرة حسب تصوره منحت الإسلام الحقوق نفسها التي تتمتع بها الديانات الأخرى البروتستانتية أو الكاثوليكية، أي إنها كرست مبدأ المساواة، وفي الوقت نفسه يتعين علينا الاضطلاع بنفس الواجبات التي تستوجب على الديانات الأخرى حتى نكون جديرين بالاحترام ونتمكن من بناء مستقبل أكثر ازدهارا.

وإن الدولة العلمانية ليس لها دين معين، فهي دولة حيادية، إنها لا تناوئ الدين وبالمقابل لا تساندّه (Nouilhat & Jean Joncheray, 1999, p. 87)، لذلك من واجب الإسلام الأقليّاتي اليوم هو البحث عن نماذج، وسبل جديدة تتناغم وتندسج مع السياقات التي يتموضع فيها، ولا يتحقق هدفنا إلا بإنشاء فقه يتوافق مع الوضعيات والمستجدات التي تطرأ على المسلمين في بيئتهم الجديدة.

وفي السياق نفسه، يُؤلف ابن الشيخ كتابه الموسوم "ماريان والنبي: الإسلام في فرنسا العلمانية" ¹ Marianne et le Prophète: L'islam dans la France laïque. وترمز ماريان إلى فرنسا العلمانية والنبي يرمز إلى الإسلام، وتركيب الكلمتين يُحيل إلى: "الإسلام في كنف العلمانية". وجوهر الكتاب يحوي «أبحاثاً في شؤون القانون والفلسفة من شأنها مساعدة الإسلام على إيجاد موقع له في ظل مناخ سياسي مستجد، كما أنه يقدم إجابات غير متوفرة في كتبنا التقليدية حسب رأي مؤلفه» (الشيخ، الإسلام والعلمانية، 2004).

ونفهم من قوله أيضاً أنه يدين الانغلاق الفكري الذي تُكرسه المذاهب والفرق الإسلامية، لأنها تصدر من فكر ناقص ومبتور وتنأى عن معين الإسلام العذب، وتسعى في جلب المفاصد ودفع المصالح وبدل أن تُفكر فهي تُكفر وتتخذ من الدعوة مطية للحكم والعمل السياسي.

وينعى صهيب بن الشيخ الحركات الإسلامية وقياداتها التي تُقر بشريعة القتل والسبي وإجبار الناس على الإسلام عنوة أو دفع الجزية، هذه المذاهب تستلهم شرعيتها من كتب الصحاح وبعض فتاوي الفقهاء التكفيريين التي أضحت الطريق الملكي للإرهاب.

واستناداً لما سبق بات من الواجب علينا حسب ابن الشيخ تنقية تراثنا وتعقيمه من العدوى التي انتقلت إليه من هؤلاء المرتزقة بالمراجعة والنقد، والعدول عن تلقين هذه المفاهيم في مدارسنا وجامعاتنا وبدل أن نُخرّج مثقفين مستنيرين، نُنتج متطرفين متعاطشين للتكفير والقتل.

ولعل هذا ما أفضى به إلى شجب أفكار السيد قطب وهوجهما، يقول: «لقد بالغ سيد قطب في طرح أفكاره المتطرفة في كتابه "معالم على الطريق". وهذا يسري خاصة على موقفه تجاه "الجاهلية" في القرن العشرين والقانون الإلهي وفقدان الحكام للإيمان. لقد دفعت تلك الأفكار بعض المسلمين إلى التطرف وجعلتهم ينقادون تماماً لأرائه» (الشيخ، الإسلام والعلمانية، 2004).

كما يهيب بالمسلمين اليوم إلى رفع القداسة والهالة الضخمة عن التفسيرات الفقهية العتيقة، لأنها لم تعد تُساير ضرورات وروح عصرنا، وليس من الحصافة والحكمة التحويل ودوي الأصوات لما يُبدي شخص ما نظره في أمور الشريعة، فالاجتهاد ليس حكراً على فئة دون أخرى أو عصر دون آخر.

ولهذا يستنكر صهيب بن الشيخ على مسلعي اليوم استكانتهم للماضي وتقديسهم لأسلافهم وبكائهم على الأطلال يقول: «يخرج الإسلام من تراجع لعدة قرون. أو إن ذكائه الخلاق وتفسيره قد تبخر بعمق لعدة قرون؛ ويجد المسلمون أنفسهم أمام تراث لاهوتي يتجاوز عتبة فهمهم في حين يجب عليهم تغذيته أو حتى التشكيك فيه، وفجأة قدسوا الإسلام والعمل اللاهوتي لأجدادهم المجيدين» (Nouilhat & Jean Joncheray, 1999, p. 87).

والمشكلة تكمن في أن هذا اللاهوت الجامد الذي نزل علينا صُمم من أجل أغلبية وإسلام سيادي على أراضيه، علاوة على ذلك لمجتمع قبلي وعشائري، إنه لاهوت يأتي من حقبة لم تلتقي فيها الأمم، إن لم يكن متحرِّكاً بروح التنافس الإمبراطوري الذي يعارض بعضه بعضاً، وإنه لا يهتم بالعيش المشترك، وليس له أدنى فكرة عن التعددية التي تديرها القواعد العالمية والكونية مثل العلمانية والحرية الدينية التي تنطبق على جميع الطوائف الدينية. (Nouilhat & Jean Joncheray, 1999, p. 87).

وهذا يعني أن اللاهوت الإسلامي- الفقه الإسلامي-، أو الإمبريالي قد ولى واندثر خاصة في الدول العلمانية، لأنه حبيس فكر سياسي مُتخلف، وانبعثت معه تصورات جديدة حول الحقوق الذاتية وسبل حديثة لاستيعاب الدور الذي يلعبه الدين في المجتمع.

وينزع العالم اليوم قاطبة نحو الكونية، وكوكبنا المكتظ بالبشر يُصبح يوماً بعد يوم أصغر فأصغر، وكل الأفكار حتى التي تعتبر غير مقبولة وتظهر أكثر تناقضاً، بدأت تتعايش مع بعضها بعض، ولا أحد أجنبي في عالمنا اليوم، وليست هناك ثقافة غريبة أو بعيدة؛ والحقائق المطلقة ليست حقيقية إلا عند أولئك الذين اقتنعوا بها بكل حرية ولا تلزم إلا الذين يدافعون عنها (Nouilhat & Jean Joncheray, 1999, p. 87).

وإن حضور الإسلام في فرنسا يتيح للمسلمين فرصة غير متوقعة لتجربة وتحضير فقه أقلية ضمن عدة أليات، هذه الفرصة لا تنم من كون فرنسا دولة عالمية تأوي داخلها مجتمع إسلامي قوي، ولكن لأن فرنسا دولة علمانية إلى جانب عدم وجود ضغط اجتماعي الذي تُعانيه المجتمعات الإسلامية والذي يسمح بظهور ميول إصلاحية وليبرالية داخل الإسلام في فرنسا (Nouilhat & Jean Joncheray, 1999, pp. 87-88).

هذا الفقه الأقلياتي ليس مفيداً ومُهما للمسلمين في فرنسا فقط، بل يضمن التعايش السلمي والأخوي مع المجتمعات الأخرى، والريح العظيم يكون عندما يشمل هذا الخير المجتمعات الإسلامية ذاتها (Nouilhat & Jean Joncheray, 1999, p. 88).

وينصح صهيب بن الشيخ الإسلام قائلا: «إذا كان الإسلام لا يريد أن يُستبعد من النظام الدولي الجديد الذي ينشأ ويعلن نفسه، يجب أن يستعد للعالمية، حتى في عقر داره، ويوافق على أن يكون على مستوى الكوكب أقلية وليس خصما غازيا» (Nouilhat & Jean Joncheray, 1999, p. 88) وعلى صعيد آخر يوضح صهيب بن الشيخ أن حجاب المرأة قد يكون راعيا ومحافظة لها، لكن ليس في كل الأحوال والظروف، يقول: «المفارقة الراهنة أن ما يحافظ على شخصية الفتاة ويضمن مستقبلها هي المدرسة. فعندما تتعلم الفتاة تتمكن من الدفاع عن نفسها ضد كل تطاول على أنوثتها وعلى كرامتها. حجاب المسلمة اليوم، في فرنسا، يعني: المدرسة العلمانية والمجانية والإلزامية» (فوريست، 2007)

ويقصد ابن الشيخ في مقولته أن العلم والتربية هما الحافظان الحقيقيان لكرامة المرأة، كما أن العلمانية بقوانينها التي تخولها لها من مواطنة وحرية ومساواة تضمن لها مستقبلها وترفع مكانتها.

3- مناقشة النتائج

3-1 بالنسبة لطارق رمضان

أشاطر طارق رمضان في ما ذهب إليه حين أكد أن ثوابت الإسلام ومبادئه قارة وأبدية لا يعثرها التحول والتبدل، لكن يمكننا قراءتها بروح العصر حتى نستكشف النماذج والبراديغمات التي تُواكب السياقات والوضعية التي نتواجد فيها، دون اجتراح نماذج أسلافنا والعيش بشخصياتهم ونحسب أننا نُحسن صنعا، ومن ضمن ما أقره أننا لا نُبطل حكما قرانيا أو نستسيغه إلا بتوفر نص يدل على ذلك سواءً أكان له سند في القرآن أو في السنة الشريفة.

وقد صرح طارق رمضان في مناظرة جرت وقائعها مع نيكولا ساركوزي عام 2003 في قضية العقوبات البدنية وتأيبده (أي طارق رمضان) وقف تطبيقها كخطوة نحو إلغائها، غير أن هذه النصوص صارمة وثابتة، فقد ورد نص قطع يد السارق مطلقا غير مقيد بقول عز وجل: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا﴾ (المائدة آية 38).

ورغم ذلك اجتهد فيه الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يقض به في الحروب، واجتهد فيه عمر بن الخطاب فلم يطبقه في عام الجوع، وهي استثناءات لم ترد في القرآن (محمود، بدون ذكر سنة الطبع، صفحة 12)، أما ما خلا ذلك، فنص قطع يد السارق ثابت فرضاً ووجوباً يبقى إلا بتوافر نص من القرآن أو السنة ينسخه ويعطل سريانه، وهو المنطق الذي سار على دربه السيد طارق رمضان، لكنه لم يكن وفيا له.

ويعيب المفكر عبد القادر عوده على المسلمين الليبراليين الذين استوطنوا الغرب وتأثروا بقوانينه حتى لاح لهم أن بعض أحكام الشريعة لا تواتي العصر الحاضر، وليس لها ما يعضدها في القوانين الوضعية، يقول: « وبعض المثقفين ثقافة أوروبية يرون أن الشريعة تصلح للعصر الحاضر، إلا أن بعض أحكامها جاء مؤقتا، وهم يقصدون بعض الأحكام الجنائية، وبصفة خاصة العقوبات التي لا مثيل لها في القوانين الوضعية، كالرجم والقطع وتسألهم الحجة على ادعائهم، فلا تجد لهم حجة، وإنما هو الظن الذي لا يغني من الحق شيئا» (عوده، 1985، صفحة 56).

ويعزو عبد القادر عوده سبب ادعاء هؤلاء إلى عوزهم الفكري وضحالة فهمهم، يقول: « ولو كان هؤلاء المسلمون يفهمون الإسلام على وجهه لما قالوا مثل هذا القول، لأن أحكام الإسلام دائمة لا مؤقتة، ولأن ما لم ينسخ منها قبل موت الرسول صلى الله عليه وسلم فلا نسخ له إلى يوم النشور، وقد صرح القرآن قبيل موت الرسول بأن صرح الدين قد تم بناؤه، ولم يعد قابلا للزيادة أو النسخ، وذلك قوله تعالى: "إِلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا" (المائدة آية 3)» (عوده، 1985، الصفحات 55-57).

كما يرى الشهيد عبد القادر عوده أن هناك دواعي حملت هؤلاء إلى هذا الادعاء «يرون أن بعض عقوبات الشريعة، وهي القطع والرجم لا يمكن تطبيقها اليوم. لضعف الدول الإسلامية، ووجود عدد من الأجانب في بلادها لا يقبلون أن تطبق عليهم هذه العقوبات، أو ترضى دولهم بأن تطبق عليهم. فأصحاب هذا الرأي لا يرون تطبيق الشريعة خشية إغضاب الدول الأجنبية» (عوده، 1985، صفحة 57).

ولذا نتساءل هل الإصلاح الجذري la Réforme Radicale الذي ينادي به طارق رمضان بإمكانه أن يرسم إحداثيات التفاعل الإيجابي بين الإسلام والغرب؟ أم إن الفجوة بين الطرفين عميقة إلى حد أن الإصلاح الجذري الذي يدعو إليه طارق رمضان يعجز عن رآها؟

هب أننا قمنا بإصلاح جذري للإسلام، وألغينا العقوبات البدنية من رجم وإعدام وقطع يد السارق ونسفن نظام تعدد الزوجات وأعلنا المساواة بين المرأة والرجل في الإرث وغيرها من القضايا، هل ستتحسن علاقاتنا مع الغرب؟ هل سيحببنا الغرب ويمحي أحقاد المتجذرة في ذاكرته حيالنا؟ هل سندون تاريخا جديدا مع بعضنا بعض؟ أم سينتهي التاريخ إلى الأبد؟

2-3 بالنسبة لصهيب ابن الشيخ

نحن لا نختلف مع صهيب بن الشيخ في أن تجديد الخطاب الديني ضرورة عصرية ملحة لا غنى لنا عنها، غير أن السؤال الذي يتعين على ابن الشيخ تفكيكه وتوضيحه هو ماذا يقصد بتجديد

الخطاب الديني؟ هل التجديد يعني تغيير الوسائل القديمة واستحداثها بآليات جديدة، تتماشى مع روح العصر للوصول إلى الأهداف؟ أم يقصد بالتجديد تصويب الأفكار المغلوطة عن الدين؟ أم تغيير الأهداف ونسف الثوابت التي رصها الدين وقدها؟

إن كان التجديد يُقصد به تحيين الوسائل للوصول إلى الأهداف أو تصحيح الأفكار الخاطئة التي يعتمد عليها المتطرفون وشبه الفقهاء في فهم الدين، فأهلاً وسهلاً بهذا التجديد، أما إن كان يُراد به ضرب الثوابت وتقويضها فهذا جهل فاضح وادعاء غريب ومردود.

لا شك في أن الصحاح يحوي أحاديث صحيحة وأخرى سقيمة، ولذا بات حرياً على المجددين تطهير تراثنا من كل هذه الشوائب حتى لا يختلط الحابل بالنابل، وبالأخص تلك الأحاديث التي تخالف كتاب الله.

وإذا عاودنا النظر في قضية الحجاب فهل بحكم التطور وتغير البيئة تُبدّل شيئاً جوهرياً قضى به نصاً مقدساً والمُسْلِمَات تواترن على ارتدائه منذ 1400 سنة وبالنصوص القطعية الدلالة ولماذا؟، لأن العلمانية الغربية لا ترغب فيه ونزعم أن الحجاب الحقيقي هو العلم والعلمانية اللذان ينبغي للمرأة المسلمة ارتداءهما.

أجل العلم والتربية يُفضيان إلى سمو المرأة وصون كرامتها وإنعاش الأسرة والمجتمع ولكن هذا موضوع آخر لا يرتبط بقضية الحجاب التي تعالت أصواتها وتباينت أبعادها، كما أن الإسلام منذ بواكيره الأولى منح المرأة حقوقاً ومزايا وحماية لا نجدها في أي نظام من الأنظمة التي عرفها العالم حتى اليوم.

والعلمانية التي يُحاجج بها الليبراليون اليوم لا تصون كرامة الإنسان عموماً والمرأة خصوصاً، لأنها عاملت المرأة كشيء أو سلعة أو عبارة عن رقم في السينما والمسرح والدعاية أو تشيئ جنسي أو صورة في لباس أو نادلة في حانة أو مطعم حتى تجذب الرجال والزبائن كي يُحقق بها النظام الاقتصادي مآربه واستثماراته، ولعل هذا ما دفع بالفلسفة الشخصية إلى مناهضة القيم الغربية والمطالبة باستعادة كرامة الإنسان وشخصيته بعدما حولته البراغمية الغربية إلى مجرد كائن ينزع نحو المردودية والاستهلاك.

وبقطع النظر عن المعركة الشرسة التي دارت رحاها في فرنسا وعن قانون 1905 الذي قضى بحظر الرموز الدينية وعن الفتاوي ووجهات النظر المتشعبة حول الحجاب وعن الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان التي جاء فيها: الحق لكل إنسان الحرية في إظهار الدين أو الاعتقاد في المجال الخاص والعام (سعدي، 2005، صفحة 94)، يبدو لي أن المشكلة ليست في حجاب المرأة

بقدر ما توجد في الأفكار التي يُنظر من خلالها إلى الحجاب، ذلك أن الحجاب كزي تستر وتلتحف به المرأة عادة قديمة وُجدت في عدة حضارات وبلدان إسلامية وغير إسلامية ولم يسبق لها البتة أن أحدث ضجة هستيرية كما تحدث اليوم؛ فهناك من ينظر إلى الحجاب على أنه دلالة هوياتية ثقافية وهناك من ينظر إليه على أنه شكل من أشكال الهيمنة الذكورية وفي المجتمعات الغربية يُعتبر منافسا للموضة وناسفا للأرياح وقد نعث من يعده عبادة تلتزم بها المرأة أمام خالقها لا أقل ولا أكثر.

وقد أشار الدكتور الحسين الزاوي أن مشكلة الحجاب في فرنسا تفصح عن فشل السلطات الفرنسية في إدماج الجالية المسلمة داخل المجتمع الفرنسي، لكنها تتمظهر بمظهر مُغاير يقول: «ولعل أزمة الحجاب في المدارس الفرنسية لا تعدو في كثير من تفاصيلها، أن تكون فصلا جديدا من فصول لعبة شد الحبل التي تجري بين السلطات الفرنسية ومواطنيها المسلمين، بعد عجز المجتمع عن الإيفاء بمختلف التزاماته اتجاههم» (الزاوي وآخرون، 2010، الصفحات 148-149). ولما سُئل طارق رمضان عن موقفه من الرموز الدينية وفي طليعتها الحجاب في فرنسا أجاب قائلا: «إن هذا القانون الذي أصدرته الحكومة الفرنسية وصادق عليه البرلمان الفرنسي والمتعلق بالرموز الدينية وفي مقدمتها الحجاب هو قانون لا يغير من الأمر شيئا فهو قانون سياسي وضجيج إعلامي» (سعدي، 2005، صفحة 95).

كما أن رفض الحجاب أظهر العلمانية في موقف حرج وضعيف، يقول السيد محمد حسين فضل الله: «الحجاب في الإسلام التزام ديني، كما هي الفريضة الدينية، وعدم الالتزام به يمثل خطيئة ككل الخطايا، وهل بلغت العلمانية مستوى من الضعف، ليخاف القائمون عليها قطعة قماش، أو قلنسوة توضع على الرأس، أو صليبا يعلق على الرأس» (بولعوالي، 2006، صفحة 183).

ولذلك نؤاخذ صهيب ابن الشيخ على اتهامه الإسلام بالتحجر وتعطشه نحو الغزو والتنافس والهيمنة ونعته التاريخ الإسلامي بأنه كان مجرد لاهوت سياسي يخدم أطرافاً معينة، لهذا بات من اللازم إصلاحه وتجديده؛ ونحن نقول حتى وإن ألفينا مصاديق لما طرحه في بعض الكيانات السياسية التاريخية، فهذا لا يخول له المصادقية كي يعمم ذلك على كل فترات التاريخ الإسلامي، كما أن الإسلام جاء لينشر السلام والحق ويرفع الجور والظلم عن البشرية لا لكي يبسط قهره وقبضته عليها.

ويتضح لنا أن بن الشيخ يقدم النصيحة والمشورة للإسلام، حتى يكون في المستوى ولا يستبعد من العالمية، وكأن الإسلام اليوم لم يعد في المستوى وينتظر من مفكرنا ابن الشيخ إسداء النصيحة

حتى يظفر بالعالمية، والسؤال الذي يتعين علينا الإجابة عليه، هل جاء الإسلام لكي ينصح الرجال ويُصلحهم؟ أم إنه جاء لكي ينتظر النصيحة والإصلاح منهم حتى لا يقصى ويُستبعد من كوكبنا؟

4- خاتمة

أكد طارق رمضان أن ثوابت الإسلام ومبادئه قارة وأبدية لا يعترها التحول والتبدل، لكن يمكننا قراءتها بروح العصر حتى نستكشف النماذج والبراديجمات التي تُواكب السياقات والوضعيات التي نتواجد فيها، دون اجترار نماذج أسلافنا والعيش بشخصياتهم ونحسب أننا نُحسن صنعا، في حين يرى صهيب بن الشيخ بأن ليس هناك تعارض بين الهوية الإسلامية ومبادئ العلمانية، لهذا يجب أن نبادر بإصلاح الخطاب الديني الإسلامي حتى يتساق مع العلمانية.

ويمكن القول إننا لا نُبطل حكما قرآنيا أو نستسيغه إلا بتوفر نص يدل على ذلك سواءً أكان له سند في القرآن أو في السنة الشريفة. ويجب أن نعدل عن الفكرة التي يروجها بعض المسلمين الليبراليين وهي أن بعض أحكام الشريعة لا تواتي العصر الحاضر، وليس لها ما يعضدها في القوانين الوضعية بدون حجة ولا دليل، ذلك أن صرح الدين قد تم بناؤه، وعلى المسلمين اليوم أن يوازنوا بين ثوابت الإسلام القارة والمتحول منها، بتحول الزمان واختلاف المكان، بحيث لا نرجح كفة أحدهما على الآخر، فيغدو الثابت مجرد أفكار جامدة ويمسي المتحول مجرد انفلات تشريعي غير محمود العواقب.

5- المصادر والمراجع

1- المصادر.

- التيجاني بولعوالي. (2006). المسلمون في الغرب: بين تناقضات الواقع وتحديات المستقبل (الإصدار 1). القاهرة: مركز الحضارة العربية.
- بزيان سعدي. (2005). معركة الحجاب الإسلامي في فرنسا أصولها وفصولها: صور عن معاناة المسلمين في المهجر. الجزائر: دار هومة للطباعة والنشر.
- حسين الزاوي، و آخرون. (2010). الإسلام الأوروبي (الإصدار 1). الإمارات العربية المتحدة: مركز المسبار.
- طارق رمضان، و آخرون. (2016). الإسلام الدين الثاني في أوروبا. القاهرة: بدون ذكر دور النشر.
- عبد القادر عوده. (1985). الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه (الإصدار 5). الكويت: الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، السالمية.
- مصطفى محمود. (بدون ذكر سنة الطبع). الإسلام السياسي والمعركة القادمة. بدون ذكر دور النشر.

Nouilhat, R., & Jean Joncheray. (1999). Histoire des religions : Enseigner les religions . Paris: edition de l'atelier.

Ramadan, T. (2011). Mon intime conviction. France: Edition Archipoche.

Ramadan, T. (2015). Islam la reforme radicale: Ethique et liberation. Paris: Edition Archipoche

2- المواقع الإلكترونية.

العلي عبد الحفي. (2012، 10 27). باحث ألماني في الدراسات الإسلامية يدعو إلى تفسير القرآن بمنظور معاصر.

تاريخ الاسترداد 04 11 2020، من [www.dw.com: https://p.dw.cpm/p/16whH](https://p.dw.cpm/p/16whH)

صهيب ابن الشيخ. (2016،). إصلاح الخطاب الديني ضروري. جريدة العربي الجديد، 6-7.

صهيب ابن الشيخ. (05 11 2004). الإسلام والعلمانية. تاريخ الاسترداد 03 11 2020، من موقع قنطرة:

[https://ar.qantara.de/content/islam-willmny-hl-hnk-tdrb-byn-lhwy-islam-wmbd-llmny-](https://ar.qantara.de/content/islam-willmny-hl-hnk-tdrb-byn-lhwy-islam-wmbd-llmny-lfrnsy)

[-lfrnsy](https://ar.qantara.de/content/islam-willmny-hl-hnk-tdrb-byn-lhwy-islam-wmbd-llmny-lfrnsy)

كارولين فوريست. (27 09 2007). استخدام الحجاب كأداة. تاريخ الاسترداد 03 13 2020، من amir@ahl-

alquran.com: https://www.ahl-alquran.com/arabic/document.php?main_id=257

النزعة الإنسانية الإسلامية من منظور سوسيولوجي

ملاحظات حول جاك بيرك والإسلام

Islamic humanism from a sociological perspective

Remarks on Jack Burke and Islam

وائل الزاوي* Wael Zaoui	علوم اجتماعية	جامعة تونس1
waelzaoui31@gmail.com		

الإرسال: 16/01/2022 القبول: 19/02/2022 النشر: 16/03/2022

ملخص:

تُعَدُّ النَّزْعَةُ الْإِنْسَانِيَّةُ ظَاهِرَةً إِنْسِيَّةً فِي الْفِكْرِ الْإِنْسَانِيِّ، حَيْثُ تَنْجَلِي الْقِيَمُ الْإِنْسَانِيَّةُ الْهَادِفَةُ إِلَى الْعَيْشِ الْمَشْتَرَكِ دُونَ صِرَاعٍ مُتَوَحِّشٍ، وَتَفَرِّضُ أَنْ يُعَامَلَ الْإِنْسَانُ الْإِنْسَانُ كَأَخٍ لَهُ فِي الْوُجُودِ وَالْأَدْمِيَّةِ. يُعَبِّرُ عَنِ النَّزْعَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ إِذَا قَوْلًا أَوْ فِعْلًا، بَيِّنُ أَنَّ الْقَوْلَ هُوَ الْأَكْثَرُ تَجَلِيًا، خَاصَّةً فِي الْحَضَارَةِ الْغَرْبِيَّةِ الَّتِي تُرِيدُ أَنْ تَحْتَكِرَهَا لِوَحْدِهَا، بِالرَّغْمِ أَنَّ سُلُوكَهَا غَيْرُ إِنْسَانِيٍّ، خَاصَّةً بَعْدَ أَنْ عَمِلَتْ عَلَى اسْتِعْمَارِ الشُّعُوبِ وَنَهَبِ خِيَارَاتِهَا. يَأْتِي مَوْقِفُ جَاك بِيرْكَ لِيُؤَكِّدَ أَنَّ الْإِسْلَامَ كَدِينٍ وَكَحَضَارَةٍ كَانَتْ يَسْعَى بِالْأَسَاسِ إِلَى إِبْرَازِ الْإِسْلَامِ وَعَبَّرَ كُلَّ تَارِيخِهِ الطَّوِيلِ عَلَى قُدْرَتِهِ اللَّامُحْدُودَةِ فِي الْأَخْذِ وَالْعَطَاءِ، وَعَلَى التَّعَايُشِ مَعَ الْآخَرِ وَالْأَحْدَاثِ فِي كُلِّ الْعُصُورِ وَلَا سِيَّمَا الْعَصْرَ الْحَدِيثِ. كَلِمَاتُ مِفْتَاحِيَّة: الْإِنْسَانِيَّةُ؛ الْإِسْلَامُ؛ بِيرْكَ؛ الْغَرْبُ؛ الْمَشْتَرَكُ.

Abstract: (English)

Humanism is considered as a humanistic phenomenon in human thought, Where the human values aiming at living together without savage conflict are manifested. Humanism is expressed either in word or deed, but the saying is the most conspicuous, especially in Western civilization, which wants to monopolize it, despite its inhumane behavior, especially after it sought to colonize peoples and plunder their options.

Jack Berque's position confirms that Islam as a religion and civilization was primarily seeking to highlight the limitless ability of Islam through its long history to give and take, and to coexist with the other and events in all ages, especially in the modern era.

Keywords: humanity, Islam, Berque, the West, the joint.

- مقدمة -

في ملتقى "كابري" حول الدين اشتكى الفيلسوف الفرنسي جاك ديريда من غياب ممثل عن الإسلام، وقد أيده في ذلك مجموع المشاركين خاصة الفيلسوف الألماني هانز جادامار. (دريدا وآخرون، 2004، 5 و 11).

إن غياب الحوار بمختلف اتجاهاته يمثل معضلة كبيرة خاصة في عالمنا الإسلامي المعاصر، هذا العالم الذي يعيش على هامش الحضارة الغربية رافضا إيّاها تارة، ومرتميا في أحضانها تارة أخرى، مبتعدا في أغلب الأحيان عن منطقها الصحيح، وعن عقلانياتها، مكتفيا في أغلب الأحيان بقشور منجزاتها الثقافية والتقنية، وهو ما يدفعنا في هذا المقام إلى التساؤل المشروع عن ارتباطنا بالعقل والعقلانية رغم وعينا ببعض المحطات الأساسية في التاريخ الإسلامي كموقف المعتزلة وأغلب أقطاب الفكر والفلسفة في الغرب الإسلامي (الشاطبي-ابن باجة-ابن رشد...) مثلا.

إن ارتباط النزعة الإنسانية بجوهر الفكر الديني جعلت منهما ثنائية لا تنفصم، فكل الديانات كما يقرّ بذلك غابريال مارسيل تسعى إلى الخير وتعمل على تحقيقه، وهو ما يحمل هذا الفيلسوف الفرنسي إلى القول إن الإنسانية لن تخسر شيئا بإيمانها والعكس صحيح. (مارسيل، غ، 1988، 6).

إن علاقة الإنسان بالدين عبر أسئلة الحياة والموت والمصير والحرية والكون.. إلخ، هي أسئلة أساس في كل الأزمنة وحتى في عالمنا المعاصر، عصر العولمة والرقمنة والتكنولوجيا الروبوتية. من هنا تلك المقابلة الفلسفية عند كانط وهيغل وشيلينج، وصولا حتى الفيلسوف ليفيناس، خاصة في مقارنته بين العدمية (Nihilisme) والميتافيزيقا والفكر الديني في تركيبته اليهودية المسيحية، فحسابات أقطاب الفكر والثقافة والفلسفة الغربية، قد صفت في مجملها أو في أهم جوانبها عندما تعلق الأمر بالنزعة الإنسانية والمسألة الدينية. وتم الاتفاق أو على الأقل قبول الرأي الآخر عندما طرحت هذه المعادلة على طاولة الحوار.

إن النزعة الإنسانية في علاقتها بالمسألة الدينية كواقع وكأسلوب تفكير بأدوات وميكانزمات خاصة، تختلف أشد الاختلاف في المجتمعات الإسلامية عنها في المجتمعات الغربية التي نحن بصدد مقارعتها أو الاحتكاك بها.

أولاً: لأن ممارسة الفكر الديني في مجتمعاتنا العربية الإسلامية يختلف بل ويناقض الممارسات الواقعية للمسألة الدينية خاصة في الغرب المسيحي.

ثانياً: بنية الفكر والثقافة والعقل الإسلامي تختلف إلى حد بعيد عن بنية الفكر والثقافة اليهودية-المسيحية، رغم أنها تنتهي في الظاهر إلى نفس الدائرة الدينية (الديانات الإبراهيمية) Monothéisme.

ونحن بصدد الاقتراب من النزعة الإنسانية، لابد هنا من التركيز على البعد السوسيولوجي، وأحسن مثال على ذلك هو موقف أحد السوسيولوجيين الكبار، ماكس فيبر، فمقاربة ماكس فيبر تختلف إلى حد كبير عن مقاربة كل من ماركس ودوركايم حول المسألة الدينية والنزعة الإنسانية. خاصة من خلال كتابه الرائد في مجاله حول: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، إلا أن فيبر لم يقف عند هذا الحد، بل حاول بعد ذلك خاصة في مجموعة من كتاباته ومقالاته المتفرقة الخاصة بالدين، الاهتمام بالديانات الأخرى مثل اليهودية والبوذية والهندوسية، كما أن اهتمامه بالإسلام ومع أنه كان جد محدود ومنحصر إلا أن الأستاذ برايان تيرنر في كتابه 'علم الاجتماع والإسلام-دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر-' (تيريز، ب، 1978). استطاع أن يتتبع خطوات فيبر وملاحظاته الإنمائية حول الإسلام كدين في علاقه بالنزعة الإنسانية من خلال بعض النتائج التي يصل إليها محدداً مواطن التوفيق ومواطن الإخفاق في تفسيراته، كما أن المفكر الفرنسي ماكسم ردنسون حاول مقاربة ذلك من خلال دراسات ومقاربات سوسيو اقتصادية وسوسيو سياسية، خاصة كتاب 'جاذبية الإسلام fascination de l'Islam'. والإسلام والرأسمالية.

وبعد، لابد لنا أن نؤكد على مساهمة جاك بيرك لأن معرفته بالإسلام كانت كبيرة لأن مولده كان في الجزائر (مدينة فرندة) وتجوالة الطويل في حياته الطويلة من المغرب العربي الكبير إلى المشرق العربي.

يتميز بيرك في معالجته للإسلام بالنزعة الإنسانية وعلاقتها بالإسلام الصحيح حسب تعبير بيرك، فهو يتميز أساساً عن مجموعة من المستشرقين وعلى رأسهم لويس ماسينيون، الذي ورغم الاحترام والتقدير اللذان يكتسبهما له، لم يشاطره فرضيته التي كانت تسعى إلى محاصرة الإسلام والمسلمين في قدسية أبدية غير محدودة، ولم يشاطره نزعته التوفيقية بين الإسلام والمسيحية، تلك النزعة التي ما فتئت تقلص دور الإسلام باعتباره ديناً مكتملاً للمسيحية في أحسن الأحوال. (Berque, J, 1980, 15)

فإذا كان ماسينيون قد سعى إلى اختزال الإسلام بنزعته الإنسانية المتفردة والخاصة به في روحانية خالصة وجوفاء، تكبل المسلمين بقدسية نهائية وأبدية، فإذا كان قد حاول الزج بالإسلام في أحضان المسيحية فإن بيرك وعكس ذلك تماماً انطلق من فرضيات معاكسة تماماً، فقد كان ينظر إلى الإسلام كطاقة قادرة على التجديد وكان يهدف إلى مواكبة هذه الطاقة بالتحليل السوسيولوجي على مستوى الواقع والفكر.

بالإضافة إلى خلافه مع ماسينيون، فقد كان خلافه مع المستشرق الإنجليزي أندري جيب Gibb واضحاً فيما يتعلق بالإسلام وقداسته والعرب وتمييزهم، فإذا كان بيرك قد استحسّن بعض التحليلات التي سعت أحياناً إلى تخليص الإسلام من قداسة مبالغ فيها، فإنه لم يتساهل في نقد نزعته الدوغمائية التي جعلت منه جوهرًا قاراً وثابتاً، وجعلته في تعارض مطلق مع مقتضيات الحضارة الصناعية المعاصرة، وهو أمر لم يقبله أبداً وهو العارف بواقع المسلمين الاجتماعي والسياسي والثقافي وفي سعيهم المتعثر للخروج من التقوقع الذي يعيشونه.

أما المحطة الثالثة التي يمكننا الوقوف عندها في مسيرة بيرك العلمية والبحثية، هو موقفه من أعمال أحد أهم المستشرقين الباحثين في الإسلام والنزعة الإنسانية، إنه المستشرق مونتجومري واتس Montgomery watts الذي أبدى حساسية خاصة تجاه الإسلام، وهو الذي قام بدراسة ألفاظ القرآن في مؤلفه المشهور (في مرافقة القرآن en compagnie du coran).

ما أثار اهتمام بيرك في هذا المؤلف وفي مجمل أعمال واتس هو توجه صاحبه الذي جعله يدرك أهمية الإسلام في العالم عكس ما ذهب إليه جل الباحثين والمستشرقين، إلا أن

الخلاف الجوهري يكمن بينهما في كون واتس كان يدفع هو كذلك بالإسلام إلى التكامل مع المسيحية واليهودية من أجل التوصل إلى صيغة الديانة الواحدة كمرحلة نهائية.

أما بيرك، وهنا تكمن أصالته، فقد عمل على ربط الجسور بين الإسلام والديانات الأخرى دون خلط أو ذوبان، لقد كان بيرك حريصا كل الحرص على تجنب ما آلت إليه النزعات التوفيقية التي لم يسلم منها حتى واتس نفسه، بالرغم من كون هذا الأخير تميّز منهجيا عن غيره وبالرغم من كونه أراد مصاحبة الإسلام ومرافقته، لكنه كما يقول بيرك (أخلّ بهذه المصاحبة للمؤمن، لأنه يمنعه من مسيرته الانفرادية نحو المستقبل).

إن الإسلام الذي كان مصدر حضارة شامخة خلال القرن العاشر الميلادي وجد نفسه في العصر الحديث في مواجهة قيم الحضارة الصناعية والتكنولوجية الغربية، وهو بالتالي لن يجد مفرا إما في الدفاع عن نفسه أو طرح البديل الحضاري أو في التكيف والانتظار، وكيفما كان الحال فهو لم يستسلم أبدا، ولعل ما يثير الانتباه في أعمال بيرك هو تركيزه على الدور الذي لعبه الإسلام خلال المرحلة الاستعمارية وما بعدها، حيث قام في مواجهة الاستعمار بدور الحافظ للهوية قبل أن يمر إلى موقف المواجهة، وهو ما يلخص الإشكالية الكبرى التي يعيشها العالم الإسلامي.

من هنا فإن موقف بيرك من الإسلام كان يختلف عن المواقف الأخرى، ذلك أنه كان يحسن العربية ويعرف بعض لهجاتها وكان يعرف بل ويتقن الإسلام كدين وكحضارة من الداخل، ومن ثمة فإن حديثه وتحليله للظاهرة الإسلامية كظاهرة إنسانية كان يتموقع ضمن إطار منهجي ومعرفي هو أقرب إلى المعرفة الكلية العميقة التي تستكشف وتكتشف كل البنيات الدالة على التفاعل الإيجابي مع كل الجوانب التنويرية والتحديثية والحدائية.

وعلى هذا فإن بيرك وعبر كل مسيرته الطويلة كمفكر وباحث وعالم اجتماع استطاع أن يكتشف مكامن الثورة الدائمة للنزعة الإنسانية التي يتيحها هذا الدين للذين يمارسونه ويعتقون تعاليمه. لقد كان بيرك مستشرقاً من نوع خاص لأنه استطاع دائما أن يبتعد عن الاستشراق التقليدي بكل اتجاهاته خاصة فيما يتعلّق بالأمور الدينية نظرا لمعرفته الموضوعية الثاقبة للمسيحية من جهة وللإسلام من جهة ثانية.

إن ثقافة الرجل وموسوعيته فيما يتعلق بالعرب والإسلام كدين وحضارة سمحت له بولوج كل مناطق الظل التي كان كل الاستشراق الكلاسيكي يقف مشدوها ومكبلا في التعامل معها.

ويمكننا القول إن كتابات بيرك كانت دائما تبحث عن عناصر النقد التي تسمح بنزع اللثام عن المكامن المستورة والمتسترة.

وقد كان بيرك مصرّا على تقديم ذلك من خلال معالجته السوسيو-أنثروبولوجية والتاريخية للحضارة العربية الإسلامية في مختلف أوجهها المادية والثقافية وحتى النفسية، معتمدا على عدة عناصر لتوضيح ذلك، منها:

1- أن مفهوم التاريخ عند العرب والمسلمين هو مفهوم متكامل لا يمكن فصله عن سياقه الموضوعي والصراعي مع حضارات وثقافات أخرى، الأمر هنا جد طبيعي لكون التاريخ في مفهومه العام هو في نهاية الأمر تاريخ لكل الإنسانية.

2- إعادة النظر في تاريخ العرب الحديث قبيل وأثناء وبعد ما يسمى بالمرحلة الاستعمارية الكولونيالية، لأن في ذلك إعادة الأمور إلى سياقها الصحيح ولأن قراءة هذه المراحل تحدد مستقبل العرب والإسلام على أحسن وجه.

3- إعادة قراءة المرحلة الاستعمارية لأنها تضعنا في السياق البحثي الصحيح على اعتبار أن الظاهرة الاستعمارية-الكولونيالية هي ظاهرة تاريخية ومن الواجب المعرفي والتاريخي أخذها كما هي، أي ظاهرة تاريخية قابلة للتشريح والتحليل وهذا بالفعل ما قام به بيرك، وكان متألقا في تبيانها وتقديمه. (Berque, J, 1989, 15).

وفي خضم هذه المحاولات النقدية بعناصرها المشار إليها وبعناصر أخرى يؤكد بيرك في هذا السياق وخاصة في كتابه "مذكرات الضفتين" "إن القضية التي تشغلي ليست استرجاع الماضي أي وضعه في الذاكرة، بل النظر في النصيب المحرك أو المساهم أو المعوض الذي أخذه وبالأخص الذي سيأخذ الإسلام في مسيرة الحداثة الشرقية، وبعبارة أخرى يتعلق الأمر بالعلاقة بين الصيرورة التاريخية والأصول". (Berque, J, 1989, 251).

إن كل تحليلات بيرك للإسلام كدين وكحضارة كانت تسعى بالأساس إلى إبراز الإسلام وعبر كل تاريخه الطويل على قدرته اللامحدودة في الأخذ والعطاء، وعلى التعايش مع الآخر والأحداث في كل العصور وخاصة العصر الحديث.

لقد كان الإسلام الحاضن للهوية ومحفزا للصمود والتصدي، وكل ذلك بسلاسة وأخلاق تليق به كدين وحضارة كبيرة، ففي الوقت الذي كانت فيه أوروبا المسيحية تبعد المسلمين على أراضيها وتقوم بهدم مساجدهم وتنصب محاكم التفتيش الشنيعة. كان الإسلام يحتضن بسماحة لا مثيل لها، وهو فعلا ما كان بيرك يسعى إلى تمجيده في الإسلام.

فالإسلام سواء في الماضي أو الحاضر كان دائما يمثل الدين في أبعاده المتعددة والإشكالية، لقد كان ولا يزال يقوم بكل أدوار الصمود كما كان مستعدا للنزاع الذي لا هوادة فيه، أما التحدي فإن الإسلام كان دائما يسعى إلى ذلك. إن الإسلام النقدي هو الإسلام الإشكالي التاريخي المستند على الاجتهاد كموقف نقدي ومنهجي، وهذا ما كان يسعى إلى تبيينه في كل مؤلفاته التي كانت تركز على إبراز النزعة الإنسانية لأنها جوهر الدين الإسلامي والحضارة الإسلامية.

لقد خصص بيرك جزءا كبيرا للعالم العربي والإسلامي في كتبه ومؤلفاته وأبحاثه المختلفة خاصة بعد مرحلة الستينيات، وهي مرحلة استقلال كل البلدان العربية والإسلامية، وهذا في الحقيقة أمر دال على مدى قرب هذا المثقف المستشرق من الإسلام وأهله ومن نزعته الإنسانية الطاغية.

وحول هذا الموضوع يؤكد أحد الباحثين العرب أن بيرك كان ذلك الملاحظ النزيه غير المجامل لسلوكات الإسلام.

خصوصا في التاريخ المعاصر، مبرزا كيف أنه يتمتع ويتميز بقدراته على التكيف والتفاعل والتجاوز والتحدي، مؤكدا أن: "الإخفاقات والنجاحات التي تعرفها البلدان الإسلامية عامة والعربية خاصة مردّها إلى البحث عن الذات وعن الهوية دون رفضها للحضارة المعاصرة". (المجاهد، ح، 2012، 136).

إن جاذبية الإسلام والعالم الإسلامي تكمن في هذه الجدلية المعاندة مع الآخر دون رفض أو إقصاء لذلك الآخر رغم ما عانى منه الإسلام والمسلمون، وهنا تكمن هذه السماحة بل وهذا التواضع في معانقة الآخرين.

المصادر والمراجع

- براين تيرنر. (1978). علم الاجتماع والإسلام، دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر، ترجمة: د. أبو بكر أحمد باقادر، دار القلم، بيروت.
- جاك دريدا، وآخرون. (2004). الدين في عالمنا، ترجمة: محمد الهلالي، حسن العمراني، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب.
- حسن المجاهد. (2012). سوسيولوجيا العالم العربي لدى جاك بيرك، مؤسسة آفاق للدراسات والنشر، المغرب.
- غابريال مارسيل. (1988). من الرأي إلى الإيمان، ترجمة: قزحيا خوري، منشورات عويدات، بيروت، لبنان.

- J.Berque.(1980). l'Islam au défi, Gallimard, Paris.

- J Berque.(1989). Mémoire des beaux vives, Ed Seuil, Paris.

الرحلة الورثيلانية (طبعة فونتانا 1908م.)

دراسة تحليلية ونقدية

The Warthelani Journey, Fontana Edition 1908, an analytical and critical study

عبد الرحمان ناتش *Natech Abderahamne abderahmane038@gmail.com	علوم إسلامية	كلية العلوم الإسلامية جامعة الجزائر 1 بن يوسف بن خدة خروبة/ مخبر: مناهج البحث في العلوم الإسلامية.
--	-----------------	--

الإرسال: 2022/01/25 القبول: 2022/02/27 النشر: 2022/03/16

ملخص: تعد الرحلة الورثيلانية من أفضل الأمثلة للرحلات الجزائرية إلى المشرق وخاصة الحجاز، الذي كان المقصد الأول لمختلف الرحالة وذلك للقاء العلماء والفقهاء لأخذ مختلف العلوم منهم أو أداء مناسك الحج والعمرة، كما تعتبر واحدة من الرحلات الجزائرية الكاملة التي وصلت إلينا، وذلك عن طريق بعض تلاميذه من خلال إملائها بنفسه قبل موته. وتعلق الورثيلاني أثناء ترحاله بالعلماء والأولياء والصالحين لأنه كان متمسكاً بالمذهب الصوفي، حيث قصدهم كلما زار مدينة أو قرية للتبرك وطلب الدعاء أو أخذ العلم وطلب الإجازات في مختلف العلوم، وقد حرص على توسيع معارفه وتنمية ثقافته في العديد من العلوم مثل الفقه والتفسير واللغة والتصوف خلال الرحلات التي قام بها في مختلف البلدان . وعمل الورثيلاني على تدوين الأحداث والوقائع سواء في الجزائر أو المشرق وذلك من خلال مشاهدته المباشرة أو النقل عن كتب الرحالة الذين سبقوه، كما تعتبر الرحلة موسوعة متميزة بفضل ما حوته من أحداث ووقائع مرتبطة بالحياة السياسية والعادات والتقاليد ومستوى المعيشة الذي ميز المشرق والمغرب آنذاك.

الكلمات المفتاحية: الورثيلاني؛ المدينة؛ الأولياء؛ مكة؛ العلماء؛ الجزائر طرابلس؛ الفقه؛ مصر؛ الخلفاء.

Abstract: (English)

The Warthelani journey is one of the best examples of Algerian trips to the Levant, especially the Hijaz, which was the first destination for various travelers to meet scholars and jurists to acquire sciences from them or perform the rituals of Hajj and Umrah. It is also considered one of the complete Algerian journey that reached us, through some of His disciples by dictating it himself before his death. During his journey, Al-Warthelani was attached to scholars, saints and righteous people, because he adhered to the Sufi doctrine, as he intended them whenever he visited a city or village to seek blessings, ask for supplication, or take knowledge and ask for licenses in various sciences, and he was keen to expand his knowledge and develop his culture in many sciences such as Jurisprudence, interpretation, language and sufism during the trips he made to various countries. Al-Warthelani worked on writing down events and facts, whether in Algeria or the Levant, through direct viewing or quoting from the books of travelers who preceded him.

Keywords: Al-Warthelani, Medina, saints, Mecca, scholars, Algeria, Tripoli, jurisprudence, Egypt, caliphs.

*- مقدمة

تعددت مفاهيم الرحلة كثيرًا، غير أنها تعني ركوب الإبل أو الجياد التي يتم ترويضها حتى تصبح راحلة، وقد جاء في المعجم أن الرء والحاء واللام أصل واحد يدل على المضى في السفر،¹ وفي المحيط الرحل: مركب البعير² ولقد عرف العرب والمسلمون أدب الرحلة منذ الأزل، واهتموا بتدوين رحلاتهم وسفرهم إلى الحجاز. وكان الهدف الغالب عندهم حج بيت الله الحرام، وزيارة الأماكن المقدسة، وذلك لما تملكه من مكانة دينية سامية في قلوب المسلمين، وطلب العلم على يد أشهر العلماء والفقهاء حتى يرجعوا به إلى أهلهم وذوهم ويرفعوا عنهم الجهل والحرمان، وتمثل تلك الرحلات معلما بارزا في تاريخ الأدب.

عرف التراث الجزائري كتابة الرحلات خاصة في القرن الثاني عشر الهجري والثامن عشر الميلادي الذي يعتبر من أهم القرون التي أسهم فيها الجزائريون في كتابة رحلاتهم بجميع أشكالها، وشكلت منطقة الحجاز الوجهة الأساسية للرحالة الجزائريين، إذ أرخوا لهذه المنطقة، غير أن الرحلة الحجازية شكلت الرحلة الأساسية لمختلف الرحلات التي تخص الرحلة إلى البقاع المقدسة بنية حج بيت الله الحرام وأن كثيرا من الرحالة لم يكن يكفي بمجرد أداء الشعائر فقط بل كثيرا ما كان هؤلاء الرحالة يعرجون في طريق عودتهم على كثير من المراكز العلمية للقاء علمائها والاستماع إليهم أو طلب إجازات في مختلف العلوم والآداب، ويعتبر الرحالة حسين الورثيلاني واحداً من بين الرحالة الجزائريين الذي اهتم بمنطقة المغرب العربي وحتى مصر والحجاز، حيث وصف رحلاته ومختلف الجوانب الاجتماعية من عادات وتقاليده وسياسية من نظام الحكم وحال الراعي والرعية واقتصادية من معاملات وأسواق وصناعات وعملات، وتعتبر هذه الرحلة مصدراً من مصادر التراث العربي عامة والجزائري خاصة.

أولاً: وصف الكتاب وتوثيقه

1- وصف الكتاب

يقع الكتاب المطبوع في ثمان مائة وأربع عشرة صفحة من الحجم الكبير بما فيها كلمة المحقق، وترجمة المصنف وكتبت المخطوطة، بخط مغربي جميل، وذات أوراق صفراء.

¹ أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، ج2، 1399هـ-1979م، ص497.

² الفيروز آبادي، القاموس المحيط، دار الحديث، القاهرة، 1429هـ-2008م، ص626.

2- نسخ الكتاب

نسخها سعيد بن أحمد بن يدير العباسي القلعي سنة 1183هـ/1768م، وربما يكون قد نسخها مرة أخرى، وتوجد منها حاليا عدة نسخ بالمكتبة الوطنية في الجزائر منها ثلاثة تحت رقم 2171 و2743 و2968، وكانت قد صدرت أول طبعة حجرية لها في تونس سنة 1903م ثم طبعة بمطبعة "بيار فونتانا" بمدينة الجزائر سنة 1328هـ/1908م، بعد أن صححها محمد بن أبي شنب الذي قابل ثلاث مخطوطات بالنسخة الأم المطبوعة بتونس، ونشرها بطلب من الحاكم العام الفرنسي "جونار"،¹ وتحتوي النسخة على 713 صفحة بالإضافة إلى خمس صفحات تشمل مقدمة الناشر والمصحح، مع ذكر ترجمة للمؤلف وهناك 105 صفحة من الفهارس الخاصة بالأعلام وأسماء الأماكن والقبائل والأعراش، وفي الأخير أسماء المصادر والمراجع.

اهتم "مارسي" بالرحلة الذي طالب بترجمتها إلى اللغة الفرنسية سنة 1931م، ونشرت في المجلة الإفريقية سنة 1951م، وأعدت مطبعة دار الكتاب العربي ببيروت طبعتها للمرة الثانية سنة 1394هـ/1974م²، وبعد ذلك تطرق العديد من المؤرخين إلى ذكر حياة الورثياني منهم أبو القاسم الحفناوي في كتابه "تعريف الخلف برجال السلف" في الجزء الثاني الذي طبع سنة 1906م، "كراتشو فسكي" من الاتحاد السوفياتي (سابقا) سنة 1975م، وخير الدين الزركلي سنة 1987م، وعادل نويمض في معجمه أعلام الجزائر.

3- أسلوب المحقق

يتبع المحقق محمد بن أبي شنب أسلوب التوضيح والبساطة والبعد عن التكلف مكثفيا بالمفردات والعبارات السهلة، والمتداولة عند الجميع،³ ويرجع إلى بعض المصادر في تحقيق الكلمات المقتبسة منها، مثال: رجوعه إلى كتاب الرحلة الناصرية لتصحيح بعض الكلمات وكتاب:

¹ صحراوي (عبد القادر)، الرحلات الجزائرية إلى بلاد الحرمين من خلال رحلتي البجائي والورثياني، مجلة الحوار المتوسطي، مج9، ع1، مارس 2008م، جامعة الجيلالي الياقوب، الجزائر، صص. 47، 48.

² عبد القادر بكاري، الحسين الورثياني والكتابة التاريخية من خلال رحلته الموسومة: نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار، مجلة الناصرية للدراسات الاجتماعية والتاريخية، مج8، ع1، جوان 2017م، تيارت، صص. 45.

³ مقنوش كريم، منهج الكتابة عند الحسين الورثياني من خلال رحلاته رحلة: "نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار" أنموذجا، مج1، ع2، أكتوبر 2020م، المدية، صص. 9.

أنس الساري من أقطاب المغارب إلى منتهى الآمال والمآرب سيد الأعاجم والأعارب للسراج أبي عبد الله بن أحمد القيسي الملقب ابن المليح.

4- الطبعة المقدمة

الطبعة المعتمدة هي: طبعة "بيار فونتانا" بمدينة الجزائر سنة 1328هـ/1908م لمحمد بن أبي شنب الجزائري.

ثانياً: حياة المؤلف العلمية

1- مولد المؤلف

هو الحسين بن محمد السعيد الورثلاني نسبة إلى بني ورثيلان من مواليد سنة 1125هـ/1713م، من أسرة عريقة وشريفة فوالده محمد السعيد عالم في التوحيد، مدرك للتصوف وفقه محقق ويصفه بقوله: «...الوالد رحمه الله لأنه أفقه زمانه وما رأيت مثله في الفقه إذ أنه في التحقيق بمكان»، وقد صاهر أسرة محمد أمقران حاكم منطقة قنات، وأصبح شيخ علم معترفاً به وأسرته من أهل الطرق الصوفية تدعي الشرف، حيث تربى وتثقف بين الزوايا الصوفية حتى أصبح مرابطاً شيخاً للطريقة الشاذلية.¹

2- حياته العلمية

تردد الحسين الورثلاني كغيره من أطفال القرية على المدرسة القرآنية التي كان يشرف عليها والده، وحفظ القرآن الكريم، وهو في سن مبكرة وبعد أن شب ذهب يبحث عن العلم في مختلف الزوايا، أين تضلع في الفقه، وعلم التوحيد إلى جانب اهتمامه بالتصوف والتبحر في اللغة العربية، وآدابها وتفسير القرآن الكريم، ودراسة التاريخ كما أخذ عن علماء فقها منطقة زاوادة.

رحل الورثلاني إلى المشرق العربي عدة مرات، والتقى بعلماء أجلاء، وفقهاء، وقد استفاد من علمهم ونهل من دروسهم فأجازوه في مختلف العلوم من فقه، وتوحيد، واللغة وآدابها وتصوف، منهم الشيخ ابن الصباغ، والشيخ الطحلاوي، وأدى فريضة الحج ثلاث مرات الأولى برفقة أبيه، وهو ابن ثمانية عشر سنة، وكان ذلك سنة 1153هـ/1740م، والثانية عند بلوغه الواحدة، والأربعين أي في سنة 1166هـ/1752م، والثالثة دامت ثلاث سنوات وكانت ما بين 1179هـ-1181هـ 1765م - 1768م، وقد أتمها في الرابعة والخمسين من عمره²، وهكذا استفاد من حججه المتعددة

¹ مقنوش كريم، المرجع السابق، 2020، ص2.

² الحفناوي أبو القاسم محمد، تعريف الخلف برجال السلف، ج2، مطبعة بيار فونتانا الشرقية، الجزائر، ص134.

إلى أرض الحجاز، وذلك من خلال الاتصال بعلماء تونس، وليبيا أو طرابلس كما كانت تسمى، إلى جانب مروره بمصر وصولاً إلى مكة، يقول أبو القاسم الحفناوي عنه: «ثم رجع من المشرق بعد أن امتلاً وطابه، وفاض عبابه، فعلم وأفاد وأجاد ودعا إلى إله العباد وقهر الجهلة أهل التعصب والعناد».¹

3- شيوخه وتلامذته

عند قراءة الرحلة الورثيانية نجد بعض الكلمات التي تتسم بالأدب النبيلة والأخلاق العالية وحسن التواضع التي استعملها الورثياني، مثل: سيدي الولي الصالح وشيخنا القطب الكامل وغيرها، فهي دليل على مدى التقدير والاحترام الذي يكنه لمشايخه رغم كثرتهم، ومن بينهم: والده محمد السعيد الذي حفظ القرآن على يده، والشيخ محمد بن يحيى الفقيه المفتي، والشيخ ابن عمر التدليسي، والعلامة علي بن أحمد صاحب الطريقة الشاذلية، حيث أخذ عنهم الفقه، والنحو والآداب، كما أجازة شيوخ آخرون بالمغرب والمشرق في مختلف العلوم الشرعية مثل: أبي القاسم الربيعي القسنطيني، وعلي الصعدي، والصباغ الاسكندري، وعلي بن أحمد العمروسي، وعلي ابن حجازي الحسني الشافعي ومحمد الحفناوي المصري، وغيرهم من العلماء والفقهاء.²

وبعد رجوعه من المشرق والاستقرار بقريته ببني ورثيلان، قصده الطلاب في مسجده من داخل الجزائر ومن خارجها، طلباً للعلم والتفقه في دين الله، ومن الطلبة الذين أخذوا العلم عنه، محمد بن الفقيه، ويحيى بن حمزة، ومحمد السكلاوي الجزائري، وعبد القادر بن أحمد، ومحمد الجوادي، وغيرهم كثير³، وقد ذكرهم في عدة مواضع، منها قوله: «وكذا أخذ عني الفقيه الفاضل العالم الأديب الحسيب يحيى بن حمزة ... فمنها عليه لأنه من أجل الفضلاء ... وتلميذي سيدي محمد السكلاوي الجزائري، إذ كان يقرأ علي كبرى الشيخ السنوسي بالشيخ اليوسي قراءة تحقيق في أيام الزيارة، وغيرها ... خصوصاً تلميذنا سيدي عبد القادر بن أحمد، وكذا غيرهم»، كما يذكر تلميذه محمد الجوادي وهو يتحدث عن شيخه الهاشمي المغربي.⁴

¹ سعيدون ناصر الدين، التراث التاريخي والجغرافي للغرب الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، ط 1، سنة 1999، ص. 418.

² صحراوي عبد القادر، المرجع السابق، 2008، ص. 99.

³ صحراوي عبد القادر، المرجع نفسه، 2008، ص. 100.

⁴ بكاري عبد القادر، منهج الكتابة التاريخية عند المؤرخين الجزائريين في العهد العثماني 1519هـ-1830م، رسالة دكتوراة،

جامعة وهران، 2015م-2016م، ص. 204.

وكان يأخذ أثناء الحج ملاحظات في شكل مذكرات، وتقاييد حتى لا تفلت منه المعلومات، وعندما عاد إلى وطنه أخذ في كتابة الرحلة أوفى إملائها، ويبدو أنه كان يملئها على تلاميذه.¹

4- مؤلفاته و آثاره

اهتم الورثيلاني في جمع مختلف العلوم الفقهية، والتصوف، وعلوم اللغة العربية، كما اشتغل بالتفسير وكتابة القصائد فخلف أثراً عديدةً معظمها شروح، ومن أشهرها رحلته المعروفة: "نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار"، وهي رحلة تمت سنة 1179هـ/1768م، كما شرح "المنظومة القدسية" للشيخ عبد الرحمان الأخضر في التصوف، وشرح "محصل القصائد" لأبي العباس أحمد بن زكري التلمساني²، بالإضافة إلى مؤلفات أخرى منها: شرح كتاب الصلاة، وكتاب الرحلة السنية، وحاشية على كتاب المرداوي، وشرح بردة البوصيري، وشرح الحطبة الصغرى للسنوسي، وحاشية على حاشية المحقق السكتاني على أم البراهين، ورسالة في حل اللغز الذي أرسله أحمد بن يوسف الملياني إلى علماء فاس فعجزوا عنه. ورسالة في شكل جواب على قول بعضهم: «خضت بحراً وقفت الأنبياء بساحله»، وشرح لم يكمله على محصل المقاصد لأحمد بن زكري التلمساني، وقصيدة في نحو 500 بيت في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم، وقصائد أخرى في رثاء لبعض رجال الصوفية، وبعض الرسائل الاخوانية.³

5- وفاته

توفي رحمه الله في شهر رمضان 1193هـ/1779م بمسقط رأسه في قرية بني ورثيلان، عن سن ناهز الثمانية، والستين، ودفن بموطنه "قرية أنو"، وظلت شخصيته عطراً لما تركه من ذكر حسن، وما خلفه من مصنفات، وتأليف عديدة، ودفن بمقبرة قريته قرب زاويته، ولا يزال قبره قائماً إلى يومنا هذا.⁴

¹ أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 1500م-1830م، دار الغرب الاسلامي، ط1، 1998م، 397.

² مقنوش كريم، المرجع السابق، 2020، ص ص3-4.

³ سعيدون ناصر الدين، المرجع السابق، 1999، ص 419.

⁴ بكارى عبد القادر، المرجع السابق، 1998، ص 207.

ثالثا: خطة الكتاب وعرض المضامين

1- خطة الكتاب

يبدأ الكتاب بمقدمة الناشر والمصحح مع ذكر ترجمة للمؤلف، ثم تأتي بعد ذلك أبواب الرحلة الورثيانية، وهي عبارة عن مسار الشيخ إلى الحجاز لأداء الحج، وعودته إلى قريته ببني ورثيلان ثم تأتي خمسة فهارس للكتاب، وهي: الفهرس الأول لأبواب الكتاب، والفهرس الثاني يتعلق بأسماء الرجال، والنساء والقبائل، والفهرس الثالث يذكر أسماء الأماكن والبلدان والجبال والأنهار، والفهرس الرابع يخص أسماء الكتب الواردة في الرحلة، والفهرس الخامس يتعلق بقوافي أبيات الشعر الواردة في الرحلة.

2- التعريف بالكتاب وموضوعاته

اختار حسين الورثياني في كتابه عنوان ذا دلالة لغوية وتعبيرية واضحة في كلماته : "نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار"، وهو نتاج لرحلاته الحجازية التي قام بها الورثياني، حيث أنّ بين كل رحلة وأخرى مدة ثلاثة عشر سنة مكنته من ترتيب حلقات، وأبواب كتابه، وكل من ترجم للورثياني يثبت نسبة الكتاب إليه من عرفه ومن لم يعرفه، وحتى من الذين عاصروه يؤكدون ذلك، ومن بينهم محمد بن ميمون الذي يعتبر من الشخصيات الجزائرية التي تستوجب الوثوق بها، فيما يرويهِ للتاريخ، وعن ذلك يقول: « من مؤلفات حسين الورثياني نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار، وقد اشتهر هذا التأليف بالرحلة الورثيانية ».¹

والقارئ لكتاب الرحلة الورثيانية يقف على محتويات الكتاب بالتفاصيل، ولعل ما يذكره تحت عنوان "تممة"، يوضح مقصده فيقول: « فإني لما تعلق قلبي بتلك الرسوم والآثار، والرباع، والقفار، والديار والمعاطن، والمياه والبساتين والأرياف، والقرى والمزارع والأمصار، والعلماء والفضلاء، والنجباء والأدباء، من كل مكان من الفقهاء والمحدثين، والمفسرين الأخيار، والأشياخ العارفين، والإخوان، والمحبين، والمحبوبين من المجاذيب، والمقربين، والأبرار من المشرق إلى المغرب

¹ ابن ميمون محمد الجزائري، التحفة المرضية في الدولة البكداشية في بلاد الجزائر المحمية، تق وتصح: محمد بن عبد الكريم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، ط2، 1981م، ص78.

سيما أهل الصحو، والمحو إذ ليس لهم مع غير الله قرار، أنشأت رحلة عظيمة يستعظمها البادي، ويستحسنها الشادي، فإنها تزهو بمحاسنها عن كثير من كتب الأخبار»¹.

ويتطرق إلى الوصف الجغرافي، والسرد التاريخي للبلاد العربية التي جرت بها الرحلة، وحرص على وصف كل المناطق التي شاهدها، ويبدو أنه مكث مدة بمصر، ليست قصيرة، وذلك بالنظر إلى الأبواب التي خصها بالذكر في الرحلة انطباع متفرد ومتميز في نفسه، حيث أنه أعجب بها. ويتجلى ذلك في وصف تقاليد وعادات أهلها، أسواقها وأزقة مدنها، مع ذكر مساجدها، ومناراتها كمنارة الإسكندرية، ومقاماتها كمقام السيدة نفيسة، وكان الجامع الأزهر من الأماكن التي شوقته بغية لقاء العلماء، والفقهاء، ويوضح ذلك بقوله: «أحوال مصر داخل المدينة وخارجها، كافية في الاعتبار في أهلها، وأسواقها، ودكاكينها وأزقتها، وديارها، ووكلاتها، وقهواتها، ومساجدها، ومدارسها، وعجائب قرائها، وعلمائها، وصلحاءها، وطلبها»².

أما الموضوع الثاني في الرحلة، فهو سرد، قائمة طويلة من تراجم الأولياء، والعلماء والفقهاء الأحياء منهم، والأموات. سواء بوطنه، أو بالمناطق والمدن التي زارها خلال رحلته، فقد حصر اهتمامه أكثر على التراجم وذكر الأحوال والأخبار على فترات، بحيث لم يقتصر على فترة معينة كما لم يخص على مذهباً من المذاهب أو فناً من الفنون، وعن دواعي الترجمة لصلحاء وطنه مثلاً يقول: «غير أن صلحاء بلدنا لم يتعرض لهم أحد قبل ولا بعد، لعدم الاعتناء وضيق المعيشة أردت التنبيه عليهم على سبيل الإيجاز والاختصار ... الأخيار والسادات الأبرار ساداتنا زاوية هم أمل سداد، وصواب وخدمة رب الأرباب، أولوا فضل وعلم، وأدب، وحلم أنوارهم ساطعة، وأحوالهم مرتفعة وضمايرهم خاشعة، ونفوسهم لله خاضعة جملة، وتفصيلاً»³.

ولما كانت عزيمة الورثيلاني على تدوين رحلة هامة يفتخر بها كل من درسها وذكرها، فقد ركز في مؤلفه على أخبار مفصلة عن الخلافة الإسلامية، وعن الفتح الإسلامي لبعض البلدان، مع مقارنة ما أورده المصادر التاريخية السابقة والمعاصرة لرحلته، ومن هذا الجانب ينظر إلى الرحلة على أنها تاريخية فهو يتطرق إلى الفتح الإسلامي لإفريقيا منذ عهد عقبة بن نافع الذي ولاه معاوية بن أبي

¹ الورثيلاني محمد حسين، نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار، ببيير فونتانا الشرقية، الجزائر، 1326هـ- 1908م، ص3.

² الورثيلاني محمد حسين، المصدر نفسه، 1908، ص316.

³ الورثيلاني محمد حسين، المصدر نفسه، 1908، ص48.

سفيان، ذاكراً حقائق ذات قدر كبير من الأهمية خاصة ما يتعلق بالنواحي الجغرافية، والاقتصادية، والاجتماعية، وحتى الثقافية للمنطقة.

وعن مسار الرحلة حسب خط سيره ذهاباً كالتالي: بني ورثيلان، مجانة، زمورة، بسكرة، سيدي عقبة، زلتين، بلاد سرت، برقة الاسكندرية، القاهرة، المدينة، مكة، وأما طريق العودة فقد مر بالقاهرة والاسكندرية، وطرابلس، وتونس، والكاف، وقسنطينة وزمورة ليصل إلى قريته ببني ورثيلان، بحيث اشتملت رحلته على معلومات في غاية الأهمية اتصلت بالحياة اليومية والحالة المعيشية وأسلوب الحكم، ومستوى الثقافة، وطبيعة العادات في البلدان التي مر بها في سفره، وأثناء اقامته بالحجاز.¹

3- منهج الكتابة

تعتبر الرحلة الورثيلانية من أبرز الرحلات التي شهدتها الجزائر في العهد العثماني خلال القرن الثاني عشر هجري (ق18م)، حيث جمعت بين التحصيل العلمي وتأدية مناسك الحج، وتعتبر مصدراً من مصادر التاريخ الجزائري، فقد أظهر ميله نحو علم التاريخ، وأكد على مكانته بين العلوم الأخرى، فهو لا يكتفي بما شاهده أو روي له بل يلجأ في بعض الأحيان تأكيداً لروايته أو استكمالاً لوصفه إلى الاقتباس من كتب الرحالة السابقين أمثال: أبي القاسم العياشي، وابن ناصر الدرعي، والتيجاني، وغيرهم، كما أنه لا يتردد في أن يقتبس أيضاً من فقرات بعض كتب المسالك والبلدان، والتراجم، والتاريخ.²

إنّ منهج الكتابة عند الورثيلاني يثبت أنّ التاريخ لديه ليس مجرد نقل للأحداث السياسية بل هو تصوير للحياة الاجتماعية والثقافية، والاقتصادية وتعدد أنماط الحياة، وهو في ذلك يتابع المشاهد عند استقباله بالمدن التي حل بها، وعن عادات، وتقاليد السكان، ويركز على الوصف الجغرافي للأماكن التي زارها، وكل ذلك بأخلاق عالية، وموضوعية في وصف الأحداث، والمواقف التي مر بها وصادفته، كما أنه يزاوج بين التاريخ الهجري والميلادي، وهي إشارات ثابتة بالأيام، والشهور، والسنة لبداية الرحلة، والمدة التي استغرقها ومدة مناسك الحج³، ويظهر منهج

¹ مقنوش كريم، المرجع السابق، 2020، ص4.

² سعيدون ناصرالدين، المصدر السابق، 1999، ص420.

³ بكارى عبد القادر، المرجع السابق، 2017، ص211.

الورثيلائي في طريقة التدوين التي لا تختلف عن طريقة تدوين كتب التراجم والمناقب وغيرها فهو يذكر عدداً كبيراً من العلماء والفقهاء الذين التقى بهم في تونس ومصر والحجاز وحتى في الجزائر من الذين تتلمذ عليهم أو الذين درّسهم .

4- أهمية الرحلة وقيمتها

يكتسي كتاب الرحلة الورثيلائية أهمية كبيرة نظراً لقيمة المعلومات التي أتى بها، فهو يقدم صورة شبه مكتملة عن الأوضاع الاقتصادية، والاجتماعية، والدينية التي ميزت عصره في الجزائر، وخاصة موطنه وما جاوره، فضلاً عن أخبار تتعلق بتاريخ المغرب العربي وبعض بلدان المشرق التي زارها، فالرحلة زاخرة بالكثير من المعلومات التي تهتم المؤرخ، والجغرافي، وعالم الاقتصاد، والفقهاء، وعالم الاجتماع، والرحلة الورثيلائية سجل حافل بأخبار الناس، وعاداتهم، وتقاليدهم بدءاً من الجزائر حتى الحجاز، حيث انصب الورثيلائي على اظهار الجوانب الحسنة للمجتمع في الحجاز، فذكر مأكلاتهم، ومشربهم وبارك عمرانهم، ومدح العلماء، ورجال الدين، وفي مصر تعجب من المساجد، وخاصة الأزهر الشريف، ورخاء في المعيشة مع ذكر البيوت والعمران التي كانت في نظره على قمة من الحسن والجمال.

يمكن الاستفادة من الرحلة الورثيلائية من المادة التاريخية الغزيرة في إعادة الاعتبار للتاريخ لأنه يعطينا تغطية شاملة للبلدان، والقرى والبيوت التي رآها في طريقه، وتظهر القيمة التاريخية، والعلمية للرحلة الورثيلائية فيما يلي:

- التزامه بالصدق فيما أورده من معلومات عن طريق المشاهدة المباشرة أو النقل من المصادر التي سبقته فيقول أخبرني أو شاهدت، بحيث يعبر عن رأيه مبيناً للحق.
- عرض الوقائع كما هي دون تحريف أو تزيف مثلاً: ينقل حرفياً عن الشيخ الدرعي، مما دفعه إلى انتقاد الحكام، والولاء لانعدام الأمن وسوء الأخلاق.
- تحري الحقيقة بالعودة إلى المصادر الأولى أمثال العياشي والبكري.
- تحلي الورثيلائي بالتقوى، والزهد، والتصوف، ويتجلى ذلك في ذكر العلماء، والفقهاء، وتتبع آثارهم.

رابعا: تقييم كتاب الرحلة:

1- أسلوب المؤلف

يظهر أسلوب الورثيلائي في الكتابة من خلال الاعتماد على الكلمات البسيطة والسهلة، ويستعمل مفردات وعبارات متداولة عند الجميع، وحتى من الذين سبقوه من الرحالة، وإن كان لا

يخلو من الطلاوة، والتنميق عند ذكر أفاضل الأعلام الذين ترجم لهم، وطمى عليها على حد قول أبي القاسم سعد الله: «أنه كثر فيها الخطأ كما افتقر إلى المنهج القويم بالاستطراد والتكرار» ويرجع ذلك إلى كون الورثيلاني لم يكتب بيده هذه الرحلة، وإنما أملاها على تلاميذه، كما جرت عليه عادة المشايخ، لذلك تعددت النسخ فيها حتى قيل أنه أملى جزءاً من رحلته على أحد علماء جربة بتونس¹. ليست الرحلة الورثيلانية نصاً تاريخياً فحسب، ولا هي نصاً أدبياً فقط بل هي متن يحتجز أفكار الشيخ الاصلاحية، ومواقفه الصريحة في مختلف القضايا الاجتماعية، والثقافية، فهو يعبر عن رأيه في مختلف الأمور مما رآه، ولم يعجبه من فساد الأخلاق، وقلة الأمن الذي عبر عنه في طريقه الى الحج، وشيوع الخرافات والبدع، وفساد الأخلاق، جور السلطان فيبين الحق، ويرشد إليه كما حدث له مع حاكم طرابلس علي باشا القرمانلي عند مقابلته بقوله: «وقلت له عند اجتماعي به، فلا بد أن تجعل محلاً يصل إليه جميع الناس يثبون إليك شكواهم ...، وأما الآن فلا يراك إلا أهل دولتك فربما أظهروا لك غير ما كان شراً أو خيراً»².

2- مصادر الكتاب ومراجعته

اعتمد الورثيلاني في تدوين رحلته على نوعين من المصادر، وهي المصادر الشفوية، وتتجلى في ما شاهده وسمعه، والتي سجل فيها كل ما رآه وسمعه خلال رحلته من العلماء والمشايخ، وفي مختلف المدن والأمصار، وعن القبائل، والقرى فيصف عاداتهم وتقاليدهم، وعن هذه المصادر يذكر مثلاً ما شاهده، وما سمعه بمنطقة "التميمي" بليبيا فيقول: «وقد شاهدنا الجميع مراراً والشكر لمن له الفضل والمنة»، ويقول في موضع آخر «فكان الرجل يبيع أولاده وكذلك المرأة تبيع أولادها إن كان أيما وقد شاهدنا فينا الجميع عما هناك»، أما ما سمعه من شيوخه والناس فالأمثلة كثيرة، ومنها قوله: «وقد سمعت من العارف بالله الصدر الأعظم الأفخم، والورع، والفهم، والجامع بين الشريعة والحقيقة سيدي محمد المغربي الطرابلسي»، وقد ينقل عن المصادر بالمخاطبة المباشرة وقوله: «وقد أخبرني شيخنا سيدي أبو المهدي عيسى الثعالبي أيام كنت أتردد معه إلى مجلس شيخنا شهاب الدين الخفاجي»³.

¹ سعد الله أبو القاسم، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، دار البصائر، الجزائر، ج 1، 2007م، ص 188.

² سعيدون ناصر الدين، المصدر السابق، 1999، ص 420.

³ - بكاري عبد القادر، المرجع السابق، 2017، ص 53.

كما يأخذ الورثيلااني على مجموعة من المصادر المكتوبة في كتاب الرحلة، وأهمها رحلة الشيخ أحمد بن محمد بن ناصر الدرعي الجعفري، والمعروفة بالرحلة الناصرية، كما أخذ من كتاب "النبتة المحتاجة في ذكر ملوك صنهاجة" لأبي عبد الله محمد بن علي بن حمادة بن عيسى بن أبي بكر الصنهاجي، و"حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة" لجلال الدين عبد الرحمان السيوطي وكتاب "عقود الجمان في مختصر أخبار الزمان" لمحمد الشاطبي، وكتاب "الأدلة السنية في مفاخر الدولة الحفصية" لابن الشماخ الحفصي، وقد أكثر الورثيلااني من النقل عن الدرعي الذي كان ينقل عنه أحيانا صفحات كاملة، ويسميه شيخ شيوخوا¹. واقتبس أيضا من "عنوان الدراية فيمن عرض من العلماء في المائة السابعة ببجاية" لأحمد بن أحمد الغبريني، وكتاب "رياض الصالحين" لعبد الرحمان الثعالبي، كما اعتمد على مصادر أخرى في الفقه والتصوف والتوحيد وأيضا على: الوغليسية لمحمد الوغليسي، وكتاب خليل لابن اسحاق².

3- الشواهد القرآنية والحديثية

نسجت رحلة الورثيلااني على منوال علماء عصره من حيث الاستدلال بالقرآن والسنة، ونجد معظم الرحالة المغاربة يتشابهون على حد التقريب في اتجاهاتهم الدينية وتشبعهم بالثقافة الإسلامية، حيث يستعمل الورثيلااني الأسلوب القرآني في العديد من المواقف والأحداث، داعيا إلى التحلي بالصفات الحميدة، لأن فيها الدلالة على قدرة الله تعالى من ذلك دعوته إلى الصبر عند البلاء، مذكرا بصبر أولي العزم من الرسل، وأحيانا يستشهد بالأحاديث النبوية في الكثير من المناسبات.

وعرف عن الحسين الورثيلااني أنه كان صوفيا من العلماء البارزين الذين يدين لهم الناس بالطاعة الروحية والاحترام، وقد غلبت على الورثيلااني الروح الصوفية أكثر من الروح الفقهية، وقد ارتبط بالطريقة الشاذلية وعدد من الشيوخ "المرابطين"، وظل ملتزما بحياة الزهد، والتقشف، ومتصفا بالجد والعمل والرغبة في الاستزادة من العلوم الفقهية، واللغوية³، حيث نراه من خلال الرحلة، يظهر تعلقه بهذا المذهب، وقد أسهب في الحديث عن الطرق الصوفية. وذكر الأولياء

¹ سعد الله أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي 1500م-1830م، دار الغرب الاسلامي، ط1، 1998م، 397.

² صحراوي عبد القادر، المرجع نفسه، 2008، ص108

³ سعيدون ناصر الدين، المرجع السابق، 1999، ص418.

الصالحين ومآثرهم وكراماتهم، وهذا ما يدل على قلة تعلقهم بالقرآن، بفهم المحكم من المتشابه، وسبب نزول الآيات، ومعرفة دلالتها، والأحاديث النبوية، وعدم تحريره الصحيح من الضعيف وشدة تعلقه بالكثير من العلماء، ونسب إليهم الكرامات، وحتى النبوة لبعضهم، في ذلك العصر.

4- الفهارس العامة للكتاب

أ/ فهرس لأبواب الكتاب:

أبواب الكتاب هي رحلات الورثياني إلى الحجاز للحج وطلب العلم، مروراً بتونس وطرابلس ومصر، مع ذكر مختلف الجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية وحتى التاريخية لهاته المناطق. وهي: ذهاب الشيخ للحج سنة 1179 هـ-1181 هـ 1765م-1768م، ودامت ثلاث سنوات، والتي خصها بالذكر، لرحلته وقد أتمها في الرابعة والخمسين من عمره¹، وهي زيارته للأولياء والأصفياء في الطريق وبعد ذلك ذهاب الشيخ إلى بلاد زواوة ثم سفره إلى بجاية، ثم رجوعه امن بجاية إلى داره. وذلك للتأهب للسفر إلى الحج. وأثنى على أهل زواوة، ثم خرج المؤلف من وطنه وسفره عبر بركة وبسكرة ثم الخروج من بسكرة وزيارة قبر عقبة بن نافع والوصول إلى النمامشة، ثم الخروج من بسكرة والوصول إلى سيدي عقبة ثم طرابلس والوصول إلى أطراف تاجوراء، ثم يذكر صفة الحج على طريقة التصوف وانعطاف ثم ذكر وصوله إلى مصر ومدح العلماء الذين زارهم بمصر، ثم ذكر العلماء الذين زارهم بمغربنا، وتطرق إلى وصف مليانة وسيدي أحمد بن يوسف، ثم الخروج من مصر والنزول بالدار الحمراء وزيارة قبر الشيخ ابراهيم اللفافي، ثم يذكر رجوعه إلى تعداد مراحل العياشي وانعطاف إلى التعداد مراحل المؤلف من بندر العقبة إلى مكة.

و دخول مكة المكرمة ثم ذكر الوقوف بعرفة، ثم تكملة مناسك الحج وذكر الأماكن التي ينبغي زيارتها بمكة، والخروج من مكة المكرمة والدخول إلى المدينة المنورة مع ذكر المشاهد التي زارها بالمدينة، ووصف الآبار التي ينبغي أن تزار بها ثم الخروج من المدينة والدخول إلى مصر، وذكر الإسكندرية، وما بها من عجائب وتطرق إلى فتح مصر في زمن عمرو بن العاص ثم يذكر الخلفاء الراشدين والخلفاء الأمويين والخلفاء العباسيين، وفتوح إفريقيا وبناء القيروان، الدخول إلى طرابلس والخروج من طرابلس ثم الوصول إلى تونس مع ذكر العلماء الذين لقهم بتونس وسلاطين

¹ صحراوي عبد القادر، الرحلات الجزائرية إلى بلاد الحرمين من خلال رحلتي البجائي والورثياني، مجلة الحوار المتوسطي، مج9، ع1، جامعة جيلالي اليابس، الجزائر، مارس 2018م، ص46.

تونس ثم الخروج من تونس، والوصول إلى قسنطينة ثم الخروج منها مع دخول زمورة والخروج منها والوصول إلى داره.

ب/ فهرس الأسماء والرجال والنساء والقبائل:

يتعمد في هذا الفهرس الترتيب الألف بائي أي مرتبة من الألف الى الياء ويسرد أسماء الرجال والنساء والقبائل من ذكر رقم الصفحة المذكور فيها، حيث يبدأ بأدم عليه الصلاة والسلام، وينتهي إلى يونس بن يلس المسيلي.

ج/ فهرس البلدان والجنال والأنهار:

كذلك ترتب أسماء البلدان والجنال والأنهار حسب الألف بائي، مع ذكر رقم الصفحة المذكور فيها البلد أو الجبل أو النهر، حيث يبدأ بالأباطح وينتهي إلى اليهودية.

د/ فهرس أسماء الكتب:

يتبع هذا الفهرس الترتيب الألف بائي، ويبدأ بذكر الكتب، ثم يذكر المؤلف، ويبدأ بكتاب الاحياء للغزالي حتى ينتهي إلى الوغليسية لمحمد الوغليسي .

هـ/ فهرس القوافي:

يسلك في هذا الفهرس ترتيب القوافي بالترتيب الألف بائي، فيذكر الكلمة الأخيرة في البيت الشعري مع البحر المستعمل من البحور الشعرية، مع ذكر رقم الصفحة الموجود فيها ويبدأ بالهناء حتى إلى حيّ.

5- التقويم العام

أ/ الجانب الايجابي في الكتاب:

رسم الورثيلاي خريطة جغرافيا مصحوبة بتواريخ تفصيلية من خلال المدن التي زارها ويربط فيها الأماكن ربطاً محكماً يحدد لنا المسافة المقطوعة بين منطقتين، كما يجمع بين التاريخ الهجري والميلادي ويحدد الأيام والشهور والسنة بدايةً من الرحلة والمدة التي استغرقتها الرحلة ذهاباً وإياباً، وتعد الرحلة مصدراً تاريخياً عن مختلف أقطار العالم الاسلامي كالحجاز ومصر وتونس وطرابلس، كما نجد الورثيلاي يتقن الفقه والتصوف واللغة العربية، ومعرفة عادات وتقاليد المدن التي مر بها من خلال المشاهدة المباشرة، كما تعد الرحلة مصدراً أساسياً من أجل التعرف على أحوال الجزائر في العهد العثماني، وقد وصف طريق الحج المحفوف بالمخاطر وذلك دلالة على قلة الأمن والوازع الديني، كما ترجم لعدد من العلماء والفقهاء سواء الذين درس عندهم أو الذين التقى بهم في تونس ومصر والحجاز

فهذه الرحلة إذا، تكتسي أهمية بالغة سواء من حيث محتواها أو من حيث المرحلة التاريخية التي أرخت لها، والتي تتميز بقلّة المصادر وشح الآثار التي عنيت بها إذ يشير أبو القاسم سعد الله إلى أهمية هذه الرحلة بكونها موسوعة أخبار عن جزء كبير من العالم الإسلامي في القرن الثاني عشر الهجري، والثامن عشر الميلادي، فهي من المراجع التي لا غنى عنها في هذا المجال، وقد كان تكرار حجه وإتقانه للعربية ومعرفته بعادات الشرق والغرب، قد جعلته حكما منصفًا على العصر، وأهله في كثير من المناسبات، وقد يكون من المفيد للتاريخ أن نعثر على كناشاته التي كان يسجل فيها ملاحظاته أو على النسخة الأصلية المملأة من الرحلة، فرجل الورثياني تضم أوراقه هاتيك الملاحظات والانطباعات والأحكام، جدير بالدراسة، والبحث بطريقة أكثر عمقا وشمولا مما درس به حتى الآن.

ومن هنا تعتبر المعلومات التاريخية العديدة التي أوردها الورثياني تكملة لما ورد في رحلات الذين سبقوه أمثال الدرعي والعياشي وتساهم في إعادة بناء تاريخ الجزائر ودول المغرب العربي من جهة، ودول المشرق وحتى الحجاز من جهة أخرى، التي أفاض الورثياني في الحديث عنها في رحلته.

ب/ الجانب السلي في الكتاب:

تميزت هذه المرحلة من تاريخ الوطن الإسلامي بانتشار التصوف والطرق الصوفية وهو ما نلمسه من خلال عرضنا لمختلف هذه الرحلات، وباعتبار الورثياني صوفيا في نشأته وتكوينه نجده قد أسهب في الحديث عن الطرق الصوفية وذكر الأولياء الصالحين ومآثرهم وكراماتهم، وقال في مقدمة كتاب الرحلة: "مبينًا فيها الأحكام الغريبة والحكايات المستحسنة والغرائب العجيبة وبعض الأحكام الشرعية مع ما فيها من التصوف مما فتح به علي أو منقولًا من الكتب المعتمدة"، ويؤكد أبو القاسم سعد الله تعلق الورثياني بالطريقة والاعتقاد في القبور: "و لا سيما بالنسبة لأخبار المتصوفة فقد خصص قسما كبيرا من رحلته في الجزائر وغيرها"¹ وتحدث أيضا عن الخرافات والغيبيات والكرامة المنسوبة إليهم، وكتب بعض مذكراته عند قبر بعضهم تبركا به، وعزم على صيام الدهر وقال عن الحمى التي أصابته في المدينة إنها هدية من رسول الله إليه، وأقر بنبوة خالد بن سنان العبسي، وتوجه بقلبه وروحه لزيارة قبر عبد الرحمان الأخضرري، وقبر عقبة بن نافع، وغيرهما من الأولياء والصالحين.

¹ سعد الله أبو القاسم، المرجع السابق، 1998، ص 397.

يؤمن الورثيلاني بالرؤيا، ومن تجليات إيمانه بها ما ذكره عن رؤية النبي صلى الله عليه وسلم ورؤية الله تعالى قائلا: "وسيدي المحفوظ كان يرى النبي صلى الله عليه وسلم ويرى الله تعالى أيضا حسيما تراه في مرائيه" وتمتد الرؤيا إلى رؤيا الله تعالى، وقد ذكر وهو يحدث عن الشيخ سيدي أحمد بن باباس وولده وذكر أن له كرامات عظيمة ومراء طيبة منها رؤية الله تعالى مرارا ورؤية نبيه صلى الله عليه وسلم.

وقد خصص الورثيلاني مساحات من خطابه ذكر فيها أماكن كثيرة خصها بالوصف العجيب أو ربطها بما هو عجيب من الأحداث وفي هذا مبالغة في الوصف، ومنها الآبار التي ارتبطت تاريخيا بسيرة النبي صلى الله عليه وسلم وفي هذا مخالفة للدين الإسلامي والسنة النبوية التي قال فيها النبي صلى الله عليه وسلم: "لا تشدُّ الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجدي هذا، والمسجد الأقصى"¹ ومن المسلم به على أن الغالب على منهجه في الكتابة هو رواية الخرافات والأساطير، ونجده في كتابه ينكرها في زيارته للحجاز لأنها منافية للعقيدة الصحيحة ولكن يرومها في بعض الأحداث والمواقف وكأنه يؤمن بها.

ومن الملاحظ حرصه على نهج أسلوب الإطالة والتكرار رغم أنه سلك أسلوباً سهلاً ويسيراً في كتابته التاريخية، واستخدام أسلوب الاستطراد في كثير من الأحداث التاريخية والمواضيع وقد يصل أحيانا إلى صفحات. وعند الرجوع إلى الموضوع الأساس الذي كان يكتب فيه، يورد عبارة انعطاف إلى التكلم فيما نحن بصده، وهذا ما يوقع دوما في النسيان للحديث السابق فيخلط بين الأحداث والوقائع التي يذكرها، كما نجده في كثير من الأحداث لا يكملها وينتقل إلى أحداث أخرى!! والورثيلاني يؤمن بالرؤيا، ومن تجليات إيمانه بها ما ذكره عن رؤية النبي صلى الله عليه وسلم ورؤية الله تعالى قائلا: «وسيدي المحفوظ كان يرى النبي صلى الله عليه وسلم ويرى الله تعالى أيضا حسيما تراه في مرائيه»، وتمتد الرؤيا إلى رؤيا الله تعالى، وقد ذكر وهو يحدث عن الشيخ سيدي أحمد بن باباس وولده وذكر أن له كرامات عظيمة ومراء طيبة منها رؤية الله تعالى مرارا ورؤية نبيه صلى الله عليه وسلم، وقد عذب الله قوم موسى لما عزموا على رؤية الله فما بال من يدعي رؤية الله ونبيه، وقال الله: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ

¹ سنن أبو داود، كتاب المناسك، باب إتيان المدينة، رقم الحديث 2033.

تَنْظُرُونَ¹»¹ وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إذا لعب الشيطان بأحدكم، في منامه، فلا يحدثن به الناس»².

خاتمة

تعتبر رحلة الورثيلاني " نزهة الأنظار" من أهم الرحلات المغاربية فهي مصدر أساس للمؤرخين والباحثين من حيث محتواها ومن حيث المرحلة التاريخية التي أرخت لها، فقد دّونت فيها الشخصيات التي صادفها المؤلف ووصف الأماكن وصفا دقيقا كما سرد مختلف الأحداث التاريخية التي لقيها، وترجم لبعض الصالحين، وتعد من بين أكبر الأعمال التي قام بها الورثيلاني في عصره، فهو يستوعب أحداث ثلاث حجج أداها المؤلف في النصف الثاني من القرن الثاني عشر الهجري والنصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي، كما يدون كل ملاحظاته وما شاهده أو سمعه في أوراق وكتيبات، وبعد رجوعه إلى الجزائر رتبها ونظمها وكتبها، فتحوّلت رحلته الحجازية العلمية إلى كتاب يضم فيها المؤلف الوصف والتقرير والمشاهدة لرحلة هي من أكبر الرحلات المشرقية التي جمعت في كتاب واحد.

وتعد الرحلة العلمية مصدرا تاريخيا مهما من مصادر تاريخ الجزائر خاصة خلال العهد العثماني، وهذا من خلال أخذها بالوصف الدقيق لأحوال الجزائر: السياسية، الاقتصادية، العلمية والثقافية وبالتالي فهي كنز نفيس من المعلومات المهمة والمفيدة ومصدرا لا يمكن الاستغناء عنه لفهم الواقع السياسي، الاقتصادي، الاجتماعي والثقافي بالنسبة للجزائر خصوصا والعالم العربي على وجه العموم.

ولا ريب أن رحلة الورثيلاني رغم نقصها في بعض الجوانب إلا إنها تعد موسوعة حقيقية عن الجزائر خاصة وعن العالم العربي عامة من مصر وتونس وطرابلس والحجاز، كما ساهمت رحلاته المتعددة إلى الحجاز وإتقانه للغة العربية ومعرفة عادات وتقاليد الدول التي زارها إلى إصدار أحكام منصفة على العصر الذي عاش فيه، ولقد بين الورثيلاني في مقدمة كتابه أنه كان ينوي كتابة رحلة تكون مفخرة له ولتاريخ بلاده، فكان عند كلمته رغم كثرة الاستطراد والتكرار والأخطاء وتداخل المناسبات والأحداث، ورغم ذلك فهي جديرة بالدراسة والبحث والاهتمام بطريقة أكثر دقة وعمقا وشمولا مما درست به حتى الآن .

¹ سورة البقرة الآية 55.

² سنن ابن ماجه، كتاب تعبير الرؤيا، باب: من لعب به الشيطان في منامه فلا يحدث به الناس، رقم الحديث 3912.

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: المصادر

أ- القرآن الكريم

ب- السنة النبوية

-سنن أبي داود، كتاب المناسك، باب إتيان المدينة .

-سنن ابن ماجه، كتاب تعبير الرؤيا، باب : من لعب به الشيطان في منامه فلا يحدث به الناس.

ج .الكتب

. محمد حسين الورثياني، نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار، ببيروت فونتانا الشرقية، الجزائر، 1326هـ-1908م.

-أبو القاسم محمد الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، ج2، مطبعة ببيروت فونتانا الشرقية، الجزائر.

.ناصر الدين سعيدون، التراث التاريخي والجغرافي للغرب الاسلامي، دار الغرب الاسلامي، ط1 سنة 1999 .

.أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 1500م-1830م، ج1، دار الغرب الاسلامي ط1، 1998م.

.أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، دار البصائر، الجزائر، ج1، 2007 م ص188.

.محمد بن ميمون الجزائري، التحفة المرضية في الدولة البكداشية في بلاد الجزائر المحمية، تق وتغ: محمد بن

عبد الكريم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، ط2، 1981م.

-عبد الهادي التازي، رحلة الرحلات مكة في مائة رحلة مغربية ورحلة، مؤسسة الفرقان التراث الاسلامي، ج 9،

1426هـ-2005م.

ثانياً: الرسائل الجامعية

-عبد القادر بكاري، منهج الكتابة التاريخية عند المؤرخين الجزائريين في العهد العثماني 1519هـ-1830م، رسالة

دكتوراة، جامعة وهران، 2015م-2016م، ص204.

ثالثاً: المجلات

-عبد القادر بكاري، الحسين الورثياني والكتابة التاريخية من خلال رحلته الموسومة : نزهة الأنظار في فضل علم

التاريخ والأخبار، مجلة الناصرية للدراسات الاجتماعية والتاريخية، مج8، ع1 جوان 2017م، تيارت.

-صحراوي (عبد القادر)، الرحلات الجزائرية إلى بلاد الحرمين من خلال رحلتي البجاني والورثياني، مجلة

الحوار المتوسطي، مج9، ع 1، مارس 2008م، جامعة الجيلالي اليااس، الجزائر .

رابعاً: المعاجم

-أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، ج2، 1399هـ-1979م.

-الفيروز آبادي، القاموس المحيط، دار الحديث، القاهرة، 1429هـ-2008م.

Bennabi et la genèse des civilisations

بن نبي ونشأة الحضارات

Abderrahman Benamara¹ بن عمارة عبد الرحمان

boudjenoun59@yahoo.fr

Écrivain

Received: 30/01/2022 Accepted: 02/02/2022 Published : 16/03/2022

Abstract (English):

Most philosophers of civilization have not considered the question of the emergence of civilizations and its relation to the religious idea from the angle that Bennabi envisaged. I think he was the only one who did since the concept of religious ideas belongs entirely to him. He was also the only one who managed to reach it, due to the deteriorating social and historical conditions of the Arab-Islamic civilization. His thought, as we will emphasize in this article, was linked to the urgent need to theorize for a true renaissance of Islam, which is understood as the sum of the life and activities of the Arab-Islamic civilization, since the revelation until our days.

Keywords: Islam; Civilization; Foundation; degeneration; Renaissance.

الملخص باللغة العربية

لم ينظر أغلب فلاسفة إلى سؤال نشأة الحضارات وعلاقته بالفكرة الدينية من الزاوية التي نظر بن نبي. الوحيد في اعتقادي هو من فعل ذلك، حيث أن مفهوم الفكرة الدينية يخصه بالكامل. كما أنه كان الوحيد الذي تمكن من الوصول إليه بسبب الظروف الاجتماعية والتاريخية للحضارة العربية الإسلامية المتدهورة. كان فكره، كما سنشير في هذا المقال، مرتبطاً بالحاجة الملحة للتنبؤ لنهضة حقيقية للإسلام، تفهم على أنها مجموع حياة وأنشطة الحضارة العربية الإسلامية، ابتداءً من الوحي إلى يومنا هذا. كلمات مفتاحية: الإسلام؛ الحضارة؛ النشأة؛ الانحطاط؛ النهضة.

¹ - Corresponding author: boudjenoun59@yahoo.fr.

La notion de civilisation est centrale dans la compréhension que donne Bennabi de la situation historico-sociale de la société musulmane¹. Pour lui, la société musulmane, sans précision géographique, est un sujet d'étude non seulement pertinent mais le seul nécessaire tant les problèmes essentiels auxquels sont confrontées les différentes sociétés musulmanes particulières sont intrinsèquement identiques².

Il a commencé, tout d'abord, à ressentir dans son être le plus profond, cette notion de civilisation, dans un pays colonisé soumis à l'arbitraire de l'occupant et à la destruction sociale et spirituelle qu'il engendre.

« L'Algérien (...) n'était rien qu'un individu : un être exclu d'une communauté mise en marge de l'histoire par la colonisabilité et atomisée par le colonialisme. C'était comme un individu survivant à une espèce disparue, dans un cataclysme géologique. »³

Il l'a, ensuite, explorée intellectuellement pour en établir la réalité et la solidité de ce concept tout en ayant à l'esprit sa fonctionnalité pratique devant sa prise de conscience de l'urgence vitale pour la société musulmane.

« En face de nos problèmes, cependant, elle [la notion de civilisation] demeure au moins valable comme invitation à la recherche de leurs solutions. Il nous faut donc restreindre davantage notre sujet, d'ailleurs moins avec le souci de découvrir et de révéler une nouvelle vérité qu'avec celui de posséder un outil de travail efficace, une méthode qui mette davantage le but à portée de nos moyens réels. »⁴

A travers ses ouvrages, Bennabi interroge les différents philosophes de l'histoire qui se sont penchés sur ces sociétés supérieures que sont les civilisations. Le précurseur fut, sans conteste, Abderrahman Ibn Khaldoun dont la pensée découverte par l'Occident au milieu du XIXe siècle fécondera l'esprit d'un autre monument de cette science au XXe siècle, Arnold Toynbee. Ce dernier sera aussi influencé par Oswald Spengler qui conditionnera implicitement les écrits phares de Hermann von Keyserling et Walter Schubart. Bennabi mentionne aussi l'historien français François Guizot qui occupa plusieurs postes ministériels entre 1830 et 1848, sous la monarchie de Juillet.

¹ Malek Bennabi, Les conditions de la renaissance, En-Nahdha, Alger, 1949

² Malek Bennabi, Mondialisme, article Sous-développement et civilisation, éditions Benmerabet, pp 11-30, Alger, 2015

³ Op. cit. p 11

⁴ Op. cit. pp 12-13

Nous essayerons de voir, à travers ces interrogations, comment Bennabi va forger sa propre vision de la civilisation et surtout comment il arrivera à son moment d'Archimède dans le mécanisme de la genèse des civilisations en l'illustrant par la civilisation arabo-islamique qui permet de presque toucher du doigt un de ces moments exceptionnels de l'éveil de l'esprit créateur de l'Homme dont le Coran nous donne la symbolique dans le dialogue de Dieu avec les anges en présence de l'Archétype primordial de l'Homme, Adam¹.

Le schéma de la civilisation en trois phases de Bennabi est connu : phase de l'âme ou genèse, phase de la raison ou expansion avec d'innombrables réalisations tant matérielles qu'immatérielles, phase des instincts ou de déclin, de décadence. Même si nous avons d'inoubliables passages sur la décadence où sévissent l'homme post-almohadien et la colonisabilité, concepts de la tragi-comédie de la société musulmane², nous nous intéresserons uniquement à la genèse des civilisations pour ausculter comment la pensée de Bennabi, à travers la méthodologie mise en marche, arrive à forger un de ses concepts essentiels, le rôle de l'idée religieuse³.

Dans les nombreuses occurrences que Bennabi cite sur Ibn Khaldoun, deux nous paraissent résumer la pensée de ce dernier sur la naissance des civilisations.

« C'est Ibn Khaldoun qui a dégagé la notion du cycle dans sa théorie des "trois générations", où la terminologie, un peu sommaire, masque la profondeur de l'idée en ramenant les dimensions d'une civilisation à l'échelle de la dynastie "açabiya". Bien qu'étroite, cette conception, qui s'inspire probablement de données psychologiques islamiques, nous invite à mettre l'accent sur l'aspect transitoire de la civilisation, c'est-à-dire à ne voir en elle qu'une succession de phénomènes organiques dont chacun a nécessairement, dans un espace déterminé, un commencement et une fin. »⁴

Poursuivant sa quête sur la théorie khaldounienne, il précise dans la version arabe des *Conditions de la renaissance*, édition augmentée en 1960 dont la traduction française ne paraîtra qu'en 2005 :

¹ Coran II, 30-34

² Les conditions de la renaissance, op. cit. et Vocation de l'Islam, le Seuil, Paris, 1954

³ Pour plus de détails sur ce concept, voir mon article donné comme préface au livre de Malek Bennabi, Les conditions de la renaissance, édition Benmerabet, Alger, 2016, pp 7-11

⁴ Malek Bennabi, Vocation de l'Islam, édition Benmerabet, Alger, 2016, p 27

« Bien avant [Guizot], Ibn Khaldoun a pu découvrir la logique de l'histoire à travers le cours de ses évènements. Il est ainsi le premier historien qui a examiné cette logique, s'il ne l'a pas, effectivement, formulé. Il aurait pu avoir la primeur de formuler la "loi du cycle" dans l'histoire, si la terminologie de son époque ne s'était pas arrêtée à un produit précis parmi les produits de la civilisation, à savoir l'Etat et non pas la civilisation, elle-même. Aussi, nous n'avons trouvé dans ce qu'a laissé Ibn Khaldoun qu'une théorie sur l'évolution de l'Etat. Alors qu'il aurait été plus utile si sa théorie nous avait tracé l'évolution de la civilisation, ce qui aurait permis de trouver une richesse, autre genre différent de ce qu'il nous a effectivement légué. Le génie d'Ibn Khaldoun n'était pas incapable, en effet, de nous esquisser cette évolution à travers une méthode propre. »¹

Il explicitera plus tard le sens de "açabiya" en lui donnant un sens politique et donc non civilisationnel.² Ce mot a la même racine que "açab", popularisé par la loi des successions, qui signifie la parentèle mâle patrilinéaire. C'est le fondement même de la tribu dont les membres sont issus d'un même ancêtre ou estiment en avoir un.

"Açabiya" a été traduite la plupart du temps par esprit de corps. C'est un sentiment de solidarité absolu exigé par l'esprit tribal contraire à l'éthique coranique³. Cependant Ibn Khaldoun ne fait pas du moralisme mais de la science historique et sociologique et son propos est, comme le souligne Bennabi, la constitution des Etats fondés par des nomades. Il avait l'exemple des tribus maghrébines sous ses yeux ainsi que les différentes tribus turcophones, mongoles ou germaniques qu'il a pu étudier.

¹ Les conditions de la renaissance, op. cit. pp 75-76

² Malek Bennabi, Le problème des idées, édition Benmerabet, Alger, 2016, p 39.

³ Ali Merad, alors directeur de l'institut d'études arabes et islamiques de Lyon, a souligné cette opposition dans un article intitulé Solidaire ou solitaire ? publié par le journal le Monde le 16 décembre 1978 dans le cadre d'une série de professions de foi où le journal donnait la parole aux différentes religions en France. Mais curieusement, pour appuyer cette dénonciation de ce qu'il a nommé l'esprit tribal antique, il cite un hadith qu'il tronque en ne donnant que la première partie. Le Prophète dit à son interlocuteur : "Sois solidaire de ton frère, qu'il soit oppresseur ou opprimé". Ali Merad ne cite que cette partie du hadith et omet l'essentiel. L'interlocuteur répond au Prophète en lui disant qu'il comprend cette solidarité quand son frère (en religion) est opprimé mais ne la comprend pas quand il est oppresseur. Et le Prophète de lui répondre : "En empêchant ton frère d'être oppresseur".

Cependant les actions de toutes ces tribus se déroulaient soit en dehors de la civilisation comme les premiers Mongols envahissant l'Islam ou les premiers Germaniques envahissant Rome, soit à l'intérieur de la civilisation islamique, pour les Maghrébins, les Turcophones ou les seconds Mongols (après la conversion des Ilkhan à l'islam), et de la civilisation occidentale naissante pour les seconds Germaniques (à partir de Charlemagne). Ils ne créèrent pas de civilisation sauf pour les Germaniques qui le feront après que leur éthos¹ fut encadré par le christianisme.

A l'inverse, les Arabes, en abandonnant leur "açabiya" au profit de l'éthique coranique et de la solidarité islamique, ont pu porter le message coranique de la Gaule aux confins de la Chine et ont pu édifier une civilisation dont le moteur initial fut l'idée religieuse. Symboliquement, la notion de « Djahiliya » (la période antéislamique) illustre bien la coupure opérée par l'islam.

La revue d'origine libyenne, El Ousbou el 'Arabi², a proposé à ses lecteurs un dossier sans thématique sur Bennabi. Un des intervenants, Ahmed Amrani, présenté comme un chercheur en France y a contribué avec un article intitulé le regard de Bennabi sur Ibn Khaldoun³. Critiquant l'analyse de Bennabi, il déclare que l'Etat n'est pas un produit de la civilisation mais c'est son action qui la crée. Le problème posé par cette affirmation est qu'il ne donne, à l'inverse de Bennabi, aucune définition de la civilisation.

Pour Bennabi, c'est l'idée religieuse qui fonde la civilisation par la formation d'un esprit nouveau éveillant les hommes à forger les outils matériels et immatériels pour prendre en mains avec force leur destin. Cet esprit nouveau engendre les grands hommes dans les disciplines intellectuelles, morales et artisanales ou industrielles. Ces grands hommes sont le produit de la civilisation tout comme l'Etat⁴. Ce dernier n'est pas un simple pouvoir ou un simple organe exécutif. Regardez les Mongols, par exemple, ils ont su forger un pouvoir fort, basé sur une redoutable force militaire, tout comme les Turcophones, mais ils n'ont pas édifié de civilisation. En Chine, ils sont devenus chinois et se sont fondus dans la civilisation chinoise et en Islam, ils sont devenus musulmans se fondant dans la civilisation islamique.

¹ Ce mot d'origine grecque qui signifie coutumes, ce qui est propre à une collectivité donnée a pris comme sens les manifestations de ce qu'elle a de plus profond en elle et qu'on traduit par âme.

² N° 18 du 11/08/2020

³ Op. cit. p 15

⁴ Mondialisme, op. cit. pp 11-30

Le contributeur à la revue critique Bennabi pour ne pas avoir attribué le concept d'idée religieuse à Ibn Khaldoun car, d'après lui, ce dernier aurait donné deux raisons à la civilisation, à savoir la "açabiya" et un message religieux nouveau. Dans cette nouvelle genèse, il abandonne en route l'Etat qu'il avait considéré comme le fondateur de la civilisation. Voyons ce qu'en pensent d'autres lecteurs d'Ibn Khaldoun.

Le doctorant de l'université de Nanterre, Hamza Garrush¹, note qu'Ibn Khaldoun associe à la "açabiya" deux autres concepts : le "jah" (littéralement la face) et la "dawa" (littéralement la prédication). Sollicitant l'autorité de Abdessalam Cheddadi, spécialiste mondialement reconnu de la pensée d'Ibn Khaldoun :

« Le "jah" est la capacité (al qudra) qui permet aux hommes d'exercer leur volonté sur ceux qui leur sont soumis, en leur imposant des ordres et des interdictions, en les contraignant par la force et la répression ; »²

Quant à la "dawa", Hamza Garrush note que :

« Pour Ibn Khaldoun, cette notion de dawa représente sans doute le principe d'énonciation du pouvoir, du mulk, et très tôt il tiendra à le sortir de la rhétorique religieuse en faisant même une section à sa Muqaddima consacrée à l'insuffisance ontologique de la dawa religieuse. Ceci montre bien qu'il y a d'autres dawa que religieuses disant ainsi que le religieux n'est pas la source du pouvoir. »³

La dawa s'apparente ici plutôt à la notion moderne de propagande.⁴

L'auteur de l'article considère aussi que Bennabi ne voit en Ibn Khaldoun qu'un phare ancien ayant éclairé dans le passé et n'est plus valable pour notre temps. Cette autre affirmation est démentie par d'autres réflexions de Bennabi sur notre génie maghrébin qu'il n'a peut-être pas lues. Nous n'en citerons que deux.

¹ Hamza Garrush, la modélisation de la prise de pouvoir selon Ibn Khaldoun, French Journal for a Media Research, n° 7/2017

² Ibid., p 7

³ Ibid., p 8

⁴ Cf Serge Tchakhotine, le viol des foules par la propagande politique, Gallimard, Paris, 1992

Nous voyons aussi l'importance accordée par les Fatimides à la dawa dont le chef avait le même rang que le chef du gouvernement ou le chef de l'armée. Ses trois structures représentaient l'Etat fatimide.

Un des apports les plus importants d'Ibn Khaldoun, indiqué par Bennabi, est la stimulation d'études sur la civilisation actuelle pour en déterminer son état :

« En 1406, traitant de la civilisation à un moment où les forces de cette civilisation et de la culture islamiques se tenaient debout dans son esprit, Ibn Khaldoun écrit dans ses Prolégomènes en disant : « Il était écrit que je serai l'auteur de la renaissance islamique, puis ensuite celui de l'époque de sa décadence (...) Et Ibn Khaldoun d'ajouter : « Chaque Etat émet, avant qu'il ne disparaisse, un signal qu'on croit être un rayonnement, alors qu'il est en fait une extinction. »¹

Dans le cadre de l'étude par analogie, la vision khaldounienne appliquée à la civilisation arabo-islamique peut s'étendre à la civilisation occidentale.

Plus classiquement, Bennabi souligne les pistes de recherche que la méthodologie khaldounienne permet d'explorer de nos jours.

« Avant lui [Ibn Khaldoun], on considérait l'histoire comme une « suite d'évènements ». Mais lui, en embrassant l'histoire d'un regard nouveau, en y introduisant le principe de causalité, saisit à la fois, grâce à ce regard, le sens de cette « suite d'évènements » en tant que processus et identifia le fait social en tant que source d'évènements et de devenir. »²

Poursuivant son enquête³, Bennabi, tout en admettant avec François Guizot que l'histoire commence à revêtir une « certaine forme historique », regrette qu'il n'ait pas détecté la genèse de la civilisation.

« ...nous avons trouvé chez ce grand historien français une sorte de réserve cartésienne qui l'a empêché de formuler sa propre réflexion sous une forme méthodique complémentaire »⁴

Car comment comprendre cette réflexion sinon par les œillères posées par les faits bruts, évitant ainsi les introspections collectives et individuelles pour déterminer les motivations profondes des actes humains. C'est le sens, ici, de ce qu'il nomme « **réserve cartésienne** ».

Cependant, il ne nous semble pas que Guizot aurait pu prendre la voie souhaitée par Bennabi tant il voyait la civilisation européenne comme une continuation de l'Empire romain allant ainsi dans le

¹ Malek Bennabi, Les rencontres de Damas, édition Benmerabet, Alger, 2016, p 68.

² Malek Bennabi, Le problème de la culture, éditions Benmerabet, Alger, 2016, p 58.

³ C'est l'étymologie grecque du mot histoire.

⁴ Les conditions de la renaissance, op. cit . p 75

sens de tous les historiens, à partir du XVIII^e siècle décrivant le Quattrocento toscan comme une renaissance de l'antiquité même si cette Renaissance allait permettre à la civilisation occidentale de dépasser ses « maîtres » grecs et romain. Il voyait l'importance de la structure, de l'institution qu'est l'Eglise et ignorait l'énergie psychique créatrice de l'idée religieuse, concept complètement absent.

« A la fin du quatrième et au commencement du cinquième siècle, le christianisme n'était plus simplement une croyance individuelle, c'était une institution (...) S'il n'eût pas été une église, je ne sais (...) ce qui serait advenu au milieu de la chute de l'Empire romain (...) si le christianisme n'eût été, comme dans les premiers temps, qu'une croyance, un sentiment, une conviction individuelle, on peut croire qu'il aurait succombé au milieu de la dissolution de l'Empire et de l'invasion des Barbares. »¹

Pour lui, les Barbares, en fait les tribus germaniques, n'avaient pour mission historique que de régénérer par du sang neuf le sang vieilli de l'Empire romain. Pourtant Guizot, protestant convaincu, fut éduqué religieusement par une mère au caractère trempé qui lui racontait sa participation aux assemblées du Désert des Cévennes pourchassées par les Dragons, corps d'armée chargé surtout de la répression des protestants. Toute sa vie, Guizot a été un membre éminent du Consistoire protestant. L'expérience familiale dans la répression et la sienne dans la légalité et la vie publique ne l'ont pas aidé à découvrir le rôle de l'idée religieuse.

Au fond, il y a peut-être un malentendu dû à la définition de ce qu'est la civilisation. Guizot est un intellectuel pétri de l'esprit du XVIII^e siècle, celui des Lumières. Réfléchissant sur l'histoire, il n'interroge point la notion de civilisation mais en prend le sens dégagé par ses premiers utilisateurs.

« [Le mot civilisation] date exactement (dans l'état actuel des recherches) de 1757, année où il apparaît sous la plume du marquis de Mirabeau dans *l'ami des hommes ou traité de la population* : « La religion est sans contredit le premier et le plus utile des freins de l'humanité : c'est le premier ressort de la civilisation » (...) le mot évoque l'affinement des attitudes, le développement de la politesse, l'adoucissement des mœurs (...) Mais rapidement le sens évolue et civilisation en vient à désigner également le mouvement collectif et originel qui fit ressortir l'humanité de la barbarie puis - de l'action au résultat - l'état de la société civilisée. »²

¹ François Guizot, Cours d'histoire moderne, histoire générale de la civilisation en Europe depuis la chute de l'empire romain jusqu'à la révolution française, Michon et Didier, Paris, 1828, leçon n° 2, pp 22-23.

² Philippe Bénéton, Histoire des mots culture et civilisation, édition El Borhane, Alger, 1992, p 33.

Dans ses fameux cours à la Sorbonne en 1828 et 1829 sur *la civilisation en Europe* et *la civilisation en France*, Guizot popularise la notion de civilisation tout en gardant la signification antérieure et entrevoit une extension des études historiques.

« Pour mon compte, je suis convaincu qu'il y a en effet une destinée générale de l'humanité, une transmission du dépôt de l'humanité, et par conséquent une histoire universelle de la civilisation à écrire. »¹

Nous supposons que Bennabi a dû tenir compte de cette disposition de Guizot à envisager une histoire universelle de la civilisation qui l'aurait mené à s'interroger sur les facteurs de la naissance des différentes civilisations humaines.

Nous remarquons aussi que Mirabeau, le premier à utiliser le mot civilisation, lui a adjoint la religion. Mais dans son esprit, uniquement comme morale qui canaliserait les instincts humains et non comme une énergie psychique qui armerait l'individu et la société pour surpasser leur condition et devenir ainsi acteur d'histoire.

La véritable interrogation est de déterminer si la religion est un constituant de la civilisation ou si elle, ou plutôt l'idée religieuse, en est à l'origine.

Le premier à étudier profondément la genèse de cette espèce de sociétés supérieures que sont les civilisations, et que lui appelle culture, est le philosophe de l'histoire, Oswald Spengler. Il a, d'ailleurs, appelé son monumental *le déclin de l'Occident*, une philosophie allemande².

Ce livre a suscité pas mal de malentendus dus à son titre et à la période à laquelle il a paru. Le premier tome a paru en 1918 et le second en 1922. La concomitance avec la fin de la Première Guerre mondiale a semblé à de nombreux observateurs que les horreurs de cette dernière ont été à l'origine du livre et alimenté le pessimisme de l'auteur³. Pourtant, il nous avertit que non seulement le livre était achevé juste avant le début de Grande Guerre mais que son titre datait de 1912⁴.

¹ Op. cit, pp 40-42.

² Oswald Spengler, *Le déclin de l'Occident*, esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle, traduction M. Tazerout, Gallimard, Paris, 1948, p 13

³ A l'instar d'un Paul Valéry qui écrivait dans *la crise de l'esprit* paru en 1919 : « Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles ».

⁴ Op. cit. p 11

Spengler prend soin de définir tous ces concepts et en premier lieu ceux de culture et de civilisation en les identifiant dans leur forme originelle puis dans leur devenir.

« Une culture naît au moment où une grande âme se réveille, se détache de l'état psychique primaire d'éternelle enfance humaine (...) Une culture meurt quand l'âme a réalisé la somme entière de ses possibilités sous la forme de peuples, de langues, de doctrines religieuses, d'arts, d'Etats, de sciences, et qu'elle retourne ainsi à l'état psychique primaire. »¹

Il distingue nettement la culture de ce qu'il appelle civilisation.

« Qu'est-ce que la civilisation, considérée comme la conséquence organique et logique d'une culture, comme son achèvement et sa fin ? (...) La civilisation est le destin inévitable d'une culture »²

Si nous utilisons la terminologie et le schéma bennabiens, « l'état psychique primaire d'éternelle enfance humaine » représente la phase pré-civilisée et le retour à cet état celui de la phase post-civilisée. Nous voyons une concordance absolue dans le choix du mot « problème de la civilisation » que Spengler utilise³ pour étudier le déclin de l'Occident et que Bennabi a mis en exergue dans toute son œuvre.

La culture et la civilisation de Spengler recouvrent les phases de l'âme et de la raison de Bennabi sans qu'il y ait une concordance terme à terme car la culture engendre de monumentales œuvres tant matérielles qu'immatérielles alors que la phase de l'âme est toute remplie de spiritualité. Bennabi a fixé la bataille de Siffin, en l'an 37 de l'hégire, comme le point d'inflexion entre les deux phases historiques. Cependant, n'apercevons-nous pas, que malgré la déchirure de la Fitna al-Kubra (la Grande Discorde⁴), toute la période omeyyade a continué la période intensive précédente et que la période expansive est arrivée avec la révolte abbasside en 750 ? Si nous adoptons ce schéma, la culture arabo-islamique débiterait avec la prédication du Prophète en 610 et la civilisation arabo-islamique en 750.

Pour Spengler, la culture occidentale a débuté en l'an mil⁵ et sa transformation en civilisation au XIXe siècle¹. Loin de tout déterminisme mécaniste, et en analogie avec la biologie, le corps vivant est

¹ Op. cit, p 114

² Op. cit. p 43

³ Op. cit. p 43

⁴ Hichem Djaït, La Grande Discorde, Gallimard, Paris, 1989.

⁵ Le Déclin de l'Occident, op. cit. p 146

destiné au dépérissement et c'est dans ce sens qu'il analyse le déclin inévitable de civilisation occidentale.

Là s'arrête la possible analogie entre les deux penseurs. L'immense différence est que Bennabi décèle un devenir de LA civilisation dans le relais entre les civilisations particulières alors que Spengler y voit des corps étanches entre eux sans possibilité de communication. Une grande partie de son ouvrage a consisté à détruire la liaison, qu'il estime factice, entre l'Antiquité, constituée de la culture grecque et de la civilisation romaine - en prenant les définitions spengleriennes - et l'Occident. Pour lui les cultures de l'Antiquité, nommée apollinienne, et de l'Occident, nommée faustienne² sont deux cultures totalement différentes.

Le délitement progressif de l'Empire romain à partir de la seconde moitié du IV^e siècle et accéléré avec sa division en Orient et Occident en 395, va permettre aux différentes tribus germaniques, surtout à partir du franchissement du Rhin en 406, de subjuguer la totalité de l'empire. La partie slave de l'Europe sera aussi sous leur coupe avec les Rus qui fonderont le premier royaume russe à Kiev en lui donnant leur nom - tout comme ces autres tribus germaniques, les Francs donneront leur nom à la France - leur expansion s'achèvera avec l'épopée des chevaliers teutoniques au XIII^e siècle. C'est dans leur âme que Spengler va déterminer l'origine de la spiritualité à la base de la culture de l'Occident, la culture faustienne.

Pour lui, c'est l'éthos du Germain qui va engendrer cette forme particulière du christianisme occidental qu'il nomme le catholicisme germano-nordique.

« Le mythe du Saint Graal et de ses chevaliers fait comprendre la nécessité intérieure du catholicisme germano-nordique (...) Idée faustienne née du IX^e au XII^e siècle, à l'époque des Eddas³, pressentie par des missionnaires anglo-saxons, tel Winfried, mais mûrie seulement en ce moment. »⁴

Il dit explicitement que ce « catholicisme germano-nordique » est devenu non seulement une nouvelle religion mais promet aussi une nouvelle morale.

« Ce n'est pas le christianisme qui a transformé l'homme faustien, mais, lui, le christianisme et d'ailleurs, non seulement en une religion nouvelle, mais dans le sens d'une morale nouvelle. Il a

¹ Op. cit. p 44

² Op. cit. p 179

³ Recueil de péripéties de la mythologie nordique.

⁴ Le déclin de l'Occident, op. cit. p 182

changé le « moi » en « il » avec le pathos d'un point cosmique central (...) C'est en ce sens que la morale de Jésus (...) qui a été une attitude de calme spirituel (...) a été intérieurement transformée dans la première période gothique en morale de commandement. (...) Il faudrait dire tout d'abord si on parle du christianisme des Pères de l'Eglise ou de celui des croisades, car ce sont deux religions tout à fait différentes sous le même manteau dogmatique et culturel. »¹

Il est maintenant clair que la réflexion de Spengler ne nous permet pas de répondre à l'interrogation de Bennabi : quel est le déclencheur de la civilisation ?

Pour celui-là, c'est l'esprit profond, l'image primordiale originelle d'un groupe humain - Il n'utilise en aucune façon le mot race²- qui les pousse à manifester naturellement leur culture et artificiellement leur civilisation.

Pour lui la religion et même l'irréligion sont respectivement l'essence de la culture et de la civilisation³ mais ne les fondent pas.

Bennabi va trouver un début de réponse à son interrogation - tout en la critiquant pour son insuffisance - chez Arnold Toynbee.

Ce dernier, grand lecteur d'Ibn Khaldoun⁴, va répondre implicitement à la conclusion de Spengler quant à l'avenir de la civilisation occidentale malgré le cimetière des civilisations qu'il a dénombrées.

Ayant vécu la Première Guerre mondiale, elle lui apparut, à la lecture de Thucydide, comme une réédition à l'échelle européenne, de la guerre du Péloponnèse qui opposa deux ligues, l'une menée par Sparte, l'autre par Athènes. Elle préfigura l'affaiblissement définitif du monde grec, basé sur le principe des cités indépendantes, après avoir connu son moment de gloire lors des guerres médiques menées contre la puissance hégémonique de l'époque, la Perse.

¹ Op. cit. pp 326-27 et note 1 p 340

² Bennabi juge sévèrement Spengler à ce propos en parlant de « l'irruption du facteur raciste » (les conditions de la renaissance, op. cit, p 77)

Or nous savons qu'un raciste ne traite jamais autrui de raciste et Spengler a traité les Romains de « racistes jusqu'à la brutalité » (le déclin de l'Occident, op. cit. p 43)

³ Le déclin de l'Occident, op. cit. p 341

⁴ « Ibn Khaldoun, l'interprète le plus brillant de la morphologie de l'histoire que le monde ait connu jusqu'ici », L'histoire, Elsevier Séquoia, Bruxelles, 1978, p 672

Dès lors, la question de la pérennité de l'Occident va tarauder Toynbee et orienter toute son œuvre. Il commence par déterminer, dans le point qui nous intéresse, le mécanisme de la naissance des civilisations comme une réponse réussie à un défi posé par la géographie ou la nature comme la saharisation du nord de l'Afrique.

Bennabi trouve que cette explication est insuffisante pour nous livrer le mystère de la genèse des civilisations. Il objecte en donnant les exemples des civilisation égyptienne et arabo-islamique.

Après la saharisation de l'Afrique du Nord, les populations qui y vivaient prennent trois directions différentes : l'une s'adapte aux nouvelles conditions climatiques, l'autre part retrouver son environnement en se dirigeant vers les hauteurs du Nil et la dernière chemine vers les marécages du Delta pour le domestiquer et fonder ainsi la civilisation égyptienne.

« ...la civilisation égyptienne [naît] comme conséquence non seulement d'un phénomène naturel, mais d'un choix délibéré, c'est-à-dire d'un certain vouloir collectif et initial qui dirige les pas de cette partie de l'exode général vers une contrée déterminée. »¹

Qu'est ce qui a suscité ce vouloir collectif ? Reste une énigme que le scénario défi-réponse ne résout pas. Bennabi arrive à la même conclusion dans son second exemple.

« Dans la « formation » de cette civilisation [l'islamique], nous ne trouvons pas le facteur géographique ou climatique sous la forme d'un « défi » quelconque comme le suggère la théorie de Toynbee... »²

L'esprit de Toynbee, préoccupé d'abord par la continuité de la civilisation occidentale puis de l'avenir du christianisme, ne s'intéressera plus à pousser ses investigations sur la genèse de civilisations plus loin. Il a bien sûr une idée précise du rôle du christianisme dans l'histoire.

« La civilisation est une espèce vivante qui cherche à se reproduire elle-même, et le christianisme a eu un rôle utile, mais subalterne en donnant la vie à deux civilisations séculières [l'occidentale et l'orthodoxe représentée par la Russie après la disparition de l'Empire byzantin], après la mort de celle qui les avait précédées. »³

La destinée du christianisme sera différente selon qu'il soit dans la partie occidentale ou orientale de l'Empire romain. Dans celui-ci, devenu l'Empire byzantin, il cheminera dans le cadre tracé par le

¹ Malek Bennabi, Les grands thèmes, édition Benmerabet, Alger, 2016, p 46

² Les conditions de la renaissance, op. cit. p 179

³ Cité par Robert Dérathé, Revue française de sciences politiques/Année 1955/ 5-1/ p 126

premier empereur chrétien, Constantin et dans celui-là, l'effondrement de l'Empire romain d'Occident, il devra composer avec l'éthos des peuplades germaniques qui engendreront une nouvelle Weltanschauung. Toynbee, en tirant une conclusion aussi radicale que la constitution de deux civilisations différentes, s'empêche de déterminer la véritable origine de leur naissance. Il rejoint, ainsi, la vision de Spengler sur la différence radicale du christianisme premier et celui qui verra le jour en Occident. Si une force psychique aussi importante aboutit à deux structures aussi différentes, c'est qu'elle n'est pas la seule en action. Or nous sommes à la recherche de la force à l'origine.

Il écarte rapidement l'idée de l'éon chère à Walter Schubart pour expliquer l'irruption des sociétés supérieures dans le paysage humain¹.

« ... Walter Schubart, un philosophe d'origine germanique et de nationalité balte² se livrera à l'adaptation du raisonnement de Spengler - sinon sa doctrine - mais en le considérant comme le produit d'une époque donnée (...) Walter Schubart a montré dans un ouvrage peu notoire sous le titre *l'Europe et l'esprit de l'Orient*³ que chaque époque a son génie propre ou a son éon propre qui marque cette époque d'une estampille propre⁴. »

C'est chez Hermann Von Keyserling que Bennabi pensa déceler cette pépite qu'est l'idée religieuse créatrice de la civilisation. Le livre de celui-là⁵ est un tour d'horizon des différentes nations européennes afin de souligner les liens susceptibles de les unir après la boucherie de la Première Guerre. C'est dans sa conclusion qu'il fera œuvre de philosophe de l'histoire en déterminant leur origine spirituelle commune et en refusant l'inéluctabilité du déclin décrit par Spengler.

Voyons d'abord ce que nous en dit Bennabi :

¹ Les conditions de la renaissance, op. cit. pp 77-78

² En réalité, c'est un Allemand qui s'est exilé en 1933, à l'arrivée d'Adolf Hitler au pouvoir, en Lettonie, pays balte de culture savante allemande. En 1941, devant l'avancée des troupes allemandes, les soviétiques le déportent au Kazakhstan où il meurt en 1942 dans un camp de prisonniers.

³ Ce livre a une traduction plus fidèle en remplaçant Orient par Est. Le titre original allemand comprend Osten qui veut dire Est alors qu'Orient est Ost. L'esprit de l'Est peut-être incompréhensible pour le lecteur alors que l'esprit de l'Orient est accrocheur. Pour l'auteur, l'Est c'est la Russie.

⁴ Il dénomme son époque johannique qui est l'éon des Slaves d'où le titre de son ouvrage.

⁵ Hermann von Keyserling, Analyse spectrale de l'Europe, Stock, Paris, 1930.

« Ce n'est que lorsqu'il touchera les consciences vierges des primitifs du Nord de l'Europe que le christianisme déterminera ce potentiel spirituel qui est la source de toute civilisation. Ici, Hermann de Keyserling (...) apporte son témoignage précieux. En effet, ce penseur ne paraît pas traduire autre chose quand il fait dans son *Analyse spectrale de l'Europe* cette remarque : « avec les Germains, un nouvel éthos supérieur s'ouvrit au monde chrétien ». Les termes de cette remarque pourraient paraître plus ou moins propre puisqu'en dernière analyse : « l'éthos supérieur » dont il s'agit n'est que l'idée chrétienne convenablement adaptée pour entrer dans l'histoire. »¹

Avec ce paragraphe, nous avons l'affirmation de Keyserling qui sent la puissante influence de Spengler surtout si nous y ajoutons son autre réflexion sur la conception que se fait le christianisme de la vie :

« ... l'esprit, sortant de la période d'irréalisme dans laquelle le christianisme l'avait plongé, fut appelé à gouverner la vie. »²

Pour lui, le christianisme avait besoin d'être accommodé pour agir. Au fond, il est un habit qui a permis aux Germains d'entrer dans l'histoire. Il est un constituant nécessaire mais toujours pas la seule force à l'origine que nous cherchons à débusquer.

Bennabi ne s'y est pas trompé puisqu'il ajoute : « **l'idée chrétienne convenablement adaptée pour entrer dans l'histoire.** » Il est clair qu'il sentait précisément que ce n'était pas tout à fait le concept qui a mûri en lui.

Pourquoi alors avoir écrit qu'il s'était appuyé sur « **les opinions de H. Keyserling sur le sujet** »³ ?

Il est possible que Bennabi - « contemporain » de ce savant de l'âge d'or de la civilisation arabo-islamique - ait agi comme lui.

« **Il m'est passé notamment entre les mains un manuscrit arabe, ayant trait aux automates hydrauliques, où l'auteur de toute apparence arabe, oublie de citer son nom, mais cite par contre celui d'Archimède dès les quatre premières lignes. On dirait que le génie musulman - de la grande époque - éprouvait de la pudeur à se nommer lui-même.** »⁴

¹ Les conditions de la renaissance, op. cit. p 68.

² Analyse spectrale de l'Europe, op. cit. p 121.

³ Les conditions de la renaissance, op. cit. p 19.

⁴ Mondialisme, op. cit. p 34.

Notons que la référence à Keyserling date de l'édition arabe *des Conditions de la renaissance* parue en 1960 et qu'il ne l'évoquera plus ultérieurement.

Il a bien vu que pour ces auteurs, l'idée chrétienne ne pouvait être l'énergie nécessaire pour accoucher de la civilisation occidentale mais qu'elle a été plutôt sa substance.

Pour Bennabi, l'idée religieuse, pour accomplir sa mission historique devait avoir trois fonctions : la tension, l'intégration et l'orientation. Elle devait en outre proposer une Promesse déclinée en Majeure et en Mineure.

Aucun de nos auteurs n'a envisagé la question sous cet angle. Seul Bennabi l'a fait et le concept de l'idée religieuse lui appartient totalement. Il était en outre le seul à pouvoir y accéder à cause des conditions socio-historiques de la civilisation arabo-islamique en décadence. Sa pensée, comme nous l'avions signalé au début de ces lignes, était l'urgence de proposer une renaissance véritable de l'Islam compris comme la somme de la vie de la civilisation arabo-islamique depuis la Révélation jusqu'à nos jours.

Sommaire

- Bennabi et la genèse des civilisations

Abderrahman Benamara..... P. 133.

Les Conditions de Publication

- 1-La revue Al-Dirâsât Al-Islâmiyya est ouverte à tous les chercheurs dans les différents domaines de la religion, de la philosophie et des sciences.
- 2-Les textes soumis pour publication ne doivent pas avoir été déjà publiés.
- 3-Les citations en langue étrangère doivent être traduites dans le corps du texte et la phrase originale mentionnée en note.
- 4-Les articles originaux doivent être accompagnés d'un résumé en anglais n'excédant pas 200 signes ainsi que cinq mots-clés.
- 5-Les articles ne peuvent excéder 15 pages.
- 6-Figures et tableaux sont numérotés en continu, les figures en chiffres arabes, les tableaux en chiffres romains.
- 7-Le Comité éditorial décide de la publication des articles et se réserve le droit de solliciter les modifications qu'il juge nécessaire.
- 8-Les manuscrits remis à la Rédaction pour la composition sont considérés comme définitifs. Dans la mesure du possible et si les délais le permettent, la première épreuve est renvoyée à l'auteur pour correction. L'épreuve doit être retournée à la Rédaction dans un délai maximum d'une semaine.
- 9-Les manuscrits soumis ne sont pas retournés à leurs auteurs.
- 10-Toute correspondance relative à la publication est adressée à la Rédaction de la revue :
<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/726>

NOTE : Les articles publiés par la revue reflètent les opinions de leurs auteurs et non celle de la revue, ni celles du HCI.
--

Al-Dirâsât Al-Islâmiyya

Revue scientifique publiée par le Haut Conseil Islamique

Directeur Responsable de la Revue

Dr Bouabdellah Ghlamallah

Conseiller Editorial

Pr Bouzid Boumediène

Editeur en chef

Pr Abdelkader Bouarfa

Editeur associé

Pr Mustapha Bensalah Badjou M. Boudjenoun Messaoud

Comité Editorial

Dr Youcef Belmahdi Dr Mabrouk Zid El Kheir Pr Boudjelal Mohammed (HCI)

Pr Benameur Hamdadou M. Djamal Rachdi

Secrétaire

Mme Gueddah Radhia

Comité scientifique

Pr Abdelmalek Mortad (HCI)

M. El-Mamoune EL-Kacimi EL-Hassani (HCI)

Pr Said Bouizri (HCI)

Pr Kamel Bouzidi (HCI)

M. Abdelkrim Debaghi (HCI)

Dr Samia Gattouche (HCI)

M. Ahmed Abdelmalek (HCI)

Dr Bagdad Mohammed (D/M/Hci)

Pr Bichi Abdelhamid (Univ. Alègre)

Dr Mohamed Yaaiche (Univ. Alègre)

Dr Said Derragi (Univ. Alègre)

Al-Dirâsât Al-Islâmiyya

Revue scientifique publiée par le Haut Conseil Islamique

Volume: 13 Numéro 23

Shaban 1443 H, Mars 2022

Dépôt légal: 1884-2002

ISSN: 1112-4083

Haut Conseil Islamique

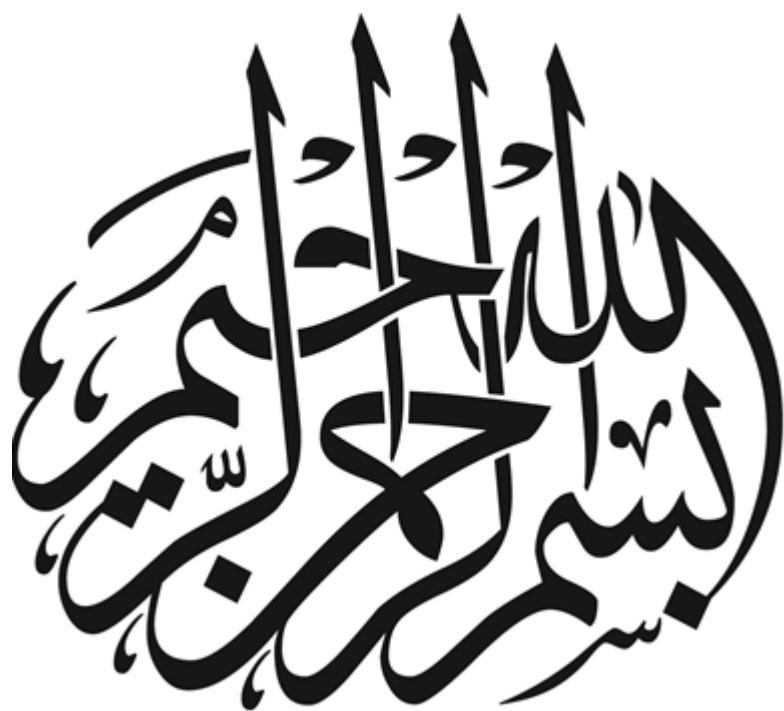
06 Bd du 11 décembre 1960, El-Biar - 16030 – Alger

B.P: 70 Ben Aknoun /Tel /Fax : 213.23.37.38.40

hcidz.dz@gmail.com

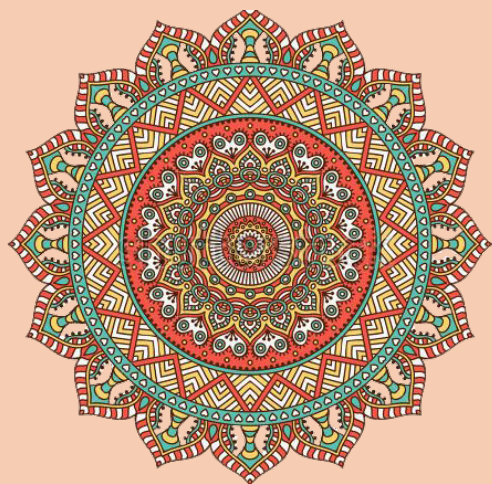
<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/726>





Al-Dirâsât Al-Islâmiyya

Revue scientifique publiée par le Haut Conseil Islamique



Dans ce numéro:



**Bennabi et la genèse des
civilisations**

Dr. Abderrahman Benamara

Volume : 13 / Numéro 23 - Shaban 1443 H - Mars 2022