❖ المدير المسؤول:
- د. عبد العزيز بلاوي

❖ رئيس التحرير:
- د. عبد المالیك أعويش

❖ هيئة التحرير:
- د. محمد الوثيق
- د. إسماعيل شوكري
- د. حسن القصاب
- د. عبد الله اكرزام
- د. عمر بزهار

❖ اللجنة العلمية:
- د. محمد جميل
- د. م. محمد الإدريسي الطاهري
- د. أحمد إد الفقيه
- د. عز الدين جوليد
- د. الحسن رغيبي
- د. الحسن مكراز

❖ تصفيف:
- د. عبد الكريم خلفي

الفهرس

تقديم السيد عميد كلية الشريعة أكادير 7

ربع قرن من العطاء العلمي بكلية الشريعة بأكادير الواقع والآفاق

الدكتور الحسن العبادي ..... 9 - 16

مرونة الإسلام

الدكتور اليزيد الراضي ..... 17 - 32

دور النيابة العامة في قضايا الأسرة

الدكتور إبراهيم قضا ..... 33 - 43

العلامة محمد المختار السوسي وانخراطه في الكفاح الوطني والعمل السياسي

الدكتور الحسين أفا ..... 45 - 60

الصناعة الحديثية عند الحافظ ابن عبد البر من خلال كتاب التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد

الدكتور مولاي إدريسي الطاهري ..... 61 - 74

قضايا العقيدة في فقه النوازل عند المالكية

الدكتور مبارك رخيص ..... 75 - 86

علاقة الفطرة بمقاصد الشريعة بين " علال الفاسي " و "الطاهر بن عاشور

الدكتور أحمد سميح ..... 87 - 92

مدلول الوسطية وإشارة إلى معالمها وضوابطها

الدكتور محمد أبو يحيى ..... 93 - 117

جهود الدعاة في تبسيط مضامين السيرة النبوية والاستفادة منها

الدكتور عبد الله أكرزام ..... 119 - 135

المجالات التربوية عند ابن سحنون

الدكتور حسن أشفري ..... 137. - 153

تقنين أحكام الفقه المالكي وآثاره على القانون الأسري المغربي

الأستاذ. إدريس الطالب ..... 155 - 174

مكانة علم التوثيق والوثيقة المكتوبة

الدكتور محمد بن الطالب ..... 175 - 187

إثبات الزوجية بين مقتضيات المادة 16 من مدونة الأسرة والقواعد العامة للإثبات

الدكتور حسن القصاب ..... 189 - 204

الخطاب السياسي للحركة الإسلامية بالمغرب

الدكتور محمد كولفرني ..... 205 - 229

ضوابط فصل الأجراء لأسباب تكنولوجية أو هيكلية أو اقتصادية

في ضوء التشريع المغربي والمقارن

الدكتور عبد القادر بوبكري ..... 231 - 253

التقييـد الاحتياطـي

السيد عبد الله ارمو ..... 255 - 266

جهود علماء سوس في الدرس النحوي والصرفي

الدكتور عمر بزهار ..... 267 - 281

التواصل وفن الكتابة: من ضبط الإعجام إلى الترقيم

الدكتورعبد المالك اعويش ..... 283 - 294

المنهج الاستشراقي الهولندي في دراسة السيرة النبوية بين الذاتية

والنقد التاريخي دراسة تحليلية نقدية

الدكتور عزيز البطيوي ..... 295 - 310

تقديـم لمجلـة الكليـة

تروم مجلة كلية الشريعة الإسهام في نشر المعرفة وتطوير البحث العلمي ومد الجسور بين الباحثين والقراء في مجالات العلوم الشرعية والقانونية واللغوية.

وكلية الشريعة لها جمهورها من القراء وجمهورها من المشايخ والعلماء والباحثين، وستكون هذه المجلة جامعة لهذه الوشائج كما ستكون شريانا يغذي الملتحقين بالكلية والخريجين ومحبي الكتابة وعشاق الكلمة المكتوبة.

من أجل هذا وغيره كانت دعوات أساتذة كلية الشريعة إلى إحياء مجلتها التي صدرت منذ **2000**. وأنتجت عددين ثم توقفت لتستأنف مسارها مستفيدة من معوقاتها.

وبهذه المناسبة نهيب بكافة الباحثين وفي مقدمتهم أساتذة الكلية أن يزودوا المجلة أبحاثهم الرصينة، إيمانا منا بأن التحصيل العلمي يكون من طريقتين طريق المشافهة في حجرة الدرس والندوات والمحاضرات، وطريق المطالعة من خلال القراءة.

ونحن اليوم جد فخورين بإصدار هذا العدد الثالث من هذه المجلة آملين أن يحظى برضا القارئ الكريم، وأن يكون في مستوى تطلعات الجميع سائلين الله عز وجل أن ينفع به والحمد الذي بنعمته تتم الصالحات

عميد كلية الشريعة د.عبد العزيز بلاوي

ربع قرن من العطاء العلمي بكلية الشريعة بأكادير
الواقع والآفاق

الدكتور الحسن العبادي
كلية الشريعة أكادير

كانت المؤسسة الجامعية: كلية الشريعة بأكادير مطمحا بعيدا سعى إليه علماء سوس ومثقفوه منذ أمد بعيد.

فقد كانت جمعية علماء سوس، وجميع المخلصين العاملين الواعين ينشدون ويطلبون مواكبة أقاليم سوس لبقية أقاليم المملكة المغربية في التمتع بالجامعات والكليات ومعاهد التعليم الأصيل، والمعاهد العليا للتكوين وغير ذلك من المؤسسات، لكون شباب هذه الجهة مشغوفا بالمعرفة والعلم شغفه بالمال والتجارة؟

ولذلك سماها أعرف الناس بها العلامة المختار السوسي: « سوس العالمة ».

ومن تم جعلوا خطاب جلالة الملك الحسن الثاني طيب الله ثراه ، وأكرم مثواه بعمالة أكادير أثناء زيارته التاريخية لأقاليم سوس يوم الخميس 21 جمادى الأولى عام 1383هـ الموافق ل 10 أكتوبر 1963 حين قال: «إنني لا أكتفي بإقامة فروع للكليات هنا ــ بأكادير ــ بل أرى أن تنشئ الدولة جامعة للدراسات الإفريقيا بأكادير، فهذه المدينة بمينائها ومطارها سوف تكون وسيلة لربط الصلة بين جنوب أوربا وإفريقية، ويجب أن تلعب هذا الدور مع إقليمها الذي يجب أن يجند طاقته لهذه المهمة الخطيرة» .

منشأ انطلاقهم ومبدأ طلبهم، وإذا أراد الله أمرا هيأ له أسبابه، فقد كان من قدر الله تعالى أن انعقد المؤتمر السادس لرابطة علماء المغرب في 17-18 جمادى الأولى 1397 هـ الموافق ل 7-8 في شهر ماي سنة 1977 بمدينة أكادير.

فاستضاف المرحوم الحاج يحيى بن يدر بمنزله في حفل عشاء فاخرة ثلة من كبار علماء المغرب بالمناسبة، منهم المرحوم الأستاذ سيدي عبد الله كنون الأمين العام لرابطة علماء المغرب، ومدير دار الحديث الحسنية، والشاعر الكبير المرحوم بهاء الدين الأميري، وأعضاء جمعية علماء سوس، وأثناء الحفل أبدى المرحوم الحاج يحيى بن يدر رغبته الملحة في تأسيس مدرسة لتكوين الأطر الإسلامية من طلبة المدارس العتيقة.

فاقترح عليه كبار الضيوف وعلماء سوس أن يحول مشروعه المقترح إلى كلية الشريعة ليضمن لخريجي مؤسسته المستقبل المطلوب، وأثناء تبادل الآراء أبدى المرحوم ارتياحه واستعداده لذلك فأمر بإحضار العدول وأملى عليهم ما عزم عليه.

ولكن الفكرة لم تنطلق إلا بعد أن تفضل صاحب الجلالة الحسن الثاني قدس الله روحه، فاستقبل وفدا من علماء سوس والأمين العام لرابطة علماء المغرب، وبعض علماء جامعة القرويين وبعض أعضاء حكومته، فعقد معهم اجتماعا بالقصر الملكي العامر بفاس بتاريخ 28 جمادى الثانية من سنة 1393 هـ الموافق ل 5 يونيو 1978، ولما عرض عليه وفد علماء سوس فكرة إنشاء كلية الشريعة بأكادير، أعلن قدس الله روحه تشجيعه لذلك كما شجع ونوه بالمرحوم الحاج يحيى بن يدر على تبرعه بمنزله وأرضه، كما أصدر في نفس الجلسة تعليماته السامية لوزيره في الأوقاف والشؤون الإسلامية الدكتور أحمد رمزي بأن يعمل على تحقيق هذا المشروع في أقرب وقت ممكن بتعاون مع وزير التربية الوطنية الدكتور عز الدين العراقي.

ومما جاء في الخطاب السامي لجلالة الملك بفاس أمام الوفد المذكور:

«أحب أن تكون هذه الكلية أحسن من غيرها، وأن تخدم الشريعة الإسلامية حتى تكون سهلة التناول، رفيقة المواطنين في مختلف ميادين حياتهم. »

وهكذا ندرك أن كلية الشريعة لها وضع خاص، ليست كغيرها من الكليات فقد شارك في تأسيسها جهات عدة من المجتمع المدني والرسمي جمعها السعي المشترك في تحقيق هذه المعلمة العلمية لشباب سوس، ومن هذه الجهات:

أولا : الرغبة الملكية الشريفة التي تجلت في خطابه السامي بفاس.

ثانيا :رغبة علماء سوس الذين عاملوا على تحقيق هذا المشروع بإلحاح وطول النفس.

ثالثا : رغبة المرحوم الحاج يحيى بن يدر الذي تبرع بمنزله وأرضه.

رابعا : مساهمة الدكتور أحمد رمزي الذي أنشأ هذا المدرج الذي يحمل اسم العلامة محمد المختار السوسي كما حبس خزانته التي تحتوي على جملة من نوادر الكتب على خزانة الكلية.

وجهات أخرى ورجال كثيرون تقبل الله من الجميع، وجزاهم الله خيرا.

هكذا شرعت كلية الشريعة في تأدية رسالتها العلمية والتربوية، وفتحت أبوابها للشباب، ونظمت الدراسة بها في بداية الموسم الجامعي 78 – 79...

وصدر إذ ذاك المرسوم الحكومي رقم: 283-79-2 الصادر بتاريخ 23 رجب 1399 هـ الموافق 19 يونيو 1979.

فمنذ 25 ربيعا انسلخ في عمر هذه الكلية، ومسيرة البحث العلمي والثقافي توالى سيرها الحثيث، ونشاطها الدءوب بين مد وجزر تحاول أن تتخطى العقبات وتدلل الصعوبات، ولا نبالي بالمعوقات وتواصل رسالتها بكل هدوء وإصرار على العمل المفيد والنافع للناس، قال تعالى:﴿ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلأَرْضِ﴾ـ سورة الرعد، جزء من الآية: 19ـ .

تأخذ بيد الشباب الجامعي المتعطش إلى حياض العلم والمعرفة وتسلحه بوسائل العلم للوصول إلى الفرص المتاحة أمامه، غير عابئة بالمثبطين والمثبطات والمتقاعسين والمتقاعسات.
نتمنى لها التوفيق والسداد في مسيرتها وأن تكون سباقة في ميدانها وطليعة لمثيلاتها من الكليات والجامعات.

في نطاق البحث العلمي

وبما أن كل ما يصنع أو ينتج أو يكون من المواد والبشر الآن يدفع به إلى السوق ليخضع لقاعدة العرض والطلب فالسوق اليوم هو الحكم، ورحم الله المفكر ابن خلدون الذي طبق هذه القاعدة على كل شيء حتى الأمور المعنوية،

فإن البحث العلمي في كليات جامعة القرويين ومثيلاتها من الكليات النظرية يتعرض لامتحان عسير، وكبير حيث يكثر العرض ويقل الطلب الشيء ينذر بالبوار، ومع ذلك فإن البحث العلمي الذي تكونه أطر كلية الشريعة يشق طريقه، ويقتحم أسواقا عديدة كالتعليم القانوني والجامعي والقضاء والتوثيق والعدالة والإدارة وغيرها من ميادين الحياة.

وطلبة كلية الشريعة أقل الناس تعرضا للبطالة والكساد، وحتى من أوصدت الأبواب أمامه منهم فإن أبواب المساجد مفتوحة ليكون خطيبا وإماما أو واعظا والحمد لله على ذلك.

وكانت بعض الجهات تستكثر على كلية الشريعة أن يكون بها السلك الثالث وأن تتمتع بسلك التعليم العالي، ولكن بفضل الله تعالى وجهود الأساتذة المخلصين الصامدين والإدارة المشرفة تم فتحه واستمراره وتقويته على كل حال رغم الصعوبات والمعوقات التي كانت بالمرصاد، ولم تكن الطريق دائما مفروشة بالورود.

السلك الثالث وفتح التخصصات

وبعد إلحاح ومماطلات سمح لهذه الكلية بفتح السلك الثالث ضمن تخصصات يشتمل عليها المرسوم رقم 402-79-2 بتاريخ 26 من جمادى الآخرة 1400 هـ الموافق 12 مايو 1980م وبموجب هذا المرسوم أحدث السلك الثالث وهو الذي يهيئ الطلبة بموجبه دبلوم الدراسات العليا، ودكتورة الدولة
«العلمية في الشريعة» وهذه التخصصات منصوص عليها في الفصل 25 هكذا:

1. دبلوم الدراسات العليا في الأحوال الشخصية والتبرعات
2. دبلوم الدراسات العليا في المعاملات
3. دبلوم الدراسات العليا في الفقه الجنائي
4. دبلوم الدراسات العليا في التوثيق

ولم يفتح حتى الآن التخصص الثالث وهو الفقه الجنائي ولا الرابع وهو تخصص التوثيق، والمؤسسة لا تتوفر الآن إلا على وحدة تخصص الأحوال الشخصية.

وهذا كله حسب النظام القديم الذي نظم التخصصات حسب المناهج والمواد التي تدرس.

أما النظام الجديد أي نظام الوحدات فهو يتيح الفرصة أكثر، وهو المعمول به الآن، إلا أنه يخضع لمقاييس دقيقة وجديدة يدخل فيها الامكانات المتوفرة والأطر الكفأة وشروطا محددة يصل فيها الملف الوصفي إلى لجنة الاعتماد في الوقت المعين. ويخضع للدراسة ليقبل أو يرفض مبررة كل إجراء تتخذه في هذا الصدد.

وها هو البحث العلمي يتجاوز العقبات، ويشق طريقه نحو المستقبل، وما هذا التراكم الذي شاهدتموه أمام هذه القاعة من الرسائل والاطروحات إلا عربونا شاهدا على ما تم إنجازه حتى الآن من طرف أبناء هذه المؤسسة وأساتذتها العاملين المخلصين لقيمهم وأخلاقهم ودينهم ووطنهم وملكهم.

وهاهي قائمة الرسائل والأطاريح تطول وتطول لتصل لائحة المتخرجين في وحدة المعاملات المفتتحة في السنة الجامعية **92/91** إلى **03/02 – 75** طالبا وطالبة خلال هذه الفترة، وناقش منهم رسائلهم وحصلوا على دبلوم الدراسات المعمقة **56** طالبا ومن الأطروحات، ـ بما فيها التي في حالة الانتظار ـ **12** أطروحة من مختلف العلوم والمعارف، ومعنى ذلك أن **68** بحثا قد أنجز حتى الآن.

وتفصيلها كما يلي: فيها من مادة الفقه المالكي ثلاثة عشر موضوعا وفيها من الفقه المقارن بالقانون الوضعي **15** موضوعا. ومن التوثيق والقضاء خمسة مواضيع، ومن أصول الفقه والقواعد العامة للفقه **7** مواضيع، ومن النوازل الفقهية **3** مواضيع ومن فقه الأحوال الشخصية أو أحكام الأسرة **23** بحثا.

ومن التفاسير والحديث والسيرة النبوية **6** مواضيع، ومن تراجم العلماء ترجمتان.

محاولة تقويم بعض الأبحاث واستخلاص ما ترمي إليه عناوينها.

إن جل البحوث التي بين أيدينا والتي قدمت ونوقشت في هذه المؤسسة جيدة ومتنوعة تنوع المواد التي تدرس فيها من تفسير وحديث وفقه وقانون وأصول،

وهي أيضا توحي بأن كلية الشريعة مندمجة في نحيطها الاجتماعي والعلمي والثقافي و الاقتصادي، فلم تكن جزيرة منعزلة عن محيطيها، والأبحاث التي نوقشت كان جلها عمليا مطلوبا لعلاج المشاكل الاجتماعية والأسرية والقضائية وغيرها.

فليست هناك أبدا أبحاث أكاديمية فلسفية صرفة تناغم الماضي، والفكر المجرد وتغفل الحاضر، بل واقعية تعالج مشاكل المجتمع الذي تعيش فيه، وليس معنى هذا أنها

تعيب الفلسفة والعلوم الميتافيزيقية والنظرية ولكنها تدعو إلى أسبقية العلوم والأبحاث التي تعالج مشاكل الناس واهتماماتهم، فمما اهتمت به هذه الأبحاث إحياء التراث وثقافة الجهة السوسية.

فهذا جانب مهم يستحق الاهتمام ويدخل في رسالة هذه المؤسسة.

من ذلك: تقديم وتحقيق كتاب: مختصر أمهات الوثائق وما يتعلق بها من العلائق، لسيدي داوود التملي الجزولي ت 898 هـ فلو طبع هذا الكتاب الجليل لقدم خدمة عظيمة للمثقفين والقضاة والعدول وكل المهتمين بالفقه.

ـ ومنها نوازل القاضي سيدي عيسى السكتاني، تقديم وتحقيق، وهو من كبار النوازليين السوسيين، ولما نوقش وأعلن عنه في الجرائد كتب مؤرخ المملكة الأستاذ: عبد الوهاب بن منصور يطلب نسخة منه للخزانة الحسنية ومن الأبحاث التي تهم الجهة إسهامات السوسيين في الفقه المالكي من القرن 9 هـ إلى 12 هـ.

ـ ومنها في الدراسات الأصولية بسوس كتاب شفاء الغليل على المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب للعلامة سيدي محمد بن علي الايلالي السوسي تقديم وتحقيق وهو دراسة جدية مفيدة تدل على تقدم الدراسات الأصولية في هذه الجهة.

ـ ومنها الدراسات الأصولية في سوس والصحراء. وهي دراسة ميدانية تعطي صورة عما وصلت إليه المدرسة السوسية في أصول الفقه.

ـ ومنها في الفقه المالكي عموما كتاب التنبيهات المستنبطة على المدونة للقاضي عياض دراسة وتحقيق، وهو جدير بالطبع، وقد طلبت يعض الجهات القيام بطبعه، ولكن ذلك لم يتيسر حتى الآن.

ـ ومن ذلك بعض الأبحاث الفقهية التي تأخذ نمط الاجتهاد الفقهي مثل موضوع «الإجارة المنتهية بالتمليك وتكييفها الفقهي وهو موضوع يشغل بال المهتمين بالاقتصاد الآن ينبغي أن يطبع.

ـ ومنها موضوع: نظرية الظروف الطارئة في الفقه الإسلامي تطبيقاتها وأثرها في تنفيذ العقد، وهو موضوع مطلوب جدا.

ـ ومنها بحث في نظرية الربح في الفقه الإسلامي وهو موضوع لو طبع ونزل إلى السوق لاختطفه المهتمون بالاقتصاد لأنهم يسألون عن مقدار الربح الجائز والممنوع شرعا.

ومن الموضوعات المهمة الجادة ما يتعلق بأحكام الأسرة والأحوال الشخصية وهي أبحاث لو طبعت ووضعت رهن إشارة محاكم الأسرة لا فادتها جدا، مثل موضوع: حجية الخبرة الطبية في قضايا الأسرة ونطاقها في الشرع والقانون المغربي، وهو موضوع مطلوب جدا توقفت عنده اللجنة الملكية الاستشارية لإصلاح المدونة طويلا.

ـ ومنها موضوع إثبات الزوجية وفق أحكام الفقه المالكي ومدونة الأحوال الشخصية المغربية، وهو موضوع يعرف القضاة أهميته الفائقة.
ـ ومنها موضوع القوامة بين المدلول الشرعي وسوء فهم المتأولين
ـ ومنها النظام المالي للزوجين في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي.
ـ ومنها نفقة الزوجة العاملة بين الشريعة والقانون.
ـ ومنها حكم الشروط المقترنة بعقد الزواج على ضوء المذاهب الأربعة ومدونة الأسرة.

كل هذه الأبحاث جديرة بالاهتمام بحيث لو طبعت ووضعت رهن إشارة محاكم الأسرة لكان في ذلك فائدة كبيرة للقضاة والمتقاضين والمحامين والمجتمع ككل.

هذه نظرة موجزة، وحصيلة مختصر عن وضعية البحث العلمي خلال ربع قرن من عمر هذه الكلية، ويستخلص من ذلك أن حصيلة عملها سواء في ميدان تكوين الموجزين، حيث خرجت الآلاف ممن حصلوا على الإجازة في الشريعة والقانون ـ أو في نطاق البحث العلمي في السلك الثالث كما أشرنا إليه سابقا ـ جيدة جدا خاصة إذا قورنت بعمل غيرها من الكليات التي سبقتها. فلا تجد في أبحاث كلية الشريعة التفاهة والإسفاف الذي أصيب به البحث العلمي في بعض المؤسسات الجامعية، فلا تجد في أبحاث كلية الشريعة موضوع: كيف يقام الشاي؟ أو أهازيج الرئيس، فلان، أو الرئيسة فلانة، مع العلم أن مثل هذه الموضوعات أيضا ثقافة ولكنها ترفيهية تؤخذ بمقدار.

إن هذه النتيجة لا تدل على أن ليس هناك سلبيات كثيرة في البحث العلمي فالتعليم الجامعي في المغرب شأنه شأن التعليم العام، مصاب بعدة أمراض مزمنة،
منها الضعف العام في المستوى الناشئ عن ضعف في الأطر والمناهج.
ومنها عدم إخضاع مناهج التعليم إلى حاجيات المجتمع ليساهم المتعلمون في نهضة المجتمع اقتصاديا وعلميا وثقافيا.

يضاف إلى ذلك ما منيت به كليات جامعة القرويين ـ وكلية الشريعة منها ـ من تدهور الروافد، وهي أساسا المعاهد الأصيلة والمدارس العتيقة ـ حيث يأتي حملة الباكلوريا إلى التعليم الجامعي مصحوبين بالضعف خاصة في رصيدهم المعرفي واللغوي والشرعي، يظل ذلك الضعف يصاحبهم ولا يفارقهم، أبدا بالرغم من جهود الأساتذة، وذلك ما يمنعهم من أن يبدعوا في أبحاثهم، ويدققوا في تحقيقاتهم. ولقد أحس أساتذة الكلية بهذا الضعف حيث أضافوا الآن حصة اللغة العربية في سنوات الإجازة لتحسين الوضعية اللغوية الأصلية وربما تتحسن الأحوال في نطاق الإصلاح الجامعي الذي شرع في تطبيقه الآن.

ولا يقتصر العطاء العلمي والإشعاع الثقافي لكلية الشريعة على ما تقدم فقد أسهمت أيضا بحظ لا بأس به في ميدان عقد الندوات وتنظيم المحاضرات الثقافية ومعرض الكتب

وغيرها من الأنشطة الموازية، ومع الأسف فإن هذا الجانب ينقصه التوثيق لكي يبقى وثيقة تستفيد منها الأجيال الصاعدة ولا يتعرض للإهمال.

ومن جوانب إشعاع الكلية كذلك وهو جدير بالذكر والتنويه ميدان طبع الكتب والرسائل والاطروحات والمطلوب الاستمرار في ذلك واختيار أحسن الرسائل والكتب لطبعها وتقديمها للباحثين والمهتمين.

ومن جوانب العطاء العلمي لهذه المؤسسة بحوث طلبة السنة الرابعة فهي أول باكورة الطالب الجامعي، فبهذا البحث الأولي يتبين للطالب أهمية البحث العلمي من حيث سهولته أو صعوبته، ومن تم يأنس من نفسه أهمية الإقدام على السلك الثالث أو الإحجام عنه، مكتفيا بشهادة الإجازة التي كان الأساتذة يطلقون عليها شهادة الخبز في الستينات و السبعينات حيث كانت تخول لهم احتلال أهم الوظائف...

فهذا التراكم الذي وصلت إليه أبحاث السنة الرابعة يعد ثروة هائلة. من حيث التراكم المعرفي خاصة منها ما يتعلق بالمحيط والجهة، وسوف يستفيد منه الجيل الصاعد أتم استفادة، ومع ذلك فإنه تجب مراجعته وتقويمه ومراقبته من حين لأخر من طرف الشعب والأساتذة المشرفين بصفة جماعية، حتى لا يؤدى السكوت عنه والإهمال على الرضا، مما يؤدي إلى الكرار والضعف العام، ومجرد خاتمة، بحيث لا يؤدي مهمته التي هي التكوين والتدريب على كتابة الأبحاث، وإيجاد الملكة العلمية التي هي المطلوبة، فيرجع الأمر إلى ما كان عليه حيث كان الطلبة يختمون مرحلة الإجازة بمجرد درس لآية أو حديث نبوي أو بيت شعري.

وإن نسيت الكثير من ميادين الإشعاع فلا أنسى إشعاع خزانة الكلية، هذه الخزانة التي تواكب نشاط الطلبة بكل جدية وتنظيم رغم قلة الأطر العاملة بها، فهي تتحمل عبئا ثقيلا خاصة أيام الامتحانات وتهييء الأبحاث.

وتعتبر خزانة كلية الشريعة من أغنى الخزانات وأنفعها للطلبة حيث تجاوز رقمها الإجمالي أكثر من **20000** عنوان، وتتوفر على أنظمة متقدمة لتسهيل البحث، ولا تكتفي بخدمة الطالب فهي تقدم للأساتذة نفس الخدمة وأحسن، بل ولعامة المهتمين.

وقبل أن ختم هذا العرض أقترح بعض الاقتراحات التي تتيح للبحث العلمي أن يزدهر وأن يصل إلى غايته التي ينبغي أن يصل إليها:

فالبحث العلمي اليوم يواجه جملة من التحديات الخطيرة تجعله إما أن يكون أو لا يكون، فاقترح ما يلي:

1. تأسيس لجينة أو لجينات يطلق عليها لجنة التتبع، تتابع مسيرة كل بحث نوقش في هذه المؤسسة، سواء كان رسالة أو أطروحة حتى يطبع ويصل إلى

أيد الجمهور، ويوضع رهن إشارة الطلبة والأساتذة والباحثين، أو على الأقل تستخلص منه تلك اللجينة خلاصة توضح فيها ما توصل إليه الباحث من النتائج الهامة.

2. التزام كل شعبة بدراسة وتلخيص الأبحاث المقدمة والتي تدخل في اختصاصاتها، وتهيئ ملخصا يعبر عما في البحث من جديد.
3. محاولة إصدار نشرة أو مجلة يطلق عليها مجلة البحث العلمي، أو مرصد البحث العلمي. ينشر فيها خاصة ملخصات البحوث التي نوقشت بقلم أصحابها بالإضافة إلى أبحاث أخرى يهيئها الأساتذة الباحثون المختصون، يرصدون فيها الأفكار الجديدة التي توصل إليها الباحث في بحثه.
4. وأختم بملاحظة موجهة إلي وإلى إخواني الأساتذة الجامعيين في أية مؤسسة جامعية، فليس الأستاذ دائما في وضع مريح، فلابد من أداء ضريبة البحث، فقد يقاطع الأستاذ أو يتعرض لمضايقات شديدة وانتقادات مرة لا يتحملها، لأنه رفض بحثا أو طالب بإعادة صياغته، أو أعطى لصاحبه درجة أدنى، وقد يتهم ظلما بالتساهل والمحاباة في البحوث غير المستوفية للشروط، فيظن البعض أن الأمور تتم بسهولة، إنها أمانة علمية ثقيلة ملقاة على عاتق الأستاذ وليتذكر دائما قوله تعالى:﴿ فَإِنَ اَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضاً فَلْيُؤَدِّ الَّذِى اؤتُمِنَ أَمَـنَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلاَ تَكْتُمُواْ الشَّهَـدَةَ وَمَنْ يَّكْتُمْهَا فَإِنَّهُ ءَاثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ ـ سورة البقرة 282 ـ

والله المستعان

مرونـــة الإســـلام

الدكتور اليزيد الراضي
رئيس المجلس العلمي لتارودانت

تمهيد

لقد اقتضت حكمة الله تعالى، ورحمته بالبشر، أن يبعث فيهم رسلا مبشرين ومنذرين، وأن ينزل عليهم كتبا سماوية، تأخذ بأيديهم إلى ما فيه خيرهم وصلاحهم، لأنه بدون هؤلاء الرسل، وبدون هذه الكتب، لا يمكن للإنسان أن يكون خليفة موفقا في الأرض، ولا يكمن لحياته أن تتزن وتنسجم وتسير في الاتجاه الصحيح، نحو السعادة الدنيوية والأخروية.

وهكذا توالت النبوات، وتتابعت الرسالات، وتوقظ الإنسان إذا غفا، وتنبهه إذا سها، وتعيد إليه رشده إذا غوى، وتحمله على التوبة إذا عصى، وتجدد له معالم الدين كلما اعتراها فتور، وترسم أمامه السبيل القاصد، كلما طمسته رياح البلى، وأعاصير القدم والنسيان، وتوقظ وازع الله في قلبه، كلما أجلب عليه الشيطان بخيله ورجله.

ولما بلغت البشرية مرحلة متقدمة من النضج: أهلتها لاستقبال آخر الرسالات السماوية، بعث الله فيها وإليها سيدنا محمد بن عبد الله القرشي العربي، برسالة، الإسلام، التي ختمت الرسالات السماوية وتوجتها وهيمنت عليها: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ﴾[1].

فأصبحت عقيدتها أسلم العقائد وأكملها، وشريعتها أعدل الشرائع وأصلحها، وختم الله بها سيرة الرسل والرسالات، وأكمل بها للإنسانية جمعاء. دينها القويم الحكيم الرحيم، الذي سيرافقها وترافقه، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وهو خير الوارثين، وقال تعالى:﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلإِسْلَٰمَ دِيناً﴾[2]، وقال ﷺ:"لا نبي بعدي".

وهكذا توجه الله بهذه الرسالة الإسلامية الخاتمة، إلى الناس أجمعين، عربيهم وعجميهم، وأبيضهم وأسودهم وأحمرهم وأصفرهم، لتكون رسالة الإنسانية كلها، توحد وجهتها، وتجمع شملها، وتسدد خطاها على درب الخير والصلاح، وقال تعالى:﴿وَمَآ

---

[1] سورة المائدة، جزء من الآية:50

[2] سورة المائدة، جزء من الآية: 4

أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً﴾[1]، وقال النبي ﷺ :"وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى الناس عامة "[2] .

وكون رسالة الإسلام، خاتمة الرسالات، وموجهة إلى الناس أجمعين، يستلزم أن يكون ما تضمنته من عقيدة وعبادة ومعاملة، صالحا لكل زمان ومكان، يجد فيه حاضرا ومستقبلا ـ كما وجدوا فيه ماضيا ـ ما ينظم حياتهم أحسن تنظيم، ويوفر لهم ما ينشدونه من سعادة عاجلة وآجلة.

والحق أن الأربعة عشر قرنا، التي انسلخت من عمر الإسلام، أثبتت بما لا يدع مجالا للشك، أن الإسلام كان بالفعل أكمل رسالة، وأنه صالح صلاحا مطلقا لكل زمان، ومكان، فقد طبق في جميع بقاع المعمور، وفي قرون متعاقبة من الزمان، فثبت نجاحه، وظهرت للعيان نجاعته، ووجدت فيه الإنسانية الرشيدة، ضالتها المنشودة ، إذ رقى حياتها في كل جوانبها، وطورها بأطراد نحو الأحسن والأليق والأنفع والأصلح، وواكب بعقيدته وشريعته وعبادته، مسيرة الحياة، وتجاوب مع كل ما عرفته الحياة البشرية من تطور وتعقيد.ولم يعجز قط في أي جانب من جوانبه عن مسايرة الركب الحضاري الزاحف، بل ساهم في عملية التطور، لدرجة أنه كلما تقدمت البشرية خطوة إلى الأمام، ازدادت ثقة بالإسلام، واطمئنانا إليه، وحبا فيه، قال تعالى:﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَـٰتِنَا فِى ٱلْآفَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾[3] وما وقف الإسلام ـ ولو لحظة واحدة ـ طيلة هذه القرون الماضية، عاجزا عن مسايرة الأحداث، ومتابعة ما يجري على الأرض.

وإننا لنتساءل هنا: من أين يستمد الإسلام هذه القوة ؟ وهذه الصلاحية المطردة ؟ التي لا يحدها زمان ولا مكان ؟ ما سر هذا السمو الذي يشعر به : كل من احتك بالإسلام، في أي عصر وفي مصر؟ والجواب عن هذا التساؤل ـ أو هذه التساؤلات ـ يوقفنا وجها لوجه، أمام خصيصة من خصائص الإسلام، وهي خصيصة المرونة، ذلك أن الإسلام يستمد صلاحيته للتطبيق في كل زمان ومكان، من طبيعته التي تميزه، ومن عناصره التي تكونه وتلونه، فهو في تركيبه الرباني، يحتضن كل العناصر الإيجابية، التي تمكنه من القدرة على التجاوب مع الحياة البشرية على الأرض، مهما تعقدت وتحضرت وتشعبت، وكيف لا؟

---

[1] سورة سبأ، الآية: 28.

[2] رواه الشيخان

[3] سورة فصلت، جزء من الآية:52

وأصله الأصيل ـ القرآن الكريم ـ موصوف من رب العالمين، بأنه:﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾[1].

ونحن هنا في حديثنا عن مرونة الإسلام، لا نستطيع أن نتتبع كل تلك العناصر الإيجابية، التي جعلت الإسلام مرنا وصالحا للتطبيق في جميع الأعصار والأمصار، لأن ذلك يتطلب من الوقت والجهد، ما لا نتوفر عليه الآن، ولذلك سنكتفي بإيراد بعض المظاهر، التي تتجلى فيها مرونة الإسلام وتفتحه وسماحته.

من مزايا الإسلام البارزة، أنه راعى في تشريعيه مختلف الظروف والأحوال، فهو لم يكن دينا جامدا متحجرا، يضع أمام البشر تشريعا معينا ويلزمهم جميعا بالخضوع له، دون مراعاة لما قد يسببه ذلك للبعض منهم من حرج وعنت وإرهاق، ولو كان كذلك لوجدت البشرية في أحكامه ما ينفرها منه، ويزهدها في اعتناقه والخضوع له، بل لو كان كذلك لتمرد عليه كثير من معتنقيه، ممن يجدون أنفسهم عاجزين عن تطبيقه في بعض الأحيان، أو يلحقهم حرج شديد في ذلك.

إن الإسلام يمتاز بأنه لم يرهق الإنسان، ولم يكلفه بما لا يطبق، وكيف يرهقه ويحرجه؟ وقد كان من آيات كتابه التي تتلى:﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْراً كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾[2]، وكان من بين القواعد الأصولية، التي اعتمد عليها الفقهاء في استنباط أحكامه، قاعدة : لا يكلف بما لا يطاق".

ومراعاة الإسلام لمختلف الظروف والأحوال، تتجلى أكثر ما تتجلى فيما يلي:

1. رفع الحرج عن الناس: يعتبر مبدأ رفع الحرج، من المبادئ الأساسية في الشريعة الإسلامية، فكان أحكامها مبنية على هذا المبدأ، سواء تعلق الأمر بميدان العبادة، أو تعلق بميدان المعاملة، وقد ورد النص على هذا المبدأ في عدة آيات قرآنية، وأحاديث نبوية، ومن ذلك :

✍ قوله تعالى:﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[3]

✍ وقوله تعالى:﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[4]

---

[1] سورة هود، الآية: 1

[2] سورة البقرة، الآية: 258

[3] سورة البقرة، جزء من الآية: 184

[4] سورة الحج، جزء من الآية: 76

- وقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾[1]
- وقوله ﷺ: بعثت بالحنفية السمحة[2].
- وقوله ﷺ: إنما بعثتم ميسرين[3].
- وقوله ﷺ: يسروا ولا تعسروا ...[4].

وقد أخذ علماء الإسلام من هذه الآيات والأحاديث، مجموعة من القواعد الفقهية والأصولية، وعلى رأسها قاعدة المشقة تجلب التيسير التي تعتبر من القواعد الخمس التي قيل إن جميع مسائل الفقه راجعة إليها قال ابن السبكي في الجوامع: قال القاضي الحسين: مبنى الفقه على الفقه على اليقين لا يرفع بالشك، والضرر يزال، والمشقة تجلب التيسير، والعادة محكمة، قيل: والأمور بمقاصدها".

ولاشك أن هذه القاعدة وحدها كافية لتصور رحمة الإسلام بالبشر في تكاليفه، ومرونته في تشريعه، وإحاطته في كل الظروف والأحوال بالحلول الناجعة التي تناسبها، فلا تحجر في الإسلام، ولا قسوة ولا إرهاق في شريعته. كما لاشك أن هذه القاعدة ومثيلاتها، هيأت الإسلام لأن يكون رسالة عامة إلى الناس أجمعين، مراعية لكل ما يمكن أن تعرفه حياتهم من أوضاع وظروف وملابسات.

وقد تجلى رفع الحرج ـ أكثر ما تجلى ـ في مبدأين رحيمين من مبادئ الإسلام وهما:

أ. مبدأ الرخص: فقد استثنى الإسلام من تشريعه العام، بعض الحالات التي يمكن أن تلحق فيها الإنسان مشقة زائدة على مشقة التكليف العادية، فخصها بتشريع رفيق،يعتبر أخف وأسهل وأيسر من التشريع المطبق في الأحوال العادية، وندب من وجد نفسه في حالة من تلك الحالات الاستثنائية ، إلى الالتجاء إلى ما منحه الله من رخصة، وإلى التمتع بما أكرمه الله به ـ لطفا ورحمة ـ من تخفيف وتيسير، وقال ﷺ : "أن الله يحب أن توتي رخصه كما يحب أن توتي عزائمه"[5].

والرخص في الإسلام كثيرة، خاصة في ميدان العبادات، ومنها على سبيل المثال:

- رخصة التيمم التي شرعت للمريض والمسافر وفاقد الماء.
- رخصة الإفطار في رمضان، التي شرعت للمريض والمسافر.

---

[1] سورة التغابن، جزء من الآية: 16

[2] رواه أحمد في مسنده

[3] رواه الجماعة إلا مسلما

[4] رواه الشيخان

[5] رواه أحمد والدارقطني

- رخصة قصر الصلاة الرباعية التي شرعت للمسافر.
- رخصة الجمع بين الصلاتين المشتركتين في الوقت الضروري ـ جمع تقديم أو جمع تأخير ـ التي شرعت للمسافر.
- رخصة الجمع بين الصلاتين المغرب والعشاء جمع تقديم ليلة المطر.

وإمعانا في الرحمة والرفق والتيسير، لم يشترط الإسلام للإنسان الرخصة، أن تحمل المشقة بالفعل، وإنما يكفي أن يكون الإنسان في إحدى الحالات التي تعتبر مظنة المشقة، وحتى ولو لم تحصل المشقة بالفعل، ومن هنا قرر الفقهاء، أن المسافر يجوز له أن يتمتع برخصة القصر، حتى ولو كانت وسيلة السفر مريحة كالطائرة مثلا.

ب. مبدأ الضرورات يبيح المحظورات: لقد حرم الإسلام تناول بعض الأشياء في الحالات العادية، كالميتة والدم المسفوح ولحم الخنزير... الخ ولكن عند ما يكون الإنسان في حالة خاصة، تتعرض فيها حياته للخطر، ويشتد به الجوع، ولا يجد ما يأكله إلا إحدى المحرمات، فإن الإسلام أباح له تناول الميتة ونحوها، لإنقاذ حياته، بل أوجب عليه تناولها إذا كان عدم تناولها يؤدي إلى الموت محقق، قال تعالى ﴿فَمَنُ ٱضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[1].

وقد شكّل هذا المبدأ قاعدة فقهية وأصولية، يضعها المستنبطون للأحكام الفقهية في الاعتبار إلا أنهم يدركون ـ تمام الإدراك ـ انطلاقا من آيات قرآنية وأحاديث نبوية، أن للضرورات في الإسلام أحكاما تخصها.

2. مراعاة المصلحة: من هم المظاهر التي تتجلى فيها مرونة الإسلام ورحمته وسماحته، أنه بنى التشريع على مصلحة الإنسان، سواء تبينت لنا هذه المصلحة، وأدركتها عقولنا، أو خفيت عنا، وقصرت عنها وسائل إدراكنا، فمصلحة الإنسان العاجلة والآجلة، هدف كبير من أهداف الإسلام، قال الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: "فلا غرو ـ والإسلام دين الفطرة ـ أن تكون المنفعة في أتم مظاهرها، وأوسع نطاقتها، محورا لما شرعه الله لعباده من شرائع وأحكام، وأساس لجميع ما خطه لعباده من أخلاق وفضائل"[2].

ومراعاة الإسلام للمصلحة أنار الطريق أمام المجتهدين، فكانت استنباطاتهم الفقهية مرنة ميسورة، تواكب المصلحة، وتبحث عنها، وتميل معها حيث مالت، حتى قيل: "حيثما وجدت المصلحة فثم شرع الله".

---

[1] سورة المائدة، جزء من الآية: 4

[2] ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية" ص: 24

وغير خاف أن حرص الإسلام على تحقيق المصالح البشرية، أسهم إلى حد كبير، في جعل شريعته مؤهلة للبقاء مع الإنسان ومرافقته في رحلته الطويلة على الكوكب الأرضي صالحة للتجاوب معه والاستجابة لمتطلبات حياته المتجددة قادرة على إمداده بكل ما ينير طريقه أو يوفر سعادته، لأن العقلاء من الناس لا يبحثون إلا عما يحقق مصالحهم الروحية والمادية، الدنيوية والأخروية، وتلك المصالح هي نفس ما ترمي إلى تحقيقه شريعة الإسلام فحصل التوافق بين مقاصد الإنسانية، الرشيدة، وبين مقاصد الإسلام، أعطى كذلك للإسلام، ضمانة الخلود. كدين سماوي صالح لكل الأجناس، ولكل الأزمنة والأمكنة.

وهنا نشعر بالحاجة إلى إلقاء بعض الضوء على هذه المصلحة، لنعرف المقصود بها، ونقف على بعض ضوابطها حتى نكون على بينة من أمرها، لأن عدم تحديدها بشكل واضح، يزيل عنها كل غموض، ويبعد عنها كل خفاء، من شأنه أن يحمل البعض على التوسع فيها، وربما أدى الأمر على تسمية المفسدة مصلحة، أو إصدار أحكام لا تنتمي إلى المصلحة باسم المصلحة. فما هي المصلحة إذن؟ وما هي ضوابطها؟

المصلحة في كتب اللغة تعني المنفعة، فهي مرادفة لها، وفي اصطلاح علماء الشرع عرفت المصلحة كما يلي: "المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم طبق ترتيب معين فيما بينها"[1] .

ومن هذا التعريف يتبين لنا أن المرجع في تحديد المصلحة ـ أي بيان ما هو مصلحة وما هو مفسدة ـ هو الشرع الحكيم، لا العقل البشري القاصر، ذلك أن العقل البشري ليست له القدرة، دوما على تمييز النافع من الضار، والصالح، من الطالح، فقد يتوهم المصلحة في المفسدة، ويتوهم المفسدة في المصلحة، والنقص والعجز والقصور في الإدراك، من الطبائع المتأصلة في الإنسان:﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلًا﴾[2]"، ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾[3]، ولو أسندنا بيان المصلحة إلى العقل البشري، لكننا أمام تناقضات، صريحة، إذ ما يعتبر عقل إنسان صالحا، قد يعتبره عقل إنسان آخر فاسدا، ومثل هذه التناقضات، ليس من الحكمة ولا من العدل، أن تتحكم في حياة الناس وتوجههم لا في دينهم ولا في دنياهم.

---

[1] ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية" ص:23

[2] سورة الإسراء، جزء من الآية: 85

[3] سورة يوسف، جزء من الآية: 76

وعليه فالمصلحة هي ما اعتبره الإسلام مصلحة، والمفسدة ما اعتبره مفسدة، ولا حكم بعد حكم الله، ولا استدراك على شرع الله: ﴿لاَ مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِۦ﴾[1] أي أن المصلحة التي أنيطت بها أحكام الشرع، واستهدفت تحقيقها، ليست هي المصلحة الموهومة، التي يدعيها هذا الفرد أو ذاك، ولا المصلحة المزعومة، التي تقترحها هذه الجماعة أو تلك، وإنما هي مصلحة حقيقية تتعلق بالأهداف الكبرى التي جاء الإسلام ـ والديانات السماوية كلها ـ لتحقيقها وتوفيرها للإنسان، وهي حفظ النفس والدين والعقل والمال والنسل، فكل ما يؤدي إلى حفظ هذه الأمور التي تسمى بالضروريات الخمس، يعتبر مصلحة، بشرط ألا يتعارض مع مصلحة أهم، كما لو تعارض حفظ الدين مع حفظ النفس، فإنه هنا يقدم حفظ الدين ... الخ.

وهكذا نجد أن للمصلحة، التي تعنينا، ويتعلق بها التشريع، ويضعها المجتهدون نصب أعينهم ـ أثناء عملية الاستنباط ـ ضوابط وقيودا يمكن إجمالها فيما يلي:

1. اندراجها في مقاصد الشرع
2. عدم معارضتها للقرآن الكريم
3. عدم معارضتها للحديث الشريف
4. عدم معارضتها للقياس
5. عدم تفويتها مصلحة أهم منها أو مساوية لها.

3. الوسطية والاعتدال: من مرونة شريعة الإسلام، أنها سلكت في كلما شرعته مسلكا وسطا، لا إفراطا فيه ولا تفريط، وذلك منسجم مع نظرة الإسلام إلى الأمة المحمدية، تلك النظرة التي عبرت عنها الآية الكريمة : ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾[2].

فالتزام الإسلام الوسطية، واعتباره الأمة الإسلامية وسطا، طبع تشريعه كله بطابع الاعتدال، وذلك من جملة ما يجعله متجاوبا تجاوبا تاما عامة الناس، ورشحه لأن يكون دين الإنسانية كلها إلى أن تقوم الساعة .

واعتدال الإسلام ووسطيته، يواجهان في مختلف جوانب تشريعه، وبإمكاننا الآن ـ والمقام مقام الاختصار والتركيز ـ أن نكتفي بالإشارة إلى المظاهر الآتية:

أ. النهي عن الغلو في الدين: لقد اقتضت حكمة الله تعالى، ورحمته بالإنسان، أن يراعي في التشريع طبيعة البشر التي يتصارع فيها الخير مع الشر، وتلتقي فيها القوة بالضعف،ويعانق فيها السمو الروحي الإخلاد إلى الأرض ، وتواكب فيها نفحة الملائكة، رعونة البهائم فجاء

[1] سورة الرعد، جزء من الآية: 42

[2] سورة البقرة، جزء من الآية:142

التشريع الإسلامي في كل ما يحتضنه من عبادات ومعاملات مراعيا لهذه الطبيعة، مهذبا لها برفق وحكمة، ساميا إلى أوجه الكمال البشري في سهولة ويسر.

وفي هذا الصدد حذر الإسلام من كل ما من شأنه أن يرهق الإنسان، ويكره إليه الدين والعبادة، وعلى رأس ذلك كله، الغلو في الدين لأن الغلو يجهد الإنسان ويتعبه، ويولد فيه الضجر والنفور، وتكون نتيجته في أغلب الأحيان عكسية، فيسقط الإنسان إلى الحضيض، من حيث يريد الصعود على القمة، ويقع في المعاصي المحظورة، من حيث يريد الاجتهاد في العبادة، قال ﷺ: "إن هذا الدين دين يسر فأوغلوا فيه برفق.. ولن يشاد ا الدين أحد إلا غلبه.." [1]، وقال : "هلك المتنطعون"[2] وقال مصورا لأروع تصوير نتيجة الغلو في الدين:... "إن المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى"، وقال مرشدا على الطريق القويم في العبادة: " خير العمل ما داوم عليه صاحبه ولو قل".

ولا شك أن تحاشي الإسلام للغلو في الدين، طبعه بطابع المرونة، ليجتهد كل إنسان في ميدان النوافل حسب استعداده ودرجة إيمانه، فالفرائض قاسم مشترك بين المقامين، لابد منه، والتقصير فيه يعرض الإنسان لسخط الله ونقمته، وأما النوافل فترك أمرها لقدرة الأفراد واستعداداتهم المادية والمعنوية، يأتي منها كل فرد بما لا يجهده ولا يرهقه، ولا ينفره من طاعة الله وعبادته.

ب. مراعاة الواقع البشري: وترتبط بالنهي عن الغلو في الدين، سمة أخرى من سمات الإسلام، وهي واقعية، بمعنى مراعاته لمقتضيات استخلاف الإنسان في الأرض، فالإسلام ولم يشرع ما شرعه الملك في السماء، وإنما شرعه لإنسان يعيش في الأرض، فكان واقعيا بمعنى أنه راعى واقع الإنسان، ووضع الحلول المناسبة لمشاكله، ولم يكن طوباويا يتجاهل طبيعة الحياة على الأرض، ويفرق في المثالية، ويضع حلولا خيالية لا علاقة لها بواقع الإنسان وطبيعة حياته على الأرض.

وإنه لغريب حقا، أن يتحدث بعض المفكرين المعاصرين، عن استحالة تطبيق الإسلام، ويعتبروه دينا مفرطا في المثالية، ومن تم يرون أن الدعوة إلى تطبيقه في عصرنا الحاضر، بمثابة صيحة في واد، أو نفخة في رماد. إن الإسلام لم يكن كما وصفوه، بل كان دينا قابلا للتطبيق لأنه يراعى ما تقتضيه طبيعة الحياة البشرية على الأرض فلم يأت في أي مجال من المجالات التشريعية، بما يتناقض مع هذه الطبيعة. وإذا لوحظ من بعض علماء الإسلام، تمسكهم أحيانا ـ أثناء عرض الإسلام والدعوة إليه ـ بالمثل الأعلى، ودعوتهم الأفراد

---

[1] رواه البخاري في كتاب الإيمان من صحيحه 13/1

[2] أخرجه مسلم في كتاب العلم من صحيحه، وأبو داود وأحمد

والجماعات إلى تسلق الذرى، ومحاولة الوصول إلى المراتب العليا، فإن ذلك لأسباب تربوية، لأنهم يريدون أن يربوا في المسلمين الطموح العريض، والعزيمة القوية، والرغبة الأكيدة في الصعود إلى أعلى مستوى ممكن.

ولعل من أبرز ما بين واقعية الإسلام وعدم طوباويته، ووضعه لطبيعة الإنسان وطبيعة نوازعه المختلفة في الحسبان، إقراره لتوبة بابه على مصراعيه أمام المذنبين، ولو أن الإسلام طوباوي يتعامل مع الإنسان كملك معصوم، لما شرع التوبة، ولما التفت إليها أدنى التفات، لأنها إذ ذاك ستصبح غير ذات موضوع، وإذ هي ترتبط بالذنب، وإذ انتفى الذنب، انتفت الحاجة إلى التوبة.

فتقرير التوبة في الإسلام إذن، دليل على أن الإسلام وجه تشريعه لإنسان يصيب ويخطئ، ويستقيم وينحرف ويطيع ربه ويعصيه، ومادامت نوازع النفس والهوى والشيطان تراوده، فإن الغفلة قد تتسلط عليه فيذنب وقد يجذبه هواه إلى ارتكاب المحظور، فكان من رحمة الله به، أنه لم يطالبه بأن يكون معصوما من الأخطاء، ولم يكلفه بأن يرتفع إلى مستوى الملائكة الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، وإنما كلفه بأن يضارع شهواته ونوازعه الرعناء، ويحاول ما استطاع أن يوجه جوارحه وجهة عبادة الله وطاعته، فإذا وقع أن غلبته نفسه فمال على المعصية، فإن الإسلام وضع أمامه ما يزيل أثر الخطيئة، وهو التوبة، قال النبي ﷺ: "كل بني آدم خطاء وخير الخطائين التوابين"[1].

4. مراعاة العادات والأعراف: من مرونة الإسلام، وعوامل تجدده، واستمرار صلاحيته للتطبيق، ومراعاته لعادات الناس وأعرافهم لأن مراعاة الأعراف والعادات من شأنه أن يجعل الأحكام الفقهية المستنبطة منسجمة مع طبيعة كل بيئة، ومتجاوبة مع خصوصياتها، وملائمة لظروفها وأحوالها، بحيث تجد كل بيئة في الإسلام، دينها الذي يناسبها وتناسبه، لأنه يراعي مقتضيات حياتها، ويلبي متطلباتها وحاجياتها.

وقد ربط علماء الإسلام كثيرا من الأحكام الفقهية بالأعراف والعادات، حتى قالوا: "والعرف في الشرع له اعتبارا"، وقالوا: "المعروف عرفا كالمشروط شرطا"، وصاغوا من ذلك قاعدة أصولية مشهورة هي "العادة محكمة".

وطبقوا ذلك عمليا فروي عن ابن عمر رضي الله عنه أنه سئل عن مسألة في مجلس فأجاب عنها بحكم، ثم سئل عنها ذاتها في مجلس آخر، فأجاب عنها بحكم آخر مخالف للأول، فكلم في ذلك فقال: " ذلك على ما رأينا، وهذا على ما رأينا وكان للإمام الشافعي

[1] أخرجه الترمذي وابن ماجه وسنده قوي

رحمه الله مذهبان فقيهان : مذهب قديم وضعه عندما استقر في بغداد، ومذهب جديد وضعه عندما انتقل إلى مصر. وبني الإمام مالك كثيرا من أحكام مذهبه على عرف (عمل) أهل المدينة، واختلف أبو حنيفة وأصحابه في أحكام متعددة بناء على اختلاف أعرافهم، وأحوال الحنابلة في كثير من أحكام مذهبهم على العرف، ولابن عابدين رسالة قيمة سماها: "نشر العرف، فيما بني من الأحكام على العرف".

وقد ألح علماء الفقه والأصول على ضرورة مراعاة المجتهد والمفتي لأعراف الناس وعاداتهم واعتبروا عدم مراعاتهما لها إخلالا لمبدإ مهم من مبادئ الاستنباط، قول القراقي في كتابه:" الأحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام": "إن استمرار الأحكام التي مدركها العوائد، مع تغير تلك العوائد، خلاف الإجماع، وجهالة في الدين، بل كلما هو في الشريعة يتبع العوائد، يتغير الحكم فيه العادة، على ما تقتضيه العادة المتجددة، وليس هذا تجديدا للاجتهاد من المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد، بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء، واجتمعوا عليه، فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد"[1].

وقال في الفرق 28 من الفروق: "فمهما تجدد من العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه. ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير إقليمك يستفتيك، لا تخبره على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده، وأجره عليه وافته به ، دون عرف بلدك، والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبدا، ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين".

ولكن مراعاة الإسلام للأعراف والعادات، لم يلق فيه الحبل على الغارب، بل أحيط بضمانات تحميه من التمييع، والنزول به إلى درجة تملق أعراف الناس، وتبرير عاداتهم، حتى ولو كانت فاسدة لا تشرف الإنسان، ولا ترقى به إلى المستوى المطلوب. وضمانات الحماية هذه، تتمثل فيما اشترط في الأعراف التي يجب أن تراعى، من عدم كونها مخالفة للإسلام، بحيث لا تخالف دليلا، ولا تحل حراما، ولا تحرم حلالا، ولا تجر مفسدة، ولا تهدر مصلحة.

5. إمكانية التأويل: من مظاهر مرونة الإسلام، ورحاب صدره، واتساعه لمشاكل الحياة، قبول كثير من نصوصه للتأويل، قال عبد الله بن عباس رضي الله عنهما: "إن هذا القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على أحسن الوجوه".

والتأويل هو "صرف اللفظ عن ظاهره، إلى معنى يحتمله، لدليل يقتضي هذا الصرف". والحامل على التأويل أحد أمرين:

[1] " الأحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام" للقرافي

أ) مخالفة ظاهر اللفظ لأصل عام.

ب) مخالفة لنص آخر، بحيث لا يمكن العمل بالنصين إلا بعد التوفيق بينهما، وذلك بتأويل لأحدهما.

وإذا كان التأويل عنصرا إيجابيا من عناصر الإسلام، وأداة من أدوات تكييف الإسلام مع الأوضاع البشرية المتجددة،

فإنه بدوره أحيط بما يضمن سلامته من سوء الاستعمال، فقد وضع علماء الإسلام، لقبول التأويل شروط وضوابط لابد من توافرها، وإلا رد التأويل، واعتبر عبثا وإفسادا وتعطيلا لنصوص الشرع، وهذه الشروط والضوابط لخصها الدكتور طه جابر فياض العلواني، في الأربعة الآتية:

1. ألا يرفع التأويل ظاهر المعنى المفهوم من اللفظ حسب القواعد اللغوية، وأعراف العرب في التخاطب بهذه الألفاظ.
2. ألا يناقض نصا قرآنيا أو حديثا.
3. ألا يخالف قاعدة شرعية مجمعا عليها بين العلماء والأئمة.
4. وجوب ومراعاة الغرض الذي سيق النص له من خلال سبب النزول أو الورود[1].

وإذا انتفت هذه الضوابط، يصبح التأويل باطلا مرفوضا: كما هو الحال بالنسبة للتأويلات الآتية :

أ. تأويل بعض فلاسفة الإسلام، لآيات قرآنية، لتنسجم مع مقررات الفلسفة اليونانية، لأنهم عكسوا الآية، وقبلوا الوضع، فاعتبروا الفلسفة اليونانية صحيحة صادقة، وأرادوا من القرآن أن يوافقها طوعا أو كرها، فالفلسفة عندهم متبوعة، والقرآن تابع، ولا شك أن العكس هو الصحيح.

ب. تأويل مصطفى محمود للسارق في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ﴾[2]، بالسارق في المعتاد، بدعوى أن "أل" الداخلة على "سارق" اعتيادية، وهذا تأويل مرفوض، لأنه لا ينسجم مع قواعد اللغة العربية وأساليبها، وإذ لا يعرف في العربية "أل" الاعتيادية.

ج. التأويلات القائمة على الهوى، كتأويل بعض الفرق الإسلامية، لألفاظ القرآن والحديث، لتنسجم مع مبادئها: تأييدا لتلك المبادئ، وانتصارا لها، ومن هذه الفرق التي تذهب في

---

[1] انظر أدب الاختلاف في الإسلام ص 44

[2] سورة المائدة، الآية : 40

التأويل مذاهب بعيدة، فرقة الباطنية، التي تبني تأويلاتها على ما تسميه الكشف أو المشاهدة، فتعتبر ما كشف لها أو شاهدته أصلا، والنصوص الشرعية فرعا، ولذلك تلوي أعناق هذه النصوص لينا لتلائم ما ادعت أنها وصلت إليه عن طريق الكشف والمشاهدة، مع أن تسميه كشفا أو مشاهدة أو حقيقة، لا قيمة له في ميزان فهم كلام الله وكلام رسول الله ﷺ ، ولا قيمة له في ميزان البحث العلمي والاستنباط الفقهي.

د. تأويل بعض العلماء لآيات القرآن الكريم، وأحاديث الرسول ﷺ، لتوافق النظريات العلمية الرائجة ذلك أن النظريات العلمية لا تشكل حقائق ثابتة لا يتطرق إليها الشك، ولا يلحقها التغيير، بل كثير من النظريات العلمية إنما بني على شفا جرف هار من التخمين والافتراض، وهي بذلك معرضة للتغيير، في كل وقت، وإذا أولنا القرآن الكريم، أو الحديث النبوي الشريف أو ما يمكن أن يلحقه التغيير، فإننا بذلك نكون قد عرضنا القرآن والحديث لاتهامهما والشك في صدق مقرراتهما، وصحة محتوياتهما، فالقرآن والحديث أسمى بكثير من النظريات العلمية، لأنهما صادقان مطلقا"ومن أصدق من الله قيلا"، والنظريات العلمية معرضة كل وقت وحين لريح الإبطال والتغيير، فما أكثر ما اعتبر بالأمس القريب علماء واعتبر البوم جهلا وما نعتبره اليوم صوابا، قد يصبح غدا أو بعد غد خطأ، وهكذا تتبدل النظريات، وتتجدد الآراء الفكرية، ويخطئ اللاحق السابق، فمن احترام الإسلام وتقديسه، أن نضعه في مكانه اللائق به، وأن نبعد ساحته عن أخطاء النظريات العلمية.

هـ. التأويلات التي تستهدف بتبرير الواقع، وتزكية الوضاع الاقتصادية والاجتماعية القائمة، كالتأويلات التي يراد بها تبرير بعض العلاقات الاقتصادية الربوية، التي ابتلي بها العالم.

6. مشروعية الاجتهاد: من مظاهر مرونة الإسلام، التي جعلته يستجيب لمتطلبات حياة الإنسان مهما تطورت وتعقدت، مبدأ الاجتهاد الذي أقره الإسلام واعتبره أصلا من أصوله، فهو الذي يعطي للإسلام حيويته، وبه يتجدد باستمرار، وبه يستطيع مواكبة ركب الحياة الزاحف.

وقد اكتفى الإسلام في كثير من مجالات الحياة، بإعطاء قواعد كلية، ورسم معالم الطرق الكبرى وترك للمجتهدين من علماء الإسلام، مهمة استنباط الأحكام الجزئية، لكل القضايا الفرعية الطارئة، لأن مشاكل الحياة وقضاياها، أكثر من أن تحصى. ومن هنا كان الاجتهاد مبدأ إسلاميا أصيلا، لا يمكن للاستغناء عنه، لأنه هو الذي يمد الجسور بين الإسلام، وبين واقع الحياة. وهو الذي يمكن من استغلال مناجم النصوص الغنية لمصلحة الإنسان المادية والروحية، قال ﷺ: " إذا اجتهد الحاكم وأخطأ فله أجر واحد. وإذا اجتهد وأصاب فله أجران"

وحتى لا تختلط المفاهيم، ويتحول العنصر الإيجابي إلى عنصر سلبي، وتتحول أداة البناء والتشييد، إلى أداة الهدم والتقويض، فإن الإسلام أحاط الاجتهاد بضمانات تضمن حسن استعماله، وسلامته من الانحراف والخروج به عن الطريق المرسوم له: حيث حدد المراد به، وبين شروطه وضوابطه، فما هو الاجتهاد إذن؟ وما هي ضوابطه وشروطه؟.

لقد عرف علماء الإسلام الاجتهاد بأنه: "بذل غاية الجهد، واستفراغ غاية الوسع، في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها، بطريق النظر وإعمال الفكر"[1] .

وهو فرض كفاية، بحيث يجب على الأمة أن توفر عددا من المجتهدين، الذين يستنبطون الأحكام الفقهية للمسائل التي تعرض لها في حياتها الخاصة والعامة، الدينية، والدنيوية، وإذا لم تفعل أثمت في مجموعها.

إن الاجتهاد ضرورة ملحة، تفرضه طبيعة الإسلام، وطبيعة الحياة، وإذا أراد المسلمون أن يكونوا في مستوى دينهم، وأن يقوموا بدورهم القيادي المنوط بهم في هذه الحياة، فلا بد بهم من أن يجتهدوا خاصة في القضايا الجديدة، التي تفرزها الحياة العصرية المعقدة، لأنهم بدون اجتهاد، سيفوتهم الركب الحضاري، وتسبقهم الحياة بمراحل كثيرة، ذلك أن النصوص مهما أمعنت في التفصيل، وتتبع الفروع الجزئية، لا يمكنها أن تحيط نصا بكل ما يمكن أن يحدث في دنيا الناس، فلابد أن تكون هناك قضايا كثيرة لم تتعرض الشريعة صراحة لحكمها ولكن إذا كان الإسلام لم يحط بكل الجزئيات بكيفية صريحة، فإنه أحاط بها بشكل ضمني، حيث أعطى قواعد كلية، ورسم خطوطا عريضة، وفتح أمام علماء الإسلام باب الاجتهاد في كل القضايا التي لا يوجد فيها نص قاطع للنزاع.

وحتى لا يتطفل على الاجتهاد من ليس أهلا له، وضع المسلمون للاجتهاد شروطا لا بد من توفرها فيمن يتصدى له، كما حددوا المجالات التي يدخلها الاجتهاد، والتي لا يدخلها، كل ذلك حماية لشرع الله من عبث العابثين، وتطفل المتطفلين، ويمكن إجمال شروط الاجتهاد فيما يلي:

1. العلم باللغة العربية
2. العلم بالكتاب والسنة
3. العلم بالناسخ والمنسوخ
4. العلم بمواضع الإجماع المتيقن
5. العلم بأصول الفقه وطرائق القياس والاستنباط.

[1] فقه الدعوة ص 152

6. العلم بمقاصد الشريعة وقواعدها الكلية
7. التوفر على ملكية الاستنباط
8. العدالة الأخلاق الفاضلة (الورع).
9. معرفة واقع الناس

فإذا توافرت هذه الشروط، أمكن للعالم أن يجتهد، ولكن فيما ذا يجتهد؟ وهنا نصل على تحديد مجال الاجتهاد، وهو مجال واسع، يشمل نوعين من القضايا:

1. القضايا التي لا نص فيها أصلا.
2. القضايا التي وردت بشأنها نصوص ظنية غير قطعية.

أما القضايا التي وردت بشأنها نصوص قطعية، فلا تقبل الاجتهاد، لأن الشارع قال فيها كلمته الفاصلة، التي لا تتغير، وهذا هو مراد العلماء بالقاعدة الأصولية المشهورة: "لا اجتهاد في مورد النص."

قال القرضاوي بخصوص هذا المجال: " توجد منطقة في الشريعة مقفلة بأحكام، لا يدخلها الاجتهاد، ولا يجد حاجة لدخولها، إنها منطقة القطعيات في الشريعة، مثل وجوب الفرائض الأصلية، كالصلاة والزكاة والصيام وتحريم المحرمات اليقينية كالزنا وشرب الخمر والربا وأمهات الأحكام القطهية كأحكام المواريث المنصوص عليها بصريح القرآن، وأحكام الحدود والقصاص وعدة المطلقات والمتوفى عنهن أزواجهن ونحو ذلك مما جاءت به النصوص القطعية في ثبوتها، القطعية في دلالتها "[1].

– المرونة غير التمييع:

إذا كان الإسلام مرنا، ينسجم مع الأوضاع البشرية، وتجاوب مع متطلبات الحياة الإسلامية على الأرض ويمدها بكل ما يلزم قيتها، وحمايتها من السقوط في مهاوي الانحراف والانحلال، وإذا كانت مرونة الإسلام من أهم عناصره الإيجابية، ومن أسباب بقائه وخلوده، وصلاحيته للتطبيق في كل زمان ومكان. فإن هذه المرونة يجب أن تحمى من عبث العابثين، وإفساد المفسدين، وذلك بأن نقف بها عند حدودها المرسومة، ولا نتجاوز بها نطاقها المحدد، إذا لها مجال لا تتعداه، ولها حدود لا تتخطاها، وإلا تحولت المرونة إلى ميوعة، وتحول الصلاح إلى فساد، وتحول هذا العنصر الإيجابي، على عنصر سلبي، ما اتسم به الإسلام من دقة وإحكام وانسجام وسمو، على فوضى واضطراب وميوعة وانحطاط.

[1] فقه الدعوة ص: 158

لذلك نؤكد على عدم العبث بهذه المرونة، وعدم استغلالها لضرب الإسلام، ونسف مثله العليا، وإطفاء نوره الوضاء، وتشويه وجهه المشرف. فمرونة الإسلام تتطلب منا الجد الكامل في التعامل مع القضايا، والفهم، الدقيق للإسلام، والرغبة الصادقة في حل مشاكل الإنسان في ضوء توجيهات الإسلام، والورع الشديد، والشعور بثقل المسؤولية الدينية، فإذا تسلحنا بهذه الخصال، انتفعنا بالإسلام أيما انتفاع، وحمينا به مصالح الإنسانية كلها، وحمينا الخلافة التي يمارسها الإنسان في الأرض، بتكليف من ربه، وتوجيه منه وتوفيق. أما إذا دخلنا حمى الدين بسوء نية، وتعاملنا مع تعاليمه دون شعور بالمسؤولية، واستغللنا مرونة الإسلام، استغلالا سيئا فإننا نسيء إلى الإسلام وإلى الإنسانية أسوا إساءة، لأننا نزرع في طريقها الأشواك، ونطفئ المصابيح ونكسر الموازين، ونحيط الحياة البشرية بألغام قابلة للانفجار في أي لحظة.

إنني أقول هذا الكلام، لأنني شعرت بالحاجة إلى ضبط الأمور، ووضع النقط على الحروف، حتى لا يوجه حديثي إليكم ـ أيها الإخوة الأفاضل ـ عن مرونة الإسلام، وجهة غير صحيحة، وحتى لا يستغل من طرف البعض فينسفوا الإسلام تحت غطاء مرونته، وسماحته، أو يشوهوه باسم تفتحه. فالباب يحرز، وكل شيء له حدود وضوابطه.

إن من واجبنا أن نعلم، أن الإسلام الذي نتحدث عن مرونته، ينطوي على قضايا يقينية ثابتة، لا يلحقها تغيير، ولا تقبل الزيادة ولا النقصان، لأن الإسلام قال فيها الكلمة الأخيرة، التي لا يمكن أن تكون في يوم من الأيام محل نقاش أو مساومة، لأنها لا تقبل إلا وجها واحدا، هو الذي قرره بشأنها الإسلام، وستظل كذلك إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، ولا يحق لأي فرد أو جماعة، أن يحاول ـ أو تحاول ـ إعادة النظر فيها، بدعوى تقدم الحياة الإنسانية، وتطورها وتعقدها، لأن الله العليم الخبير، الذي أحاط بكل شيء علما، والذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض، أصدر فيها حكما نهائيا، لا يقبل أي طعن أو استئناف.

وعليه، فمن الجهل بالإسلام، أو العبث به، أن يحاول محاول ـ فردا كان أو جماعة ـ إعادة النظر في القضايا التي تمثل ثبات الإسلام واستمراره ـ كقضايا العقيدة والعبادة والحدود والقصاص وأمهات الفضائل، لأن إعادة النظر في هذه القضايا اليقينية: لا يعني ـ إذا عنى شيئا ـ سوى إفسادها تمييعها، وخطر ذلك على الإسلام وعلى الإنسان ـ أيضا ـ لا

يجهله من رزق التوفيق، وأعطى قبسا من نور: ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُوراً فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾[1].

ويعجبني هنا إيراد كلمة مختصرة جميلة، أوردها الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه شريعة الإسلام: "خلودها وصلاحها للتطبيق في كل زمان ومكان" وهي قولة: " ومن مزايا التشريع الإسلامي، أنه يجمع بين الثبات والمرونة، فالثبات في الأصول والأهداف، والمرونة في الفروع والوسائل، فهو بمرونته يستطيع أن يتكلف ويواجه التطور ويلائم كل وضع جديد، وهو ثبات أصول وأهدافه، يستعصي على الذوبان والميوعة، والخضوع لكل تغيير، خطأ أو صواب. إن مهمة هذا التشريع، أن يصوب الخطأ، وأن يقوم العوج، لا أن يخضع له، ويبرر قيامه، ويصحح وجوده، باسم التطور" أهـ[2]. وبعد :

فهذه أيها الأخوة الأفاضل، كلمة متواضعة، قصدت بها التذكير، والذكرى تنفع المؤمنين، كما قصدت بها تقريب هذا الموضوع الأصولي إلى الأذهان، فإن وفقت إلى ما أردت، فالتوفيق من الله، وإن كانت الأخرى، فحسبي أني أخلصت النية، وبذلت الجهد، ونية المؤمن أبلغ من عمله.

---

[1] سورة النور، جزء من الآية:39

[2] شريعة الإسلام: "خلودها وصلاحها للتطبيق في كل زمان ومكان" ص 22

العلامة محمد المختار السوسي وانخراطه في الكفاح الوطني والعمل السياسي

الدكتور الحسين أفا
كلية الشريعة أكادير

يعتبر محمد المختار السوسي من الصفوة الأخيار، الذين ساهموا بمجهودهم الفكري في مجال العلم والمعرفة، وتركوا للأجيال اللاحقة آثارا فكرية خالدة، لا تفنى بفناء أجسادهم، وهو من المجاهدين الصادقين في جهادهم ضد الاستعمار ببلادنا، في ظل الحركة الوطنية، قولا وعملا، قبل الاستقلال وبعده، فساهم بصدق وإخلاص في المجالات الفكرية والسياسية، خدمة لدينه ولوطنه ولأمته، إذا اقتضت الحياة السياسية في سوس خاصة والمغرب بصفة عامة، أن ينبري لمعانقة قضايا وطنه ويتوغل في خضم الأحداث السياسية، وهو لم يتجاوز بعد العقد الثاني من عمره .

فنحن إذن بصدد شخصية لها دور تاريخي في تداخل حميمي بين الدين والسياسة، إذ اختار أن يخدم دينه أولا، والدفاع عن مبادئه السياسية ثانيا، التي يلخصها في خدمة الوطن وتخليصه من الاحتلال والمهانة والتبعية. فعندما نتحدث عن العلامة محمد المختار السوسي، فإننا لا نتحدث عن زعيم سياسي فحسب، وإنما نتحدث عن معلمة فكرية ثقافية من خلال مؤلفاته التي تبرز مكانته الحقيقية، فهو من الشخصيات التي اضطلعت بمسؤوليات تاريخية وعلمية وسياسية، مكنته أن يتبوأ مكانة مرموقة ضمن المفكرين الذين احتفظت ذاكرة التاريخ بأسمائهم إلى الأبد .

فقد كان رحمه الله يعتبر السياسة مجالا لتدبير أمور المواطنين وتسيير شؤونهم، وهو نفس المعنى اللغوي الذي يفيده مدلول كلمة : « السياسة » إذ وردت في المعاجم بمعنى: تدبير شؤون الناس وتملك أمورهم والرياسة عليهم ونفاذ أمر فيهم، وجاء في لسان العرب لابن منظور في مادة (سوس)، السوس: الرياسة ، يقال ساسهم إذا رأسهم، ويقال : سوسوه، إذا رأسوه وساس الأمر سياسة قام به، والجمع ساسة وسواس. وفي القاموس المحيط: سست الرعية سياسة، أمرتها و نهيتها، وورد في القرآن، « الأمر» الذي يحمل مدلول السياسة، كما في قوله تعالى:﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ﴾[1]، وقوله تعالى:﴿ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾[2]؛

[1] سورة آل عمران، جزء من الآية:159

[2] سورة النساء، جزء من الآية: 59.

وفي الحديث الشريف: «كان بنو إسرائيل يسوسهم أنبياؤهم»[1] علق عليه ابن منظور بقوله: أي تتولى أمورهم كما يفعل الأمراء والولاة بالرعية، وفي خطبة زياد بن أبيه: « يا أيها الناس إنا أصبحنا لكم سادة، وعنكم ذادة، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا، ونذود عنكم بفيء الله الذي خولنا فلنا عليكم السمع والطاعة »[2].

والسياسة في التقاليد الإسلامية منوطة بالإمامة، أي الخلافة، متصلة بدينهم وبدنياهم، عرفها ابن خلدون بقوله:" حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ إن أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة صاحب الشرع في حراسة وسياسة الدنيا"[3].

وقد تكون هذه التعريفات تتفق على أن السياسة هي إدارة شؤون المجتمع، والمجتمعات البشرية تعيش في صراعات دائمة عبر مختلف العصور، إذ كانت الصلات بين الشعوب القديمة قائمة على التنافس والتربص وانتهاز الفرص للظفر بمكاسب مادية ومعنوية، وهو ما نراه في عالمنا المعاصر، من تنافس في السيادة وكسب الأسواق التجارية واستنزاف خيرات البلدان وخاصة الضعيفة والمغلوبة على أمرها، ولم يسلم العالم العربي من هذه السياسة، والمغرب جزء منه، وقد تولد عن هذا الوضع اتقاد الوعي لدى المواطنين، وخاصة لدى المفكرين والعلماء والأدباء والشعراء الذين تزعموا حركات ثورية وإصلاحية، بهدف بناء مكونات السلم الحضاري للأمة، وكانت الروح الدينية والوطنية والقومية تحثهم على التجاوب مع هذه الأحداث، وبرهنوا عن غيرة دينية ووطنية في الدعوة إلى الجهاد لمحاربة الاستعمار.

إن تزامن حياة المختار السوسي مع ظرف يجتاز فيه المغرب تقلبات سياسية كثيرة، من شأنه أن يساهم، إلى حد كبير، في تغيير مجرى حياة ومسار فكره، ويؤثر على إنتاجه الأدبي والشعري، ويوجهه نحو تحقيق هدف معين ، يجعله يلتزم في إنتاجه الفكري بقضايا وطنية، إذ كانت الروح الوطنية تدفعه إلى التجاوب مع هذه الأحداث التي يرى فيها مناسبة ليعرب عن عواطفه وأفكاره المرتبطة بالنضال السياسي لتحرير الوطن، بتأسيس الجمعيات وتأطير الحركة الوطنية .

لقد انطلقت الحركة الوطنية في المغرب من أساس سلفي، وتجدر الإشارة إلى أن المغرب تجاوب مع الحركة السلفية سواء لدى الأقطاب الأولين، أمثال: ابن تيمية وابن القيم الجوزية ... أو لدى المتأخرين كمحمد عبده ورشيد رضا والكواكبي وغيرهم، وهذه العقيدة

---

[1] أخرجه البخاري ، باب ما ذكر عن بني إسرائيل .495/6 فتح.

[2] الجاحظ البيان والتبيين . 31/3 دار الكتب العلمية للطباعة النشر

[3] مقدمة بن خلدون ، ص: 4 الكتب العلمية بيروت 1986.

السلفية سرعان ما تبلورت في حركة سياسية علمية وطنية، اصطدمت في أول عهدها بظهور القوى الاستعمارية وواجهت مخططاتها، الاقتصادية والثقافية والاجتماعية، ولم يكتف رجالها بالعمل الثقافي الذي لا يخرج عن الوعظ والإرشاد والدعوة في المساجد عن طريق حلقات الدروس، وإنما انضموا إلى عمل جهادي مسلح، هدفه تحرير الأرض وتحرير الفكر، من الخرافات والبدع، والتدجيل، وتحقيق السيادة السياسية والتشريعية والفكرية واللغوية .

إن الذي قاد الحركة الوطنية في المغرب على عهد الحماية، هو السلفية الوطنية التي نبتت في الحواضر، وتعلق بها محمد المختار السوسي«ولكن تعلقه بها كان يصطدم عنده بحدود ذاتية، آتية من تربيته وميراث أسرته الطرقي، وما كانت عليه بيئته السوسية آنذاك، ولعل هذا كله مما يشكل تناقضات هذه الشخصية الفذة، وغناها أيضا، وتفردها من بين النخبة المفكرة الأولى التي أسست العمل الوطني بالمغرب »[1].

لقد ابتلى المغرب في بداية القرن العشرين بغزو فرنسي وإسباني انتهى بتوقيع معاهدة الحماية سنة **1912** م، وكان مثل هذا الغزو غير مألوف عند المغاربة وأصبح معه الشعور بالمواطنة شعورا بالتهديد السافر في المقومات الأساسية في بناء كيان الأمة، فقد توجه إلى مقومات الأمة، من دين ولغة، كما أصبح التراث الإنساني هدفا للتشويه، والأرض مجالا للاستغلال، ولهذا كله كان من الضروري أن يتصدى المفكرون والأدباء والشعراء لمثل هذه الأخطار المحدقة بوطنهم ليشعروا بها مواطنيهم والمساهمة معهم في التحرير والبناء .

وقد انصب اهتمام محمد المختار السوسي في التصدي لهذا الخطر من خلال مجموعة من المحاور نذكر منها :

1) حماية الوحدة الوطنية والذود عنها .
2) الدعوة إلى التعليم وتلقي العلم .
3) الدعوة للرجوع إلى الدين الحنيف.

أولا : حماية الوحدة الوطنية :

سعى المستعمر إلى ضرب الوحدة الوطنية في الصميم، وتمزيق كل العناصر التي تسعى إلى التآزر والتآخي، لأنه يدرك أنها تهدد وجوده المفروض (الحماية) ، وزاد من هذا الشعور لديه ما واجهه من مقاومة منذ بداية الحماية، وما اصطلى به من نيران الحروب في جميع أنحاء المغرب، وكان بموازاة مع هذا الشعور من المستعمر، دعوة مناهضة من المفكرين عضت بالنواجذ على الوحدة الوطنية، تدعو إلى نبذ الخلاف الذي غذاه الاستعمار بشتى الوسائل، في إطار « فرق تسد»، وهي دعوة إلى الوحدة، وتأليف القلوب لمواجهة الخطر

[1] ندوة المختار السوسي : الذاكرة المستعادة . ص : **25** مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء **1978**

المحدق، من مثل ما نجد في قصيدة محمد السليماني[1]، التي يستشعر فيها بخطر التفرقة وعواقبها على المجتمع، يناشد جميع القوى الفاعلة من دوي الرأي السديد في الأمة لمواجهة خطر الاحتلال :

فهل من ذوي الرأي السديد عصابة من العنصر السامي السراة بني العرب
وهل من بقايا الفاتحين ذوي السنا بهم تسعد الأوطان في زمن الجذب
وهل من بني الأنصار فضل بقية تناضل بالأقلام طورا وبالعضب[2]

وقد أدت مثل هذه الدعوة إلى إثارة غضب المستعمر، فانقض بوحشية على المغرب، والاتكاء على المخطط الاستعماري : « فرق تسد » فكان الإعلان عن الظهير البربري في 16 ماي 1930م ولم يزد هذا الإعلان في الصف المغربي إلا تلاحما وتراصا، إذ تلاحمت كل العناصر المكونة لسكان المغرب في مظاهرات عارمة منادين بالوحدة الوطنية، وهذا محمد المختار السوسي يندد بما قام به الاستعمار من إحلال اللغة الفرنسية والعامية محل اللغة العربية الفصحى، ويشيد باللغة العربية باعتبارها لغة القرآن ورمز وحدة الأمة يقول:

بأي خطاب أم بأي عظات أوجه وجه الشعب شطر لغاتي
بأي فعال أم بأية حكمة أنشرها من أعظم نخرات
وأي لسان أرتضيه لنشرها وألسننا صيغت من العجمات[3]

إن الشاعر يسعى إلى تحقيق الوحدة الوطنية بالدعوة إلى جمع الشمل من خلال التشبث باللغة العربية، لتفويت الفرصة على المستعمر في محاولته إحلال مكان اللغة العربية اللغة الفرنسية والعامية.

ثانيا: الدعوة إلى التعليم وتلقي العلوم:

استغل المستعمر الجمود الفكري، والتخلف الحضاري لدى المغاربة، وابهرهم بعلمه العصري الحديث ووسائله، وممارسة أسلوب جديد في الحياة مستمد من الحضارة الغربية ليستميلهم إليه، ويتخلوا عن مقوماتهم الدينية والحضرية. وتنبه المفكرون إلى ذلك وعبروا عن أساهم العميق لهذا الجمود، فانخرطوا بوعي في حركة سياسية إصلاحية تسعى إلى فضح الواقع المر، الذي فرضه المستعمر، وحث الناس على نفض ما علق بهم من خمول، والتخلص مما هم فيه من جمود، بالإقبال على التعلم والتعليم.

يقول المختار السوسي، يدعو الشعب إلى العلم مفضلا الموت على الجهل :

لتسقط على الأرض السماوات ولتقم قيامة شعبي فالهلاك ولا الجهل

---

[1] ولد بفاس سنة 1280 هـ ومات سنة 1344 هـ انظر: الشعر الوطني في عهد الحماية ، ابراهيم السولامي .ص.240

[2] نفسه ص 240

[3] محمد عباس القباج: "الأدباء العربي في المغرب الأقصى" 62/2

فقد ضاق بالشعب الجهول خناقه وقد ساء محياه وقد طفح الكيل
فهلك يريح البال أولى من أن ترى ملايين سبعا لا شعور و لا عقل[1]

واستطاعت مثل هذه الدعوات من المختار السوسي ومن غيره، أن تؤثر في الناس، فاستجابوا لها تدريجيا، ثم دفعوا بأبنائهم إلى المدارس التي خصصها الوطنيون لحماية اللغة ونشر العلم، ومن ذلك ما قام به محمد المختار السوسي في زاوية والده بمراكش .

ثالثا: الدعوة للرجوع إلى الدين الصحيح .

لقد حاول المستعمر تشويه صورة الدين الإسلامي في أذهان المغاربة لتأكده أن الإسلام مكون أساسي في تماسكهم ووحدتهم، بما مارسه من تشجيع الشعوذة، ونشر الخرافات ، مما دفع العلماء والأدباء والشعراء إلى شن حملة على المشعوذين وبعض الطرقيين الذين يحجبون الدين الصحيح عن الناس، الذين يرغبون في معرفته حق المعرفة، فشدد الشعراء في حملتهم على هؤلاء الدجالين لأنهم ساروا في موكب الاستعمار، فشوهوا الدين وزيفوا أحكام .

يقول محمد الجزولي[2] :

وإن الدين عند الله قول وفعل لا كرقص الراقصينا
ولا نهش اللحوم ولا بشرخ الر ؤوس ولا بشرب الماسخينا
وإن الذكر ليس بقرع طبل ومزمار علا ذقنا لعينا
وإن الدين من هذا براء وإن الله يخزي المدعينا[3]

ويتضح من كل هذا أن الممارسات التي فرضها الاستعمار، والتي يسعى من خلالها إلى ضرب العناصر المكونة للشخصية المغربية، والمتصلة أساسا بمقوماته الدينية والثقافية واللغوية، وهي التي تشكل عنصر الوحدة والتكامل لتحقيق هوية المواطن المغربي، مما أدى بمثل هؤلاء المفكرين من الأدباء والشعراء في ظل هذه الأوضاع إلى الوقوف على مواطن الداء الكبرى، وهي التفرقة العنصرية والجهل، والتفريط في الدين والتمسك بقشوره، فأدى ذلك إلى ائتلافهم في حركة وطنية مؤطرة سياسيا لموجهة المستعمر الذي اعتمد سياسة « فرق تسد » التي تنبهت إليها جل القوى الفكرية، فواجهتها بحدة، مشكلة تكتلات سياسية منظمة في مختلف أنحاء البلاد، في مجابهة صريحة مع الاستعمار، مؤلبة الرأي العام للانخراط في مقاومة مسلحة في المدن والبوادي، باسم الجهاد، بحثهم على الكفاح لمحاربة العدو الكافر،

---

[1] نفسه : 29/2

[2] من شعراء الرباط ، ولد سنة 1307 هـ انظر الأدب العربي في المغرب الأقصى.87/2

[3] نفسه : 65/2

لأن محاربة الكفار واجب يحتمه الدين الإسلامي ويفرضه الدفاع عن حوزة الوطن وكرامة المواطن .

هذا ولقد هيأ المختار السوسي نفسه للانخراط في العمل الوطني منذ حلوله بمراكش ومتابعة الدراسة في جامعة ابن يوسف، إذ حل أبو شعيب الدكالي بالجامعة اليوسفية بمراكش عام 1342هـ 1924 م، وواضب المختار السوسي على دروسه، وقد أثرت فيه هذه الدروس، وكان اتصاله به فتحا جديدا في حياته، وهذا ما عبر عنه بقوله: «في سنة 1342 هـ طلع علينا السعد بطلوع الشيخ أبي شعيب الدكالي، فكان ذلك في حياتي اجافة لباب وفتحا لباب آخر ... فانقشعت الغشاوة، وانتبهت للتفريط العظيم الذي مر بي في العلوم المختلفة، فكان ذلك من أعظم الأسباب التي حفزتني إلى التتبع، فأقبلت إقبالا كليا ...» [1]

وقد غذى معارفه وصقل أفكاره عند حلوله بفاس ، إذ التحق بجامعة القرويين بفاس وهو ابن الخامسة والعشرين. وكانت فاس في هذه الفترة رائدة النهضة الحديثة إلى جانب كل من مدينتي الرباط وتطوان، وقد ساعده استقراره في فاس أن يستفيد الشيء الكثير سواء من الناحية العلمية والأدبية، أو بالنسبة لتطوره الفكري والوطني والسياسي، إذ تحرر من سلوك الصوفيين ونزع عنه رداء العزلة والانطواء، وتشبع بأفكار الحركة الوطنية ، وبمبادئ الحركة السلفية ، فأخذ العلم على أساتذة القرويين أمثال : « الرسموكي والحجوي ومحمد بن الطيب البكراوي، والأستاذ العباس بناني، ومولاي أحمد بن المامون البلغيثي، والعربي العلوي وابن جعفر الكتاني، وعبد السلام الفاسي ...»[2].

كما استفاد وهو في فاس من الكتب التي كان يقتنيها أو يستعيرها من الخزانة أو من الأساتذة، بالإضافة إلى الدور الذي لعبته المجالس العلمية التي كان يعقدها مع أصدقائه لتعميق معارفه العلمية أولا، ثم إطلاعه على أحوال البلاد السياسية ثانيا ، كما احتك من الناحية الأدبية بمجموعة من الشعراء المحنكين المتأثرين بحركة البعث في الشعر العربي الحديث، التي ظهرت بوادرها في الشرق العربي، أما من الناحية الوطنية، فقد حرص على تتبع الصحف والمجلات الواردة من الشرق والإطلاع من خلالها على: « الحركات: المصرية، والتركية، والسورية، والعراقية، والهندية والأفغانية، والإيرانية، والتونسية، وحركة العلماء في الجزائر» [3]؛ يقول معبرا عن هذه المرحلة من حياته: « تكونت لي في فاس فكرة دينية فرقت بها بين الخرافات المموهة، وبين الروحانيات الربانية، كما نبتت مني غيرة وطنية نسيت بها نفسي ومصالحي الشخصية، فأعددت نفسي فداء لديني ولوطني ولأمتي، التي هي أمة العرب

---

[1] محمد المختار السوسي : الإلغيات ، 225/2

[2] الإلغيات 224/2

[3] نفسه : 226/2

والإسلام جمعاء، وأنا بين هاتين : الفكرة والغيرة، أسبح في آداب حية طلع بها هذا العصر الجديد »[1].

فأصبح شابا متحمسا يفكر في الطرق المؤدية إلى استرجاع حرية واستقلال وطنه وانضم إلى جمعية سياسية سرية برئاسة علال الفاسي، وعمد إلى تأسيس جمعيات أخرى، وقد ورد في كلامه: «وقد أسسنا هنا (في فاس) جمعيتين الأولى: جمعية الحماسة (وهي جمعية ثقافية في ظاهرها) وقد اتخذني الأعضاء رئيسا لأنني أول من دعا إلى ذلك ... والثانية جمعية سياسية سرية أسسناها في 12 رجب 1344 هـ وقد كان لهذه الجمعية فروع »[2].

وكان بسبب نشاطه هذا مضايقا من قبل سلطات الحماية، شأنه في ذلك شأن باقي أعضاء الجمعية، مما فرض عليه مغادرة فاس والتوجه إلى الرباط، التي حل بها في يونيو 1928 م، ومكث بها حوالي سنة، وكانت هذه المرحلة امتدادا لسابقتها من حيث انكبابه على الدراسة والتحصيل ومن حيث الاندماج في بيئة الرباط الزاخرة بمختلف وسائل التثقيف. ومواكبة التطور الذي شهدته البلاد في مختلف المجالات، يقول: «وقد ألممت بالرباط، حيث احتقبت أيضا علوما وفهوما وأنظارا وبحوثا لم أقع عليها إلا في الرباط وفي مشايخ الرباط»[3] إذ كان في الرباط كذلك ملازما لدروس أبي شعيب الدكالي، ومخالطا لنخبة من المثقفين أمثال محمد بن العباس القباج، ومحمد بن أبي بكر التطواني، وأبي بكر بناني، وعبدالله بن العباس الجراري، وعبد الرحمان الدكالي ...[4]

فمن تنقلاته بين فاس والرباط وحواضر أخرى ـ قبل أن يستقر في مراكش ـ وتعلمه على يد عدد من مشاهير علماء المغرب، وهم يختلفون في التفكير والتكوين والثقافة فقد كان لهذا كله « أثر جد إيجابي في تكوين شخصيته الثقافية والأدبية والوطنية، حيث تزود برصيد هائل من هذه الميادين كلها، جعله ذلك الرصيد مؤهلا لأداء رسالته التربوية والوطنية احتل بها مكانة لائقة في صف رواد النهضة المغربية الحديثة»[5].

وبعد مرحلة فاس والرباط قرر المختار السوسي أن يستقر بمراكش في زاوية والده بحي الرميلة قبالة مسجد باب دكالة بداية شهر يونيو 1929 م وبها بدأ حياته الجديدة حياة التدريس والتوجيه الديني والنضال السياسي، وخدمة التراث العلمي والثقافي، يقول: «حللت بالحمراء، وقد ألقيت فيها مرساتي، وأنوي أن اقضي الواجب علي لديني ولوطني

---

[1] المعسول : 15/1

[2] الإليغيات 227/2

[3] المعسول : 15/1

[4] انظر ترجمهم في كتاب : " أعلام الفكر المعاصر في العدوتين لعبد الله الجراري ، ج : 2

[5] محمد خليل: "محمد المختار السوسي دراسة في شخصيته وشعره" ص : 82

ولشعبي، ما بين تلميذ يهذب، وبين درس إرشاد يلقى، وأنا في جانب ذلك أناغي اليراع فيما عسى أن يرفع من شأن هذه الأمة من إحياء ما أندثر من آثار ماضيها، ومن المحافظة على العربية الفصحى، التي أراها إذ ذاك في انهيار، ففي هذه الميادين الثلاثة قضيت أزمانا تكشفت عن أعمال كان فضل الله علي فيها عظيما»[1] .

وقد كان وراء اختياره لمدينة مراكش عدة أسباب منها كونها نقطة التقاء لعدة أقاليم، كالحوز، والشياظمة ، وعبدة، وسوس، والصحراء الشرقية، كما أن سوس لم يكن آنذاك صالحا لأداء الرسالة التي آل المختار السوسي على نفسه القيام بها، فحول زاوية الرميلة إلى مؤسسة تعليمية، فأصبحت مقصد الكثيرين من الشبان الذين يتواردون عليها للتكوين العلمي والتأطير السياسي، ولم يقتصر تلاميذه على أبناء المنطقة، بل أصبح يأتي إليه التلاميذ من مختلف أنحاء المغرب: من سوس، والصحراء والشياظمة، وعبدة، والرحامنة، وغيرها، وبدأ عددهم يرتفع يوما بعد يوم حتى صار في فترة وجيزة ينيف على الثلاثمائة[2].

وبموازاة التدريس بهده المدرسة، كان يقوم بأنشطة أخرى ، إذ كان يلقي دروسا عمومية في مختلف مساجد المدينة، ويلقى الدروس كذلك في جامع الكتبية، كما ساهم في إنشاء الجمعية الخيرية بمراكشي وترأس مكتبها.

أما من الناحبة السياسية فكان أول من دعا إلى ممارسة النشاط السياسي والتعبئة للعمل في الحركة الوطنية بالمدينة، وأسس لذلك جمعية سياسية سرية، وهذه الأنشطة منه، أخافت الاستعمار وأذنابهم، فصاروا يدبرون لصاحبها المكايد، ويفكرون في إغلاق مدرسته، ووضع الحد لنشاطه السياسي، فعرضوا عليه الوظائف الرسمية ليترك مدرسته، وأغروه اغراءات مادية، فرفض كل ذلك، واختار النضال السياسي والتضحية من أجل قضيته الوطنية، وفي ذلك يقول: « يظهر أن المقصود من أن أقبل التعاون مع الحكومة، وأن ابتعد عما يسميه التشويش، أن انخراط في سلكها، وأن أعلن التبرؤ من الوطنية، وهذا ما لا يمكن أن أصنعه لأن وطنيتي من ديني لا أن ديني من وطنيتي »[3] مما جعل سلطة الحماية تقرر نفيه عن منطقة مراكش إلى إلغ مسقط رأسه، وتفرض عليه الإقامة الإجبارية، وهذا النفي لابد منه لمن يريد أن يؤدي رسالة سامية مثل التي أداها العلامة محمد المختار السوسي، وقد قال موجها الخطاب إلى سلطة الحماية عندما قررت نفيه : « فلئن خفتم من انتشار الوطنية، فإنها لابد منتشرة بي وبغيري على رغم أنوفكم، لأن الدهر يملي أوامره التي لا تعصى، وسترون، وإن

---

[1] المعسول 15/1

[2] محمد خليل: "محمد المختار السوسي دراسة في شخصيته وشعره" ، ص : 58.

[3] محمد المختار السوسي ، خلال جزولة : 95/1.

غدا لناظره قريب، ففي مراكش من الشباب من هم حقا رجال أعمال مفيدة كل الإفادة ، فإن قلوا اليوم فإنهم لكثيرون غدا» [1].

لقد قررت السلطات الفرنسية في نهاية الأمر أن تنفي محمد المختار السوسي إلى إلغ بالدوكادير مسقط رأسه بسبب نشاطه السياسي، وتم ذلك يوم الخميس 28 ذي الحجة عام 1355 هجرية الموافق 11 مارس 1937 م، حيث جاء أعوان الباشا الكلاوي إلى المختار السوسي موهمين إياه أن الباشا يطلبه للحديث معه في أمور الخيرية، التي كان أعضاؤها سيجتمعون في نفس اليوم، ولكنه لم يجد الباشا في انتظاره، وإنما وجد سيارة قديمة أعدت خصيصا لنقله إلى تارودانت في اتجاه منفاه بإلغ التي كانت تحت مسؤولية أخيه الأكبر محمد الخليفة، الذي أجبر على مراقبة تصرفات أخيه وهو في منفاه ، إذ خاطبه المقيم الفرنسي بقوله : « هاهو ذا، لا يكاتبن أحدا، ولا يخاطبن إنسانا أيا كان » [2].

وفي طريقه إلى المنفي كانت معه رسالة من علال الفاسي عن القضايا الوطنية، فأتلفها مخافة أوخم العواقب، يقول عنها: « فأويت تحت قنطرة صغيرة، فكنت وأنا أريق الماء، أتناول رسالة من الأخ علال، كان كتبها لي بالأمس، جوابا عن شيء طلبته منه، وفيها تحريضي وتشجيعي على أن يندمج في الشباب كل المخلصين للوطنية، ويقول: إننا مازلنا ننظر أن يملأ فراغ لا يملأه إلا الوطنيون المخلصون من مراكش، وقد كانت الرسالة في جيبي، ولعدم معرفتي ما سأتعرض له أمامي، خفت من التفتيش... فأقع حول الرسالة فيما لا أحب أن أقع فيه، من إثارة الأفكار التي كانت مني وبسببي، ولا أريد إثارتها، مع ما فيها من سر آخر، أجابني عنه زعيمنا الجليل، فهناك دفنت الرسالة بعد تمزيقها، فقد كنت بها ضنينا، وما أجدرها بالتخليد في بطون التاريخ» [3] .

وبعد أن علم أهل مراكش ما آل إليه المختار السوسي، رفعوا عريضة احتجاج إلى الملك، كما رفع الوطنيون عريضة مماثلة إلى المقيم العام بالرباط .

وقد تميزت مرحلة نفيه إلى إلغ بمرحلتين :

المرحلة الأولى :

تشمل الخمس سنوات الأولى من نفيه لزم فيها بيته، ومنع من الاتصال بأي أجنبي عن أسرته، وقد وصف هذه المرحلة بقوله:« كنت في ذلك المنفى الأول بإلغ محصورا خمس سنوات متوالية، لا أرى، ولا أجتمع، ولا أجالس إلا بعض من يتسربون إلي في زاويتنا من الذين يزورنها تعهدا لما كان شيخهم الوالد رحمه الله، فصار يراعي مرسلا في تقييد الشوارد

---

[1] نفسه 41/1

[2] الإليغيات : 55/1.

[3] نفسه : 41/1

واقتناص الأوابد، إما من أفواه هؤلاء الذين يمكن لي أن أتصل بهم اتصالا تاما، وإما من كتب كتبت في تاريخ تلك الناحية التي قصرت مسعاي على الاعتناء بها قصر المجد الذي يعرف ما يصنع، فأنقب في هذه الكتب، وفي كل ما أتوصل به على أيدي رسل من أصحاب الوالد، لا يضنون بأوقاتهم في متابعة أسفار إلى ما أرسلهم إليه من كل مكان أظن فيه فائدة، أو رجال ملمين بعلوم ممن أرجو منهم في هذا الموضوع عائدة، فلم أزل بين المداد والقرطاس، طوال تلك السنوات حتى سودت ما سودت» [1].

المرحلة الثانية :

أما الفترة الثانية التي شملت أربع سنوات الموالية في منفاه بإلغ فقد تميزت بإعطاء سلطات الحماية لمحمد المختار السوسي الحق في التنقل داخل إقليم سوس، فانتهز الفرصة، وقام بأربع رحلات، بلغت في مجموعها ما يقرب من سبعة أشهر، وكتب مذكراته عن هذه الرحلات ضمنها كتابه: "خلال جزولة" وقد تمكن خلال رحلاته هذه من جمع معلومات ساعدته في تأليف مؤلفاته العديدة، إذ اطلع على الكتب المتوفرة في الخزانات السوسية الخاصة والعامة، مستعينا في ذلك بما يحظى به والده الحاج علي الدرقاوي من تقدير لدى سكان المنطقة، ولم يكتف بالكتب والمخطوطات، بل كانت الرواية الشفوية والمشاهدة العينية، مصدرين آخرين يعتمد عليهما في التدوين، ولم يكتف بالتأليف عن سوس وحده بل اهتم بأحوال المغرب والعالم، خاصة وأن هذه الفترة عرفت قيام الحرب العالمية الثانية، التي عايشها المختار السوسي بعواطفه محللا ومعلقا ، شعرا ونثرا .

وكانت هذه المرحلة أيضا مناسبة لتبادل المراسلات الأدبية، والقصائد الشعرية مع أدباء سوس، مما أدى إلى: « بعث نهضة أدبية فريدة في سوس، ولعل هذه الفترة تعتبر أغنى فترات حياته إنشاء للشعر الذي حرص أكثر من أي وقت مضى على تدوينه أولا، ثم على نشره في مؤلفاته» [2] .

ورفع قرار النفي عن المختار السوسي في أكتوبر **1945** م وتوجه إلى مراكش صحبة زوجته وأطفاله الثلاثة الذين ولدوا له في المنفى وهم : (عبد الله ، وسعيد ، عبد العزيز).

وقد شملت مرحلة ما بعد المنفى الأول أزيد من ست سنوات: **(1945- 1952)** أمضى منها قسما في مراكش، حوالي خمس سنوات ، وقسما أمضاه في الدار البيضاء ، ما يقارب سنتين.

فخلال إقامته بمراكش عاد إلى ممارسة نشاطه السياسي والعلمي، فأعاد فتح مدرسة الرميلة، ودعا إلى تأسيس جمعية مكلفة ببناء مدرسة "محمد الخامس" التي دشنها السلطان محمد الخامس وأرسل المختار السوسي عضوا في الوفد الرسمي للحج سنة **1946**، كما

---

[1] خلال جزولة : **3/1**

[2] محمد خليل : محمد المختار السوسي دراسة في شخصيته وشعره ، من : **96**

أرسله جلالة الملك محمد الخامس في وفد إلى تونس في أبريل 1948 للحضور في مؤتمر الحرمين الشريفين برئاسة ابن غريبط الذي قال للمختار السوسي عندما تأنس به:« أهكذا أنت !، فما أظنك إلا زعيما سياسيا منذ أن رأيت الفرنسيين يأبون كل الأباء أن تكون عضوا في الوفد، والملك يلح ، حتى قال لهم إنني لا أوافق على ذهاب الوفد إذا لم يذهب فلان، (يعني المختار السوسي)، وحين رأيتك الآن ساكن النامة تعجبت في غلطهم »[1].

إن الموقف الفرنسي هذا من المختار السوسي لم يكن موقفا اعتباطيا، لابد أن تكون هناك علاقة تنظيمية سياسية رفيعة المستوى، يشكل المختار السوسي أحد خيوطها، وتمثل طبيعة الدور الذي كان يلعبه في الحقل الوطني، وتكشف عن الغموض الذي كان يحيط بشخصيته، وهو يحاول أن يبعد عنه أي شبهة في مجال عمله السياسي، وأنه كان يقول بأن مهمته علمية، مؤكدا على أن ممارسته السياسية هي التزام علمي وخلقي، وهذه الممارسة هي بالنسبة إليه فريضة، لأن الأمر يتعلق بمواجهة الاحتلال، ويمس تطلعات الأمة وهويتها الوطنية والإسلامية واللغوية .

كما شارك في مؤتمر الثقافة الإسلامية الذي نظمته الجمعية الخلدونية بتونس، فازداد نشاطه الوطني والسياسي، خاصة وأن الحركة الوطنية ازدادت نشاطا وانتشارا عبر مختلف المدن، فكان على رأس الموقعين على عريضة الاحتجاج على حملات الاستعمار التعسفية والقمعية، بعد أن اتخذ الإجراءات الكفيلة بترحيله إلى الدار البيضاء، « وقد تم ذلك بالتنسيق بين رجال الحركة الوطنية في المدينتين، وهكذا أمضى المختار السوسي العريضة ليلا في بيت أحد الوطنيين، وفي الصباح الباكر ـ من اليوم الموالي ـ لم يعد إلى بيته ومدرسته، بل توجه إلى الدار البيضاء »[2]

واختياره لمدينة الدار البيضاء بدلا من مراكش ، كان بعد تدبير وتفكير. ذلك أن الدار البيضاء صارت في هذه الفترة أكبر مدينة مغربية تضم عداد كبيرا من السكان، ينتمي أغلبهم إلى الطبقة الكادحة، وهي الطبقة التي تقود حركة التحرير، وقد استأنف نشاطه السياسي ودروسه التوجيهية في كل من مسجد الحفارين، والمسجد المحمدي بحي الأحباس، ونتيجة لهذا النشاط، تم اعتقاله مساء يوم الأربعاء 22 بيع الثاني 1372 هـ الموافق 10 دجنبر 1952 م في إطار سلسلة من الاعتقالات التي قامت بها سلطة الحماية في صفوف الزعماء الوطنيين بعد مظاهرات العمال ليوم 7 دجنبر 1952 م احتجاجا على اغتيال الاستعمار الفرنسي للزعيم النقابي التونسي فرحات حشاد، وبعد اعتقاله مع زمرة من رفاقه في الكفاح الوطني أودع في معتقل بتافيلات في الصحراء الشرقية، وهي الفترة التي اشتدت فيها الأزمة

[1] معتقل الصحراء ، ص : 19

[2] محمد خليل ، محمد المختار السوسي درسا في شخصيته وشعره . من 100

بين رجال الحركة الوطنية وبين الإدارة الفرنسية، التي نتج عنها نفي الملك محمد الخامس وأسرته إلى مدغشقر وإلقاء القبض على قادة الأحزاب السياسية ورجال المقاومة، وأودعوا جميعا في المعتقلات .

استغرقت فترة اعتقاله بتافيلات حوالي سنة ونصف ، أمضى منها تسعة أشهر بمركز "تنجداد"، ذاق خلالها أصنافا من المعاملات السيئة: من حرمانه من الخروج، وحرمانه من المطالعة وحجز كتبه، ومراقبة دقيقة لمشترياته...إلى غير ذلك، وكان يملأ وقته بتلاوة القرآن، فأتقن حفظه من جديد، كما انصرف فيما بعد إلى الكتابة والتأليف، يقول في ذلك : « قضيت في ذلك المركز الممتاز تسعة أشهر، من 22 ربيع الثاني إلى 27 ذي الحجة 1372، وقد كنت كتبت المهم مما يتعلق بما حولي هناك في مجموع، وقد ضممت ما بين دفتيه كل ما رأيته يستحق التخليد من ذكريات عن الحياة، ومن مذكرات عما هناك من قواف» [1]

أما الفترة الثانية من اعتقاله هناك فقد قضاها"بأغبلو نكردوس" إلى جانب باقي المعتقلين والذين فاق عددهم الخمسين، وقد منحت إليهم حرية التصرف في شؤونهم داخل المعتقل، فوضعوا لأنفسهم برنامجا يوميا وأسبوعيا يشتمل على دروس ومحاضرات ومطالعات، وعلى مجلس سماع الأخبار الإذاعية وتحليلها ومناقشتها ...، واستغل المختار السوسي هذه المرحلة في إلقاء الدروس الدينية واللغوية والمحاضرات في التاريخ الوطني، كما نظم شعرا يغلب عليه الجانب الصوفي والوطني، أودع معظمه في كتابه معتقل الصحراء الذي ألفه في المعتقل، أد يمثل كتابه هذا مرجعا مهما، يؤرخ لفترة تاريخية قصيرة: (سنة ونصف) إلا أنها غنية برموزها ودلالاتها، وما حملته من مفاجاءات، لأنها شكلت انعطافا في حياته السياسية، وحددت ملامح شخصية تحملت المسؤولية الوطنية في البناء الوطني مباشرة بعد فترة الاعتقال.

وقد تم الإفراج عنه في يونيو 1954 ، ووصف كيفية تلقيه خبر الإفراج عنه فقال: « أصبحت يوم الثلاثاء 27 شوال 1373 هـ فإذا بأحمد بن قاسم الفكيكي جاء يجري فدخل البيت بسرعة وهو ينادي: قم يا سيدي، البشرى فإنك مسرح، فتثاقلت في قيامي كأن الأمر لا يهمني، أو كأني مريض حقيقة، والواقع أنني أحسست بصدمة في قلبي، صدمة المباغتة غير المنتظرة ... وجاء العريف المحمدي، فقال إن المراقب أرسل لتجمع متاعك الآن » [2].

وبعد الإفراج عنه شددت الحراسة عليه ـ السرية والعلنية ـ وعلى كافة القادة السياسيين الذين كانوا يستنطقون كلما حدث حادث، وفي هذه الأثناء أسس جمعية علماء سوس، في الواقع، وقد كانت فكرة تأسيسها تراوده منذ أن كان بمراكش قبل نفيه الأول إلى إلخ .

---

[1] محمد المختار السوسي ، معتقل الصحراء . 159/1.

[2] معتقل الصحراء ، محمد المختار السوسي ، 216/1.

وقد جاء النفي في مرحلتيه الأولى والثانية محطة انطلاق لمشروع كبير، أراد به محمد المختار السوسي أن يؤرخ لمنطقة سوس، وأن يسجل في الوقت نفسه جانبا مهما من الممارسة الوطنية، وقد أنجز فعلا جانبا هاما من هذا المشروع خلال نفيه الأول، وبعد اعتقاله ثانية يجد نفسه مرة أخرى داخل الاستمرارية الوظيفية، وبذلك « فإن حياة المعتقل لم تغير شيئا من عاداته، ومن الإطار الذي حصر نفسه فيه ، والأهداف التي خطط لها ، وسعى إلى تحقيقها وبلورتها خلال مراحل حياته ، وهذا جانب جوهري في خطة محمد المختار السوسي بارز في كل كتاباته »[1] .

وبعد الاستقلال انخرط المختار السوسي فيما انخرط فيه أصدقاؤه في العمل لبناء الاستقلال وتشييد الدولة المغربية المستقلة الحرة الموحدة. فبعد عودة المغفور له محمد الخامس من المنفى عهد إلى السيد مبارك البكاري بتشكيل الحكومة التي تقلد فيها المختار السوسي منصب وزير الأوقاف، وبقي بهذا المنصب أحد عشر شهرا وهي مدة الحكومة الوطنية الأولى، وفي الحكومة الثانية، تقلد منصب عضو المجلس الاستشاري الخاص بالتاج (وزير التاج)، وفي نفس الوقت مهمة القاضي الشرعي للقصور الملكية.

وفي هذه المرحلة انكب على مراجعة مؤلفاته وتنقيحها وإخراجها مطبوعة لنشرها بين القراء، لأنه يرى أن الكتاب إذا لم يطبع ويوزع في حياة صاحبه لا يطبع أبدا .

وقد ذهب على رأس وفد مغربي إلى المملكة العربية السعودية لحضور المؤتمر الإسلامي المنعقد سنة **1381 - 1961**. إضافة إلى قيامه بأنشطة ثقافية متنوعة من إلقاء محاضرات، أو دروس دينية منتظمة وتسجيل أحاديث إذاعية ... الخ .

وكان اهتمامه شديدا بالقضايا الكبرى التي تتصل بوحدة المغرب ومستقبله السياسي والعلمي، وقد تابع قضية الصحراء في عهد الاستقلال، إذ يعتبر الساقية الحمراء ووادي الذهب وتندوف، واتوات أجزاء لا تتجزأ من الأراضي المغربية : «ولقد كتب في جريدة صحراء المغرب، التي كان يصدرها الزعيم علال الفاسي رحمه الله، مقالا أثبت فيه بالحجة الدافعة والدلائل القاطعة مغربية تندوف، الجزء المقتطع من بلادنا والملحق ببلاد الجزائر في عهد الاستعمار»[2] وكانت قضية حفاظ المغرب على شخصيته وكيانه الحضاري والثقافي، من القضايا التي اهتم بها ونصب نفسه للدفاع عنها، فلقد كان يرى أنه سيأتي يوم تحاسبنا فيه الأجيال إذا ما نحن ضيعنا أية قيمة من المقومات التي بنيت عليها ذاتيتنا، وسجلها تاريخنا، وإلى ذلك يشير بقوله: « نوقن أنه سيأتي يوم يثور فيه أولادنا أو أحفادنا، ثورة عنيفة ضد كل

[1] ندوة : المختار السوسي الذاكرة المستعادة ، مساهمة عبد الغني أبو العزم ، ص : **128** .
[2] محمد المختار السوسي الذاكرة المستعادة ص: **103** .

ما لا يمت إلى غيرما لآبائهم من النافع المحمود، يحاولون مراجعة تاريخهم، يستقوا منه كل ما في إمكانهم استدراكه..» [1].

فإذا تتبعنا كتاباته من خلال مؤلفاته، واستعرضنا إنتاجه شعرا كان أو نثرا فإننا نجده يعبر بصدق عن حياته، وقد وفق إلى حد كبير في تصوير حالته النفسية خلال حياته في مراحلها المختلفة تصويرا دقيقا، حتى قصائده المدحية، ونقصد المدح السياسي الذي عرف ازدهارا في الشعر العربي قديما وحديثا، فيلاحظ أن الشاعر محمد المختار السوسي رغم ما قام به من نشاط سياسي، ومشاركته الفعلية في العمل السياسي إبان الحماية، واحتكاكه بعدد غير قليل من رجال السياسة والحكم، رغم كل هذا فإننا، لا نجد في شعره إلا القليل النادر من المدح السياسي، ويمكن إرجاع سبب ذلك أن الشاعر: « كان يعيش حياة خاصة قوامها النضال الفعلي من أجل تحرير الوطن، والسعي إلى توعية المواطنين بحقيقة الأوضاع المزرية التي تعيشها الأمة، وهي ترزح تحت نير الاستعمار، فهو لا يتقرب من ذوي السلطان بقصد التملق أو المجاملة، وإنما كان يفعل ذلك إذا شعر بأنه سيحقق بعلاقاته بهم بعض أهدافه الوطنية» [2]

وإن إشادته بجلالة المغفور له محمد الخامس، يدخل في صميم وطنياته، لأن كلا من محمد الخامس ووارث سره الحسن الثاني رحم الله الجميع، قد قدما لصالح الوطن تضحيات جسيمة بوأتهما مكانة مرموقة في نفوس الشعب المغربي، وأن كلا منهما تعهد الوطن والمواطنين بكامل العناية والرعاية في أصعب اللحظات وأحرجها، والشيء نفسه دأب عليه وارث سرهما محمد السادس نصره الله. ليبقى المغرب شامخ الرأس، رغم دسائس المستعمر، ومكايد الأعداء. وكانت مناسبة عيد العرش فرصة يتاح فيها للشعراء أن يعربوا عن عواطفهم وأفكارهم المرتبطة بالنضال الوطني في جو من الحرية، فجاء شعر المختار السوسي في مناسبة عيد العرش تعبيرا عن عمق الوطنية الصميمة، من ذلك قوله :

ألا إن هذا اليوم عيد محقق	ويوم عظيم السرور مخلـــق
ظفرنا بهذا والحمد لله نظرة	نمت بها يوم الفخار ونعلـــق
سنبدأ تاريخا جديدا بيومها	وننشئ ما آتى اليراعة منطـــق
وننشر في الآفاق كنه سرورنا	وأنا على الجوزاء صرنا نحلـــق
فدم يا أمير المسلمين محبـــبا	إلى الشعب تقضي ما يشاء وتحقق[3]

[1] نفسه : 104.

[2] محمد خليل ، محمد المختار السوسي دراسة في شخصيته وشعره ص: 397

[3] محمد المختار السوسي ، المعسول : 15/ 289

فإنتاجه صورة لحياته النضالية، في سبيل تحرير بلاده من المستعمر وتحقيق كرامته، فهو وطني غيور على مقومات وطنه كمغربي مسلم، بحيث تغلب الوطنية والعقيدة الإسلامية على جل إنتاجه الشعري والنثري، وهو في علاقته مع غيره يتصرف بتواضع شديد ونكران للذات، فهو ينكر على نفسه أن تكون أعماله الوطنية ذات أثر عميق في غيره، ولم يعترف بها إلا من قدرها حق قدرها. وهذا ما نلاحظه في رده على القصيدة التي وجهها إليه عرفة الفاسي يمجد فيها أستاذه محمد المختار السوسي معترفا له بالأعمال النضالية الجليلة التي قام بها لفائدة الوطن، يقول فيها:

بمثلكم تزهو البلاد وتسعـــد وتعلو علوا شامخا وتســـود
وتخطو إلى العلياء خطوة فـــارس درى كيف للعلياء يوما يوطـــد
ألا أيها الأستاذ إن بنوذكـــم ترفرف فوق الشعب والشعب يصعد
فها هو ذا الشعب العروف بقدركم سيمنحكم عزا وذكـرا يمجـــد

فأجابه المختار السوسي بتواضعه المعهود فيه دائما في كل المواقف بقوله :

أمثلي بذياك البيان يمجـــد ومن كنت حتى بالثناء أخلـــد
وأي فعال أستحق إشـــادة بقدري فيعلو لي على الناس مقعد
وأي يد قدمت للشعب وهـو في كوارثه الشتى فتعرف لي اليـــد
وماذا الذي ضحيت حتى يطيب لي ثناء بآيات القـريض يـــردد[1]

فهو يقوم بأعمال بتلقائية دون أن يتوقع حجم أثرها في محيطه، كما عبر عن ذلك بنفسه في قوله: «فقد كنا نعمل عملا ما كنا نقدرها قدرها، ثم انكشف الغيب عن أنها من الأعمال الجسام...فما أسعد من عاش لربه ولشعبه، وما أحظى من لفظ نفسه في الذي يرضي به دينه ووطنه » [2]

يعتبر الأستاذ محمد المختار السوسي أستاذ جيله في كل من سوس ومراكش وفاس و البيضاء في النضال السياسي والعمل الاجتماعي والعلوم الدينية واللغوية والأدبية، بفضل ممارسته النضالية ودروسه النظامية، وندواته وأحاديثه خلال حياته، كما يعتبر أستاذ الأجيال اللاحقة بفضل مؤلفاته القيمة عن تاريخ سوس وأسره العلمية ورجاله العلماء.

لقد تركت وفاته، تغمده الله بواسع رحمته، أثرا بليغا في نفوس المثقفين المغاربة عموما وأهل سوس بصفة خاصة. إذ تعرض لحادثة سير يوم 13 نونبر 1963 في طريق عودته من مراكش إلى الرباط بعد أن حضر مراسيم استقبال جلالة الملك الحسن الثاني لدى عودته من مؤتمر عقد بمالي حول الخلافات الجزائرية المغربية، أصيب على إثرها بجروح ألزمته

[1] ندوة محمد المختار السوسي ، الذاكرة المستعادة ص: 170
[2] الإليغيات 233/2

الفراش إلى أن أسلم الروح لخالقها زوال يوم الأحد 17 نونبر 1963، ودفن بمقبرة الشهداء بالرباط في حفل ديني رهيب حضره أعضاء الحكومة ورؤساء البعثات الديبلوماسية. وعندما حلت ذكراه الأربعينية أقيم له حفل تأبين كبير في معظم المدن المغربية، ساهم فيه عدد كبير من الشخصيات السياسية والأدبية بكلمات تأبينية وقصائد شعرية، ومما قاله الشيخ الأستاذ الحسين وكاك في الحفل التأبيني الذي نظمته جمعية علماء سوس بالمعهد الإسلامي بتارودانت يوم 4 ذي القعدة 1383 « إنه لحق علينا أيها الإخوان أن نجتمع اليوم هنا لنؤبن هذه الشخصية المؤمنة التي ضربت الرقم القياسي في الثبات على المبدأ والإخلاص في العمل وخدمة الصالح العام، والدفاع عن مقدسات الأمة، والتضحية في سبيل إعلاء كلمة الله، والإيمان بالمصلحة العليا للأمة الإسلامية، وإحياء التراث الإسلامي، وإذكاء الحماس العربي في أبناء المغرب الأشاوس الشجعان » [1]

[1] أعمال جمعية علماء سوس . ص:

قضايا العقيدة في فقه النوازل عند المالكية

الدكتور مبارك رخيص
كلية الشريعة أكادير

تمهيد:

يعتبر فقه النوازل من أهم أنواع الفقه الإسلامي عامة، لما يحتويه من قضايا واقعية، أفرزها واقع المجتمع الإسلامي عبر العصور.

ومن بين القضايا التي نجدها حاضرة في ثنايا هذا الفقه، قضايا العقيدة، فقد نالت حظها من عناية الفقهاء منذ القديم، لكن حجم تناولها يختلف من مذهب إلى آخر، فحجمها ـ في إطار المذهب المالكي ـ يبدو قليلا جدا، مقارنة لما أنتجته أقلام علماء المذهب في فقه المسائل العملية.

و يهتم هذا العرض بتتبع أهم نوازل العقيدة عند المالكية، محاولا عرضها وبيان مقاصدها، وتفنيد مغالطاتها بحجج وبراهين العلماء.

وقد اخترت معالجة هذا الموضوع من خلال المراحل التاريخية الآتية:

* المرحلة الأولى: من عصر الإمام مالك إلى القرن الرابع الهجري.
* المرحلة الثانية: من القرن الرابع إلى القرن السادس الهجري.
* المرحلة الثالثة: من القرن السادس وما بعده.

وقد اعتمدت هذا التقسيم لما لاحظته من تغيرات تاريخية وتحولات اجتماعية في الساحة المالكية، ظهرت فيها قضايا فكرية ومذهبية جديدة، أدت إلى التأثير على مناهج الفتوى شكلا ومضمونا.

المرحلة الأولى: كان قطب رحاها هو الإمام مالك رحمه الله، فقد اشتهر بدفاعه عن منهج السلف في إثبات العقيدة، ونبذه للفرق الضالة وأهل الأهواء، وإعراضه عن مجادلتهم، وغلق الباب عليهم، يقول رحمه الله:" الكلام في الدين أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه، وينهون عنه، نحو الكلام في رأي جهم والقدر، وكل ما أشبه ذلك، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل، فأما الكلام في دين الله وفي الله عز وجل فالسكوت أحب إلي"[1].

هذا هو المنهج الذي رسمه الإمام مالك لنفسه والتزم به في قضايا العقيدة، فلا يحب الكلام إلا فيما تحته عمل، ويفضل السكوت وعدم الخوض في مثل هذه القضايا العقدية، لكنه أحيانا يضطر للجواب عن بعض الأسئلة التي استفتي فيها، وإن كان يكره الجواب عنها،

[1] جامع بيان العلم 116/2

لأن المفتي أسير المستفتي، كما يقول الفقهاء، أو أنه يجيب عنها دفاعا عن الشريعة، إحقاقا للحق وإزهاقا للباطل. وأبرز مواقفه كما يلي:

1. دفاعه عن منهج السلف في تقرير العقيدة:

فقد التزم بهذا المنهج، وأثبت لله تعالى من الصفات ما ثبت في القرآن والسنة من غير تأويل ولا تشبيه ولا تعطيل، وكل ما لا يتفق مع مراد الشرع يضرب به عرض الحائط، فقد جاء في العتبية"، قال سحنون: وأخبرني بعض أصحاب مالك، أنه كان قاعدا عند مالك، فأتاه رجل فقال: يا أبا عبد الله، مسألة؟ فسكت عنه، ثم قال له مسألة؟ فسكت عنه، ثم أعاد عليه، فرفع إليه مالك رأسه كالمجيب له، فقال له السائل: يا أبا عبد الله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[1]، كيف كان استوآؤه ؟ قال: فطأطأ مالك رأسه ساعة ثم رفعه، فقال: سألت عن غير مجهول، وتكلمت في معقول، ولا أراك إلا امرأ سوء أخرجوه"[2] ، وفي رواية أخرى:" وأراك صاحب بدعة ، وأمر بإخراجه"[3]، وأضاف عياض في المدارك: " فناداه الرجل:يا أبا عبد الله، والله الذي لا إله إلا هو، لقد سألت عن هذه المسألة أهل البصرة، والكوفة والعراق، فلم أجد أحدا وفق لما وفقت له"[4].

ومن خلال نصوص المسألة نلاحظ أن الإمام مالك رحمه الله على الرغم من توقفه مدة عن الجواب، إلا أن موقعه كإمام في الفتوى يقتضي منه بيان السؤال، وإن ربطه السائل بما يتعلق بذات الله عز وجل، لكن الإمام مالك التزم في جوابه بمنهج السلف الذين يدركون بداهة مدلولا ت الألفاظ اللغوية في القرآن الكريم ووجوه معانيها، ومنها كيفية الاستواء، وأدرك رحمه أن السائل هو امرأ سوء وصاحب بدعة يريد إثارة الفتنة بين المسلمين.

كما يظهركذالك من إلحاح السائل عليه وجوابه له، أنه رحمه الله لا يريد المناظرة والمحاججة في الدين، لأنها مظنة الفساد وسبب الهلاك، ولذالك قال لأصحابه" أخرجوه".

2. وقوفه على وجه الزنادقة وكل من يتطاول على ثوابت الأمة:

إن الإمام مالك رحمه الله يقف بالمرصاد أمام كل من سولت له نفسه أن يمس هذه الثوابت، إما بالتنقيص أو بالاستهزاء أو ما أشبه ذلك، فقد جاء في العتبية، عن عيسى عن ابن القاسم عن مالك: أن من شتم النبي ﷺ من المسلمين ضربت عنقه ولم يستتب، قال ابن القاسم: أو شتمه أو عابه أو نقصه، فإنه يقتل كالزنديق، وميراثه للمسلمين[5].

---

[1] سورة طه، الآية: 4

[2] البيان والتحصيل 16/367-368

[3] ترتيب المدارك 2/39

[4] المصدر نفسه

[5] البيان والتحصيل 16/397، النوادر والزيادات 14/526

ونقل كذلك ابن القاسم عن مالك في العتبية، في قبطي بمصر قال: مسكين محمد يخبركم أنه في الجنة، هو الآن في الجنة؟ فماله لم يغن عن نفسه حين كانت الكلاب تأكل ساقيه، لو كانوا قتلوه استراح الناس منه[1]، قال مالك: أرىٰ أن تضرب عنقه [2]. وأضاف ابن أبي زيد في النوادر، قال مالك: ومن شتم أحدا من أصحاب النبي ﷺ، أبا بكر أو عمر أو عثمان أو معاوية أو عمرو بن العاص، فأما إن قال: إنهم كانوا علىٰ ضلال وكفر، فإنه يقتل، ولو شتمهم بغير ذلك من مشاتمة الناس فلينكل نكالا شديدا، قال: وإن قال: إن جبريل أخطأ بالوحي استتيب، فإن تاب وإلا قتل[3].

فهذه أحكام لاشك أن الإمام مالك رحمه الله يصدرها ضد هذه الفئات الضالة المتنامية في مجتمعه، وضد كل من تسول له نفسه التطاول علىٰ مقدسات المسلمين، وخاصة فئة الروافض الذين قال فيهم رحمه الله: هم كفار؛ لأنهم رفضوا الحق ونصبوا له العداوة والبغضاء[4 - 5].

3. موقفه من القدرية والخوارج وأهل البدع:

* أما القدرية: فقد ذكر الحاكم في المستدرك حديث رسول الله ﷺ تبين حقيقة هؤلاء، عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال:" القدرية: مجوس هذه الأمة، إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم "[6].

وسأل رجل عبد الله بن عمر فقال:" إنه قد ظهر قبلنا ناس يقرأون القرآن، ويتقفرون* العلم، وذكر من شأنهم، وأنهم يزعمون أن لا قدر، وأن الأمر أنف*، قال: فإذا لقيت أولئك، فاخبرهم أني بريء منهم، وأنهم برآء مني، والذي يحلف به عبد الله بن عمر: لو أن لأحدهم مثل أحد ذهبا فأنفقه، ما قبل الله منه حتىٰ يؤمن بالقدر... الحديث[7].

---

[1] وهو يشير إلىٰ ما فعله سفهاء ثقيف بالنبي ﷺ.

[2] البيان والتحصيل 397/16

[3] البيان والتحصيل 397/16

[4] وما زلنا نسمع من أتباع هذه الفئة في عصرنا مثل هذا في حق أمهات المؤمنين وأصحاب رسول الله ﷺ، في قنواتهم وأمام أنظار العالم، فأين أتباع الإمام المالك المنافحين عن الدين والسنة؟

[5] ترتيب المدارك 49/2

[6] أخرجه الحاكم، وقال: صحيح علىٰ شرط الشيخين، إن صح سماع أبي حازم من ابن عمر، ولم يخرجاه وشاهده حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن النبي × قال:" لا تجالسوا أهل القدر ولا تفاتحوهم. (المستدرك 159/1)

* تقفره: أي اقتفاه وتبعه (القاموس المحيط: مادة قفر)

* أي مستأنف لم يسبق به قدر، ولا علم من الله تعالىٰ، إنه يعلمه بعد وقوعه (شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة 25/1)

[7] صحيح مسلم، كتاب الإيمان 178-177/1

ولم يظهر الحديث في القدر إلا بعد منتصف القرن الأول تقريبا، أظهره معبد الجهني[1]، ثم بعده غيلان الدمشقي، فالأول قتله الحجاج سنة 80هـ[2]، والثاني: قتل مصلوبا بدمشق سنة 105هـ[3]؛ وقد سأل القاسم بن محمد[4] مالكا عن القدرية من هم؟ فقال: سألت أبا سهيل[5] كما سهيل[5] كما سألتني فقال: هم الذين يقولون: إن الاستطاعة إليهم، إن شاء وا أطاعوا، وإن شاءوا عصوا"[6].

وفي المدونة قال مالك: لا يصلى على موتاهم ولا تشهد جنآئزهم ولا تعاد مرضاهم، فإذا قتلوا فذلك أحرى عندي ألا يصلى عليهم[7].

وفي العتبية قال: لا يسلم عليهم[8]، وقال:" لا تكلمهم ولا تقعد إليهم، إلا أن تجلس إليهم تغلظ عليهم..."[9] وقال كذلك :" إن لم يتوبوا أرى أن يقتلوا. قال ابن رشد : : ... يدل على أنه كفرهم بما يدينون به من اعتقادهم"[10].

هذا هو موقف الإمام مالك رحمه الله من هذه الفرقة المارقة التي كانت في عهد النبوة، واستمرت إلى عهده، فجاءت أحكامه هكذا ، لتضييق الخناق عليها والقضاء على معتقداتها.

* أما الخوارج: هم الذين رفضوا التحكيم بين علي ومعاوية رضي الله عنهما، ويحكمون على كل مرتكب للكبيرة أنه كافر يحل دمه وماله[11] فأخرجوا عصاة الموحدين من الإسلام بالكلية، وأدخلوهم في دائرة الكفر وعاملوهم معاملة الكفار.

وقد نقل سحنون في المدونة في شأنهم، قال ابن القاسم: قال مالك في الإباضية

---

[1] شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، 24/1.

[2] هو معبد بن عبد الله الجهني البصري، أول من قال بالقدر سمع الحديث من ابن عباس وعمرو بن حصين وغيرهما، وعنه أخذ غيلان الدمشقي قتله الحجاج وقيل صلبه سنة 80 هـ . (سير أعلام النبلاء 185/4)

[3] هو غيلان بن مسلم الدمشقي كاتب من البلغاء، ثاني من تكلم في القدر ودعا إليه بعد معبد الجهني، له رسائل، أفتى الأوزاعي بقتله بدمشق سنة 105 هـ . (الأعلام للزركلي 124/5).

[4] أبو محمد القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، أحد الفقهاء السبعة بالمدينة المنورة، واختلف في تاريخ وفاته، قال الواقدي سنة 112 وهو ابن سبعين أو اثنين وسبعين سنة (طبقات الفقهاء، للشيرازي ص:59).

[5] لم أقف عليه، ولعله أبو سعيد، وهو يحي بن سعيد الأنصاري كان قاضيا لأبي جعفر، تـ 143هـ (طبقات الفقهاء، للشيرازي ص: 66).

[6] ترتيب المدارك 48/2

[7] المدونة 165/1، 408/1 .

[8] البيان والتحصيل 149/18

[9] البيان والتحصيل 210/18

[10] البيان والتحصيل 265/17

[11] شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة 20/1 – 22.

والحرورية [1] وأهل الأهواء كلهم، أرىٰ أن يستتابوا، فإن تابوا وإلا قتلوا[2].

وقد بين الإمام مالك شروط قتل هؤلاء في نص نقله ابن المواز:" قال مالك في الحروري: إذ ا لم يخرج علىٰ الإمام العادل فيدعو إلىٰ بدعته أو يقتل أحدا لم نقتله ، فأما إن قتل أحدا علىٰ دينه ذلك، وخرج علىٰ الإمام العادل، فيستتاب، فإن تاب قبلت منه، وإلا قتل[3].

وبناء علىٰ فتاوىٰ الإمام مالك رحمه الله، فقد تصدىٰ تلامذته من بعده لجميع الثورات الخوارجية التي نشبت في بلاد المغرب خاصة حتىٰ قضوا عليها[4]، نظرا لصلابة رأي هؤلاء، حيث لا يثنيهم عن موقفهم إلا المواجهة.

* المرجئة: والإرجاء:هو تأخير العمل علىٰ الإيمان[5]، وهم الذين يقولون:" إن الإيمان الإيمان هو الواجب دون ما سواه من الأعمال"[6]،فقد خطأهم الإمام مالك، وتبرأ منهم دون أن يكفرهم، قال ابن وهب: سمعت مالكا يقول:" إن المرجئة أخطئوا وقالوا قولا عظيما ، قالوا: إن من أحرق الكعبة، أو صنع كل شيء فهو مسلم، فقيل لمالك ما ترىٰ فيهم؟ قال: قال الله تعالىٰ:﴿فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ الصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ الزَّكَوٰةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ[7]﴾[8]؛

وأول من تكلم في الإرجاء ، هو الحسن بن محمد بن الحنفية، المتوفىٰ عام 99 هـ، وقد ذكر ذلك كل من ترجم له[9].

* أما المعتزلة: وهم أصحاب أبي حذيفة واصل بن عطاء توفي (131هـ)، فقد تعرض إليهم الإمام مالك في مسألة نسبت إليه ، حيث جاء رجل فقال له: ما تقول فيمن يقول: القرآن مخلوق؟ قال: زنديق، فاقتلوه[10].

والثابت أن علماء المالكية في مقاومتهم للاعتزال لقوا نجاحا كبيرا، بل تمكنوا من ضربهم بقوة، لاسيما أيام ولاية سحنون القضاء بالقيروان، مما أدىٰ إلىٰ إضعاف هذا الاتجاه [11]

---

[1] الحرورية: لقبوا بذلك لاجتماعهم بقرية حرورآء موضع بالنهروان بعد خروجهم علىٰ علي بن أب طالب رضي الله عنه (أصول وتاريخ الفرق 69/1)

[2] المدونة 407/1

[3] النوادر والزيادات 539/14

[4] المذهب المالكي بالغرب الإسلامي ص: 90

[5] شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة 25/1.

[6] البيان والتحصيل 588/18.

[7] سورة التوبة، الآية: 11

[8] المدارك 48/2-49

[9] شرح أصول اعتقاد أعل السنة والجماعة 26/1.

[10] المدارك 44/2

[11] المذهب المالكي بالغرب الإسلامي ص:101

في مناطق انتشار المذهب المالكي بالغرب الإسلامي، وقد حرص تلاميذ الإمام مالك على تتبع منهج إمامهم في العقيدة، أينما وجدوا بالمدينة، أو بمصر، أو القيروان، أوالأندلس، فصاروا يكرهون الكلام في دين الله تعالى إلا إذا ألجأتهم الضرورة إلى ذلك، ومسائل هؤلاء كثيرة في مدونات الفقه المالكي، كالمدونة، والعتبية، والنوادر والزيادات... وغيرها، مما يطول الكلام بذكرها وتتبعها، كنوازل ابن القاسم، وابن وهب، وأشهب، وابن الماجشون وابن حبيب وسحنون... وغيرهم.

وقد استمر الفقه العقدي عند المالكية على هذا الحال، إلى أن ظهر بالمشرق و المغرب أرباب الجدل والمناظرة، بعد ترجمة كتب الإلهيات في الفلسفات القديمة، فاحتاج الناس إلى" علم يقتدر معه على إثبات الحقائق الدينية، بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها"[1]، فرحل كثير من علماء المغرب إلى المشرق لتعلم طرق الاستدلال التي اشتهر بها الأشاعرة، لأن المالكية قبل الإمام الأشعري الذي توفي(سنة 324هـ) لا يعتمدون إلا على النقل في أمور العقيدة، والفهم اللغوي المباشر الذي هو منهج السلف، وبعد ظهور مذهب أبي الحسن الأشعري ، ومذهب أبي منصور الماتردي في القرن الرابع الهجري، الآخذين بمنهج الوسطية والاعتدال في فهم قضايا العقيدة، حيث لا يجنح منهجهما إلى الإفراط في استعمال العقل كما عند المعتزلة، ولا التفريط في تركه كما عند المجسمة، فلا تكاد تجد أحدا من أهل العلم من المفسرين والمحدثين والفقهاء والأصوليين وأهل اللغة والمؤرخين والقادة والمصلحين وغيرهم إلا وهم أشاعرة أو ماتريدية، فكتب سير وتراجم هؤلاء شاهدة على ذلك، فالحنفية ماتريدية إلا ما ندر، والمالكية والشافعية أشعرية إلا ما ندر، والحنابلة أثرية إلا ما ندر.

المرحلة الثانية: من القرن الرابع إلى القرن السادس الهجري:

لقد ظهرت في هذه المرحلة مدونات نوازلية مالكية مهمة، وخاصة بالغرب الإسلامي، منها ما حقق وطبع، ومنها ما بقي مخطوطا، ومنها ما هو مفقود، وأهم هذه المدونات:

- نوازل ابن مالك القرطبي، تـ 460هـ.
- نوازل أبي الوليد الباجي، تـ 474 هـ.
- أحكام ابن سهل تـ 486 هـ.
- فتاوى ابن رشد تـ 520هـ.
- نوازل ابن بشتغير تـ 516هـ.
- نوازل ابن الحاج تـ 529 هـ.
- نوازل ابن ورد تـ 540 هـ.

[1] مفتاح السعادة 132/2

- نوازل القاضي عياض تـ 544 هـ.

فأغلب هذه المدونات لا تلتفت كثيرا إلى مسائل العقيدة، وأهم من تطرق إليها بجرأة العالم الكبير محمد بن أحمد بن رشد الجد (تـ 520 هـ) في كتبه: البيان والتحصيل[1] والمقدمات، والفتاوى.

وأهم القضايا العقدية التي استأثرت باهتمام علماء هذه المرحلة:

1. مواجهة أهل الإلحاد و الزندقة:

وهو تيار امتدت جذوره من عهد الإمام مالك إلى هذا العهد، وقد نقل القاضي عياض في مذاهب الحكام، نازلة:" في ذمي شهد عليه قوم بالاستخفاف بالمسلمين ونبيهم وكتابهم وغير ذلك... فحكم بسجنه، إن لم يثبت عليه ذلك قطعا، وإن ثبت عليه قتله القاضي" [2]، ولذلك ألف القاضي عياض كتابا في الموضوع سماه: " السيف المسلول على من سب أصحاب الرسول ﷺ " وهو من الكتب المفقودة[3]، ولا يستبعد أن يكون هذا هو الذي دفعه رحمه الله إلى تأليف كتابه " الشفا بتعريف حقوق المصطفى".

ومثل هذه النازلة ما نجده عند ابن رشد، أنه سئل عن رجل شرطي شهد عليه أنه شتم النبي ﷺ بشتم قبيح، فقال: إن ثبت على هذا الملعون ببينه ذلك، فالانتقام لله وللرسول منه بالقتل من غير استتابة واجب، وتعجيل إراحة العباد والبلاد منه لازب[4].

2. ظهور علم الكلام بالغرب الإسلامي:

لقد نقل الونشريسي في المعيار عن أبي محمد عبد الحق الصقلي(ت 466 هـ) قوله: " وأما ما سماه الناس من علم الكلام، فهذا أيضا يختلف حال الناس فيه، فاليسير منه في معرفة الاعتقاد من تأليف بعض الفقهاء وبعض المتكلمين فيه كفاية، لأن المزيد في هذا والاتساع منه، إنما يراد في بلد تكثر فيها البدع... وهذا إنما يتأكد في بلدان المشرق لكثرة البدع، وأما المغرب سالم من هذا في هذا الوقت، واليسير منه يكفي..."[5].

فالفقيه الصقلي يسجل في نازلته ظهور هذا العلم بالمغرب، لكن كثرة انتشاره يظهر خاصة في بلدان المشرق، وهو موطن فرق المبتدعة و الفلسفات والعلوم العقلية، وفي كلامه أيضا إشارة إلى بداية ظهوره بالمغرب في هذه المرحلة، وهي قبل عصر الموحدين[6]، وهو ما

---

[1] ينظر البيان والتحصيل 16/399-406و 17/562 وما بعدها

[2] مذاهب الحكام ص: 81

[3] مجلة الفرقان عدد 63 ص:41

[4] مسائل ابن رشد 274/1

[5] المعيار 230/11

[6] خلاف ما ذهب إليه الناصري نقلا عن ابن خلدون، أن المهدي بن تومرت الموحدي هو الذي أتى بالأشعرية إلى المغرب، ودعا الناس إليها. (ينظر الاستقصاء 80/2)

أشار إليه كذالك فقيه المرابطين ابن رشد في بعض فتاويه التي تتضمن المناقشات والمناظرات بين المعتزلة والأشاعرة مثل مسألة سئل عنها من غرناطة " فيمن قال بتكفير تارك الصلاة وضلل الأئمة المقتدى بأقوالهم، وتبرأ من مذهبهم وآرائهم"، وقد ناقش ابن رشد هذه المسألة مناقشة مستفيضة ورجح فيها مذهب أهل السنة، وفند مذهب أهل الاعتزال[1].

كما أنه سئل عن حقيقة المعتزلة وأبي علي الفارسي، فقال:" اعلم أبقاك الله وأيدك بتقواه، أن أبا علي الفارسي رأس في الاعتزال، مؤيد له على كل حال، وهم بزعمهم وسوء مذهبهم، ينفون العلم عن ربهم، تعالى عن ذلك وما يصفونه به[2].

وسأله أيضا أمير المرابطين علي بن يوسف عن الأشعرية من خلال علمائها، فقال: " ما يقول الفقيه القاضي الأجل الأوحد، أبو الوليد... في الشيخ أبي الحسن الأشعري، وأبي إسحاق الإسفراييني، وأبي بكر الباقلاني، وأبي بكر بن فورك، وأبي المعالي، وأبي الوليد الباجي....ونظرائهم ممن ينتحل علم الكلام، ويتكلم في أصول الديانات، ويصف الرد على أهل الأهواء، أهم أئمة رشاد وهداية، أم قادة حيرة وعناية؟....

فأجاب ابن رشد رحمه الله ... وهؤلاء الذين سميت من العلماء أئمة خير، وممن يجب بهم الاقتداء، لأنهم قاموا بنصرة الشريعة، وأبطلوا شبه أهل الزيغ والضلالة، وأوضحوا المشكلات، وبينوا ما يجب أن يدان به من المعتقدات، فهم بمعرفتهم بأصول الديانات، العلماء على الحقيقة..."[3].

ولا أقف هنا عند بيان مدى انتشار المذهب الأشعري في عهد المرابطين، ولا ذكر موقف السلطة الحاكمة منه، وإنما يكفي أن نستفيد من فتاوى ابن رشد أن الرجل قد أحاط علما بمسائل علم ا لكلام، وخاصة بعد أن اختصر كتاب " الحسن والقبح" لمحمد بن أسعد الحكيمي البغدادي (484-567) الذي شرح فيه نظرية المعتزلة.

ولهذا لما وقف " رينان" على أجوبة ابن رشد في المكتبة الأهلية بباريس، قال:" وقد حوى هذا الكتاب فيما حوى فكرة جليلة ستراها مفصلة فيما بعد، أجمل تفصيل لدى حفيده، في محاولة التوفيق بين الدين والعقل، فكأن الحفيد أخذ على نفسه أن يتوسع في عرض آراء جده، وأن يخرجها إلى حيز الوجود، في أروع صورة وأكملها"[4].

المرحلة الثالثة: القرن السادس الهجري وما بعده:

---

[1] مسائل ابن رشد 1/190-198

[2] مسائل ابن رشد 1/612

[3] مسائل ابن رشد 1/716

[4] مسائل ابن رشد 1/104

في هذه المرحلة استقر المذهب الأشعري بالغرب الإسلامي وهو عهد الموحدين، وتم القضاء على بقايا المذهب الأثري السائد في عهد المرابطين، وأخذت الحواضر العلمية بالمغرب والأندلس تتبنى منهجية تعليمية وفق منهج الأشاعرة، وظهرت في هذه المرحلة مؤلفات علمية تدعم هذا الاتجاه:

- كمؤلفات ابن تومرت نفسه، وهي رسائل في الأصول والفقه والتوحيد والحديث والسياسية والجهاد، جمعها عبد المومن بعده تحت عنوان" أعز ما يطلب".[1]
- ومنظومة لأبي الحجاج يوسف الضرير (تـ520 هـ) تحت عنوان " التنبيه والإرشاد في علم الاعتقاد" تضم أكثر من 1500 بيت، عرض فيها آراء الأشعرية الكلامية بأسلوب مبسط، وهي تكاد تكون تلخيصا لكتاب " الإرشاد " لإمام الحرمين الجويني.
- كتب ابن العربي التي بث فيها آراءه الكلامية الأشعرية مثل:" العواصم من القواصم" و "الوصول إلى معرفة الأصول"، و" كتاب المتوسط في معرفة صحة الاعتقاد والرد على من خالف السنة من ذوي البدع والإلحاد"[2].
- العقيدة البرهانية، لأبي عثمان السلاجي (ت 574 هـ) وشروح المغاربة عليها، مثل الشرح الكبير على البرهانية لأبي الحسن علي بن عبد الرحمن اليفرني المكناسي الطنجي(تـ 734 هـ) المسمى" المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية"[3].

ثم توالت حركة التأليف في العقيدة الأشعرية، فظهر فيها ابن خمير السبتي (تـ 614 هـ) وابن المناصف الأندلسي (تـ 620 هـ) إلى مرحلة أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي التلمساني (تـ 895 هـ) صاحب التآليف العديدة في العقيدة الأشعرية.

والملاحظ أن بعض هذه التآليف توسعت في مباحثها وجمعت بين المباحث الكلامية والمقولات الفلسفية الطبيعية التي انتشرت في الساحة الإسلامية بعد القرن الثالث الهجري[4].

ولاشك أن هذه المؤلفات سيظهر أثرها جليا على نوازل العقيدة التي ظهرت في هذه المرحلة، وإن كان الفقهاء المتأخرون يكتفون أحيانا بعرض نفس الأحكام القديمة في أجوبتهم، إذا تكررت عليهم النوازل نفسها، كالأسئلة الواردة في: الإباضية، والحرورية، والقدرية، والخوارج، والمعتزلة، وسب النبي ﷺ، وكلام الله تعالى وما يستحيل في حقه، وعالم الغيب، والمعجزة والكرامة...

---

[1] المذاهب الإسلامية ببلاد المغرب من التعدد إلى الوحدة ص: 134

[2] المذاهب الإسلامية ببلاد المغرب ص: 132.

[3] تطور المذهب الأشعري في المغرب ص: 113

[4] ينظر كتاب الأمة فقه التدين فهما وتنزيلا" ع: 23 ص: 34-35

وأحيانا يكتفون في أجوبتهم بنقول علماء الأشاعرة المتأخرين كابن سعدون والسنوسي... وغيرهما.

ونجد هذا واضحا في فتاوى البرزلي[1]، و نوازل العلمي[2]، ونوازل الصغرى للمهدي الوزاني[3].

ولما لاحظ ابن خلدون ما وصل إليه علم الكلام الأشعري في هذا العصر من النزوع إلى التجريد، واجترار الماضي والابتعاد عن الواقع قال:" إن هذا العلم الذي هو علم الكلام، غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم، إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا، والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا، وأما الآن فلم يبق منها إلا كلام تنزه الباري عن كثير إيهاماته وإطلاقه"[4].

لكن لا ينبغي أن يفهم من كلام ابن خلدون أن علم الكلام أصبح متجاوزا، وأنه لا طائل من ورائه، وأن الفكر العقدي بمناهجه ونظرياته وقضاياه، ينبغي أن يتوقف، فكل عصر له خصوصياته، والفكر الصحيح هو مثل الغربال، الذي يصفي الدقيق من النخالة، فهو يبين الحق من الباطل، وما أكثر الشبهات التي اصطنعها المغرضون والحاقدون في هذا العصر حول قضايا الإسلام العقدية وغيرها، بتلفيقاتهم وحكاياتهم وتخرصاتهم الباطلة، التي نحتاج فيها إلى مثل هذا الفكر، وأدب المناظرة والاستدلال، لإحقاق الحق وإزهاق الباطل، ومواكبة قضايا المذاهب الفلسفية العالمية الجديدة التي امتدت أفكارها إلى الرقعة الإسلامية بفكر إسلامي رصين، لا وهن فيه ولا ضعف يهدف إلى الإقناع بالتي هي أحسن.

وبالله التوفيق

---

[1] ينظر فتاوى البرزلي 357/1 و275/2 و54/1 و188/6 و227/6...

[2] نوازل العلمي 168/3 – 169 و 214/3 -220

[3] نوازل الصغرى للمهدي الوزاني 390/4

[4] –مقدمة ابن خلدون ص: 467

لائحة المصادر

1. القرآن الكريم
2. صحيح مسلم بشرح النووي، تحقيق، عصام الصبابطي، مطبعة دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى.
3. المستدرك على الصحيحين ، للحافظ بن عبد الله الحاكم، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، مطبعة: دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى: 1411هـ- 1990م.
4. المدونة الكبرى، للإمام سحنون، طبعة دار الفكر د.ط.
5. النوادر والزيادات على ما في المدونة وغيرها من الأمهات، لأبي محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني تـ 386 هـ، مطبعة در الغرب الإسلامي، بيروت، 1999م.
6. مسائل أبي الوليد ابن رشد الجد، تحقيق: محمد الحبيب التجاني، منشورات دار الافاق الجديدة المغرب.
7. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة، حققه مجموعة من العلماء، مطبعة دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية 1408هـ-1988.
8. مذاهب الحكام في نوازل الأحكام للقاضي عياض تقديم وتحقيق محمد بن شريفة، مطبعة دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى 1990.
9. المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل افريقية والأندلس والمغرب، لأبي العباس أحمد الونشريسي تـ 914، تحقيق مجموعة من العلماء، طبعة وزارة الأوقاف، المغرب.
10. نوازل البرزلي، لأبي القاسم بن أحمد البلوي المعروف بالبرزلي تـ 841 هـ تقديم وتحقيق د: محمد الحبيب الهيلة، مطبعة: دار الغرب الإسلامي الطبعة الأولى 2002م.
11. كتاب النوازل لأبي الحسن علي بن الشيخ عيسى العلمي، تحقيق : المجلس العلمي فاس، طبعة وزارة الأوقاف، المغرب.
12. النوازل الصغرى للمهدي الوزاني تـ 1342هـ طبعة وزارة الأوقاف المغرب 1992م.
13. جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر، الطبعة الثانية القاهرة 1388-1968.
14. شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعية، من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين من بعدهم، لأبي القاسم هبة الله اللالكي، تـ 418هـ تحقيق أحمد سعد حمدان، ط.2، 1405 دار طيبة ـ الرياض.
15. طبقات الفقهاء، لأبي إسحاق الشيرازي الشافعي تـ 476 هـ تحقيق إحسان عباس الناشر: دار الرائد العربي،بيروت لبنان. طبعة 1970.
16. ترتيب المدارك لمعرفة أعلام مذهب مالك، للقاضي عيض، طبعة وزارة الأوقاف.
17. سير أعلام النبلاء، لشمس الدين أحمد الذهبي، تحقيق: بشار عواد، ومحي هلال السرحان، مؤسسة الرسالة، الطبعة 11(1417هـ- 1996م).

18. مقدمة ابن خلدون مطبعة دار الفكر. د.ت
19. الاستقصاء، أحمد بن خالد الناصري، تحقيق ولدي المؤلف جعفر ومحمد، دار الكتاب الدار البيضاء 1954م.
20. مفتاح السعادة، لطاش كبرئ زادة، دار الكتب الحديثة.
21. الإعلام، لخير الدين الزر كلي، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، الطبعة السادسة 1984.
22. المذهب المالكي بالغرب الإسلامي إلئ منتصف القرن 5هـ/ 11م، تأليف: نجم الدين الهنتاتي، مطبعة تبر الزمان، تونس 2004م.
23. تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، تأليف يوسف أحنانة، طبعة وزارة الأوقاف المغرب، 2003م.
24. عثمان السلاجي ومذهبيته الأشعرية، د.جمال البختي، منشورات وزارة الأوقاف المغرب، ط.2005 م.
25. أصول وتاريخ الفرق الإسلامية، جمع وترتيب مصطفئ بن محمد بن مصطفئ، طبعة 1424- 2003م.
26. القاموس المحيط، للفيروز آبادي، مطبعة مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة 1993.
27. المذاهب الإسلامية ببلاد المغرب من التعدد إلئ الوحدة، تنسيق حسن حافظي علوي، منشورات كلية الآداب الرباط رقم 147.
28. كتاب الأمة" في فقه التدين فهما وتنزيلا"، د: عبد المجيد النـجار، عدد 23، مطبعة فضالة، المغرب.
29. مجلة الفرقان، مطبعة النجاح الجديدة، المغرب، عدد 63، 2009م.

علاقة الفطرة بمقاصد الشريعة بين " علال الفاسي " و "الطاهر بن عاشور

الدكتور أحمد سميج

تمهيد :

إن الشريعة الإسلامية في كلياتها وجزئياتها تروم إصلاح نظام العالم بإصلاح نوعه وهو الإنسان، لذا نزلت بما يدرأ عنه المفاسد ويجلب له المنافع، وهي مقاصد الحق في الخلق، وإن هذه الأغراض والحكم تنسجم مع فطرة الإنسان وتلبي حاجاتها.

لذا فلا نجد في الشريعة ما يتنافى مع ما فطر عليه الإنسان. إن هذه العلاقة بين الفطرة ومقاصد الشريعة هي ما جعل الشيخ " الطاهر بن عاشور" و" علال الفاسي" يفردانها بالتناول والاستحضار، فيلاحظ الباحث في كتاباتهما خاصة المخصصة لمقاصد الشريعة أنهما يتناولانها بشكل ظاهر وواضح، لهذا آثرت أن يكون تناول هذا الموضوع تحت عنوان" علاقة الفطرة بمقاصد الشريعة بين" علال الفاسي" و" الطاهر بن عاشور " ومن خلال هذا العنوان أود الإجابة عن سؤالين أساسين: ما علاقة الفطرة بالشريعة الإسلامية ومقاصدها؟ ما هي آثار وأبعاد استحضار هذه الفطرة على الاجتهاد التشريعي والتربوي؟

✓ أهمية الموضوع :

لقد تناول العلماء قديما وحديثا موضوع مقاصد الشريعة وأسرار أحكامها، وأفردوا لذلك تآليف خاصة. إلا أننا لا نجد من عالج قضية علاقة الفطرة بالتشريع الإسلامي عامة ومقاصده خاصة وبيان آثار ذلك على الإنسان المخاطب بالرسالة الخاتمة، إلا ما نجده عند العالمين " الطاهر بن عاشور" و" علال الفاسي "، ويستحيل أن يفلح تشريع ما إذا لم يكن على وعي ومعرفة بحقيقة الإنسان وبطبيعته. فالحكمة تقضي بأن يترك أمر التشريع إلى من خلق هذا الإنسان وهو الله عز وجل، فهو العالم بحقيقته ظاهرا وباطنا، فلم يشرع عز وجل للإنسان إلا ما يتناغم مع فطرته ويستجيب لحاجاتها ويتنزل وفق مقتضياتها، فأين تظهر العلاقة بين هذه الفطرة ومقاصد الشريعة عند المؤلفين موضوع الدراسة.

يقول الشيخ الطاهر بن عاشور" فوصف الإسلام بأنه فطرة معناه أنه نظرة عقلية لأن الإسلام عقائد وتشريعات، وكلها أمور عقلية أو جارية على ما يدركه العقل ويشهد به "[1] وقد أكد هذا الانسجام عند تفسيره للآية 30 من سورة الروم حيث يقول " فوصف الإسلام

[1] مقاصد الشريعة الإسلامية ص 57.

بأنه فطرة الله معناه أن أصل الاعتقاد فيه جار على مقتضى الفطرة العقلية، وأما تشريعاته وتفاريعه فهي إما أمور فطرية، أي جارية على وفق ما يدركه العقل ويشهد به وإما أن تكون لصلاحه مما لا ينافي فطرته "[1] فكلام ابن عاشور يبين أن المراد بالفطرة هو جملة الدين عقائد وتشريعات، ولإبراز فكرة موضوع بحثنا فإنه عقد مبحثا عنونه بـــ (ابتناء مقاصد الشريعة على وصف الشريعة الأعظم وهو الفطرة) أما الأستاذ " علال الفاسي " فإنه عند عرضه لهذه المسألة تحت عنوان " الإسلام دين الفطرة " قال " فلابد من أن يكون الإسلام فيما جاء به ضامنا لسد الحاجات التي يتوقف عليه الإنسان لتكوين مدنيته كإنسان، ولذلك لن تجد في الإسلام شيئا منافيا للفطرة الإنسانية"[2] وإذا كانت كلمة المحققين من العلماء قد أطبقت على أن مقصود الشارع هو حفظ ضرورياتهم وحاجياتهم وتحسيناتهم، فإن العالمين المذكورين قد تناولا كل ذلك وربطه بالأصل الأصيل وهو الفطرة، يقول ابن عاشور وهو يتحدث عن المساواة " فلا جرم نشأ هذا الاحتواء فيما ذكر تساويهم في أصول التشريع مثل حق الوجود المعبر عنه بحفظ النفس وحفظ النسب، وفي وسائل الحياة المعبر عنها بحفظ المال ... وفي أسباب البقاء على حالة نافعة وهو المعبر عنه بحفظ العقل وحفظ العرض"[3].

وحتى يؤكد هذا الارتباط فإنه قد أفرد مباحث مهمة للحديث عن مقاصد العقوبات والنسب والمال وربطها جميعا بالفطرة.

وإذا كانت الشريعة تقصد إصلاح الخلق فإنها قد سلكت مسلك التيسير ورفع الحرج والسماحة والرفق وهو الأمر الذي فصل فيه ابن عاشور تفصيلا ظاهرا حتى قال عند حديثه عن علاقة الفطرة بالدين" ...فيفيد أنه دين سمح سهل لا عنت فيه"[4] . أما الأستاذ " علال الفاسي" فإنه تناول هذه العلاقة في مواضع متعددة من مؤلفاته حتى قال وهو يتحدث عن الحق الطبيعي للإنسان "...وبمقتضى ذلك يجب أن يظل محافظا عليه، مثل ذلك حق حماية ذاته من كل أذى يلحقها، وحق حماية قدرته على أن يتناسل وينمو"[5].

لقد تم الإلماع آنفا إلى أن ابن عاشور وعلال يربطان قضايا التشريع بالفطرة وهو ما يظهر في تناولهما لأصل الإباحة وما يرتبط بها من الاعتماد على عوائد الناس وأعرافهم مما لا يتنافى مع أحكام الشرع، فقد عدا ذلك متفرعا عن مقتضى الفطرة التي هي أساس التشريع،

---

[1] التحرير والتنوير 20/91-92

[2] مقاصد الشريعة ومكارمها ص 67 .

[3] مقاصد الشريعة الإسلامية ص 96.

[4] التحرير والتنوير 20/89-90.

[5] النقد الذاتي ص 62.

وقد خص " علال الفاسي" حديثا مفصلا للآية الآمرة بالعرف[1]. والأمر نفسه بالنسبة لابن عاشور[2].

وإذا كان قد تقرر أعلاه أن الشريعة نزلت ملبية لحاجات الفطرة، مفصلة على مقاسها، فإن من مقتضيات ذلك هو استناد الكرامة والعدل والمساواة والحرية ـ باعتبارها قيما ومقاصد تشريعية ـ على أصل الفطرة، فالإنسان يشعر من داخل ذاته بضرورة تلبية حاجات هذه المبادئ بغية تحقيق إنسانيته ووجوده، وفي السياق نفسه يقول ابن عاشور:"...فالناس سواء في البشرية (كلكم من آدم) وفي حقوق الحياة في هذا العالم بحسب الفطرة"[3]. وقد أسهب في الحديث عن الحرية بمختلف أنواعها وأقسامها والتي جمعها في معنيين "وكلا هذين المعنيين للحرية جاء مرادا للشريعة إذ كلاهما ناشئ عن الفطرة"[4]. أما الأستاذ" علال الفاسي" فقد تناول هذه الأسس وربطها بأصول ضابطة عند العلماء وهي استصحاب حكم الإباحة الأصلية وأصل البراءة حتى قال: "وهاتان القاعدتان هما أساس كل تشريع وكل حرية"[5]، أما الكرامة فهي أصل كل الحقوق السابقة وغيرها، فالإنسان يشعر من ذاته بها فلا ينتظر من أحد أن يتفضل عليه أو يمن عليه بها، فهي منحة وسر أودعه الله تعالى في داخل كيانه، فلا يسوغ لأحد أن يمنع أحدا منها، من جهة أخرى هذه المبادئ دل الاستقراء على أنها من المقاصد الأساسية للشريعة على اعتبار أنها نابعة من الفطرة معبرة عن كينونتها.

لقد قلنا أعلاه بأن المتتبع لتصاريف الشريعة في أحكامها الكلية والجزئية وفي مقاصدها العامة والخاصة تهدف إلى إصلاح نظام العالم وحفظه وذلك بحفظ الإنسان المهيمن عليه، وإن هذه المقاصد تلزم هذا الإنسان المكلف أن يصون موجودات هذا الكون حتى يحقق عمارته وحضارته، مستجيبا في ذلك كله لفطرته المهيأة لقبول الخير والعمل الصالح، فأي خرم لمقصد من مقاصد الشرع يعد انحرافا عن الفطرة وخروجا عن سننها. والله تعالى قد أخذ العهد على بني آدم منذ وجودهم في أصلاب آبائهم أن يحققوا الاستخلاف وعمران الكون ولا يكون ذلك إلا بعبادة الله تعالى واستحضار ذلك أثناء القيام بأي نشاط أو تصرف، وفي هذا العهد يقول ابن عاشور:" وهو عهد حصل بالخطاب التكويني أي بجعل معناه في جبلة كل نسمة وفطرتها"[6]. وإن هذه الحضارة الحق وما تتميز به من صلاح وإصلاح وإصلاح وارتقاء بالنوع البشري هي من الفطرة. يقول الأستاذ " علال الفاسي": " ومعنى

---

[1] مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ص 194-.201

[2] انظر مقاصد الشريعة ص 90-91-104.

[3] مقاصد الشريعة الإسلامية ص 96.

[4] المرجع نفسه ص131.

[5] مقاصد الشريعة مكارمها ص86.

[6] التحرير والتنوير 167/8.

كون الإسلام دين الفطرة أنه الدين المتفق مع ما جبل عليه الإنسان بصفته إنسانا من جملة العقل والاستعداد للحضارة"[1]. إن الواجب على الإنسان شرعا وفطرة هو حفظ نظام الحياة وعدم الاعتداء على مكوناتها، لذا فإن طلب المعارف غير الصالحة والعلوم الضارة، والقيام بالأعمال والتصرفات الفاسدة هي مما يهدم هذا النظام ويسبب الفوضى والتهالك، كما هو مشاهد في المدينة الغربية التي تقود الإنسان إلى دمار وخراب على كل المستويات، ويلاحظ ذلك جليا في توجهات العلوم الطبيعية الدقيقة والإنسانية، فهي في أغلبها مضادة لمقاصد الشرائع ومقتضيات الفطرة السوية، وسبب ذلك كله أن الاستعدادات والقوى الفطرية في الإنسان كالقدرة على التفكير والعمل والاختيار إذا لم توجه توجيها سليما فإنها ستقود صاحبها إلى هلاكه وإفساد محيطه، وقد تنبه عقلاء الغرب لهذا التوجه غير السوي فأخذوا يتنادون إلى ضرورة إنقاذه وإصلاحه. وإن من لوازم الفطرة هو معرفة سنن الله تعالى النفسية والاجتماعية والكونية، يقول ابن عاشور: " واستنتاج المسببات من أسبابها والنتائج من مقدماتها فطرية عقلية..."[2]. لذا فإن عمران الكون وتحقيق الاستخلاف فيه يتطلب معرفة بهذه السنن لأنها لا تحابي أحدا، ومعرفتها هي من أسباب تقدم الغرب في العلوم المادية وإن كان متخلفا عن إدراك سنن الله في النفس والأخلاق.

إن تحقيق الإصلاح والعمران والوفاء بالعهد الذي أخذه على الإنسان لا يتأتى إلا بإصلاح نوع الإنسان وتزكية نفسه وعقله وتصفية باطنة، لذا اعتبرت هذه كلها من مقاصد التشريع ارتقاء بالناس وبلوغا بهم إلى الكمال الذي يليق بهم " فاستعداد الإنسان للكمال وسعيه إليه بالتدريج في مدارج تزكية النفس"[3].

إن القضايا التي تم تقريرها آنفا تفرض على القائمين بأمر التربية ألا يضعوا اجتهادا تربويا تصورا وممارسة إلا إذا انطلقوا من ذاك الأساس، أي مراعاة خصائص الإنسان والإدراك الدقيق لطبيعته وحقيقته، فكما أن للجسد شكلا فللنفس تركيبا، وإن أي تربية تصادم فطرة الإنسان فإن مآلها الفشل. فالساحة التربوية تطفح بالتصورات والبرامج لكنها لم تحقق أغراضها لتجاهلها هذا الأصل. كما تفرض هذه القضية على أهل التشريع أن يستحضروها باستمرار، فأي تقنين لا يراعي مقاصد الشريعة وخصائصها المبنية على احترام الأصول الفطرية فإنه سيتعثر أثناء التطبيق، وليستيقنوا أن أي قانون يخل بهذه المقاصد ولا يحفظها فهو انحراف عن النظام الذي فطر الله عز وجل عليه الإنسان، والذي سيفضي لا محالة ـ كما قلنا سابقا ـ إلى بث الفساد والذي دل استقراء الشريعة على أنه محرم وباطل يؤكد

---

[1] مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ص66.

[2] مقاصد الشريعة الإسلامية ص57

[3] المرجع نفسه 64-65.

ذلك قول ابن عاشور: " ونحن إذا أجدنا النظر في المقصد العام من التشريع الذي سيأتي بحثه نجده لا يعدو أن يساير حفظ الفطرة والحذر من خرقها واختلالها"[1]. إن معالجة هذه القضايا بهذا التناسق والشمول هو الذي شجعني على تناول هذا الموضوع، وأرجو أن تتاح لي الفرصة من خلال بحوث أخرى إن شاء الله تعالى لدراسة هذه القضية أي الفطرة وعلاقتها بالتشريع ومقاصده، وأهمية ذلك في الاجتهاد التشريعي والتربوي مع دراستها بشكل واف وموسع، والله تعالى الموفق للصواب.

[1] مقاصد الشريعة الإسلامية ص59

لائحة المصادر والمراجع :

- أبجديات البحث في العلوم الشرعية : الأستاذ فريد الأنصاري.
- سلسلة الحوار 27 ـ منشورات الفرقان ـ الطبعة الأولى ـ الدار البيضاء، أبريل 1997.
- أحكام القرآن لأبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي (468 – 543 هـ) تحقيق محمد البجاوي ـ دار الجيل ـ بيروت.
- الإسلام : مقاصده وخصائصه : الدكتور محمد عقلة، ط1 ، 1984 ـ مكتبة الرسالة الحديثة عمان.
- بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله الدكتور محمد فتحي الدريني، ط1، 1982 – مؤسسة الرسالة بيروت.
- تفسير التحرير والتنوير : تأليف سماحة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ـ الدار التونسية للنشر ـ الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان.
- جامع العلوم الحكم للعلامة أبي الفرج بن أحمد بن رجب الحنبلي البغدادي. تحقيق د. يوسف البقاعي، المكتبة العصرية، بيروت، 1998م.
- الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، راجعه وضبطه د. محمد إبراهيم الحفناوي وخرج أحاديثه ج. محمد حامد عثمان، ط2، 1996، دار الحديث القاهرة.
- حجة الله البالغة : تأليف الإمام أحمد شاه ولي الله بن عبد الرحيم الدهلوي (ت1176 هـ)ضبطه ووضع حواشيه محمد سالم هاشم، ط1، 1995 دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.
- خصائص التشريع الإسلامي في السياسة الحكم : د. فتحي الدريني، ط1، 1982، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- صحيح البخاري : لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت256هـ)، مطبعة دار الشعب 1378 هـ.
- صحيح مسلم بشرح النووي للإمام يحي بن شرف بن مرة بن حسن بن حسين النووي، المطبعة المصرية ومكتبتها.
- القاموس المحيط : مجد الديم محمد بن يعقوب الفيروزأبادي، الناشر : المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت لبنان.
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام : الإمام سلطان العلماء أبي محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، طبعة 1990م، مؤسسة الريان بيروت لبنان.
- مقاصد الشريعة الإسلامية : للعلامة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع.
- مقاصد الشريعة الإسلامية : للعلامة علال الفاسي، الناشر مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء.
- الموافقات ك لأبي إسحاق الشاطبي (ت790هـ)، ط1، 1991، بيروت لبنان.
- مجلة الهدى : عدد24-25، مطبعة فضالة المحمدية تصدر بفاس.
- النقد الذاتي : ذ. علال الفاسي، ط4، لجنة نشر تراث زعيم التحرير علال الفاسي، الرباط.
- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي : ذ. أحمد الريسوني، ط1، 1990، المكتبة السلفية، الدار البيضاء.

مدلول الوسطية وإشارة إلى معالمها وضوابطها

الدكتور محمد أبو يحيى
كلية الشريعة أكادير

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد، وعلى آله وأصحابه أجمعين، ومن اهتدى بهداه إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن الدين الإسلامي اليوم يواجه تحديات كبيرة وهجمة شرسة تستهدف مبادئه وأصوله، وفي سبيل ذلك تلصق به التهم والشبهات التي هو بريء منها، ومن ذلك: وصف أعداء الإسلام له بأنه دين العنف والإرهاب ومناوأة السلام الدولي، وأن لديه من القيم والمناهج ما يتناقض مع ما تقرره العقول السليمة، والطباع القويمة.

والمنصف يعلم أن هذه التهم كلها من باب الزور والبهتان والقول بلا علم، وأنها محض ادعاءات لا يقو م عليها برهان ولا تنبني على أساس.

بل إن مبادئ الإسلام وأصوله قائمة على ما يحفظ السلام، ويقيم العدل والأمن في العالم أجمع، وبين أبناء البشر بلا تفرقة أو ميز، ويوفق بين حاجاتهم وواجباتهم، ويكفل لهم الحقوق الإنسانية التي تحفظ النسل البشري والعقل الإنساني، ومقومات الحياة المادية والاجتماعية.

لذا أحببت في هذه العجالة المختصرة أن أشير إلى أصل عظيم، وسمة بارزة من سمات هذا الدين، ألا وهي: " الوسطية "أو "التوا زن "، ويبدو أن الدعوة إلى الوسطية بدأت تكتسب زخما كبيرا لافتا في الوطن العربي، والعالم الإسلامي عموما في الحقبة الأخيرة. فمع اتساع النشاط التطرفي المنحرف المتشدد وما رافق ذلك، من جهود محلية ودولية ذات الصلة بمكافحته ومعالجته، تنامت الدعوة إلى الوسطية ضمن الدعوة إلى مفاهيم أخرى وثيقة الصلة، كمفاهيم الحوار بين الثقافات، والأديان، والتسامح، وثقافة السلم .

ولا ريب أن موضوع الوسطية طويل الذيول، مترامي الأطراف، بعيد الأغوار، لذلك اقتصرت على الوقوف عند بيان مدلول الوسطية مع الإشارة إلى أهم معالمها وضوابطها، في موضوع بحثي هذا، وسيكون تناوله ضمن المباحث التالية:

المبحث الأول: مدلول الوسطية في القرآن الكريم وأقوال المفسرين

المطلب الأول: من حيث اللغة

المطلب الثاني: من حيث الاصطلاح.

الفرع الأول: مدلول الوسطية في القرآن الكريم وأقوال المفسرين.
الفرع الثاني: تحرير معنى الوسطية في الاصطلاح.
المبحث الثاني: معالم الوسطية.
المطلب الأول:الوسطية في العقيدة.
المطلب الثاني: الوسطية في العبادة.
المطلب الثالث: الوسطية في التشريع.
المبحث الثالث: ضوابط الوسطية.
المطلب الأول: الخيرية.
المطلب الثاني: الاستقامة.
المطلب الثالث: البينية.
الخاتمة.
المراجع.

إن موضوع هذا البحث موضوع جليل القدر، عظيم الشأن، عميم الفائدة، واسع المجال، لا يمكن استيعابه في مثل هذه العجالة، لكن حسبنا أن نشير هنا إلى ملامحه البارزة وخطوطه العريضة.

وأسأل الله جل وعلا التوفيق والسداد، وأن يكون هذا البحث مسهما في إزالة الشبهات ودرء الظلم عن الشريعة الإسلامية، وأسأله جل وعلا أن ينفع به قارئه وكاتبه، كما أسأل الله المزيد من التوفيق والهدى والرشاد للقائمين على هذه الندوة، وأن يجعل سبحانه وتعالى جهودهم في موازين حسناتهم، إنه سميع مجيب.

المبحث الأول: مدلول الوسطية

المطلب الأول: من حيث اللغة

قال ابن فارس[1]: (وَسَطَ)الْوَاوُ وَالسِّينُ وَالطَّاءُ : بِنَاءٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى الْعَدْلِ وَالنِّصْفِ. وَأَعْدَلُ الشَّيْءِ: أَوْسَطُهُ وَوَسَطُهُ[2].

ومن هذا الكلام يتضح أن (وَسَط) تأتي بفتح السين وسكونها وفتحها أكثر استعمالا.

الأول: (وَسْط) بسكون السين، تكون ظرفا بمعنى (بين)، قال في لسان العرب:"وأما الوسْط بسكون السين فهو ظرف لا اسم، جاء على وزان نظيره في المعنى وهو (بين) تقول: جلست وسْط القوم أي بينهم، ومنه قول سوَّار بن المضَرَّب:

إِنِّي كَأَنِّي أَرَى مَنْ لَا حَيَاءَ لَهُ وَلَا أَمَانَةَ وَسْطَ النَّاسِ عُرْيَانَا [3]

الثاني: (وَسَط) بفتح السين، وتأتي لمعان متعددة متقاربة، فتكون:

1- اسما لِمَا بَيْنَ طَرَفَيْ الشَّيْءِ وَهُوَ مِنْهُ كَقَوْلِكَ قَبَضْت وَسَطَ الْحَبْلِ وَكَسَرْتُ وَسَطَ الرُّمْحِ وَجَلَسْتُ وَسَطَ الدَّارِ[4].

2- تأتي صِفَةً ، وَإِنْ كَانَ أَصْلُهُ أَنْ يَكُونَ اسْمًا مِنْ جِهَةِ أَنَّ أَوْسَطَ الشَّيْءِ أَفْضَلُهُ وَخِيَارُهُ كَوَسَطِ الْمَرْعَى خَيْرٌ مِنْ طَرَفَيْهِ.

وواسطة القلادة: الجوهر الذي هو في وسَطها، وهو أَجْوَدُها ورجل وسط ووسيط: حسن[5].

3- وتأتي وسَط: بمعنى (عدل) وفي لسان العرب:" ووسَط الشيء وأَوسَطه أعدله"[6].

4- وتأتي وسَط: بمعنى: الشيء بين الجيِّد والرديء، قال الجوهري:(ويقال: أيضا شيء وسَط: أي بين الجيد والرديء)[7].

---

[1] تنظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء للذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة الطبعة الثانية، 1402هـ/ 1982 ص :103/17.

[2] معجم مقاييس اللغة لأحمد بن فارس بن زكريا أبي الحسين، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر،سنة النشر 1399هـ 1979م كتاب الواو،باب (الواو والسين وما يثلثهما).

[3] لسان العرب لابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، دار صادر، بيروت: فصل الواو: باب وسط.

[4] المصدر نفسه.

[5] المصدر نفسه.

[6] المصدر نفسه.

[7] ينظر الصحاح : 3/ 1167.

5- وتأتي:(وَسَط) لماله طرفان مذمومان. قال الراغب[1]:" والوسَط تارة يقال فيما لَهُ طَرَفَان مذمومان يقال: هذا أوسَطهم حسباً إذا كان في واسطة قومه، وأرفعهم مَحَلاً وكالجُود الذي هو بين البخل والسَّرَف فيستعمل استعمالَ القصد المصون عن الإفراط والتفريط" من خلال ذلك كله يتضح أن اللفظة كيفما تصرفت فهي لا تخرج في معناها عن معاني العدل والفضل والخيرية والنصف والبينية والتوسط بين الطرفين.

المطلب الثاني: من حيث الاصطلاح:

الفرع الأول: مدلول الوسطية في القرآن الكريم وأقوال المفسرين:

وردت مادة وسط ومشتقاتها في خمس مواضع من القرآن الكريم حيث وردت بلفظ: ﴿وَسَطاً﴾[2] و﴿إِلْوُسْطَى﴾[3] و﴿آوْسَطِ﴾[4] و﴿أَوْسَطُهُمْ﴾[5] و﴿فَوَسَطْنَ﴾[6]

وسأقتصر على الكلمة الأولى: ﴿وَسَطاً﴾التي وردت في سياق الآية التي وصف فيها الحق سبحانه وتعالى هذه الأمة بالوسطية في قوله تعالى:﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾[7].

يقول الإمام الطبري في تفسير قوله تعالى :﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾: "وأما"الوسَط"، فإنه في كلام العرب الخيارُ. يقال منه:"فلان وَسَطُ الحسب في قومه"، أي متوسط الحسب، إذا أرادوا بذلك الرفع في حسبه، و"هو وَسَطٌ في قومه، وواسطٌ"، كما يقال:"شاة يابسةُ اللبن ويَبَسةُ اللبن"، وكما قال جل ثناؤه: ﴿فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقاً فِي ٱلْبَحْرِ يَبَساً﴾[8] وقال زُهير بن أبي سُلمى في"الوسط":

هُمُ وَسَطٌ تَرْضَى الأنامُ بِحُكْمِهِمْ إذَا نزلَتْ إحْدَى اللَيَالِي بِمُعْظَمِ[9]

قال أبو جعفر: وأنا أرى أن"الوسط" في هذا الموضع، هو"الوسط" الذي بمعنى: الجزءُ الذي هو بين الطرفين، مثل"وسَط الدار" محرَّك الوَسط مثقّله، غيرَ جائز في"سينه" التخفيف.

---

[1] مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني تحقيق نديم مرعشلي دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان. مادة وسط، ص:559.

[2] سورة البقرة، جزء من الآية: 142.

[3] سورة البقرة، جزء من الآية: 236.

[4] سورة المائدة، جزء من الآية: 91.

[5] سورة القلم، جزء من الآية: 28.

[6] سورة العاديات، جزء من الآية: 5.

[7] سورة البقرة، جزء من الآية: 142.

[8] سورة طه، جزء من الآية: 76.

[9] ديوانه: 27/2.

وأرى أن الله تعالى ذكره إنما وصفهم بأنهم "وسَط"، لتوسطهم في الدين، فلا هُم أهل غُلوٍّ فيه، غلوَّ النصارى الذين غلوا بالترهب، وقيلهم في عيسى ما قالوا فيه ـ ولا هُم أهلُ تقصير فيه، تقصيرَ اليهود الذين بدَّلوا كتابَ الله، وقتلوا أنبياءَهم، وكذبوا على ربهم، وكفروا به؛ ولكنهم أهل توسط واعتدال فيه. فوصفهم الله بذلك، إذ كان أحبَّ الأمور إلى الله أوْسطُها"[1].

ويقول الإمام الرازي في تفسيره:"واختلفوا في تفسير الوسط وذكروا أمورا. أحدها: أن الوسط هو العدل والدليل عليه الآية والخبر والشعر والنقل والمعنى، أما الآية فقوله تعالى: ﴿ قَالَ أَوْسَطُهُمْ ﴾[2] أي أعدلهم، وأما الخبر فما روى القفال عن الثوري عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ: «أمة وسطا قال: عدلا»؛ وقال عليه الصلاة والسلام: «خير الأمور أوسطها»أي أعدلها، وقيل: كان النبي ﷺ أوسط قريش نسبا،وقال عليه الصلاة والسلام: «عليكم بالنمط الأوسط»

وأما الشعر فقول زهير:

هم وسط يرضى الأنام بحكمهم إذا نزلت إحدى الليالي العظائم

وأما النقل فقال الجوهري في «الصحاح» : ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾ أي عدلا وهو الذي قاله الأخفش والخليل وقطرب، وأما المعنى فمن وجوه. أحدها: أن الوسط حقيقة في البعد عن الطرفين ولا شك أن طرفي الإفراط والتفريط رديئان فالمتوسط في الأخلاق يكون بعيدا عن الطرفين فكان معتدلا فاضلا. وثانيها:إنما سمي العدل وسطا لأنه لا يميل إلى أحد الخصمين، والعدل هو المعتدل الذي لا يميل إلى أحد الطرفين.

وثالثها: لا شك أن المراد بقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾طريقة المدح لهم لأنه لا يجوز أن يذكر الله تعالى وصفا ويجعله كالعلة في أن جعلهم شهودا له ثم يعطف على ذلك شهادة الرسول إلا وذلك مدح فثبت أن المراد بقوله: (وَسَطاً) ما يتعلق بالمدح في باب الدين، ولا يجوز أن يمدح الله الشهود حال حكمه عليهم بكونهم شهودا إلا بكونهم عدولا، فوجب أن يكون المراد من الوسط العدالة.

ورابعها: أن أعدل بقاع الشيء وسطه، لأن حكمه مع سائر أطرافه على سواء وعلى اعتدال، والأطراف يتسارع إليها الخلل والفساد والأوسط محمية محوطة فلما صح ذلك في الوسط صار كأنه عبارة عن المعتدل الذي لا يميل إلى جهة دون جهة.

القول الثاني: أن الوسط من كل شيء خياره قالوا: وهذا التفسير أولى من الأول لوجوه. الأول: أن لفظ الوسط يستعمل في الجامدات قال صاحب «الكشاف» : اكتريت جملا من

---

[1] جامع البيان في تأويل القرآن لمحمد بن جرير الطبري (ت310 هـ)،تحقيق:أحمد محمد شاكر،مؤسسةالرسالة، الطبعة الأولى: 1420هـ- 2000م، 3/141-142.

[2] سورة القلم، جزء من الآية: 28.

أعرابي بمكة للحج فقال: أعطني من سِطَا تِهِنُّهْ أراد من خيار الدنانير ووصف العدالة لا يوجد في الجمادات فكان هذا التفسير أولى.

الثاني: أنه مطابق لقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾[1] القول الثالث: أن الرجل إذا قال: فلان أوسطنا نسبا فالمعنى أنه أكثر فضلا وهذا وسط فيهم كواسطة القلادة، وأصل هذا أن الأتباع يحوشون الرئيس فهو في وسطهم وهم حوله فقيل وسط لهذا المعنى.

القول الرابع: يجوز أن يكونوا وسطا على معنى أنهم متوسطون في الدين بين المفرِط بكسر الراء المخففة والمفرِّط والغالي والمقصر في الأشياء لأنهم لم يغلوا كما غلت النصارى فجعلوا ابنا وإلها ولا قصروا كتقصير اليهود في قتل الأنبياء وتبديل الكتب وغير ذلك مما قصروا فيه.

واعلم أن هذه الأقوال متقاربة غير متنافية والله أعلم"[2].

وجاء في تفسير المنار أن قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ وهو تصريح بما فهم من قوله: ﴿يَهْدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[3] أي: على هذا النحو من الهداية جعلناكم أمة وسطا. قالوا: إن الوسط هو العدل والخيار، وذلك أن الزيادة على المطلوب في الأمر إفراط، والنقص عنه تفريط وتقصير، وكل من الإفراط والتفريط ميل عن الجادة القويمة فهو شر ومذموم، فالخيار: هو الوسط بين طرفي الأمر؛ أي: المتوسط بينهما.

قال الأستاذ الإمام بعد إيراد هذا: ولكن يقال لم اختير لفظ الوسط على لفظ الخيار مع أن هذا هو المقصود، والأول إنما يدل عليه بالالتزام؟ والجواب من وجهين:

(أحدهما): أن وجه الاختيار هو التمهيد للتعليل الآتي: فإن الشاهد على الشيء لا بد أن يكون عارفا به، ومن كان متوسطا بين شيئين فإنه يرى أحدهما من جانب وثانيهما من الجانب الآخر، وأما من كان في أحد الطرفين فلا يعرف حقيقة حال الطرف الآخر، ولا حال الوسط أيضا.

(وثانيهما): أن في لفظ الوسط إشعارا بالسببية، فكأنه دليل على نفسه؛ أي: أن المسلمين خيار وعدول؛ لأنهم وسط، ليسوا من أرباب الغلو في الدين المفرطين، ولا من أرباب التعطيل المفرطين، فهم كذلك في العقائد والأخلاق والأعمال.

ذلك أن الناس كانوا قبل ظهور الإسلام على قسمين: قسم تقضي عليه تقاليده بالمادية المحضة، فلا هم له إلا الحظوظ الجسدية كاليهود والمشركين، وقسم تحكم عليه تقاليده بالروحانية الخالصة وترك الدنيا وما فيها من اللذات الجسمانية، كالنصارى والصابئين وطوائف من وثنيي الهند أصحاب الرياضات.

---

[1] سورة آل عمران، جزء من الآية:110.

[2] مفاتيح الغيب للإمام الرازي 98/4. الطبعة الأولى 1403 هـ ـ 1983 م دار الكتب العلمية ـ بيروت.

[3] سورة البقرة، جزء من الآية: 141.

وأما الأمة الإسلامية فقد جمع الله لها في دينها بين الحقين: حق الروح، وحق الجسد، فهي روحانية جسمانية، وإن شئت قلت إنه أعطاها جميع حقوق الإنسانية، فإن الإنسان جسم وروح، حيوان وملك، فكأنه قال: جعلناكم أمة وسطا تعرفون الحقين، وتبلغون الكمالين[1].

الفرع الثاني: تحرير مدلول الوسطية في الاصطلاح:

نستخلص من استقراء مختلف أقوال المفسرين السابقة أن الوسطية هي: مؤهل الأمة الإسلامية من العدالة، والخيرية للقيام بالشهادة على العالمين، وإقامة الحجة عليهم.

أما ما شاع عند الناس وانتشر من الوقوف عند أصل دلالتها اللغوية، أي التوسط بين طرفين مهما كان موضوع هذا الوسط فليس بمفهوم صحيح، كما شاع كذلك عند كثير من الناس استعمال هذا الاصطلاح الرباني، استعمالا فَضْفَاضاً يلبس أي وضع أو عرف أو مسلك أرادوه، حتى أصبحت الوسطية في مفهومهم تعني التَّساهل والتنازل. وعليه فإن هذا المصطلح لا يصح إطلاقه إلا إذا توافرت فيه صفتان:

1. الخيرية، أو ما يدل عليها كالأفضل والأعدل أو العدل.
2. البينية، سواء أكانت حسِّية أو معنوية[2].

فإذا جاء أحد الوصفين دون الآخر فلا يكون داخلا في مصطلح الوسطية، وهذا ما سنوضحه من خلال مبحث:(ضوابط الوسطية)في موضعه إن شاء الله.

إن الوسطية التي يقصدها العلماء عند إطلاق هذا المفهوم في الاصطلاح، هي صفة متحققة في الشريعة وفي سلوك العاملين بالشريعة فالشريعة الإسلامية بما فيها من عقيدة وأقوال وأعمال هي وسط بين طرفين مذمومين كلاهما مرفوض، أحدهما الإفراط والآخر التفريط، فبنيت أحكام الشريعة وآدابها منذ البدء على التوسط بين الطرفين المذمومين، فبهذا يكون المطبق للشريعة وسطيا دون أن يشترط علمه بذلك، فبمجرد علمه بالشريعة وتطبيقه لها يكون قد سار على جادة الوسطية حتى لو وصفه أحد خصومه بالتشدد أو التضييع.

إذن الوسطية صفة كامنة في الدين، وليست حكما أو شعيرة يطلب من العبد الإتيان بها، ولذلك قال تعالى:﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّنْ يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلاَّ عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ

---

[1] تفسير المنار،للسيد محمد رشيد رضا،دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت، ص: 2-5.

[2] ينظر الوسطية في القرآن الكريم،د. علي محمد الصَّلاَبِي المصراتي، دار النفائس للنشر والتوزيع، ودار البيارق، الأردن، الطبعة الأولى 1419 هـ- 1999 م.ص:41-42.

رَّحِيمٌ﴾[1] فالجعل يعني أنه شيء قدري قد فُرِغ منه في الشريعة والأمة وليس أمرا مطلوبا الإتيان به[2].

المبحث الثاني: معالم الوسطية:

الحديث عن معالم الوسطية في الإسلام حديث متشعب ذو فروع لا يمكن الإتيان عليها كلها في بحث واحد ولكن لنا أن نبرز أهم مظاهر ومعالم الوسطية في الجوانب التالية: العقيدة، العبادة، التشريع.

المطلب الأول: الوسطية في العقيدة

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "و قد خص الله تبارك وتعالى محمدا ﷺ بخصائص ميزه الله بها على جميع الأنبياء والمرسلين، وجعل له شرعة ومنهاجا أفضل شرعة، وأكمل منهاج.

كما جعل أمته خير أمة أخرجت للناس؛ فهم يوفون سبعين أمة هم خيرها، وأكرمها على الله من جميع الأجناس، هداهم الله بكتابه ورسوله لما اختلفوا فيه من الحق قبلهم، وجعلهم وسَطا عدلا خيارا؛ فهم وسَط في توحيد الله وأسمائه وصفاته، وفي الإيمان برسله، وكتبه، وشرائع دينه من الأمر والنهي والحلال والحرام.

فأمرهم بالمعروف، ونهاهم عن المنكر، وأحل لهم الطيبات، وحرم عليهم الخبائث، لم يحرم عليهم شيئا من الطيبات كما حرم على اليهود، ولم يحل لهم شيئا من الخبائث كما استحلتها النصارى، ولم يضيق عليهم باب الطهارة والنجاسة ،كما ضيق على اليهود، ولم يرفع عنهم طهارة الحدث والخبث، كما رفعته النصارى، فلا يوجبون الطهارة من الجنابة، ولا الوضوء للصلاة، ولا اجتناب النجاسة في الصلاة، بل يَعُدُّ كثير من عُبَّادهم مباشرة النجاسات من أنواع القُرَب والطاعات، حتى يقال في فضائل الراهب: " له أربعون سنة ما مس الماء" ! ولهذا تركوا الختان، مع أنه شرعُ إبراهيم الخليل عليه السلام وأتباعه.

واليهود إذا حاضت عندهم المرأة، لا يُؤَاكِلُونها ولا يُشَارِبونها، ولا يَقْعُدُون معها في بيت واحد، والنصارى لا يُحَرِّمون وطء الحائض. وكان اليهود لا يَرَوْن إزالة النجاسة، بل إذا أصاب ثوب أحدهم قَرَضَه بالمِقْرَاض، والنصارى ليس عندهم شيء نجس يَحْرُم أكله، أو تحرم الصلاة معه.

ولذلك المسلمون وسط في الشريعة فلم يجحدوا شرعه الناسخ لأجل شرعه المنسوخ، كما فعلت اليهود، ولا غيروا شيئا من شرعه المُحْكَم ولا ابتدعوا شرعا لم يأذن به

---

[1] سورة البقرة، الآية: 142 .

[2] د. أحمدمحمد المومني في بحث له منشور تحت عنوان:" مفهوم الوسطية في الإسلام ودلالتها من السنة النبوية"، بحث منشور في مجلة علوم انسانية. العدد 36 شتاء 2000 م السنة الخامسة.

الله، كما فعلت النصارىٰ، ولا غَلَوْا في الأنبياء والصالحين كغُلُوِّ النصارىٰ، ولا بَخَسُوهم حقوقهم كفعل اليهود.

ولا جعلوا الخالق سبحانه متصفا بخصائص المخلوق، ونقائصه، ومعايبه من الفقر والبخل والعَجْز كفعل اليهود، ولا المخلوق متصفا بخصائص الخالق سبحانه التي ليس كمثله فيها شيء كفعل النصارىٰ، ولم يستكبروا عن عبادته كفعل اليهود، ولا أشركوا بعبادته أحدا كفعل النصارىٰ.

وأهل السنة والجماعة في الإسلام كأهل الإسلام في أهل الملل، فهم وسَط في باب صفات الله عز وجل بين أهل الجحد والتعطيل، وبين أهل التشبيه والتمثيل، يصفون الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسله من غير تعطيل ولا تمثيل، إثباتا لصفات الكمال، وتنزيها له عن أن يكون له فيها أنداد وأمثال، إثبات بلا تمثيل، وتنزيه بلا تعطيل، كما قال تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[1] ردّاً علىٰ المُمَثِّلة، ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[2] ردّاً علىٰ المُعَطِّلة.

وقال تعالىٰ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾[3]؛ فالصمد: السيد المستوجب لصفات الكمال، والأحد: الذي ليس له كُفْوٌ ولا مثال.

وهم وسَط في باب أفعال الله تعالىٰ بين المعتزلة المكذبين للقدر، والجَبْرِيَّة النافين لحكمة الله ورحمته وعدله، والمعارضين بالقدر أمر الله ونهيه وثوابه وعقابه.

وفي باب الوعد والوعيد، بين الوَعِيدِية الذين يقولون بتخليد عصاة المسلمين في النار، وبين المُرْجِئة الذين يجحدون بعض الوعيد وما فضل الله به الأبرار علىٰ الفجار.

وهم وسط في أصحاب رسول الله ﷺ بين الغالي في بعضهم الذي يقول فيه بإلهية أو نبوة أو عصمة، والجافي فيهم الذي يكفر بعضهم أو يُفَسِّقه وهم خيار هذه الأمة " اهـ[4].

وقال ـ رحمه الله ـ :" وكذلك في سائر أبواب السنة، هم وسط؛ لأنهم متمسكون بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ وما اتفق عليه السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار، والذين اتبعوهم بإحسان " اهـ[5].

---

[1] سورة الشورىٰ، جزء من الآية: 9.

[2] سورة الشورىٰ، جزء من الآية: 9.

[3] سورة الإخلاص كاملة.

[4] الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لشيخ الإسلام أحمد بن عبد لحليم بن تيمية، توزيع الرئاسة العامة لإدارة البحوث والإفتاء والدعوة الإرشاد، الرياض السعودية 1/6-8

[5] مجموع فتاوىٰ شيخ الإسلام لابن تيمية ،جمع عد الرحمن بن قاسم، الطبعة الأولىٰ، السعودية 375/3

المطلب الثاني: الوسطية في العبادة:

إن الأصل في العبادات الاتباع ذلك أن ما جاء به النبي ﷺ هو الوسط وما عداه لا يعدو أن يكون إفراطا أو تفريطا أوغلوا أو مجافاة. ولقد عني النبي ﷺ بتقرير مبدأ الاتباع في مجال العبادة وحذر من الخروج من السنة، وأمر المسلمين بالتوسط في العبادة وأن يأخذوا منها ما يطيقون، ونهى عن التعمق فيها بالشكل الذي يؤدي إلى تجاوز الحد المشروع بدعوى التقرب أكثر والزيادة على ما فعله رسول الله ﷺ وما أمر به أو بتقليده فيما كان من خصوصياته عليه الصلاة والسلام. ومن الأدلة على نهج الوسطية في العبادة ما جاء عن أنس ابن مالك رضي الله عنه يَقُولُ :(جَاءَ ثَلَاثَةُ رَهْطٍ إِلَى بُيُوتِ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ ﷺ يَسْأَلُونَ عَنْ عِبَادَةِ النَّبِيِّ ﷺ فَلَمَّا أُخْبِرُوا كَأَنَّهُمْ تَقَالُّوهَا فَقَالُوا: وَأَيْنَ نَحْنُ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ قَدْ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ؟ قَالَ أَحَدُهُمْ: أَمَّا أَنَا فَإِنِّي أُصَلِّي اللَّيْلَ أَبَدًا. وَقَالَ آخَرُ: أَنَا أَصُومُ الدَّهْرَ وَلَا أُفْطِرُ. وَقَالَ آخَرُ: أَنَا أَعْتَزِلُ النِّسَاءَ فَلَا أَتَزَوَّجُ أَبَدًا. فَجَاءَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَيْهِمْ فَقَالَ: أَنْتُمُ الَّذِينَ قُلْتُمْ كَذَا وَكَذَا؟ أَمَا وَاللَّهِ إِنِّي لَأَخْشَاكُمْ لِلَّهِ وَأَتْقَاكُمْ لَهُ لَكِنِّي أَصُومُ وَأُفْطِرُ وَأُصَلِّي وَأَرْقُدُ وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي)[1].

قال ابن حجر العسقلاني رحمه الله:" قَوْلُهُ:فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي [2] المراد بالسنة: الطريقة، لا التي تقابل الفرض، والرغبة عن الشيء الإعراض عنه إلى غيره.

والمراد: من ترك طريقتي وأخذ بطريقة غيري فليس مني، ولمح بذلك إلى طريق الرهبانية فإنهم الذين ابتدعوا التشديد كما وصفهم الله تعالى، وقد عابهم بأنهم ما وَفَوْا بما التزموه، وطريقة النبي ﷺ الحنيفية السمحة، فيفطر ليتقوى على الصوم، وينام ليتقوى على القيام، ويتزوج لكسر الشهوة وإعفاف النفس وتكثير النسل.

وقوله:" فَلَيْسَ مِنِّي" إن كانت الرغبة بضرب من التأويل يعذر صاحبه فيه، فمعنى:" فَلَيْسَ مِنِّي" أي: على طريقتي، ولا يلزم أن يخرج عن الملة، وإن كان إعراضا وتنطعا يفضي إلى اعتقاد أرجحية عمله، فمعنى:" فَلَيْسَ مِنِّي ": ليس على ملتي؛ لأن اعتقاد ذلك نوع من الكفر.

كما أن الأخذ بالتشديد في العبادة يفضي إلى الملل القاطع لأصلها، وملازمة الاقتصار على الفرائض مثلا، وترك التنفل يفضي إلى إيثار البطالة وعدم النشاط إلى العبادة وخير الأمور الوسط "اهـ [3].

---

[1] أخرجه البخاري في كتاب النكاح،باب الترغيب في النكاح،ومسلم في كتاب النكاح،باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه.

[2] نفس المصدرين.

[3] فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، تصحيح وتحقيق عبد العزيز بن باز، دار الفكر، 1411هـ/ 1990م: 9/105-106

وعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال:(دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمَسْجِدَ وَحَبْلٌ مَمْدُودٌ بَيْنَ سَارِيَتَيْنِ فَقَالَ: مَا هَذَا؟ قَالُوا: لِزَيْنَبَ تُصَلِّي، فَإِذَا كَسِلَتْ أَوْ فَتَرَتْ أَمْسَكَتْ بِهِ فَقَالَ: حُلُّوهُ لِيُصَلِّ أَحَدُكُمْ نَشَاطَهُ فَإِذَا كَسِلَ أَوْ فَتَرَ قَعَدَ)[1].

وعن عائشة ـ رضي الله عنها ـ: (أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخَلَ عَلَيْهَا وَعِنْدَهَا امْرَأَةٌ قَالَ: مَنْ هَذِهِ؟ قَالَتْ: فُلَانَةُ تَذْكُرُ مِنْ صَلَاتِهَا. قَالَ: مَهْ عَلَيْكُمْ بِمَا تُطِيقُونَ فَوَاللَّهِ لَا يَمَلُّ اللَّهُ حَتَّى تَمَلُّوا؟ وَكَانَ أَحَبَّ الدِّينِ إِلَيْهِ مَادَامَ عَلَيْهِ صَاحِبُهُ)[2].

هذه الأحاديث صريحة في رسم منهج الوسطيَّة في العبادة فالحديث الأول في غاية البيان والوضوح كما تقدم مشروحا، والحديث الثاني ـ قصة زينب ـ قال فيه ابن حجر: فيه الحثّ على الاقتصاد في العبادة، والنهي عن التعمّق فيها،والأمر بالإقبال عليها بنشاط[3] والثالث قال فيه ابن حجر ـ أيضًا ـ: "عليكم بما تطيقون": أي اشتغلوا من الأعمال بما تستطيعون المداومة عليه، فمنطوقه يقتضي الأمر بالاقتصار على ما يُطاق من العبادة، ومفهومه يقتضي النهي عن تكلّف ما لا يُطاق[4].

وهناك أحاديث كثيرة جدًّا صريحة في رسم منهج الوسطية في العبادة ،لكن يكفي من القلادة ما أحاط بالعنق.

المطلب الثالث: الوسطية في التشريع:

الأحكام الشرعية كلها قائمة على اليسر والسماحة والتوسط والاعتدال، لتكون سهلة التطبيق والممارسة على مختلف الناس في حال القوة والضعف، وفي وقت الإقامة والسفر، وفي حال الصحة والمرض، وفي سن الشباب والكهولة والشيخوخة، ونجد مصداق ذلك في عدد من الآيات التي وردت بعدم التكليف بما لا يطاق والآيات التي وردت برفع الحرج وآيات التخفيف والتيسير.كما تتمثل وسطية الإسلام في التشريع في عدد من القواعد الفقهية.

---

1 أخرجه البخاري في كتاب التهجد، باب ما يكره من التشدد في العبادة، حديث رقم 1150، ومسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب أمر من نعس في صلاته أو استعجم عليه القرآن أو الذكر بأن يرقد أو يقعد حتى يذهب عنه ذلك، حديث رقم 784. ولفظ الحديث عند البخاري: عن أنس بن مالك قال: دخل النبي فإذا حبل ممدود بين الساريتين، فقال: ما هذا الحبل؟ قالوا: هذا حبل لزينب، فإذا فترت تعلقت، فقال النبي لا، حلوه ليصل أحدكم نشاطه فإذا فتر فليقعد.

2 أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب أحب الدين إلى الله أدومه، ومسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها باب أمر من نعس في صلاته أو استعجم عليه القرآن أو الذكر بأن يرقد أو يقعد حتى يذهب ذلك، حديث رقم 785.ولفظ مسلم: عن هشام قال: أخبرني أبي عن عائشة قالت: (دخل علي رسول الله ﷺ وعندي امرأة فقال: من هذه؟ فقلت: امرأة لا تنام تصلي. قال: عليكم من العمل ما تطيقون فوالله لا يمل الله حتى تملوا. وكان أحب الدين إليه ما داوم عليه صاحبه).

3 فتح الباري 37/3.

4 فتح الباري 102/1 .

1.الآيات التي وردت بعدم التكليف بما لا يطاق: وردت آيات كثيرة تُبيّن أن الله لا يُكلّف نفسًا فوق طاقتها، ولا يُكلّف نفسًا إلا وسعها وقدرتها، قال تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْساً اِلاَّ وُسْعَهَا﴾[1]؛
وقال تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْساً اِلاَّ مَآ ءَاتيٰهَاۤ ﴾[2] وقال: ﴿لاَ تُكَلَّفُ نَفْسٌ اِلاَّ وُسْعَهَا ﴾[3] .
قال الإمام الطبري في تفسير قوله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْساً اِلاَّ وُسْعَهَاۤ ﴾[4] لايكلف الله نفسا فيتعبدّها إلا بما يسعها، فلا يضيّق عليها، ولا يجهدها[5].
وقال رشيد رضا في تفسير قوله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْساً اِلاَّ وُسْعَهَاۤ ﴾[6] ولا يُحاسبها إلا على ما كلّفها، والتّكليف: هو الإلزام بما فيه كلفة، والوسع: ما تسعه قدرة الإنسان من غير حرج ولا عسر، وقال بعضهم: هو ما يسهل عليه من الأمور المقدور عليها، وهو ما دون مدى طاقته. والمعنى: أنَّ شأنه ـ تعالى ـ وسنته في شرع الدّين ألا يُكلّف عباده ما لا يطيقون [7].

إنّ هذه الآيات تُقرّر منهج الوسطيَّة في التكليف، في حدود الوسع، وعدم المشقّة.

2. الآيات التي وردت برفع الحرج : من الآيات التي وردت برفع الحرج، قوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾[8]. وقوله: ﴿هُوَ ٱجْتَبٰيكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[9] وغيرها من الآيات. قال ابن كثير في قوله تعالى : ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[10] "أي ما كلفكم ما لا تطيقون أو ما ألزمكم بشيء فيشق عليكم إلا جعل الله لكم فرجا ومخرجا"[11]؛ وقال رشيد رضا في تفسير قوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ [12]

---

[1] سورة البقرة، جزء من الآية: 285.
[2] سورة الطلاق، جزء من الآية: 7.
[3] سورة البقرة، جزء من الآية: 231.
[4] سورة البقرة، جزء من الآية: 285.
[5] انظر: تفسير الطبري 154/3.
[6] سورة البقرة، جزء من الآية: 285.
[7] انظر: تفسير المنار 145/3.
[8] سورة المائدة، جزء من الآية: 7.
[9] سورة الحج، جزء من الآية: 76.
[10] سورة الحج، جزء من الآية: 76.
[11] تفسير ابن كثير455/4.
[12] سورة المائدة، جزء من الآية:7.

ولما بيّن فرض الوضوء وفرض الغسل، وما يحلّ محلهما عند تعذّرهما أو تعسّرهما، تذكيرًا بهما ومحافظة على معنى التعبّد فيهما ـ وهو التيمم ـ بيّن حكمة شرعهما لنا مبتدئًا ببيان قاعدة من أعظم قواعد هذه الشّريعة السمحة، فقال: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾[1] حَرَجٍ﴾[1] أي: ما يُريد الله ليجعل عليكم فيما شرعه لكم في هذه الآية ولا في غيرها أيضًا حرجًا ما، أي: أدنى ضيق وأقل مشّقة، لأنه تعالى غنّي عنكم، رءوف رحيم بكم، فهو لا يشرع لكم إلا ما فيه الخير والنفع لكم[2].

وآيات رفع الحرج دليل صريح على وسطية هذا الدين في تشريعه وتكاليفه

3.آيات التخفيف والتيسير: من الآيات التي تقرر منهج الوسطية في باب التشريع آيات التخفيف والتيسير: قال سبحانه: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[3] وقال جلّ في علاه : ﴿وَنُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَىٰ﴾[4]؛ وقال: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْراً ۝ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْراً ۝﴾[5]؛ وقال: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ ٱلإِنسَٰنُ ضَعِيفاً﴾[6].

قال القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[7] ٱلْعُسْرَ﴾[7] قال مجاهد والضّحاك: اليسر الفطر في السّفر. والعسر: الصّيام في السفر. قال القرطبي: والوجه: عموم اللفظ في جميع أمور الدين، كما قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[8][9].

وقال رشيد رضا في الآية: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[10] وهذا تعليل لما قبله، أي: يريد فيما شرعه من هذه الرخصة في الصيام، وسائر ما يشرعه لكم من الأحكام، أن يكون دينكم يسرًا تامًّا لا عسر فيه[11].

ولذلك فإن آيات التخفيف والتيسير تدل دلالة واضحة أن الوسطية ركن من أركان هذا الدين الحنيف.

---

[1] سورة المائدة، جزء من الآية: 7.
[2] انظر: تفسير المنار 258/6.
[3] سورة البقرة، جزء من الآية: 184.
[4] سورة الأعلى، الآية: 8.
[5] سورة الشرح، الآيتان: 5و6.
[6] سورة النساء، الآية: 28.
[7] سورة البقرة، جزء من الآية: 184.
[8] سورة الحج، جزء من الآية: 76.
[9] انظر: تفسير القرطبي المسمى الجامع لأحكام القرآن، ، دار الكتب العربي، القاهرة، 1987م، الطبعة الثالثةص:301/2
[10] سورة البقرة، جزء من الآية: 184.
[11] انظر: تفسير المنار 164/2.

4.القواعد الفقهية: ومن القواعد الفقهية التي استنبطها العلماء رحمهم الله من خلال استقراء الأحكام الشرعية ما يلي[1]:

الأصل في الذمة البراءة: الذمة هي العهد، لأن نقضه يوجب الذم، ويفسر بالأمان والضمان، لأن العهد يستوجبهما. وتطلق أيضاً على الحرمة والحق.

وتطلق الذمة أيضاً على محل الالتزام عامة، وهي بهذا المعنى وصف يصير الشخص به أهلاً للإيجاب له أو عليه، وهذا هو المعنى الذي يهمنا في القاعدة.

وكل مولود يولد وذمته فارغة من حقوق الغير، ومن ثم كان الأصل في كل ذمة أنها بريئة من كل تحمل إلى أن يثبت ذلك بدليل كالإقرار أو البينة. وفروع هذه القاعدة كثيرة جداً، منها:

1. إذا ادعى شخص أن له على آخر ديناً، فإن ذلك لا يثبت في حق المدعى عليه إلا بإقراره أو بينة المدعي، لأن الأصل في ذمة المدعى عليه البراءة من كل دَين، فيستصحب هذا الأصل إلى أن يرد دليل بخلافه .

2. إذا اتهم شخص آخر بحد من حدود الله، كالزنا أو السرقة أو الشرب ... فإن ذلك الحد لا يثبت ولا يقام على المتهم إلا بإقراره أو ببينة. وفي حالة الاتهام بالزنا إذا لم يقر المتهم، ولم تكن هناك بينة فإن المدعي يقام عليه حد القذف.

3. إذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن بعد هلاك المبيع أو فواته، فإن القول قول المشتري، لأن ذمته بريئة من الزيادة التي يدعيها البائع، إلا أن يقر أو يأتي البائع ببينة.

4. ومثل ذلك إذا اختلف المؤجر والمستأجر في مقدار الأجرة، فإن القول للمستأجر إلى أن يثبت دليل بموافقة قول المؤجر، لأن الأصل براءة ذمة المستأجر مما يزعمه المؤجر إلى أن يقوم بذلك دليل.

5. إذا ادعى المستعير رد العارية، وأنكر المعير ذلك، فإن القول للمستعير لأن الأصل في ذمته البراءة، فلا تشغل إلا بدليل. ومثل ذلك إذا ادعى المودَع رد الوديعة وأنكر المودِع ذلك.

الذمة إذا عمرت بيقين فلا تبرأ إلا بيقين:

ومعناها: إن ذمة المكلف إذا شغلت بحق من حقوق الله أو حقوق العباد، وثبت ذلك بما يفيد اليقين، أو ما يقوم مقامه من غلبة الظن فإنها لا تبرأ من ذلك الحق إلا بدليل، فإذا ادعى المكلف فراغ ذمته من ذلك الحق فعليه أن يثبت ذلك.

ومن فروع هذه القاعدة:

1. إذا أقرض شخص آخر مبلغاً من المال، وأشهد على ذلك، ثم ادعى المستقرض رد القرض، فلا يقبل منه ذلك إلا بالبينة أو بإقرار المُقرض، لأن ذمة المستقرض قد شغلت بدليل فلا تبرأ إلا بمثله.

[1] محمد الروكي التقعيد بالاستدلال وأثره في الفقه الإسلامي :بحث منشور في موقع الموسوعة الإسلامية.

2.إذا مر الحول على النصاب، وشك المالك هل أخرج الزكاة أم لا؟ فإن عليه أن يخرجها، لأنه لما مر الحول، والمال بالغ النصاب، فقد شغلت ذمته بالزكاة يقيناً، فلا يمكن أن تبرأ إلا بيقينه.

3. إذا دخل وقت الصلاة، وشك هل صلى أم لا، فإنه يجب أن يصلي، لأنه لما دخل وقت الصلاة فقد عمرت ذمته بيقين، فلا تبرأ إلا بيقين.

الأصل في الأمور العارضة العدم:

الأمور العارضة هي كل ما يحدث للشيء ويطرأ عليه من الصفات والأحوال وغيرها مما أصله عدم الوجود. فهذه الأمور: الأصل فيها العدم لأنه متيقن، ومَن ادعى وجودها فعليه الدليل.

- فمن ادعى أنه عقد بيعاً أو إجارة أو شركة أو نكاحاً أو غير ذلك من العقود، وأنكر الطرف الآخر، كان القول للمنكر إلى أن يثبت المدعي ما يدعيه بالبينة، لأن الأصل في هذه العقود كلها العدم، فعلى مدعي وجودها الدليل.
- وإذا تبايع شخصان، فادعى أحدهما أنه اشترط الخيار لنفسه وأنكر الآخر ذلك، فالقول للمنكر، لأن الأصل عدم اشتراط الخيار، وعلى الذي يدعي اشتراطه أن يثبته بالدليل.
- إذا ادعى الورثة أن العقد الذي عقده موروثهم كان في حالة جنونه، لم يلتفت إلى دعواهم حتى يثبتوها بالبينة، لأن الجنون الطارئ على الشخص والأصل عدمه، فعلى مَن يدعي الجنون في العاقد حال التعاقد أن يثبته بالدليل.

من خلال هذه النماذج من القواعد الفقهية نستخلص أن منهج الوسطية يقوم على التيسير في الفروع،دفعا للحرج، ورفعا للأغلال والآصار.

المبحث الثالث: ضوابط الوسطية.

وحتى لا يدعي هذا المنهج (الوسطية) كل من هب ودب لا بد من ضوابط تحدد الأصول الفكرية والشرعية لهذا المنهج يسير في ضوئها على هدى وبصيرة كل من أراد الاهتداء بهذا المنهج،ونكتفي بسرد أهمها.

المطلب الأول: الخيريّة

قال الله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾[1] وقال جل في علاه: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾[2]، قال ابن كثير في

[1] سورة البقرة، جزء من الآية: 142

[2] سورة آل عمران، جزء من الآية: 110

تفسيره للآية الأولى: والوسط هنا: الخيار والأجود، كما يقال: قريشٌ أوسط العرب نسبًا ودارًا، أي :خيرُها [1].

وفي تفسيره للثانية قال: يعني :خيرَ النَّاس للنّاس، والمعنى: أنَّهم خير الأمم وأنفع النَّاس للنَّاس [2].

قال رشيد رضا: "الحق أقول: إنّ هذه الأمَّة ما فتئت خير أمَّة أُخرجت للنَّاس، حتَّى تركت الأمر بالمعروف، والنّهي عن المنكر.

ثم قال: وقد بيَّن الفخر الرازي في تفسيره نحو ما تقدم من كون وصف الأمَّة هنا بالأمر بالمعروف، والنّهي عن المنكر، والإيمان علّة لكونها خير أمَّة أُخرجت للنّاس، فقال:

"واعلم أنَّ هذا كلام مستأنف والمقصود منه بيان علّة تلك الخيريَّة، كما تقول: زيد كريم، يطعم النَّاس ويكسوهم، ويقوم بما يصلحهم، وتحقيق الكلام أنَّه ثبت في أصول الفقه أن ذكر الحكم مقرونًا بالوصف المناسب له يدلّ على كون ذلك الحكم معلّلا بذلك الوصف، فههنا حكم ـ تعالى ـ بثبوت وصف الخيريَّة لهذه الأمَّة، ثم ذكر عَقِيبَه هذا الحكم وهذه الطّاعات، أعني الأمر بالمعروف، والنّهي عن المنكر، والإيمان، فوجب كون تلك الخيريَّة معلّلة بهذه العبادات" [3].

وروى الترمذى فى تفسيره لهذه الآية أن رسول الله ﷺ قال:(إِنَّكُمْ تُتِمُّونَ سَبْعِينَ أُمَّةً أَنْتُمْ خَيْرُهَا وَأَكْرَمُهَا عَلَى اللهِ) [4]. وقال ﷺ: (أُعْطِيتُ مَا لَمْ يُعْطَ أَحَدٌ مِنَ الأنبياء، فقلنا:ما هو يا رسول الله ؟ فقال: نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ، وَأُعْطِيتُ مَفَاتِيحَ الأرضِ، وَسمَّيتُ أَحْمَدَ، وَجُعِلَ لي التّرابُ طهورًا، وجُعِلَتْ أُمَّتي خيرَ الأمم)[5].

فهذه الأحاديث مع آية آل عمران تبيّن خَيريَّة هذه الأمَّة، التي جعلها الله أمَّة وسطًا، وقد جمع المفسّرون بين معنيي الخيريَّة والوسطيَّة، حتى جاء أحدهما تفسيرًا للآخر، كما مرَّ معنا.

ولأهمّيَّة بيان معنى الخيريَّة، فسأذكر أبرز أوجهها ، ليتَّضح لنا معنى الوسطيَّة أكثر.

---

[1] انظر:تفسير القرآن العظيم لابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن كثير، تحقيق: عبد العزيز غنيم، وحمد أحمد عاشور، ومحمد إبراهيم البناء، مطبعة الشعب القاهرة ، 190/1.

[2] انظر: تفسير ابن كثير 391/1.

[3] انظر: تفسير المنار 60/4.

[4] أخرجه الترمذي في كتاب تفسير القرآن باب ومن سورة آل عمران 211/5 رقم 3001، قال الترمذي: هذا حديث حسن.ووافقه الألباني كما في المشكاة رقم 6285.

[5] أخرجه أحمد 98/1، 158. قال الهيثمي في مجمع الزوائد 265/1، 266: وفيه عبد الله بن محمد بن عقيل، وهو سيئ الحفظ. قال الترمذي: صدوق، وقد تكلّم فيه بعض أهل العلم من قبل حفظه، وسمعت محمد بن إسماعيل ـ يعني البخاري ـ يقول: كان أحمد بن حنبل، وإسحاق بن إبراهيم، والحميد ي يحتجون بحديث ابن عقيل. قلت: فالحديث حسن. والله أعلم. اهـ.

أبرز أوجه خيريَّة هذه الأمَّة [1]

1. الإيمان بالله: قال سبحانه: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾[2]. فقرن الله ـ جلّ وعلا ـ بين خيريَّة هذه الأمَّة والإيمان به تعالى، بل جعل الإيمان هو سبب الخيريَّة، والأمر بالمعروف، والنَّهيَ عن المنكر فرعا عن الإيمان، وأثرا من آثاره.

والإيمان بالله أعمق دلالة وأثرًا ممّا قد يتصورّه كثير من النَّاس، فليس هو مجرّد التّصديق كما فسّره بعض المتكلّمين

وإنّما هو علم واعتقاد وعمل، والإسلام من لوازم الإيمان، فمقتضى الإيمان بالله وكتبه ورسله، يستلزم العمل بما أمر به الله في كتابه، وعلى لسان رسوله ﷺ ولهذا فإن شرط الإيمان في تحقيق الخيريَّة جاء مغنيًا عمّا يشمله من أركان الإيمان والإسلام.

2. الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر: والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر أوجبه الله على من قبلنا، ولكنهم فرَّطوا وضيَّعوا قال تعالى : ﴿لُعِنَ ٱلذِينَ كَفَرُواْ مِنۢ بَنِيٓ إِسْرَآءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُواْ لاَ يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ ﴿٧٩﴾﴾[3]. ونجد مصداق خيريَّة هذه الأمَّة لقيامها بالأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، أنَّه منذ بُعِثَ رسول الله ﷺ إلى يومنا الحاضر وهذا الرّكن العظيم لم ينقطع ولم يترك كما فعل بنو إسرائيل.

قد نجد ضعفًا في زمان من الأزمنة أو مكان من الأمكنة، ولكنَّه لا يصبح حالة مستقرَّة، ولا تعدم الأمَّة آمرًا أو ناهيًا ولو كانوا قلَّة قليلة، وهذا مصداق قول الرسول ﷺ: (لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللهِ وَهُمْ كَذَلِكَ)[4].

فالطائفة المنصورة موجودة إلى قيام السَّاعة، وهي طائفة ظاهرة آمرة بالمعروف، ناهية عن المنكر . والرسول ﷺ قال في الحديث الذي رواه أبو سعيد الخدري:(مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ)[5]. فجاء فجاء المنكر مُنكَّرًا هنا دلالة على عمومه، أي: أيّ منكر يراه المسلم، فهو يشمل كل منكر، كما

---

[1] انظر: وسطية أهل السنة بين الفرق، د. محمد باكريم محمد باعبد الله، دار الراية، الرياض، السعودية، ط1. 1415هـ/ 1994م. ص 210. فقد فصَّل في ذلك بما يشفي ويكفي.

[2] سورة آل عمران، جزء من الآية: 110.

[3] سورة المائدة، الآيتان: 80- 81.

[4] أخرجه مسلم في كتاب الإمارة "باب قوله ﷺ :لاتزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لايضرهم من خالفهم ح 1920..

[5] أخرجه مسلم في كتاب الإيمان باب بيان أن النهي عن المنكر من الإيمان وأن الإيمان يزيد وينقص: ح 49. وغيره.

أن الأمر يشمل كل معروف، فيدخل في ذلك جميع ما شرعه الله، فيؤمر به وينهى عن مخالفته[1].

ومما سبق يتبيَّن لنا أن الأمر بالمعروف، والنّهي عن المنكر، من أبرز أوجه خيريَّة هذه الأمَّة، والأمر بالمعروف، والنّهي عن المنكر، له صور متعدّدة، وليس محصورًا في حالة أو صفة واحدة كالكلام مثلا، بل قد يكون باليد أو اللسان أو العمل كالقدوة مثلا .

فإذا تحقّق الإيمان بمعناه الشّامل المتكامل، وجاء الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، يحوطه ويحرسه، فإنّنا سنرى الخيريَّة التي أخبرنا الله بها ماثلة أمام أعيننا، لا يزيغ عنها إلا بَصَرُ هالك.

المطلب الثاني :الاستقامة

من ضوابط الوسطيَّة، الاستقامة، ولذلك فمن ادَّعى الوسطيَّة مع خروجه عن الاستقامة، ليس من الوسطيَّة الشّرعية في شيء، بل هي وسطيَّة نسبيَّة غير التي نتحدَّث عنها. فما هي الاستقامة إذن؟ وما هي أدلتها؟ و أقوال العلماء فيها ؟.

تعريف الاستقامة: قال الراغب:"واستقامة الإنسان لزومه المنهج المستقيم نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُواْ﴾[2]" [3].وقال ابن القيّم: "الاستقامة ضد الطّغيان،وهو مجاوزة الحدود في كل شيء"[4].

وقال ابن القيم:" قال عمر رضي الله عنه : الاستقامة: أن تستقيم على الأمر والنّهي، ولا تَرُوغُ رَوَغَانَ الثّعالب"[5]. وقال ابن القيم ـ أيضًا ـ :" فأمر بالاستقامة وهي السّداد، والإصابة في النيَّات والأقوال والأعمال". ثم قال: "فالاستقامة: كلمة جامعة، آخذة بمجامع الدّين، وهي القيام بين يدي الله على حقيقة الصّدق، والوفاء بالعهد"[6].

وهذه المعاني متقاربة، ويفسّر بعضها بعضًا.

أدلة الاستقامة: في صحيح مسلم عن سفيان بن عبد الله الثقفي رضي الله عنه قَالَ:(قُلْتُ يَا رَسُولَ اللهِ: قُلْ لِي فِي الْإِسْلَامِ قَوْلًا لَا أَسْأَلُ عَنْهُ أَحَدًا بَعْدَكَ ـ وَفِي حَدِيثِ أَبِي أُسَامَةَ غَيْرَكَ ـ قَالَ: قُلْ آمَنْتُ بِاللهِ فَاسْتَقِمْ)[7]. وعن ثوبان رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ

---

[1] انظر: تفسير المنار 63/4.

[2] سورة فصلت، جزء من الآية: 29.

[3] انظر: المفردات للراغب مادة (قوم).

[4] انظر: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، لابن قيم الجوزية، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1392هـ،104/2.

[5] انظر: مدارج السالكين 104/2، وتفسير الطبري 115/24.

[6] انظر: مدارج السالكين 105/2.

[7] أخرجه مسلم في كتاب الإيمان ،باب جامع أوصاف الإسلام 65/1 رقم الحديث 38.

اللهَّ ﷺ: (اسْتَقِيمُوا وَلَنْ تُحْصُوا وَاعْلَمُوا أَنَّ خَيْرَ أَعْمَالِكُمْ الصَّلَاةُ وَلَا يُحَافِظُ عَلَىٰ الْوُضُوءِ إِلَّا مُؤْمِنٌ)[1].

وروىٰ الترمذي عن أنس بن مالك ، رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللهَّ ﷺ قَرَأَ : ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُواْ﴾، قال:(قَالَ قَدْ قَالَ النَّاسُ ثُمَّ كَفَرَ أَكْثَرُهُمْ فَمَنْ مَاتَ عَلَيْهَا فَهُوَ مِمَّنْ اسْتَقَامَ)[2].

أقوال العلماء في الاستقامة: ومن أقوال العلماء في الاستقامة أسوق ما قاله ابن القيم في مدارج السالكين ممَّا يتَّضح معه علاقة الاستقامَة بالوسطيَّة، وأنَّه لا استقامة بلا وسطيَّة، ولا وسطيَّة دون استقامة.

قال[3]: "وهي ـ أي الاستقامة ـ علىٰ ثلاث درجات: الدرجة الأولىٰ: الاستقامة علىٰ الاجتهاد في الاقتصاد، لا عاديًا رسم العِلْم، ولا متجاوزًا حدّ الإخلاص، ولا مخالفًا نهج السنَّة.

قال ابن القيم شارحًا قول الهروي: هذه درجة تتضمَّن ستة أمور: عملا واجتهادًا فيه، وهو بذل المجهود، واقتصادًا، وهو السلوك بين طرفي الإفراط ـ وهو الجور علىٰ النّفس ـ والتَّفريط بالإضاعة.

ووقوفًا مع ما يرسمه العلم، لا وقوفًا مع داعي الحال، وإفراد المعبود بالإرادة، وهو الإخلاص.

ووقوع الأعمال علىٰ الأمر، وهو متابعة السنة. فبهذه الأمور الستَّة تتمّ لأهل هذه الدّرجة استقامتهم، وبالخروج عن واحد منها يخرجون عن الاستقامة، إمَّا خروجًا كليًّا، وإمّا خروجًا جزئيًّا.

والسّلف يذكرون هذين الأصلين كثيرًا، وهما:

الاقتصاد في الأعمال، والاعتصام بالسنَّة، فإنَّ الشّيطان يشمّ قلب العبد ويختبره، فإن رأىٰ فيه داعية للبدعة، وإعراضًا عن كمال الانقياد للسنَّة، أخرجه عن الاعتصام بها، وإن رأىٰ فيه حرصًا علىٰ السنَّة، وشدَّة طلب لها: لم يظفر به من باب اقتطاعه عنها، فأمره بالاجتهاد، والجور علىٰ النّفس، ومجاوزة حدّ الاقتصاد فيها، قائلا له: إن هذا خير وطاعة، والزّيادة

---

[1] أخرجه ابن ماجه في كتاب الطهارة وسننها ،باب المحافظة علىٰ الوضوء 101/2، 102 رقم 277. قال البوصيري في زوائد ابن ماجه 122/1: هذا الحديث رجاله ثقات أثبات إلا أنه منقطع بين سالم وثوبان فإنه لم يسمع منه، لكن له طريق أخرىٰ متصلة أخرجها أبو داود الطيالسي في مسنده، وأبو يعلىٰ الموصلي، والدارمي، وابن حبان في صحيحه من طريق حسان بن عطية أن أبا كبشة حدثه أنه سمع ثوبان. اهـ. وصححه الألباني كما في الإرواء رقم 412.

[2] أخرجه الترمذي في كتاب التفسير باب ومن سورة حم السجدة 351/5 رقم 3250. قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب. وضعّفه الألباني كما في ضعيف الجامع رقم 4079.

[3] أي أبو إسماعيل الهروي الحنبلي المتوفىٰ سنة481ه من شيوخ ابن القيم ينظر: مقدمة تهذيب مدارج السالكين:7/1.

والاجتهاد فيها أكمل، فلا تفتر مع أهل الفتور، ولا تنم مع أهل النّوم، فلا يزال يحثّه ويحرّضه، حتّى يخرجه عن الاقتصاد فيها، فيخرج عن حدّها، كما أن الأوّل خارج عن هذا الحدّ، فكذا هذا الآخر خارج عن الحدّ الآخر" [1].

وهذا حال الخوارج الذين يحقر أهل الاستقامة صلاتهم مع صلاتهم، وصيامهم مع صيامهم، وقراءتهم مع قراءتهم. وكلا الأمرين خروج عن السنّة إلى البدعة، لكن هذا إلى بدعة التّفريط والإضاعة، والآخر إلى بدعة المجاوزة والإسراف.

وقال بعض السّلف: ما أمر الله بأمر إلا وللشّيطان فيه نـزغتان: إما إلى تفريط، وإمّا إلى مجاوزة، وهي الإفراط، ولا يبالي بأيّهما ظفر، زيادة أو نقصان[2].

وهذا الكلام عن الاستقامة هو عين الوسطيَّة وجوهرها.

المطلب الثالث: البينية:

من ضوابط الوسطيةأ البينية التي تدل على وقوع شي ء بين شيئين أو أشياء وقد يكون ذلك حسًّا أو معنى، وقد ربط العلماء بين الوسطية والبينية ، ولا غرابة في ذلك، فإنَّ لهذا أصلا في اللغة والاشتقاق.

فقد قال الطبري في تفسيره: "وأنا أرى أنَّ (الوسط) في هذا الموضع، هو الوسط الذي بمعنى: الجزء، الذي هو بين الطرفين، مثل (وسط الدّار).

وأرى أن الله ـ تعالى ذكره ـ إنَّما وصفهم بأنَّهم (وسط)لتوسّطهم في الدّين، فلا هم أهل غلوّ فيه، غلوّ النّصارى الذين غلو بالتَّرهّب، وقيلهم في عيسى ما قالوا فيه.

ولا هم أهل تقصير فيه تقصير اليهود الذين بدَّلوا كتاب الله، وقتلوا أنبيائهم، وكذبوا على ربّهم، وكفروا به، ولكنهم أهل توسّط واعتدال فيه، فوصفهم الله بذلك، إذ كان أحبّ الأمور إلى الله أوسطها"[3].

كما قال شيخ الإسلام: "فإنَّ الفرقة الناجية أهل السنَّة والجماعة يؤمنون بذلك، كما يؤمنون بما أخبر الله به في كتابه من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، بل هم الوسط في فِرَقِ الأمَّة، كما أنَّ الأمَّة هي الوسط في الأمم. فهم وسط في باب صفات الله تعالى بين أهل التّعطيل الجَهْمِيَّة، وأهل التَّمثيل المشبِّهة. وهم وسط في باب أفعال الله بين الجَبْرِيَّة والقَدَرِيَّة وغيرهم. وفي باب وعيد الله بين المُرْجِئَة والوَعِيدِيَّة من القدريَّة وغيرهم.

---

[1] تهذيب مدارج السالكين لابن القيم، هذبه عبد المنعم صالح العلي العزي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1409هـ/ 1989م:7/1

[2] انظر: مدارج السالكين 107/2.

[3] انظر: تفسير الطبري 6/2.

وفي باب أسماء الإيمان والدّين بين الحَرُورِيَّة والمعتزلة وبين المُرْجِئَة والجَهْمِيَّة. وفي أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الرَّافِضَة والخَوَارِج "[1].

ومن خلا ل ما سبق يتضح أن البينية أمر أساس في تحديد الوسطية.وهناك ضوابط أخرى كالعدل والحكمة والسداد والثبات واليسر ورفع الحرج.

وإلى هنا نصل إلى نهاية هذا البحث المتواضع والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

وقبل أن نضع نقطة النهاية لهذا البحث،نلخص أهم النكت والنتائج المتوصل إليها في خاتمة نسأل الله حسنها.

خاتمة

- إن الوسطية والاعتدال من خصائص الشريعة الإسلامية: وذلك:

أولا ـ لأن الله سبحانه وتعالى أراد للشريعة الإسلامية أن تكون شريعة عامة للناس كافة في جميع أنحاء المعمورة، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، فاقتضى ذلك أن يجعل الله فيها من اليسر والسماحة والتخفيف ما يلائم اختلاف الناس وطبائعهم، في مختلف الأزمان، وتباين البقاع، حتى يكون تنفيذها بين الأمة سهلا ميسورا، ولا يتأتى ذلك إلا إذا انتفى عنها التشديد والإعنات[2].

ثانيا ـ لأنها شريعة الفطرة، وفي فطرة الإنسان حب اليسر والرفق والسماحة، والنفور من الشدة والإعنات، فإن طبيعة البشر العادية تنفر من التشديد ولا تحتمله، ولا تصبر عليه، ولو صبر عليه بعضهم لم يصبر عليه عامتهم، والشريعة إنما خاطبت الناس جميعا.

ثالثا ـ ولأن هذه الأمة أمة وسط في جميع المجالات، فهي وسط بين التضييق والتساهل، وهذا راجع إلى معنى الاعتدال والعدل والتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط، والوسطية مما تميزت به هذه الأمة من بين سائر الأمم.

- إن الأمر بالوسطية والاعتدال أمر يعم جميع المكلفين، كل فيما يخصه:

فنرى ـ مثلا ـ أن الأئمة مأمورون بتخفيف الصلاة، مراعاة لظروف وأحوال من وراءهم من المأمومين.

والمعلمون والمربون مطالبون بالتيسير والرفق بالمتعلمين، فينبغي أن يرفقوا بهم ويأخذوهم باللين واللطف لا بالشدة والعنف الذي ينفرهم من الحق، ويستأنس لذلك بما حكاه الله سبحانه وتعالى عن موسى عليه السلام ـ وهو في مقام التعلم من الخضر عليه

---

[1] انظر: شرح العقيدة الواسطيَّة ص 124.

[2] ينظر: العبادة في الإسلام: د يوسف القرضاوي ، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية عشرة، 1405هـ/ 1985م ص:188.

السلام- ﴿فَالَ لاَ تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلاَ تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْراً﴾[1].

وكذلك الدعاة ينبغي لهم أن يتحلوا بالرفق واللين والسماحة حتى تعطي دعوتهم ثمارها المرجوة كما قال الله عز وجل: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[2].

كما يجب على الأمراء والولاة والعمال، وكل من تولى شيئا من أمور المسلمين أن ييسروا على من تحت أيديهم ويرفقوا بهم، فقد قال ﷺ: (اللَّهم من وَلِيَ من أمر أمتي شيئا فَشَقَّ عليهم فَاشْقُقْ عليه، ومن وَلِيَ من أمر أمتي شيئا فَرَفَقَ بهم فَارْفُقْ به)[3].

والمفتون كذلك ليس لهم أن يفتوا بما فيه حرج وشدة على المستفتي، ما دام يجد له مخرجا شرعيا صحيحا. وهكذا باقي فئات المجتمع.

إن علماء الأمة يحملون أمانة كبرى، ويقومون بدور رساليٍّ جسيم، ولا يتمّ ذلك إلا إذا تصدوا لثقافة الغلو و التكفير. والثقافة المطلوبة هي تلك التي تنطلق من الإسلام الحنيف الذي تشكل الرحمة فيه المرتكز الأساسي، كما أن الدعوة مع السماحة يجب أن تأخذ بعين الاعتبار الأمر الإلهي في النص القرآني الذي جاء فيه: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ۝٢١ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ۝٢٢﴾[4].

- إن تجديد الخطاب الديني أمر ملح في وقتنا الحاضر وهو بلا ريب أصيل في الالتزام بالشرع وضوابطه، ولكن في الوقت نفسه يجب أن يكون مرناً حيوياً ومتجدداً في أساليبه وفي معالجة الحوادث والاستجابة للتحديات. فلا هو جامد متزمت تحت شعار التمسك بما كان عليه السلف، ولا هو خطاب يعتمد التفريط بالمبادئ والقيم متذرعاً بالحداثة والتحديث.
- نحتاج استرا تيجية إعلامية تنأى بالأجيال عن الإفراط والتفريط، فتنتج برامج هادفة وتستقبل دعاةً ومفكرين ديدنهم الاعتدال والمنهج الوسط. لأن الإعلام الماجن ينشر المفاسد ويولّد ردات فعل، كما أن الإعلام السطحي المفاهيم يذهب بمن يتأثرون به إلى غلو وتشدد، وينتج شخصيات غير سوية .

هذا من النتائج التي خرجت بها من خلال البحث في هذا الموضوع وهو غيض من فيض، مما يؤكد أن الوسطية والاعتدال ورفع الحرج من أبرز سمات هذا الدين الحنيف ،

---

1 الكهف: الآية 72.

2 سورة النحل، جزء من الآية: 125.

3 أخرجه مسلم في: كتاب الإمارة باب فضيلة الإمام العادل، وعقوبة الجائر، والحث على الرفق بالرعية والنهي عن إدخال المشقة عليهم.

4 سورة الغاشية، الآيتان: 21-22.

أسأل الله العلي العظيم أن يجعله خالصا لوجهه الكريم، وأن ينفع به المسلمين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

لائحة المصادر والمراجع

القرآن الكريم:

- رواية ورش عن نافع: المصحف المحمدي، ط3. 2012م ،مؤسسة محمد السادس لنشر المصحف الشريف،المملكة المغربية.

- إرواء الغليل، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، الطبعة الثانية 1405هـ.

- الإصابة في تمييز الصحابة، للحافظ أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز هجر للبحوث والدراسات الإسلامية،الدكتور عبد السند حسن يمامة،بدون تاريخ.

- تاج العروس، لمحمد مرتضى الزبيدي، دار ليبيا، مطبعة دار سعاد، بيروت، 1381هـ/ 1966م.

- تفسير القرآن العظيم، لابن كثير أبي الفداء إسماعيل بن كثير، تحقيق: عبد العزيز غنيم، ومحمد أحمد عاشور، ومحمد إبراهيم البنا، مطبعة دار الشعب القاهرة سنة 1971م.

- تفسير المنار، لمحمد رشيد رضا، الناشر الهيئة المصرية العامة للكتاب،سنة النشر1990م.

- تهذيب التهذيب لابن حجر أحمد بن علي العسقلاني دار المعارف النظامية بالهند، الطبعة الأولى، 1325هـ.

- تهذيب مدارج السالكين، لابن القيم، هذبه عبد المنعم صالح العلي العزي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1409هـ/ 1989م.

- الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، دار الكتب العربي، القاهرة، 1987م، الطبعة الثالثة.

- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لشيخ الإسلام أحمد بن عبد لحليم بن تيمية، تحقيق وتعليق:الدكتور علي بن حسن بن ناصر، وعبد العزيز بن إبراهيم العسكر، والدكتور حمدان بن محمد الحمدان، دار العاصمية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية،1419 هـ 1999م.

- جامع البيان في تأويل القرآن لمحمد بن جرير الطبري (ت310 هـ)،تحقيق:أحمد محمد شاكر،مؤسسةالرسالة، الطبعة الأولى: 1420هـ- 2000م.

- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء في الأمة، لناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الخامسة، 1405هـ/ 1985م.

- سنن أبي داود سليمان بن الأشعث، حققه وضبط نصه وخرج أحاديثه وعلق عليه:شعيب الأرنؤوط وآخرون،دار الرسالة العالمية،الطبعة الأولى1430 هـ_2009م.

- سنن الترمذي، لأبي عيسي الترمذي، تحقيق أحمد شاكر، مطبعة مصطفي الحلبي، القاهرة،بدون تاريخ.

- سير أعلام النبلاء، للذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة الطبعة الثانية، 1402هـ/ 1982م.

- صحيح البخاري، لمحمد إسماعيل البخاري، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1411هـ/ 1991م.

- صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة المصرية، بالأزهر، الطبعة الأولى، 1347هـ/ 1929م

- العبادة في الإسلام،للدكتور يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية عشرة، 1405هـ/ 1985م.

- فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، تصحيح وتعليق: عبد العزيز بن باز، دار الفكر، 1411هـ/ 1990م.
- لسان العرب لابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، دار صادر، بيروت،بدون تاريخ.
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، دار الكتاب العربي، ط2، 1967م، بيروت.
- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، لابن قيم الجوزية، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1392هـ.
- معجم مقاييس اللغة لأحمد بن فارس بن زكريا أبي الحسين، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر،سنة النشر 1399هـ 1979م
- مجموع فتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية جمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم،الناشر:مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف،المدينة المنورة،المملكة العربية السعودية،عام النشر:1416 هـ_1995 م.
- مفاتيح الغيب للإمام الرازي الطبعة الأولى 1403 هـ -1983 م دار الكتب العلمية ـ بيروت.
- الوسطية في ضوء القرآن، للدكتور ناصر العمر، دار الوطن، الرياض الطبعة الأولى، 1414هـ/ 1993م.
- الوسطية في الإسلام، لمحمد عبد اللطيف الفرفور، دار النفائس، بيروت، الطبعة الأولى 1414هـ/ 1993م.
- وسطية الإسلام وأمته في ضوء الفقه الحضاري، لعمر بهاء الدين الأميري، الدوحة، قطر، 1906م.
- وسطية أهل السنة بين الفرق، للدكتور محمد باكريم محمد باعبد الله، دار الراية، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى، 1415هـ/ 1994م.

جهود الدعاة في تبسيط مضامين السيرة النبوية والاستفادة منها

الدكتور عبد الله أكرزام
كلية الشريعة أكادير

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

فلا تخفى المكانة العالمية لسيد الثقلين سيدنا محمد ﷺ، في قلب كل مؤمن. ولا يمكن لمؤرخ أن يصرف النظر عنها. ولذلك نرى أن الإلمام بدراسة حياته وإنجازاته يستمر بمرور الزمن، فما فتئت عناية المسلمين بسيرته ﷺ تزداد منذ القرن الأول، إذ بها يتحقق فهم شرع الله كتابا وسنة، بل هي قسم من السنة عظيم، ارتبط فيها القول بالعمل، والتوجيه بالامتثال، كما أنها تتضمن أسباب نزول القرآن، ومنها تفهم ظروف ورود الحديث.

فالسيرة النبوية مصدر الأسوة الحسنة التي يقتفيها المسلم، ومنبع الشريعة العظيمة التي يدين الله تعالى بها، كما أنها تمثل فترة نابضة بالحياة والقوة، ومصدرا لتنمية الإيمان وتزكية الأخلاق وإذكاء روح التضحية في سبيل نصرة الدين، وإصلاح شأن المسلمين حتى يكونوا على التصاق بالقدوة الحسنة في معاشهم ومعادهم وعلمهم وعملهم وعاداتهم وعباداتهم وحلهم وترحالهم وحربهم وسلمهم ومتقلبهم ومثواهم...

فليست السيرة النبوية مجرد سرد لوقائع وأحداث وقعت في غابر الزمان الغرض منها التسلي، أو الفضول المعرفي، ولا حتى الترف الفكري، ومعرفة ما مضى لمجرد المعرفة لا غير، كما قد يتوهم البعض "وإنما الغرض منها أن يتصور المسلم الحقيقة الإسلامية في مجموعها متجسدة في حياته ﷺ، بعد أن فهمها مبادئ وقواعد وأحكاما مجردة في الذهن، أي أن دراسة السيرة النبوية، ليست سوى عمل تطبيقي يراد منه تجسيد الحقيقة الإسلامية كاملة في مثلها الأعلى محمدﷺ"[1].

فمن الأمور البدهية عند المسلمين أن محمدا ﷺ هو القدوة والأسوة لكل مسلم، ولذلك فسيرته محل عنايتهم واهتمامهم منذ صدر الإسلام، وهي جديرة بمزيد العناية وحسن العلم بها، والفهم لدقيقها وجليلها، ثم تطبيقها بقدر الطاقة والوسع.

[1] "فقه السيرة" محمد سعيد رمضان البوطي ص: 17

فمتابعته ﷺ علامة محبة الله، وطريق مرضاته تعالى. قال سبحانه: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ﴾[1]؛ وإن من أحق الناس بحسن المتابعة وصدق التأسي به ﷺ أولئك القائمون برسالته من الدعاة إلى دين الله، فهم ليسوا مجرد أتباع فحسب ـ وإن كان الأتباع مطالبين بالاقتداء والتأسي كذلك ـ لكنهم ورثته ﷺ فيما ابتعثه الله تعالى لأجله، وهو الدعوة إلى دين الله ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ﴾[2]

وهم أتباعه وورثته في إخراج الناس من الظلمات إلى النور ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُنَزِّلُ عَلَىٰ عَبْدِهِۦٓ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ لِّيُخْرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾[3]

وهم المحققون لخيرية هذه الأمة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ﴾[4]

ولذلك كان من الأهمية بمكان معرفة سيرته ﷺ من منظور دعوي يتعمق فيها بالنظر والدراسة والاستنباط لجوانب دعوية متعددة؛ تمثل في مجموعها استجلاء منهاج النبوة في سيرته ﷺ، فهو المثل الذي يحتذى ويقتدى.

والداعية يحتاج إلى معرفة ما في سيرة القدوة والأسوة نبينا محمد ﷺ من أحوال ومواقف؛ لتكون دعوته على بصيرة؛ كما هي دعوة القدوة والأسوة سيد الدعاة، وإمام المرسلين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

المبحث الأول: أبرز مناهج الكتابة في السيرة النبوية

لقد كتب العلماء قديماً في السيرة وكانت كتاباتهم تحمل طابعاً يناسب عصورهم، وتصلح لأن تكون مادة ومراجع أصيلة للسيرة؛ ويمكن التمييز في مناهج الباحثين في السيرة النبوية أولا بين ثلاثة:

المنهج الأول: منهج المبالغين الغالين: الذين يضفون على النبي ﷺ صفات لا تليق إلا بالله ﷻ. فيبالغون في إطرائه، ولا يبالون في صحة ما يروون أو ينقلون، ولا يعتمدون على المصادر الصحيحة كالقرآن الكريم، والسنة الصحيحة. ونقلوا بذلك خرافات وأساطير، فأساء أصحاب هذا المنهج إلى النبي ﷺ بحسن نية، أو من حيث لا يدرون. فنجد مؤلفات هؤلاء ممن يغلب عليهم أو تنزعهم اتجاهات ونزعات فكرية مخالفة لطريقة السلف الصالح من أهل السنة والجماعة، (اتجاه معتزلي، أو شيعي، أو صوفي ...) لا تخلو من التأويل الفاسد، أو الأخبار الضعيفة، أو المكذوبة، وكذا الحكايات، والمنامات، والرؤى وادعاء حالات وصور

---

[1] سورة آل عمران، الآية: 31

[2] سورة يوسف، الآية: 108

[3] سورة الحديد، الآية: 9

[4] سورة آل عمران، جزء من الآية: 110

وأخبار عن السيرة النبوية يكون مؤداها ومآلها إخراج شخصية الرسول ﷺ وسيرته عن مجال الاقتداء والتأسي به، حيث تضفي تلك الأخبار المزعومة، والحكايات والمنامات على شخصية الرسول ﷺ صفات الربوبية أو الملائكية..

المنهج الثاني: منهج الباحثين الغربيين ومن سار على طريقتهم: فهذا المنهج يسلكه أغلب المستشرقين ومن شاكلهم من الكتاب والمفكرين المنتسبين للإسلام.

فهؤلاء إذا تناولوا السيرة بالبحث والدراسة تعاملوا معها كما يتعاملون مع سيرة أي زعيم أو بطل، أو قائد أو فاتح؛ فيتحدثون عن النبيﷺ ويصفونه بالبطل، أو العبقري، أو الزعيم، أو نحو ذلك من الألقاب التي لا تغني عن مقام النبوة؛ فتحدثوا عنه حديثاً مادياً بحتاً مجرداً مقصين كل ما له علاقة بالغيب، ولا يخلو وصفهم من إعجاب به، وثناء عليه.

لكن خطورة هذا المنهج تكمن في قطع الحديث عن شخصية النبي ﷺ عن الصلة بالله، وعن الإيمان بالغيب؛ فتراهم ينكرون عدداً من المعجزات الثابتة بصريح القرآن، ومتواتر السنة، كنزول الملائكة في بدر، وطير الأبابيل، وشق صدره ﷺوالإسراء وغيرها مما تواترت بشأنه الأخبار، وصح في ميزان نقد الأسانيد والروايات.

وترى بعضهم يرى أن (اقرأ) كانت مناماً، وأن الإسراء سياحة الروح في عالم الرؤى، ويَصِفُ الملائكة الذين أمد الله بهم المسلمين في غزوة بدر بالدعم المعنوي، ووصف الطير الأبابيل بداء الجذري، وأن شق الصدر كان شيئاً معنوياً، وأن لقاء جبريل بالنبي ﷺ في غار حراء كان مناماً، إلى غير ذلك مما جاء في ذلك السياق.

وهكذا تُفرغ سيرتهﷺ من الحقائق الغيبية، والمعجزات والخوارق التي لا يمكن أن تتنافى في جوهرها مع حقائق العلم وموازينه التي يدَّعون أنهم يسيرون على وفْقها؛ لأن الله هو خالق النواميس، وهو القادر على خرقها متى شاء[1].

المنهج الثالث: وهو المنهج الصحيح: وهو الذي أنكر منهج الغلو والمبالغة في إطراء النبي ﷺ كما أنكر الأسلوب المادي الفلسفي في دراسة السيرة.

فالمنهج الصحيح هو الذي يقوم على الأصالة والسلامة، وهو الذي يعتمد في دراسة السيرة، واستلهام العبر منها، على القرآن الكريم والمصادر الأصيلة الصحيحة من كتب السنة والسيرة، دون مبالغة في إطراء النبي ﷺ، وإخراجه عن وصف العبودية في أعلى مقاماتها، ودون غمط لمقام النبوة الذي يعلو به على سائر البشر.وصدق من قال عنه:

محمد بشر لا كالبشر بل هو كالياقوت بين الحجر

---

[1] ر: مقدمة المحققين: عادل عبد الموجود، وعلي محمد معوض ل" سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد" للإمام محمد بن يوسف الصالحي الشامي 1/17-35.

وهو المنهج الذي يقوم ـ أيضاً ـ على الإيمان بالغيبيات، والمعجزات، والأخبار القطعيات؛ فهذا هو المنهج الحق، وإن كان أصحابه يتفاوتون في جودة الطرح، وقوته، وعمقه.

وقد شاهد العصر الحديث ـ التاسع عشر والعشرون الميلاديان ـ أعمالا مبتكرة في السيرة تعالج موضوعات جديدة وتناقش السيرة من زوايا متعددة، كما ظهرت مؤلفات عديدة تبحث في الموضوع من وجهة نظر النتائج الجديدة التي توصلت إليها العلوم الإنسانية المعاصرة. وبهذه الأعمال اتسعت رقعة البحث في ميدان السيرة اتساعا لا مثيل له في سالف الزمان.

المبحث الثاني : الاتجاهات الحديثة في دراسة السيرة النبوية

يموج هذا العصر بكثير من الأفكار والاتجاهات المختلفة، وقد تأثر بعضها ببعض بسبب تيسير نقل المعلومات وسهولتها، وسرعة الاتصالات وتقدم الوسائل الإعلامية، حتى صار العالم يوصف بأنه قرية واحدة.

لذا كثرت الدراسات عن السيرة النبوية في هذا العصر، وعلى مستويات مختلفة، ومن اتجاهات فكرية كثيرة، مثل القومية، والاشتراكية، والشيوعية، والعقلانية، والعلمانية، ويغلب على كثير منها استخدام أسلوب التحليل للنصوص: فعلى مستوى التأليف إذن نجد اتجاهات أربعة كبرى:

الاتجاه العلمي ـ الاتجاه البحثي المعرفي ـ الاتجاه الماركسي ـ الاتجاه الإسلامي الحركي.

ويمكن التمثيل للاتجاه الأول ـ العلمي ـ بـ"حياة محمد" لمحمد حسين هيكل، و"السيرة المحمدية " لمحمد فريد وجدي، و"تاريخ العرب في الإسلام" لجواد علي العراقي....

ويمكن أن نمثل للاتجاه الثاني ـ البحثي المعرفي ـ بـ"سيرة المصطفى: نظرة جديدة"لهاشم معروف الحسيني، و"الصحيح من سيرة النبي الأعظم" ل جعفر مرتضى العالمي ،و"سيرة سيد المرسلين" لجعفر سبحاني، و"السيرة النبوية الشريفة" لمحمد بيومي، و"السيرة النبوية الصحيحة" لأكرم ضياء العمري، و"دراسة في السيرة" لعماد الدين خليل....

أما الاتجاه الثالث ـ الماركسي ـ فمن أمثلته: ما كتبه طيب تزيني في" مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر"، و"حروب دولة الرسول" لسيد قمني، وما كتبه المستشرقون عن شخصية النبي ﷺ وأحداث سيرته خصوصا الماركسيين منهم.

والاتجاه الرابع، وهو الذي يعنينا هنا، أي الاتجاه الإسلامي الحركي، من أهم رواده مصطفى السباعي في كتيبه القيم:"السيرة النبوية دروس وعبر"، ومحمد الغزالي في"فقه السيرة" ومحمد سعيد رمضان البوطي في "فقه السيرة" أيضا...

وميزة هذا الاتجاه الرابع تحقيق روايات السيرة النبوية وفق منهج نقدي يعتمد الموثوق ويستبعد المشكوك فيه، وقد تتابعت الكتابات و تكاثرت في هذا المجال وفق طرائق ومدارس متقاربة من تحقيق للمصنفات المتقدمة، أو دراسة لمرويات كل حدث على حدة ، أو التصنيف الجديد للسيرة باعتماد الروايات الموثوقة في المصادر المتعددة[1].

وهكذا وظفت نتائج علم الاجتماع والنفس وغيرها في دراسة حياة النبي ﷺ وسيرته كبشر يجري عليه ما يجري عليهم مع ملاحظة كمال صفات البشرية فيه ﷺ، دون تجريده من صفات الاصطفاء والاجتباء التي يرمز لها مقام النبوة، وذلك بالتمييز بين تصرفاته ﷺ نبيا مشرعا، أوإماما مجتهدا، أوبشرا عاديا، أي بين سيرته التي يقصد بها التشريع، والتي لا يقصد بها ذلك، والكل يستفاد منه في حياة الأمة، ولها فيه الأسوة الحسنة .

وقد يدعي البعض أنه غير متأثر بأية إيديولوجيا في تحليله لأحداث السيرة، إنما ينصاع لنتائج البحث العلمي الدقيق، فيعلي من قيمة البحوث النفسية والاجتماعية... وهو أسلوب ناجح ومفيد في دراسة السيرة النبوية، كما لا يخفى، لكن شرط أن يملك المؤلف أو الباحث المرجعية الشرعية، فيفهم حقيقة الإسلام ومنهجه الكامل، ويفقه اللغة التي نزل بها القرآن، مع الاعتقاد بأنه الدين الحق والمنهج الخالد الذي لا يقبل الله من أحد سواه، ولا يصلح لهذا العالم غيره، وأن له الحاكمية والهيمنة على الأديان كلها، وهو شامل في أحكامه لكافة مناحي الحياة وأنشطتها السياسية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية.

أما إذا كان الباحث لا يؤمن بهذه المعاني، أو تنقصه المعرفة الشرعية؛ فإن الغالب أن تكون نتائج دراساته مجافية للحقيقة والصواب، وإن أتقن طرائق المنهجية المعاصرة ، مثل أسلوب التحليل النفسي، والتحليل الاجتماعي، وبيان أثر البيئة...

وذلك لسبب بسيط هو أن شخصية النبي ﷺ و تصرفاته ليست نابعة من هذه المنابع، إنما هو ﷺ مرسل من الله، ويبلغ ما أوحي إليه، ولذا فإنه لا بد في دراسة سيرته من ملاحظة أثر الوحي والنبوة في تصرفاته ﷺ المتعلقة بالتعبد وإبلاغ الوحي، ولا بد أيضًا من فهم مقاصد الشريعة وغاياتها حتى يكون تفسير أحداث السيرة وتحليلها وفقًا لنصوص الوحي ومقاصدها.

ولهذا لا نستغرب أن نجد في الدراسات المعاصرة عن السيرة النبوية أثر الاتجاهات الفكرية السائدة، فالقوميون العرب يفسرون حوادث السيرة حسب الفكر القومي عن الرسول ﷺ، إذ هو في نظرهم زعيم قومي وحد العرب لأول مرة في التاريخ تحت لواء دولة واحدة جامعة ومستقلة. والاشتراكيون يفسرون حوادث السيرة تفسيرًا يخدم منهجهم

[1] تنظر بعض النماذج في" السيرة النبوية الصحيحة" للدكتور أكرم ضياء العمري (مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة ، ط5 ـ 1413 هـ 23/1 – 33).

وفكرهم، والشيوعيون يفسرون الغزوات النبوية تفسيرًا اقتصاديًا حسب نظرتهم للتاريخ البشري وأن الصراع فيه هو على المواد الاقتصادية ولأجلها، وكذا العلمانيون يفرقون بين شخصية النبي ﷺالقائد والحاكم، وبين شخصيته كنبي وزعيم ديني، ففي الأول يتصرف بكونه حاكمًا من غير النظر إلى النبوة والدين لأنهم يفصلون بين الدين والحياة. وهكذا تسير كل فرقة في دراستها عن السيرة النبوية حسب منهجها الفكري، ولذا فإن على الباحث والقارئ المسلم الحذر من مثل هذه المؤلفات، ومعرفة اتجاهات الباحثين والكتاب حتى لا ينخدع بإحسان بعضهم لطرائق التحليل المنهجي للنصوص، والذي يستخدم وسيلة لتسويغ الفكر المنحرف وتسويقه.

ومع ذلك توجد دراسات جادة ونافعة أنجزت في مختلف الجامعات الإسلامية جمعت بين أسلوب التحليل للنصوص، وأسلوب القدامى من العلماء في حشد النصوص وتصحيحها والاستدلال بها، مع امتلاك القدرة العلمية والمرجعية الشرعية التي تلاحظ أثر النبوة والوحي، وتدرك مقاصد الشريعة وخلودها وتفردها بالمنهج المصلح للحياة البشرية وأنه لا منهج غيره يصلح لإنقاذ البشرية وإيصالها إلى نيل رضى الله والفوز بجناته، واستوفت دراسة المغازي والسرايا النبوية دراسة توثيقية ونقدية للنصوص والروايات مع الدراسة التحليلية لاستنباط الدروس والأحكام والعبر التربوية.

المبحث الثالث: أهمية المنهاج الحركي في كتابة السيرة

ينطلق أصحاب هذا المنهج من أفكار مدرسة المنار ، وهي مدرسة بعثية إحيائية للتراث، موقنة وواثقة بأن قراءة المسلمين لتاريخ الأمم عامة، ولتاريخهم على وجه الخصوص، ولسيرة نبيهم ﷺ بصفة أخص، قراءة واعية فاحصة، وتحليل الأحداث على ضوئها، من شأنها استلهام المدد المعنوي لتدبير طاقاتهم المتنوعة وصرفها فيما فيه خير الأمة ونفعها في كل مجالات الحياة، ذلك أن هذا التاريخ كتبته أقلام العلماء ومداد الشهداء وسير الصلحاء، فهو مصدر العزة والفخار للمسلمين، ومظنة القدوة والتأسي لمن يريد إحياء الأمجاد حقا .

ومن كلام جمال الدين الأفغاني رحمه الله لأهل مصر:"لا جامعة لقوم لا لسان لهم ، ولا لسان لقوم لا آداب لهم، ولا عزة لقوم لا تاريخ لهم، ولا تاريخ لقوم إذا لم يقم منهم أساطين تحمي وتحيي آثار رجال تاريخها فتعمل عملهم وتنسج على منوالهم "[1] .

وتظهر أهمية المنهاج الحركي في كتابة السيرة النبوية في تركيزه على البعد التربوي في قراءة أحداثها، واستخلاص ما تضمنته من عبر وعظات، يشعر القارئ حين يقرأ أحد المؤلفات وفق هذا المنهج أنه أمام داعية يعيش الدعوة الإسلامية، وأمام خطيب يخاطبه بلغة

[1] تراث الإنسانية 829/1 و441/3

العقل والعاطفة ويستثير فيه عوامل الإيمان ويستجيش مشاعر الحمية الإسلامية ، يعلم العقل ويهدي القلب ويملأ الجوانح[1].

فهو منهج يرسم مجرى أحداث السيرة، في جغرافيتها وتاريخها، كخارطة طريق للدعوة إلى الله إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وبالتالي تستحضر شخصية الرسول ﷺ القدوة : مرة للحاكم والقاضي، وأخرى للإمام والمفتي والمعلم، وأخرى لقائد الجيش، وثالثة للأب والزوج والسيد ، ورابعة للصاحب والجار والإنسان ... لأنه ﷺ لم يلتحق بالرفيق الأعلى إلا بعد أن أوجد سوابق حركية في كل جانب من الجوانب التي تتطلبها الحركة الإسلامية دعويا وتربويا وثقافيا وتعليميا وجهاديا...

لقد كانت السوابق على منتهى الجلال ، فسجلت أرفع التضحيات، و أغلى أنواع القدوة ، ولذلك ذاب جيل الصحابة في العالم، وأعطى هذا الإسلام دفعة الحياة إلى قيام الساعة[2].

وهكذا تعيش مع هذا المنهج صيغا حية للحياة الإسلامية ـ بشموليتها ـ كما أرادها الله تشع بنور شرع الله، وتهتدي وترشد بتوجيهات تعاليم السماء، تقرأ السيرة النبوية، لا كتاريخ طويت صفحاته بوفاة صاحب السيرة، بل ككتاب يفتح في كل وقت وحين لترسم خطى الحبيب ﷺ وهو يضيء بنور شرع الله دياجير الظلام أمام البشرية يهديها نحو سعادتها دنيا وأخرى ، فهل لأحد عنها من غناء؟؟؟ .

ويربط هؤلاء السيرة النبوية بميدان الحياة العملية بعيدة عن ضباب الحياة العاطفية الزائفة، مع تفاوت ملحوظ فيما بينهم من حيث الاهتمام باستنباط الأحكام الشرعية[3].

ويركزون على مظاهر الفساد والاستبداد والظلم في الأمة، وعلى مكامن الخلل ، ومظاهر التأخر، مقترحين سبلا للإصلاح على هدي النبوة وهدي الجيل الأول من السلف الصالح.

وأثبتوا للمسلمين أنه بالرجوع إلى المنبع الصافي الكتاب والسنة يمكن تحويل هذا الدين إلى واقع معيش في شتى نواحي الحياة، وأثبتوا إمكانية تطبيق الإسلام شريعة وعقيدة، وإمكانية قيام مجد جديد للأمة، وأن الاستسلام للحلول المستوردة لا يؤدي بحال إلى تقدم الأمة ونمائها، بل يؤدي إلى تبعيتها وتأخرها وأثبتوا كذلك مصداقية الحل الإسلامي

---

[1] ر: مصادر السيرة النبوية وتقريمها: للدكتور فاروق حمادة . ص 173،172

[2] ر: الأساس في السنة وفقهها: للمرحوم سعيد حوى : 2/1054-1055

[3] فعنوان مؤلفي الغزالي والبوطي واحد"فقه السيرة" إلا أن البوطي أكثر اهتماما بالأحكام الشرعية وأكثر توسعا، بل وفهرسة لها. من الغزالي الذي يركز على فقه الحركة الإسلامية.

وصلاحيته لهذا العصر، ولكل عصر، وأنه: " لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها"[1]، وهو القرآن طبعا وتطبيقاته في سيرة النبي ﷺ وصحابته.

فتاريخ الإسلام بداية هذه الأمة، والإسلام نسبها، والرسول ﷺ قائدها، فلا يصلحها غيره. ومن الأولى ألّا يصلح غيره غيرها[2]. فإذا كانت الأمة شاعرة بسوء حالها، جادة في إصلاحه، فما عليها إلا أن تعود إلى كتاب ربها فتحكمه في نفسها، وتحكم به، وتسير على ضوئه، وتعمل بمبادئه وأحكامه، فالله مؤيدها وناصرها، أما إن قصرت في ذلك فسنن الله لا تحابي أحدا، ولا ينفعها مجرد الانتماء الاسمي لأمة محمد ﷺ. فالخير كل الخير أن يعود المسلمون إلى منابع دينهم وتراثهم، وثقافتهم التي جاءت في الكتاب والسنة.

ومن ميزات هذا المنهج كذلك اعتماد أصحابه لغة أدبية شيقة رائقة وجذابة، وأسلوبا متينا يشد انتباه القارئ، ويتفاعل مع أحداث السيرة يسلمه كل فصل للذي بعده، من غير شعور بالملل .

ويصرح بعضهم[3] بأهمية اعتماد منهج الجمع بين الجانب العلمي وبين الجانب التربوي والبلاغي بحيث لا يطغى أحدهما على الآخر.

المبحث الرابع: جهود الدعاة الذين أسهموا بكتاباتهم في تجلية مواطن العبرة في السيرة النبوية :

منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أي مع حركة النهضة، بدأ الاهتمام بقراءة نصوص الوحي قراءة جديدة واعية مستوعبة لأهم الدروس والعبر، وكان التركيز خصوصا على مراحل الدعوة الإسلامية من خلال السيرة النبوية التي تجلي معالم المنهج الراشد في التغيير والإصلاح الذي ينبغي اعتماده في أي مرحلة من مراحل التاريخ لتدبير التدافع بين الحق والباطل، وبين الخير والشر، والصلاح والفساد...مع الأخذ بعين الاعتبار ما يتغير من الظروف والأحوال والوسائل...

وهذا نلاحظه في كتابات محمد رشيد رضا وحسن البنا بعده ثم سيد قطب وأخيه محمد قطب ، وبقية دعاة الحركات الإسلامية الذين تأثروا بمدرسة المنار خصوصا، وإن تنوعت دراساتهم وطرق تناولهم للأحداث: فهناك من يبني الدراسة الدعوية على تسلسل الأحداث فيستنبط منها بحسب تلك الأحداث؛ وهناك من يضع قوالب دعوية ويبحث في الجانب الذي يدرسه من السيرة عن كل قالب بما يناسبه؛ وهناك من يصنع عناوين متصورة

---

[1] قولة نسبت إلى عمر بن عبد العزيز، وإلى الإمام مالك، ووهب بن كيسان: وعبارته هو "لن يصلح حال هذه الأمة إلا بما صلح به أولها" (التمهيد لابن عبد البر (23/ 10).

[2] السيرة النبوية: منهجية دراستها واستعراض أحداثها: عبد الرحمان علي الحجي / دار ابن كثير دمشق ط1/ 1420هـ

[3] كأبي الحسن الندوي في كتابه "السيرة النبوية" ص 17(دار القلم دمشق ط2)

أو مستنبطة من أحداث السيرة ليقدم للمتلقي ما يريد أن يقدمه،في إطار ما جاء في السيرة، ولكل شكل من هذه الأشكال مزاياه [1].

والنوعان الأولان يليقان بالمتخصصين، وبالدراسات العلمية الأكاديمية، بينما النوع الثالث هو الأليق بالمتلقي، والأنسب للتأثير فيه.

وهكذا يتتبعون مراحل الدعوة منذ البعثة إلى التحاق النبي ﷺ بالرفيق الأعلى، ولا يهملون فيها حركة أو موقفا دون الوقوف عنده،واستخلاص الأسرار وراءه، إذ ليس عندهم شيء اسمه الصدفة في تدبير النبي ﷺ لأمور الدعوة مع الصحب الأوائل، بل نجدهم يعللون ما حصل قبل البعثة من أحداث بأنها اختيارات إلهية لنبيه ﷺ إعدادا وتهييئا له لآخر رسالة سماوية، شاء الله لها أن تكون عالمية وشاملة لا يعني الأمر فيها النبي وحده، بل معه ورثته من بعده من أولي الأمر [2].

ففي شرف نسب النبي ﷺ ومكانة أسرته الاجتماعية دليل على أنه كلما كان الداعية أو المصلح الاجتماعي في شرف قومه كان ذلك أدعى إلى استماع الناس له[3]، أما إن كان دون ذلك فهو مدعاة لطعن الجاحدين المعاندين لمشروعه، فتشعل معه معارك جانبية في الاتهامات والدعاوي يضطر للانشغال بالرد عليها وتفنيدها عما انتدب له نفسه.

كما أن نشأته ﷺ يتيما وتحمله آلام العيش وقضاء فترة في صغره في الصحراء جعلته يحس بالمعاني الإنسانية النبيلة، ويشحن بالعواطف الرحيمة نحو المحرومين والفئات المستضعفة، وأكثر عملا على إنصافهم [4]...

ففي هذا الاختيار الإلهي عبرة للشعوب التي تنتخب حكامها وولاة أمورها على أساس الوعود الزائفة في الحملات الانتخابية، لا على أساس نزاهة واستقامة المترشحين، في غياب سياسة "الترشيح" بدل "الترشح"[5]، "وكأن الله أراد أن يجعل الرقة الحزينة جزءا من كيانه ـ ﷺ ـ فإن الرجال الذين يسوسون الشعوب لا يجنحون إلى الجبروت إلا إذا كانت نفوسهم قد طبعت على القسوة والأثرة وعاشت في أفراح لا يخامرها كدر"[6] .

---

[1] ر: اتجاهات الكتابة والتصنيف في السيرة النبوية ودراساتها الدعوية: د. إبراهيم بن صالح الحميدان(بحث نشر في مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية العدد 40 شوال 1423 هـ ص 37)

[2] سواء كانوا علماء أو حكاما، فكلهم يمثلون الخلافة، سواء في حراسة الدين أو سياسة الدنيا.

[3] السيرة النبوية: دروس وعبر لمصطفى السباعي : ص 37

[4] السيرة النبوية للسباعي : ص38

[5] عن أبي موسى الأشعري ﷺ قال:"دخلت على النبي ﷺ ورجلان من قومي فقال أحد الرجلين: أمرنا يا رسول الله، وقال الآخر مثله فقال ﷺ : "إنا لا نولي هذا من سأله، ولا من حرص عليه" رواه البخاري في كتا ب الأحكام ـ باب ما يكره من الحرص على الإمارة ح 7149

[6] فقه السيرة لمحمد الغزالي : ص82

فهذا النوع من النشأة مما يغني رصيد الدعاة والمصلحين في كل زمان من هذه المعاني والقيم مع صفاء في الذهن وقوة في الجسم والعقل، وسلامة في المنطق والفكر، والقدرة على المواجهة وتحمل الصعاب، مما يعني أن التأهل لمراكز القيادة والدعوة يتطلب استيفاء هذه المقومات على أحسن وجه.فضلا عن اعتماد الداعية على نفسه وجهده الشخصي في معيشته حتى لا يتعرض للامتهان والمذلة بالسؤال والحاجة إلى ما في أيدي الناس، فمتى يكون لدعوته أنصار إن هو يعيش على أعطياتهم؟ ومتى يمكن لأخلاق الورع والعفة والاستقامة في النفوس إن هو يتوسل بحيل شتى للاستكثار من أموال الناس؟[1] وكل ما يؤرخ لماض منحرف يمكن أن ينبش عنه فيتخذ تكأة للتشهير به والاستخفاف بشأنه، خصوصا في زماننا هذا الذي لا يبحث فيه سوى عن المعايب.

فقد وقف هؤلاء الكتاب عند هذه العوامل وعزوا لها ما تمتع به النبي ﷺ من الشجاعة والجرأة والفصاحة والصراحة والصدق والأمانة... وغيرها من القيم قبل بعثته شهد له بها الأعداء والخصوم قبل الأصدقاء والأحبة[2]، وكان لها أثر في مسيرة دعوته حيث لا يجد الخصوم ما يغمزونه به .

وفي دراستهم لمراحل السيرة النبوية ميزوا بين مراحل في الفترة المكية، وبين مراحل في الفترة المدنية، واستنتجوا من خلالها ضرورة إخضاع بناء الأفراد والتنظيمات الاجتماعية والسياسية على منوال ما فعله النبي ﷺ[3] في بناء دولة المدينة.

كما استوقفتهم الهزات التي تعرض لها النبي ﷺ وأصحابه في مكة، وفي المدينة قبل الحديبية وفتح مكة، لأنه "ابتداء يجب توجيه الحرص كله لإقامة القاعدة الصلبة من المؤمنين الخلص، الذين تصهرهم المحنة فيثبتون عليها والعناية بتربيتهم تربية إيمانية عميقة تزيدهم صلابة وقوة ووعيا ذلك مع الحذر الشديد من التوسع الأفقي قبل الاطمئنان إلى قيام هذه القاعدة الصلبة الخالصة الواعية المستنيرة. فالتوسع الأفقي قبل قيام هذه القاعدة خطر ماحق يهدد وجود أية حركة، لا تسلك طريق الدعوة الأولى من هذه الناحية، ولا تراعي طبيعة المنهج الحركي الرباني النبوي الذي سارت عليه الجماعة الأولى"[4].

المبحث الخامس: نماذج من الفهم والاستنباط من أحداث السيرة.

قد تبدو بعض المواقف والأحداث في السيرة النبوية للقارئ العادي فيها نوع من الإشكال أو الغرابة، إذا اعتمد المصنفات التي تسرد الأحداث سردا، ولم يستعن بالمؤلفات

---

[1] السيرة النبوية: دروس وعبر لمصطفى السباعي ص39

[2] كما في كلام أبي سفيان عنه أمام هرقل، بالنسبة للخصوم، وكشهادة خديجة وجعفر بن أبي طالب وربعي بن عامر وغيرهم من صحابته ﷺ

[3] وغالت بعض الحركات في ظاهريتها فتشبثت بمدد زمنية محددة في التغيير في بناء تنظيماتها ، كما هي في عصر النبوة.

[4] في ظلال القرآن لسيد قطب(دار الشروق – بيروت– القاهرة ط17- 1412 هـ) 3/ 1576

التي تقف عند كل حدث وتبحث عن الأسرار وراءه، وتربطه بواقع الأمة الآن ، وهو المنهج الذي سار عليه الدعاة ممن أشرنا إلى بعضهم.

فقد يخطر ببال المسلم مثلا أن يقرن هجرة النبي ﷺ بهجرة عمر بن الخطاب ﷺ، فالنبي ﷺ هاجر مستخفيا محتاطا لنفسه، وعمر هاجرا علانية ومتحديا، أيكون عمر أشد جرأة من النبي ﷺ؟

يجيبنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي أن عمر، أو أي مسلم آخر ،يعتبر تصرفه شخصيا ، لا حجة تشريعية فيه، فله أن يتخير من الطرق والوسائل والأساليب ما يحلو له، وما يتفق مع جرأته[1] وإيمانه بالله تعالى، أما رسول الله ﷺ فهو مشرع، جميع تصرفاته المتعلقة بالدين تعتبر تشريعا لنا، فلو فعل كما فعل عمر هنا لحسب الناس أن هذا هو الواجب ، وأنه لا يجوز اتخاذ الحيطة والحذر من العدو، مع أنه تعالى أقام شريعته في هذه الدنيا على مقتضى الأسباب والمسببات، ولهذا تجده ﷺ لم يترك وسيلة مفيدة ومجدية إلا توسل بها: ترك علي بن أبي طالب في فراشه متغطيا ببرده، واستعان بأحد المشركين ـ بعد أن أمنه ـ ليسلك به مسالك لا يفطن إليها العدو... فالإيمان بالله لا ينافي اتخاذ الأسباب[2].

واستفادوا من حدث الهجرة دروسا في غاية النفاسة، لعل أبرزها أن الإسلام لا يكتفي من أهله بالصلاة والصوم، بل يريد منهم إقامة أنظمته وآدابه في بيوتهم وأسواقهم وأنديتهم ، ومجامعهم ودواوين حكمهم، وأن عليهم أن يتوسلوا بجميع الوسائل لتحقيق هذا الغرض الإسلامي، بدءا بالبيت حتى يعم كافة الأرجاء[3].

وأن تفكير قائد دعوة، أو زعيم إصلاح، أو رئيس دولة في النجاة بنفسه لإنجاح خطته واستئناف حركته أشد قوة ومراسا في ميدان آخر، لا يعتبر ذلك جبنا ولا حبا للحياة وضنا بالنفس[4].

كما كشفت تضحيات كل من أبي بكر وعلي رضي الله عنهما في هذا الحدث عن نوع وطبيعة الجنود المعول عليهم في الأمور العظام، فضلا عن الحكمة من إشراك النساء والصغار، إذ العبرة ليست بالجنس ولا بالسن.

فالهجرة، بمفهومها الواسع، تكون الكيان السياسي للأمة الإسلامية، ولا يتصور استرجاع هذا الكيان بكل مواصفاته في العهود الأولى إلا بتحقيق معاني هذه الهجرة، ليكون لها نفس الآثار التي كانت لهجرة النبي ﷺ وصحابته، فتهجر الخطايا والذنوب، ويهجر

---

[1] هذه الجرأة التي أبان عنها ﷺ أرهب بها العدو، وهي مطلوبة لزرع الجزع في النفوس'السيرة النبوية دروس وعبر للسباعي ص 67)

[2] ر: فقه السرة للبوطي : ص185

[3] قارن بما كتبه محب الدين الخطيب في "إلهامات الهجرة" ص 11 فما بعدها

[4] السيرة النبوية لمصطفى السباعي ص 68

الضعف والبطالة والإهمال والترف والكذب والرياء، وكل الأوضاع التي توضع فيها الأمور في غير موضعها ، فالمهاجر "من هجر ما نهى الله عنه "[1].

وتعلم هؤلاء الدعاة من الهجرة كيف عليهم أن يبحثوا دائما عن أماكن خصبة للدعوة تكون مركز انطلاق ونواة تأسيس[2] .

واستفادوا من القتال الذي شرعه الإسلام أنه أشرف أنواع الجهاد لأن المقصد منه حماية الحق ورد المظالم وقمع العدوان وكسر الجبابرة، وما من أيام القتال فيهن أوجب على المسلمين من أيام يهدد فيها الإسلام وآله بالفناء وتتألب عليه شتى القوى ، بل يصطلح ضده الخصوم الألداء محاولين سحقه إلى الأبد، وقع ذلك زمن النبوة، ولا زال يقع، ولذا تساءل المرحوم محمد الغزالي: كيف تستنكر صناعة الموت في أمة يتواثب حولها الجزارون من كل فج؟ كلا كلا[3]، وقد حض النبي ﷺ على تعلم القتال في البحر فقال:"غزوة في البحر خير من عشر غزوات في البر..."[4] والدول الإسلامية كما يقول الغزالي الآن تحتاج إلى الكتائب في البر والأساطيل في البحر والجو، وأن كل سلاح هو عون لأخيه في إدراك النصر، وأسبق الجند إلى نيل رضى الله هو أعظمهم نيلا من العدو سواء مشى أو ركب أو أبحر.

ومن حق المسلمين أن يعنوا بالمناورات العسكرية وإعداد كل ما به يتحقق إرهاب العدو [5]. ومن أبرز وسائل الدفاع الهجوم، وهذا ما استفادوه من عدد السرايا التي بعث بها النبي ﷺ في السنة الأولى للهجرة، وعددها ثمانية، وكانت كلها لاعتراض طريق قريش ما عدا واحدة كانت ردا على هجوم قام به كرز بن جابر الفهري، وقادتها جميعا من المهاجرين.

وهي فرصة أيضا لتدريب شباب الإسلام على الحرب بعد أن أمروا بكف أيديهم خلال الفترة المكية، وحتى تعرف قريش أن هؤلاء المهاجرين الفارين من اضطهادها ليسوا موضع ضعف وهوان، بل هم قوة ذات شوكة، وحتى تعلم أن مصالحها باتت في مهب الريح بعد السيطرة على شريان حياتها من خلال قوافلها إلى الشام[6].

---

[1] حديث"المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه" أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب"المسلم من سلم ...." ح 10

[2] ر: " الأساس في السنة" لسعيد حوى.358/1

[3] فقه السيرة ص:218

[4] أخرجه الحاكم من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص 143/2

[5] ر ص 220 و222

[6] المنهج الحركي للسيرة النبوية : منير الغضبان: ص 232-233

كما أن هذه السرايا بمثابة دوريات استطلاعية يتعرف فيها المسلمون على الطرق المحيطة بالمدينة المنورة والمؤدية إلى مكة، كما استطاعوا التعرف على قبائل المنطقة وموادعة أهلها[1].

وحين يستعرضون مواقف الشهامة والرجولة والشجاعة في جيل الصحابة أثناء الغزوات يندبون حظ هذه الأمة في هذه الأزمنة، ويعدون ذلك اللون من البطولة مدفونا تحت جدران التاريخ الإسلامي القائم إلى اليوم، وما يقوم للإسلام صرح ، ولا ينكف عنه طغيان إلا بهذه القوى المذخورة المضغوطة في أفئدة الصديقين والشهداء[2]، وهو أسلوب للتأثير في نفسيات الشباب المسلم.

وأثبتوا أن النصر في المعارك لا يكون بكثرة العدد ووفرة السلاح، وإنما بقوة الروح المعنوية لدى الجيش، وتمثلها العقيدة النقية والإيمان المتقد في جند الإسلام، وأن ارتفاع هذه الروح، والفرح بلقاء العدو، هو ما يزيد القائد إقداما، وهو ما تجلى في مواقف النبي ﷺ في غزواته، فهو لا يكره أحدا على القتال[3]، بل يستشير ليتأكد من درجة التحمس للقاء.

كما أن ثبات القائد في المعركة، وصدارته في المواجهة أمر مطلوب في المعارك ، وهو ما استفيد من شجاعة النبي ﷺ واستماتته في غزواته، فلولا ثباته في أحد لما تحولت الهزيمة إلى نصر[4]، وكل من النصر والهزيمة في هذه الغزوة درس للمسلمين.

وتميز أسلوب هؤلاء الدعاة بإبراز المنهج القرآني في معالجة الأخطاء: فقد ترفق وهو يعقب على ما أصاب المسلمين في غزوة أحد، على عكس ما نزل في غزوة بدر من آيات، ولا غرو ـ كما يقول الغزالي "فحساب المنتصر على أخطائه أشد من حساب المنكسر[5]" فقد قال في في المرة الأولى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ ٱلآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٦٧﴾ لَّوْلاَ كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٦٨﴾﴾[6]، وفي الثانية قال : ﴿مِنكُم مَّنْ يُرِيدُ ٱلدُّنْيَا وَمِنكُم مَّنْ يُرِيدُ ٱلآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ عَفَا عَنكُمْ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْمُومِنِينَ﴾[7]، فكان يمزج

---

[1] الرسول القائد: للواء الركن محمود شيت خطاب ص" 93-94 (دار الفكر)

[2] فقه السيرة للغزالي : ص267

[3] ر: السيرة النبوية دروس وعبر : لمصطفى السباعي ص 112-113

[4] نفسه 115

[5] فقه السيرة: ص 269

[6] سورة الأنفال، الآيتان: 68 و69

[7] سورة آل عمران، جزء من الآية:152

العتاب الرقيق بالدرس النافع وتطهير المومنين حتىٰ لا يتحول انكسارهم في الميدان إلىٰ قنوط وحسرة، ويعلم المسلمين ما جهلوا من سنن الدين والحياة، أو يذكرهم بما نسوا[1].

ومن بين ما علل به محمد رشيد رضا رحمه الله ترجيح النبي ﷺ لرأي الجمهور في أسرىٰ بدر، وهو قبول فدائهم، بدل قتلهم كما أشار عليه به عمر بن الخطاب ﷺ:

- أنه ركن من أركان الإصلاح السياسي والمدني ما لم يوجد نص.
- إمكانية صدور الخطأ منهم وأنهم غير معصومين[2]... .

فما نسب إليه ﷺ من اجتهادات أخطأ فيها، كان هذا الخطأ في نظر هؤلاء لحكمة اقتضاها موقعه ﷺ كمشرع للمجتهدين من العلماء والحكام من بعده، ولعل أهمها رغبته ﷺ في إسلام العدو، وهو ما يدخل في صلب رسالته، أي إخراج الناس من الظلمات إلىٰ النور.

ويستخلصون ما تضمنته الأحداث من دروس وعبر يتعلم منها المسلمون قيمة الطاعة، فالجماعة التي لا يحكمها أمر واحد، أو تغلب عليها النزعات الفردية لا تنجح في صدام، ويستفيدون أهمية تمحيص الجماعة المسلمة، لأن الدعوات إبان امتدادها وانتصارها تغري الكثيرين بالانضواء تحت لوائها، فيختلط المغرض بالمخلص، والأصيل بالدخيل، وهو اختلاط يضر بسير الرسالات الكبيرة وإنتاجها، ويكون من مصلحتها أولا أن تصيبها هزات عنيفة تعزل خبثها عنها، وهذا هو السر فيما أصاب المسلمين في أحد[3].

كما يبرز فتح مكة بعد أحداث دامية، وبطولات استشهادية ، أن ذلك لم يذهب سدىٰ، فلم ترق نقطة دم مسلم هدرا، فكل ذاك كان وفق حساب، وكل ذلك كان يؤدي أقساطا من ثمن الفتح والنصر، وتلك هي سنة الله في عباده: لا نصر بدون إسلام صحيح، ولا إسلام بدون عبودية له، ولا عبودية بدون بذل وتضحية، وضراعة علىٰ بابه، وجهاد في سبيله.[4]

وهكذا نجد هؤلاء الدعاة لم يفتهم شيء يذكر في السيرة إلا واستخلصوا منه عبرة أو درسا للحياة والأحياء، قبل ولادته ﷺ وحتىٰ وفاته: بل لاحظوا حتىٰ في قصة وفاته ﷺ تلوح الحقيقة الكبرىٰ في هذا الوجود، التي يسقط عندها جبروت المتجبرين، وعناد الملحدين، وطغيان البغاة والمتألهين، حقيقة تسربل بها العصاة والطائعون، والرؤساء والمتألهون، والرسل والأنبياء والمقربون والأصفياء... مع أنه بالإمكان، بل ومن اليسير علىٰ الله ﷻ أن يجعل مرتبة رسوله ﷺ فوق مستوىٰ الموت وآلامه، لكن شاءت حكمته ﷻ أن يكون قضاؤه في تجرع هذه الكأس بشدتها وآلامها عاما لكل أحد حتىٰ يعيش الناس في معنىٰ التوحيد وحقيقته،

---

[1] فقه السيرة للغزالي : 270

[2] تفسير المنار 94/10

[3] نفسه : ص: 265 و272

[4] فقه السيرة للبوطي ص 282.

وحتى يدركوا معنى: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَالأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْداً﴾ [1]، وليس لأحد أن لا يكثر من ذكر الموت وسكرته بعد أن عانى منها حبيبه ﷺ.[2]

وهكذا حول هذا المنهج صفحات السيرة إلى قانون منظم لحياة المسلم، وموجه لحركاته وسكناته، في الحل والترحال، في السلم والحرب، في شؤون الدين والدنيا.

الخلاصة:

وتتضمن أبرز الاستنتاجات والتوصيات، وهي:

- تعدد المناهج والقراءات لأحداث السيرة النبوية دليل على عظمة هذا الرسول ﷺ.
- من مميزات كتابة السيرة النبوية في العصر الحديث اعتماد المنهج التحليلي، والاستفادة من العلوم الإنسانية المختلفة.
- المنهج الوسطي في إبراز شخصية النبي ﷺ هو المنهج الحق، وهو منهج الدعاة إلى الله عبر تاريخ هذه الأمة، وهو واضح في طريقة تصور وتناول دعاة الحركة الإسلامية في العصر الحديث لأحداث السيرة.
- المنهج الحركي في تناول أحداث السيرة هو المحقق للحكمة من بعثة هذا الرسول ﷺ، ومقاصد بعثة الرسل عموما.
- تميز أصحابه بتحقيق روايات السيرة، واعتماد الصحيحة منها، أو على الأقل المقبولة، وإن اضطروا إلى الضعيفة نبهوا عليها في الغالب.
- تميزهم بالتناول الموعب لأحداث السيرة المفيدة في رسم معالم منهج بناء الأمة والدولة الإسلاميتين، واستخلاص الدروس والعبر منها، مع تفاوت فيما بينهم في الجانب الطاغي على هذه العبر والدروس.
- تردد القارئ والدارس لمؤلفات هؤلاء في انطلاق أصحابها : أمن السيرة النبوية يراد فهمها، أم من واقع الأمة المراد إصلاحه؟؟ وهو ما أضفى على هذا المنهج حركيته الموصوف بها.
- تنظيرهم، من خلال فقه السيرة، لبناء الدولة الإسلامية العصرية، وكمرحلة انتقالية لتنظيم الجماعة الإسلامية الموكول لها مسؤولية الدفاع عن فكرة تحكيم الشريعة في كل دواليب الحكم.
- تميز هذا المنهج بالوضوح والتبسيط في تقديم المادة التاريخية والعلمية، وبأسلوب سلس لا إطناب فيه يمل، ولا اختصار يخل.

---

[1] سورة مريم، الآية:94

[2] ر: فقه السيرة للبوطي ص: 460-461 بتصرف

- ضرورة اعتماد كل النصوص الشرعية عند النظر والاستنباط لفقه السيرة وعدم الاقتصار على ما ورد في كتب السيرة .
- أهمية التوسع في استنباط فقه السيرة، بمجالاته المختلفة، من كتب التفسير وفقه الحديث، وكتب التاريخ الموثوقة.
- ضرورة الاهتمام بالدراسات الدعوية للسيرة النبوية ، وتنويعها ، وتوجيه الدراسات والأبحاث حولها .
- فتح وحدات الماستر والدكتوراه لفقه الدعوة إلى الله من خلال فقه السيرة.

وأخيرا ، أرجو الله سبحانه وتعالى الصدق والإخلاص في القول والعمل، ومنه النجاح لأعمال هذا المؤتمر، والتوفيق والسداد لكل المنظمين والمشاركين فيه، وأن يتجاوز لي عما اعتور هذا البحث من هنات وعثرات، فسبحان المتصف بالكمال، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العلمين.

مراجع البحث:

- الأساس في السنة" لسعيد حوى، طبعة دار السلام
- تفسير المنار لمحمد رشيد رضا (ط دار الفكر د ت)
- الرسول القائد: للواء الركن محمود شيت خطاب ـ طبعة دار الفكر
- فقه السيرة : لمحمد الغزالي:(دار القلم دمشق ط1/ 2006)
- فقه السيرة : لمحمد سعيد رمضان البوطي (دار الفكر ط8 ـ 1980)
- في ظلال القرآن لسيد قطب (دار الشروق – بيروت– القاهرة ط17– 1412 هـ)
- السيرة النبوية الصحيحة: للدكتور أكرم ضياء العمري(مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة،ط5 ـ 1413 هـ
- السيرة النبوية : لأبي الحسن الندوي (دار القلم دمشق ط2)
- السيرة النبوية:دروس وعبر لمصطفى السباعي(المكتب الإسلامي بيروت ط8، 1985)
- السيرة النبوية: منهجية دراستها واستعراض أحداثها: عبد الرحمان علي الحجي / دار ابن كثير دمشق ط1/ 1420هـ
- المنهج الحركي للسيرة النبوية: منير الغضبان: (دار الوفاء، المنصورة، مصر/ ط.10، 1998)
- مصادر السيرة النبوية وتقريمها: للدكتور فاروق حمادة
- مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (العدد 40 شوال 1423 هـ)
- وقفات تربوية في السيرة النبوية لأحمد فريد 'دار العقيدة ـ الإسكندرية ط 2009)

محاور البحث

- مقدمة: عن أهمية السيرة والكتابة فيها.
- المبحث الأول : أبرز مناهج الكتابة في السيرة النبوية
- المبحث الثاني : الاتجاهات الحديثة في دراسة السيرة النبوية:
- المبحث الثالث : أهمية المنهاج الحركي في كتابة السيرة
- المبحث الرابع: جهود الدعاة الذين أسهموا بكتاباتهم في تجلية مواطن العبرة في السيرة النبوية
- المبحث الخامس: نماذج من الفهم والاستنباط من أحداث السيرة.
- خلاصة مركزة تتضمن استنتاجات البحث.

المجالات التربوية عند ابن سحنون

الدكتور حسن أشفري
كلية الشريعة أكادير

تمهيد:

لاشك أن موضوع تربية الأجيال الناشئة، ووسائل التبليغ والتدريس، يعتبر من أهم المواضيع التي أولاها الإنسان عناية خاصة في جميع عصور التاريخ، وعند كل الأمم، فأعمل فيها العقل والتفكير دراسة وتمحيصا، وكتب فيها الكتب، ودون البحوث والدراسات بحثا عن الأفضل والأسلم في هذا المجال، وما يزال هذا الموضوع محط اهتمام المفكرين والمتخصصين في مجالات التربية آنيا ومستقبليا.

وأشير في البداية أنني لن أسرد آراء الكتاب والمفكرين العالميين في هذا المجال، بل سأقوم بإطلالة سريعة على ما أنتجه فكر رائد من رواد المدرسة المالكية بالقيروان، باعتبار العلاقة العلمية الحميمية التي ربطتني، ولا تزال تربطني به، من خلال دراسة وتحقيق أجوبته الفقهية، إنه محمد بن سحنون المتوفى سنة:256هـ، الذي اعتبر بدون منازع صاحب مذهب تربوي ممتاز في هذا المجال، استفاد منه ومن كتاباته المتميزة في هذا الاتجاه من جاء بعده، وما زال مذهبه التربوي هذا محط اهتمام علماء التربية ورواد الفكر الإسلامي الذين اعتبروه رائد التأليف التربوي الإسلامي بدون منازع[1]، كما اعتبروا مجالاته هذه من أرقى النظريات التربوية عند المسلمين عامة والعرب خاصة، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على فطنة وذكاء هذا العالم والمفكر الجليل ـ ابن سحنون رحمه الله ـ وسعة أفقه، وعمق معرفته للطبيعة البشرية، ونفسية المتعلمين والمعلمين.

وحتى أقرب بعض هذه المجالات التربوية عند ابن سحنون، اقترح تناولها من خلال خمسة محاور:

المحور الأول: المشكل التربوي عند المسلمين

إن الدارس لتاريخ العرب والمسلمين، سيجد أنهم لم يكونوا أقل حرصا على تطوير طرق التدريس، كما لم يتخلفوا عن غيرهم في هذا الميدان، فكان عطاؤهم من البحث غزيرا، وإنتاجهم وافرا، فقد اهتموا بالتأليف في مجال التربية والتعليم ورصدوا لذلك كتبا وبحوثا عديدة وهامة منذ بداية تمركز الحضارة الإسلامية وبناء أسسها، علما أن موضوع التعليم كان من الأوليات التي شغلت بال الرسول الأكرم ﷺ، وكان ذلك منذ نزول الوحي، حيث كان

[1] المذهب التربوي عند ابن سحنون ص:10.

يحرص على تلقين الصحابة ما ينزل به الملك جبريل عيه السلام من آيات الذكر الحكيم حتى يتم حفظها وتبليغها سليمة. كما كان الرسول ﷺ يسلم مهمة تعليم المسلمين إلى أسرى الحرب مقابل عتقهم وإعطائهم حريتهم، وتزايد هذا الحرص عند المسلمين فاهتموا بموضوع العلم والتعليم شكلا ومضمونا، فعنوا بدراسة أحوال المعلين والمتعلمين، وركزوا تفكيرهم على طرائق تربية الأطفال وتعليمهم والبحث عن أنجع المناهج في ذلك، وعم هذا الحرص كافة البلاد الإسلامية.

ولم يكن شأن المغاربة في هذا المجال أقل شأنا من المشارقة، بل كانوا السباقين في وضع المؤلفات وتصنيف الكتب، ولعل أقدم كتاب في ذلك ـ حسب علمي المتواضع ـ هو كتاب ابن سحنون، الذي هو موضوع كلمتي هذه، إلى جانب العديد من الكتب الأخرى[1].

والسؤال الذي يفرض نفسه بإلحاح في وقتنا الحاضر، هل لهذه الكتب التربوية الإسلامية القديمة قيمة مضافة بالنسبة لعالم اليوم؟ وخاصة التربية الحديثة التي زادها العلم تنوعا، فتعددت مجالاتها، وكثرت اتجاهاتها، مقارنة مع التصورات التربوية عند محدثي علم التربية وفلسفتها أمثال:جون ديوي ـ روسو منتان ـ آلان ـ وغيرهم.

فهذه الآراء والنظريات التربوية التي عاشت نهضة إبداعية واكبت التطور العلمي والفكري الذي قام بقيام ثورات التحرر والإنعتاق التي اندلعت في أوروبا لتسجل تخلص الإنسان من تبعات الماضي السيئة، هذه النظريات تطورت وخرجت من بوتقة التقليد الأعمى، وأصبحت معارضة لما تعاهد عليه الناس قديما من قوانين تربوية بالية، تلك التي تجعل المتعلم مجرد آلة تستقبل المعلومات وتحفظها دون أن يكون لهذا المتعلم نشاط أو فعالية شخصية ـ فعلى العكس من ذلك تنادي التيارات التربوية المعاصرة والحديثة بأن يكون التلميذ أو الطالب فاعلا، أي يعلم نفسه بنفسه، وليس موقف المعلم منه إلا موقف الهادي المرشد ـ والتربية المعاصرة اليوم تحاول في بعض الدول المتقدمة، وحتى في بعض البلدان النامية، أن تكون ديمقراطية حرة وخلاقة، فهذه التصورات الجديدة تعتبر أن التربية تتجلى في نوعية الإنتاج لا في نوعية الاستهلاك، وأن الغاية الأساسية منها هي تكوين المواطن المبدع الخلاق لا المواطن المقلد[2].

وفي هذا الإطار سنحاول تقريب الشقة بين الاتجاهين التربويين، القديم والحديث، مع الاجتهاد في إبراز إيجابيات الاتجاهات القديمة دون الخروج بها من محيطها الطبيعي المحدد بالزمان والمكان، ودون تجاوز إمكانيات العصر الفكرية والعقلية. ذلك أنه لا يجوز

---

[1] ككتاب المعلمين لأبي الحسن القابسي، وتعليم المتعلم طريق التعلم للزرنوجي، وسياسة الصبيان وتدبيرهم لابن الجزار القيرواني.

[2] آداب المعلمين لعبد المولى محمود ص:6.

مقارنة الإنتاج الفكري بين العصور إلا من ناحية تسجيل أوجه التقارب والاختلاف أو تطور المجالات.

المحور الثاني: المجالات التربوية عند المسلمين

أ: تعليم القرءان للمبتدئين في سن مبكرة:

نجد هذا الاهتمام بحفظ القرآن للناشئة منذ نعومة أظفارهم سائدا في معظم البلدان الإسلامية، ولذلك نرى الرحالة العربي ابن خلدون أفرد في مقدمته فصلا كاملا لما دأب عليه المسلمون من نهج تربوي تحت عنوان"فصل في تعليم الولدان واختلاف مذاهب الأمصار الإسلامية في طرقه" حيث يقول رحمه الله: «اعلم أن تعليم الولدان للقرءان شعيرة من شعائر الدين، أخذ به أهل الملة ودرجوا عليه في جميع أمصارهم، لما يسبق فيه إلى القلوب من رسوخ الإيمان وعقائده من آيات القرءان وبعض متون الحديث، وصار القرءان أصل التعليم الذي ينبني عليه ما يحصل بعده من الملكات...»[1].

ومن هنا كان المسلمون منذ عصورهم المزدهرة يعتبرون التربية جهازا اجتماعيا يعبر عن فلسفة واتجاه عقدي يحدد مقومات المجتمع، ويعطيه ركائز أبعاده الفكرية، وفلسفته الدينية.

لذلك فطن النبي ﷺ ـ منذ أول ظهور الإسلام ـ إلى أهمية التربية وجدواها، فجعلها محط نظره ومحور اهتمامه، وأمر بتعليم القراءة والكتابة وحفظ القرآن، ولم يكد القرن الثاني الهجري يطلع حتى كان ثمة جهاز تربوي متغلغل في كل ناحية من نواحي المجتمع الإسلامي، ابتداء من الكتاتيب التي تعلم الأطفال والصبيان إلى المدارس العليا التي تعلم الكبار، وقد أشار الأهواني إلى هذا الأمر وهو يستعرض رأي القابسي فقال:« وقد ازدهرت الحضارة الإسلامية بسبب دقة هذا النظام وانتشاره، فكانت تلك التربية محققة لروح الإسلام»[2].

فهذه الروح الجادة كانت تأخذ منطلقها من أصل ديني حيث تتشبع نفوس النشء بهداية القرءان، ونبل تعاليمه فلا تحيد ولا تزيغ، وكان القرءان قوام التعليم في التربية الإسلامية، وكان المسلمون يحرصون على تلقين الصغار وتحفيظهم دستور الإسلام مثلما يوصي بذلك ابن سحنون رحمه الله في كتابه: آداب المعلمين[3]، عندما يستشهد بأثر للنبي ﷺ يقول فيه« من تعلم القرآن في شبيبته اختلط القرآن بلحمه ودمه»[4]. وسبب ذلك كما يقول

---

[1] مقدمة ابن خلدون:2/700-701.

[2] التربية في الإسلام، أو التعليم في رأي القابسي، أحمد فؤاد الأهواني ص:8.

[3] انظر: آداب المعلمين، ص:72.

[4] شعب الإيمان:2/330، السنن الصغرى:1/543.

ابن خلدون:«أن تعليم الصغر أشد رسوخا وهو أصل لما بعده، لأن السبق الأول للقلوب كالأساس للملكات، وعلى حسب الأساس وأساليبه يكون حال ما ينبني عليه، واختلفت كذلك طرقهم في تعليم القرءان للولدان، باختلافهم في اعتبار ما ينشأ عن ذلك التعلم من الملكات»[1].

ولا شك أن للصبي سنا معينة يبدأ عندها في دخول الكتاب والإقبال على حفظ القرآن، وسن ينتهي بعدها من التعلم في ذلك المكان، حيث ينصرف إلى تلقي بقية العلوم المتممة للقرآن، كما يدخل غمار الرحلة في طلب العلم، ولكن الإمام محمد بن سحنون رحمه الله، لم يحدد لنا سن الدخول إلى الكتاب وبداية التعليم، أو عدد السنين التي يقضيها الصبي في التعلم، ولعل السبب في ذلك ما أشار له الدكتور إبراهيم سلمة حين قال:« إن الطفل بعد أن يتلقى التعلم في المنزل، يذهب إلى الكتاب في السابعة من عمره، أخذا بالحديث المتبع عند المسلمين في أمرهم بالصلاة وهم أبناء سبع وضربهم عليها وهم أبناء عشر»[2]، ثم ذكر:«كان هذا هو الأغلب، وهناك حالات كان الأطفال يدفعون فيها إلى المعلمين في سن الخامسة والسادسة»[3].

وانطلاقا من هذه الملاحظات الوجيهة، نرى أن ابن سحنون كان محقا في عدم تحديد سن الدخول إلى الكتاب، بل تبقى هذه المدة تتأرجح بين الرابعة والسادسة، بل تخضع في مجملها لمقاييس شخصية تتعلق بكل طفل على حدة، ويدخل في ذلك ملكات الأطفال ومؤهلاتهم واستعدادهم، كما يمكن أن يترك الأمر إلى أولياء الأطفال وتقدير ذلك السن، فإن وجدوا أن الطفل بدأ يميز ويدرك دفعوا به إلى الكتاب، وسلموه للمعلم الذي سيسهر على تكوينه وتربيته، علما أن التربية قديما لا تحدد سن الطفل، عكس التربية الحالية في المدارس الحكومية، وحتى الخصوصية. فإذا كان الجهاز الحكومي في معظم البلدان الإسلامية يحدد سن الدخول إلى المدرسة، فإن ولي الأمر قديما كان هو المسؤول الأول عن ذلك، يقول ابن العربي رحمه الله: «وللقوم في التعليم سيرة بديعة، وهو أن الصغير منهم إذا عقل، بعثوه إلى المكتب»[4]. أما شارح كتاب آداب المعلمين لابن سحنون، فإنه يحرر بدوره سن دخول الصبي إلى الكتاب وتسليمه إلى المعلم، اعتمادا على ما اهتدى إليه من المراجع

---

[1] مقدمة ابن خلدون ص:701.

[2] والحديث في سنن البيهقي الكبرى بلفظ:(مروا صبيانكم بالصلاة لسبع، واضربوهم عليها لعشر، وفرقوا بينهم في المضاجع). سنن البيهقي الكبرى:229/2.

[3] دائرة المعارف الإسلامية ص:411.

[4] التربية في الإسلام للأهواني ص:60.

ليتوصل إلى الاستنتاج التالي:«إذا بلغ الصبي الخامسة أو السادسة من العمر، ساقه أبوه إلى الكتاب»[1].

ب: مقر التعليم:

لقد اشتهرت الجوامع منذ العصور الأولى للعهد الإسلامي بدورها الطلائعي في دراسة القرءان، وبث العلوم الإسلامية، لكنها لم تستقل بذلك، بل كانت الدروس تلقى أيضا وتلقن بالمساجد وفي الزوايا، وحتى في بيوت العلماء، أو في بعض الحوانيت التي يكتريها المعلمون لهذا الغرض، ونرى أن ابن سحنون يحبذ أن يكون تعليم الصبية في الحوانيت التي يعتبرها من مسؤوليات المعلم لا الصبيان، فيقول:« وعليه كراء الحانوت وليس ذلك على الصبيان»[2].

أما تعليم الصبيان في المسجد فإن ابن سحنون يقف منه موقف الرافض، اعتمادا على قول مالك وابن القاسم، فقد سئل رحمه الله عن تعليم الصبيان في المسجد هذين السؤالين:

1- هل يباح للمعلم أن يعلم الصبيان في المسجد؟

فأجاب قائلا: لا، وعليه كراء البيت للتعليم، وكذلك كان يفعل سحنون رضي الله عنه، يكري بيتا ويعلم فيه الصبيان بأجر، وقيل إنما يلزم كراء البيت لتعليم الصغار آباءهم.

2- فإن جهل المعلم وأدب الصبيان في المسجد، أيكون ذلك جرحة في شهادته؟

فأجاب قائلا: يخبر بذلك وينهى عنه، فإن انتهى عذر لجهله، وإن لم ينته زجر وأدب، وكان ذلك جرحة في شهادته وإمامته، ومن هاهنا سقطت شهادة أكثر المعلمين للصبيان، وهذا كله قوا ابن القاسم وروايته عن مالك رحمه الله[3].

فابن سحنون إذن، يقف موقف المحتاط من تعليم الصبيان في المسجد، بل لا يجوزه اعتمادا على رأي الإمام مالك الآنف الذكر، فهذا الموقف من ابن سحنون إنما هو صيانة وحفظ لطهارة المسجد، الذي جعل للعبادة، أو لتعليم الكبار الذين يؤمونه وهم على طهارة، وعليه فيتوجب على المعلم ـ في نظر ابن سحنون ـ قبل ممارسة التعليم ايجاد المكان الملائم للتعليم شرط ألا يكون هذا المكان في المسجد، لأن التلاميذ الصغار الذين لم يبلغوا الحلم بعد، لا يعون آداب المسجد، ولا يفرقون بين الطهارة والنجاسة، ولا يعيرون أي اهتمام لذلك.

وعدم سماح ابن سحنون بممارسة مهنة التدريس في المساجد يمكن إرجاعها إلى أسباب عديدة،

---

[1] آداب المعلمين لحسين حسني ص:31.

[2] كتاب آداب المعلمين ص:83.

[3] انظر: دراسة وتحقيق أجوبة ابن سحنون للكاتب:362/2.

نذكر بعضا منها والتي أشار إليها عبد الرحمان عثمان حجازي قائلا[1]:

1- إذا اتخذ أكثر من معلم المسجد مكانا لتعليم الصبيان تفقد العملية التربوية أغراضها.

2- ينتهي التعليم تقريبا وقت انقلاب الشمس من كل يوم، أي التي ما قبل العصر تقريبا، يعني هذا أن صلاة الظهر ستقام في المسجد، فتوقف الدروس، وينفض الصبيان أثناء الصلاة، وقد يخرج بعض الصبيان من المسجد، لأن الصبيان يقفون في الصف الأخير أثناء الصلاة.

3- يشترط لدخول المسجد الطهارة، والصبيان لا يتحفظون من النجاسة، لذلك لا يجوز أن يتخذ المسجد مكانا لتعليم الصبيان، لأنه لم ينصب لذلك، ولأن النبي ﷺ أمر بتنزيه المساجد من الصبيان والمجانين[2]،لأنهم يسودون حيطانها، وينجسون أرضها، إذ لا يحترزون من البول وسائر النجاسات، بل يتخذون للتعليم حوانيت في الدروب وأطراف الأسواق.

لهذه الأسباب وغيرها وهي كثيرة، فإن تعليم الصبيان لا يتم في المسجد، وما على المعلم الذي ينتصب للتدريس إلا كراء محل وتأمين المأوى لعملية التعليم، وإعداد مستلزماته السائدة في ذلك العصر[3]، وبالمقارنة مع ما هو موجود في عصرنا الحاضر، فإننا نرى أن هذه الطريقة التربوية المتمثلة في اختيار المكان، لم تكن محل مراقبة سلطة الإشراف، وإنما الأولياء هم الذين يعود إليهم النظر في مثل هذه المواضيع، لأنهم أدرى بمصالح أبنائهم، وتعليم الأطفال في الكتاب مبادئ اللغة العربية، وتلقينهم القرءان، وتهذيبهم أخلاقيا ما زال معمولا به في عصرنا هذا، حيث نجد كتاتيب القرءان الكريم منتشرة في أغلب الأحيان في الأحياء الشعبية وفي القرى والمداشر، ويقل وجودها في الأحياء الراقية في المدن الكبيرة عادة، ويعوضها ما يسمى برياض الأطفال، والتي تتولى إعداد الأطفال للدراسة في التعليم العصري، وعليه، فإذا كان التعليم في الكتاب يعتمد أساسا على تلقين القرآن وتعلم القراءة والكتابة، فإنه في رياض الأطفال إلى جانب تعليم مبادئ اللغات، فإن الأطفال يدربون على الأناشيد والألعاب، ثم إن الكتاتيب الموجودة كثيرا ما تكون مراقبة من قبل السلطة من ناحية تصميم البناية المخصصة للتعليم، حرصا على سلامة البناء ومتانته، واتفاقه مع القوانين الصحية. أما الجدوى البيداغوجية فإنها محل أنظار الأولياء، ويمكن لوزارة التربية والتعليم أن تتدخل في ذلك عن طريق مرشدي الوزارة[4]، كما يمكن تقريب هذا النمط من التعليم الذي عرضه ابن سحنون والذي عرفه المجتمع الإسلامي في إفريقية في القرن الثالث

---

[1] المذهب التربوي عند ابن سحنون:ص:**108**.

[2] انظر: سنن ابن ماجة، باب ما يكره في المساجد، مصنف عبد الرزاق، باب البيع والقضاء في المسجد، وما يجنب المسجد.

[3] المذهب التربوي عند ابن سحنون ص:**108**.

[4] المذهب التربوي عند ابن سحنون، ص:**108-109**.

الهجري بما يعرف عندنا اليوم بالتعليم الحر الذي يخضع بعضه شكلا ومضمونا إلى إشراف وزارة التربية والتعليم، بينما يبقى البعض الأخر أسيرا للتقاليد الموروثة أبا عن جد.

ج: الانتصاب للتدريس وأهلية المدرس:

من المعلوم عادة أن التدريس لا ينتصب إليه، ولا يتقدم له إلا من توفرت فيه الكفاءة التامة والأمانة العامة، لذلك فالمعلم كان يتعاطى مهنة التدريس من غير مراقبة وتتبع من طرف السلطة، وكان المقياس في نجاح المدرس في تدريسه إقبال الجمهور عليه، وثناء الأولياء عليه، أو ظهور نتائجه الطيبة في الناشئة، أو إحجامهم عنه، وذلك أعظم رقيب في الواقع، ولم يكن المنتصب لذلك يتقاضى أجرا من خزينة الدولة فيما يقوم به من هذه الدروس، بل كان يعيش مما تيسر من المداخيل التي يدفعها أولياء الصبيان كأجرة لمعلم أبنائهم.

والملاحظ أن ابن سحنون لم يضع شروطا واضحة لمن يريد مزاولة مهنة التدريس، لكننا نجده يعطي العديد من الإشارات على بعض الصفات التي يجب أن يتحلى بها المعلم، والتي يعتبرها مقياس مصداقيته العلمية والأخلاقية.

ومن أهم ما يجب أن يتحلى به المعلم على الخصوص:

1- الجانب المعرفي: يشترط ابن سحنون في المعلم مستوى معينا من الثقافة والإلمام بمعارف العصر المتمثلة في حفظ القرءان ومعرفة أحكام الوقف والترتيل والتمكن من الفقه، ليتوصل إلى تعليم الصبيان الصلاة وأحكامها، والطهارة وشروطها، وسنن النبي ﷺ، أما معرفة النحو فهي ضرورية ليتعلم الصبيان الكتابة بقواعدها النحوية واكتشاف النضج المعرفي والنظرة السليمة للتراكيب، فيتوصل إلى إدراك سلامة الجملة ويستوعب تركيبها، وبما أن الكتابة تعتمد على الخط الجميل، فإن المعلم مطالب بتعليم الصبيان أصول الخط، وعليه فمن البديهي أن يكون معلم الصبيان حسن الخط. كما يستحسن في المعلم أن يكون ملما بالثقافة العامة ومعارف العصر. وهذا ما يهدف إليه ابن سحنون حين أوصى بأن يكون المعلم مطلعا على التراث ليتاح له تحفيظ الصبيان الأشعار الجميلة التي تمجد مكارم الأخلاق، وتنادي بالتحلي بالفضائل الحميدة في لغة مهذبة، وأسلوب أدبي رائع.

2- الجانب السلوكي: اهتم ابن سحنون رحمه الله بهذا الجانب، حيث نجده يؤكد على مكارم الأخلاق، التي تجعل من المعلم نموذجا يهتدي به الصبي، ويرى فيه صدق الخصال التي نادى بها الإسلام، وأوصى بها الرسول ﷺ. فللمعلم دور هام وخطير، وهذه الخطورة تمتد قيمتها من تواجد المعلم في الكتاب وملازمته للصبيان طيلة مرحلة التعليم، مما يكسب الصبيان عادات ومواقف وصورا من السلوك ناتجة عن تقليدهم لمعلمهم، أو عن الممارسات والأفعال التي يأتونها استجابة لأوامره، إن أمرا أو نهيا.

فابن سحنون يوجب على المعلم أن يتحلى بالصفات الفاضلة، ويمارسها في حياته الخاصة وأمام الملإ، خاصة أمام الصبيان، حتى يتعودوها ويحاكوها، ذلك أن الصبيان يعتبرون المعلم المثال الأسمى الذي يجب تقليده والسير على طريقه، فهذا المعلم القدوة يجب أن يكون فوق الشبهات حتى يرتفع عن الرذائل، وعن كل ما يخل بحميد السلوك والأخلاق الكريمة، وهذا أبو إسحاق الجبنياني[1] ينادي بأهمية دور المعلم في حين قال:«لا تعلموا أولادكم إلا عند رجل حسن الدين، لأن دين الصبي على دين معلمه»[2].

المحور الثالث: مكانة المعلم وتكوينه البيداغوجي

لا يجادل أحد أن المعلم لم يعرف قيمة كبرى قبل الإسلام، فلو عدنا إلى التاريخ وتصفحنا سجله، لوجدنا أنه في العصر اليوناني والروماني، لم يكن له أي اعتبار، وكانت قيمته منحطة وحقيرة، وذلك راجع إلى استخفاف العصر بطرق التدريس وتأخرها، حيث كان الاعتماد كثيرا على طرق الاستذكار، وفي الصين كانت منزلة المدرسين تلي منزلة المؤظفين الرسميين في الدولة، غير أن مهنة التدريس عند اليهود قديما كانت مقدسة، ذلك أن الديانة اليهودية تحتم على التلميذ احترام مدرسه بل وتجعله في مرتبة الولي، فالمدرسون عندهم بمثابة الآباء الروحانيين.

أما في الإسلام فمكانة القيمين قيمة، ودرجتهم عالية، في مجتمع أحلهم أرفع المراتب، وسما بهم إلى مصاف الأنبياء تقديرا لعلمهم وإجلالا لرفعة أخلاقهم وسمو تصرفاتهم، وما تقلب المعلم في هذا المنصب السامي إلا تعبير عن عظمة زاده المعرفي، ولا يزال هذا الزاد يتطور بقدر حرص المعلم على التبحر في البحث العلمي، واستنطاق أمهات الكتب، وهذا ما يؤكد عليه ابن سحنون لرد الاعتبار إلى قداسة هذه المهنة، وحتى يضمن المعلم هذا الاعتبار يجب أن يكون تكوينه مستمرا ومسايرا للنهضة العلمية المستديمة. هذا وإن كان تكوين المعلم قديما هو عمل فردي واجتهاد ذاتي يحرص عليه المعلم بنفسه من خلال انهماكه في البحث والتمحيص والاستذكار وتتبع الأخبار والتقاط ما يجد في الميادين العلمية باختلاف اتجاهاتها وتعدد مشاربها، فإن إعداد المعلم حديثا أضحى من الأمور الضرورية، ذلك أن كل معلم جديد يتعاطى مهنة التدريس نجده في البداية يحتاج إلى إشراف وتوجيه حتى يفهم مشكلات التدريس ويحددها ويحللها ويجد لها الحلول المناسبة على ضوء الاتجاهات التربوية الحديثة.

ولهذه التوجيهات التربوية الحديثة مكانة كبرى في تحسين مستوى المعلم ثقافيا ومهنيا. ففي القرون الوسطى كان الإعداد الرئيسي للمدرس يتوقف على الإلمام بمادة

---

[1] أبو إسحاق الجبنياني يعتبر من أعلام القرن الرابع الهجري المتوفى سنة:369هـ والذين مارسوا مهنة التدريس بالقيروان

[2] مناقب أبي إسحاق الجبنياني، تحقيق الهادي إدريس ص:9.

الاختصاص، أما في العصر الحديث فإن إعداد المعلم لا يكتفى فيه بتزويده بالمادة التي يحتاج إليها في التعليم، بل لابد له من معرفة سيكولوجية الطفل حتى تكون النتائج أفضل، والعطاء أسلم، ومن هنا أصبح إعداد المدرسين يخضع إلى برامج معينة، وسنوات تدريس مضبوطة، تمكن صاحبها من مؤهلات فنية في البيداغوجية وعلم النفس، كما لا يخفى أن إعداد المعلمين حديثا أصبح يخضع إلى اختبارات علمية عديدة، وسنوات دراسة محددة تتماشى وتأهيل المدرس. أما الاختبارات المجراة من قبل المدرسين فتهتم أساسا بالميولات الخاصة والقدرات التشجيعية للمواد الدراسية، وفي هذه الاختبارات إحتمال نجاح التلميذ في مختلف المواد، إلى جانب اختبارات التحصيل والذكاء، ولهذه الاختبارات مزايا عديدة وأهداف تربوية تعليمية تمكن المدرسين من تقييم تلاميذهم ومعرفة استعدادهم، كما تمكنهم من الوقوف على مواطن الضعف والقوة.

وإلى جانب هذا فلا بد من توفر بعض الشروط في المعلم من بينها إلمامه التام باللغة والدراسات الاجتماعية والعلوم الطبيعية وغيرها، بحيث يكون جامعا وملما بكل المواد التي سيتولى تدريسها إلى جانب اطلاعه الواسع على الصعيدين المحلي والخارجي، أي أن يكون مستحضرا لكل الأحداث التي تميز عصره، مع متابعة كل جديد جد في عصره. هذا على صعيد تكوينه الشخصي، أما على صعيد ممارسته لمهنته فإن البيداغوجية الحديثة والتربية المعاصرة، تنصحه بأمور عدة منها: أن يشعر الطفل بالطمأنينة والارتياح والعطف حتى يسهل عليه فهمه ومساعدته على تلقي العلوم والمعارف، وأن يساعد المعلم كل طفل على تكوين ملكاته في مختلف الميادين مع مراعاة الفروق بين التلاميذ حتى يستطيع أن يتقدم معهم في العملية التربوية، ويشجع كل طفل حسب ملكاته واستعداداته الفكرية.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك نقطة مهمة أخرى ترتكز عليها التربية الحديثة، والتي لم يعر لها ابن سحنون ـ رحمه الله ـ أية قيمة، هي مراعاة جانب اللهو عند الطفل ومحاولة استغلاله بصفة إيجابية حتى يعود بالنفع على الطفل، فالمجال التربوي الحديث إذن يعطي لألعاب الأطفال وأوقات لهوهم معاني وقيمة لم تكن معروفة عند المربي قديما. فهذا الاتجاه ينصح المربي بأن يقدر قيمة ألعاب الأطفال، ويحاول من خلالها فهم الطفل وسبر أغوار نفسه وخفايا طبيعته، وعلى أن يستخدم اللعب كوسيلة من وسائل التربية والتعليم. وهذا ما نجده عند الغزالي، مربي العصور الوسطية، حيث أعطى للعب قيمة تربوية كبيرة لما فيه من مزايا حيث يقول:« إن منع الصبي من اللعب وإرهاقه بالتعليم دائما يميت قلبه ويبطل ذكاءه وينغص عليه العيش حتى يطلب الحيلة في الخلاص منه رأسا»[1].

[1] تطور النظرية التربوية، لعبد العزيز صالح ص: 213.

وابن سحنون رأى أن اللعب مضيعة للوقت وإسراف لمجهوده الطبيعي.وأعتقد أن التربية القديمة لم تدرك ما وقفت عليه التربية الحديثة من أن اللعب ضروري لنمو الطفل من الناحية الجسمية والعقلية، فميول الطفل إلى اللعب ميول طبيعي، ولذلك نجد النظريات التربوية الحديثة تركز على أهمية تخصيص أوقات معينة للأطفال ليبرزوا فيها مواهبهم وميولاتهم، وليعطوا فيها كذلك للجسم فرصة النمو والصلابة والرشاقة اللازمة.

وإلى جانب اللعب نجد الاتجاهات المدرسية الحديثة تدعو المعلم إلى مساعدة التلاميذ على تكوين مداركهم الحسية الصحيحة، وهو ما أهملته أيضا التربية القديمة ـ حسب اطلاعي المتواضع ـ وهذا ولا شك سيجعل التلميذ يلمس مشاكل حقيقية في التوجيه، وسيجد نفسه مدفوعا إلى إيجاد حلول ملائمة لها، مما يحتم عليه البحث والإمعان، ويكون بمثابة الباحث المسترشد الذي يعتمد على نفسه، باحثا عن الحقيقة بنفسه، لا أن تملى عليه المعلومات وتفرض فرضا، وهذا يفرض التطور والتقدم، لمسايرة الأحداث الزمانية والمكانية، ومواكبة التقدم الحضاري.

المحور الرابع: فحوى التعليم وأساليبه

أما العلوم والفنون التي تدرس في عصر ابن سحنون رحمه الله، فيمكن تبويبها اختصارا، وحسب الاصطلاح المعمول به حاليا إلى علوم نقلية أو منقولة، وعلوم عقلية أو معقولة، غير أننا نفضل تقديمها حسب أهميتها وعلى الأسلوب الذي أوصى به ابن سحنون وغيره من الكتاب الذين كتبوا في هذا الاتجاه بحيث تكون كما يلي:

1- العلوم الأساسية: القرآن:

وهو عبارة عن قسم إلزامي لا بد للصبي المبتدئ أن يمر به، وهو أساسي في المنهاج الدراسي عند ابن سحنون، وتعلمه ضروري، وقد إستشهد على ذلك بقوله تعالى:﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ﴾ [1]، وبقوله ﷺ:« إن لله أهلين من الناس قالوا من هم يا رسول الله: قال أهل القرآن هم أهل الله وخاصته»[2]، ولحفظ القرآن وإتقانه يوصي ابن سحنون بالمنهاج الذي يجب على المعلم أن يسلكه ويتبعه في تعليم القرآن فيقول:« وينبغي أن يعلمهم القرآن الكريم وإعرابه، وذلك لازم له، والشكل والهجاء والخط الحسن، والقراءة الحسنة، من توقيف وترتيل، وبما أن ابن سحنون مالكي المذهب، فإنه يحبذ أن تكون القراءة بحرف نافع، لأنها قراءة أهل المدينة، لحسن طريقتها أولا، ولأن مالكا أخذ عن نافع، وأهل المغرب عموما مولعون من قديم باقتفاء أثر إمامهم الجليل مالك بن أنس[3].

---

[1] سورة فاطر، جزء من الآية:32.

[2] المستدرك على الصحيحين:743/1.

[3] آداب المعلمين، ص:25.

وحذر المؤلف رحمه الله المؤدبين والمعلمين للقرآن من التغني بالقرآن، وأهاب بهم إلى منع الصبيان من التلحين والترجيع، لما ورد في ذلك من النهي بنص الحديث:«اقرأوا القرآن بلحون العرب وأصواتها، وإياكم ولحون أهل الكبائر وأهل الفسق، فإنه سيجيء بعدي قوم يرجعون بالقرآن ترجيع الغناء والرهبانية والنوح، لا يجاوز حناجرهم»[1].

ويتميز هذا القسم عند ابن سحنون بالاهتمام ـ إلى جانب حفظ القرآن ـ بالتربية الإسلامية الروحية ضمن منهاجه التعليمي في تقرير هذا الركن الأساسي، فيلزم المعلم تعليم الصبيان الوضوء والصلاة، لأن ذلك من أركان دينهم، وعدد ركوعها وسجودها والقراءة فيها، والتكبير، وكيفية الجلوس والإحرام، والسلام، وما يلزمهم في الصلاة والتشهد والقنوت في الصبح، فإنه من سنة الصلاة ومن واجب حقها[2].

وأهاب ابن سحنون بالمعلمين إلى الاهتمام بتعليم الناشئة أمور دينهم، مؤكدا رحمه الله على حقيقة مهمة، وهي أن لا يكتفي المعلم بالتعليم النظري في تعليم الصلاة وسننها، بل لابد له من أن يطبق بمعيتهم هذه الأمور فيقول:« وينبغي أن ينتقل بعد تعليم الصلاة بالتفصيل، إلى تعليم سنن الصلاة مثل ركعتي الفجر والوتر، وصلاة العيدين والاستسقاء والخسوف، حتى يعلمهم دينهم الذي تعبدهم الله به وسنة نبيه محمد ﷺ، ثم يعلمهم الصلاة على الجنائز والدعاء، فإنه من دينهم، وعليه أن يأمرهم بالصلاة إذا كانوا بني سبع سنين، ويضربهم عليه إذا كانوا بني عشر»[3].

2- العلوم الاختيارية:

وهي العلوم المتممة للقرءان، فإذا قمنا باستقراء شامل لمعارف العصر في تلك الفترة، فإنه يمكننا الوقوف على ضروب شتى من المعارف، وقد ذكر ابن سحنون بعضا منها، وهو ما اختص بتعليم الصبيان، وترك البقية لأنها تتعلق ـ ربما ـ بمستوى تعليمي أرفع، فنجد من بين العلوم الاختيارية التي ذكرها:

- الحساب، وليس ذلك بلازم له إلا أن يشترط ذلك عليه.
- الشعر والعربية والغريب والخط.
- علم النحو وهو في ذلك متطوع.

تبقى هذه العلوم اختيارية بحيث لايجبر المعلم على تعليمها للصبيان، إلا إذا اشترط أولياء الصبيان ذلك عليه فقبل، وبذلك تنتقل إلى المواد الإلزامية مثلها مثل حفظ القرآن. ويكون المعلم متطوعا في حال تعليمها للصبيان، إضافة إلى تطوعه في هذه المواد، ولا يرى

---

[1] مجمع الزوائد:169/7، المعجم الأوسط:183/7، نوادر الأصول في أحاديث الرسول:255/3.

[2] كتاب آداب المعلمين، لحسن حسني عبد الوهاب:53.

[3] المذهب التربوي عند ابن سحنون، ص:64-65، كتاب آداب المعلمين، ص:53-54.

ابن سحنون بأسا في تعليم الصبيان فن الخطابة إن أرادوا، وكذلك الشعر مما لا يكون فيه فحش من كلام العرب وأخبارها[1].

وبعد تحديد ابن سحنون للمنهاج الدراسي للصبيان، حذر من تعليمهم بعض العلوم التي لا تنفع، ولا فائدة ترجى من وراء تعليمهم لها فقال:« سمعت سحنونا يقول: لا أرى للمعلم أن يعلم أبا جاد، وأرى أن يتقدم لمسلمين في ذلك»[2].

وقد شرح معنى أبا جاد قائلا:«سمعت حفص بن غياث[3] يحدث أن أبا جاد أسماء الشياطين ألقوها على ألسنة العرب في الجاهلية فكتبوها، قال: وسمعت بعض أهل العلم يزعم أنها أسماء ولد سابور ملك فارس أمر العرب الذين كانوا في طاعته أن يكتبوها فلا أرى لأحد أن يكتبها فإن ذلك حرام، وقد أخبرني سحنون بن سعيد عن عبد الله بن وهب عن يحيى بن أيوب عن عبد الله بن طاوس عن أبيه عن أبن عباس رضي الله عنه قال: قوم ينظرون في النجوم يكتبون "أبا جاد" أولئك لا خلاق لهم»[4].

وقد ذكرت بعض كتب التاريخ والدراسات الفقهية والأدبية أن هناك علوما أخري تدرس في عهد المؤلف ابن سحنون ومنها:علم التفسير والمصطلح والتصوف والمعاني والبيان والسير والتاريخ والفرائض والصرف والحساب والتوحيد والفقه والنحو واللغة والمنطق.

ويتضح من خلال ما قدمه ابن سحنون في منهاجه التربوي هذا، والذي اختطه لتعليم الأطفال الصغار في الكتاب، أن هدف التعليم في هذه المرحلة الابتدائية هو إرساء الأسس التربوية الصحيحة، المبنية على قيم الثقافة الإسلامية، وتطبيق منهاج تربوي يتوافق مع متطلبات المرحلة التي عاش فيها ابن سحنون. وعليه فمنهج ابن سحنون هذا وبهذه الدقة، ينسجم مع فلسفة المجتمع الإسلامي المتزن، والذي يهدف إلى تحقيق معان سامية، وأهمها تطبيق ما جاء به الدين الحنيف، ولا شك أن هذا المنهاج كما قال عبد الرحمان حجازي[5] يرمي إلى تحقيق غايتين عظيمتين:

أولا:إعداد المسلم إعدادا جيدا ليهتم كثيرا بأمور الآخرة، عن طريق تعليم الصبيان: كيفية ارتباطهم بالخالق منذ نعومة أظفارهم، وبالتالي أداء الشكر للواحد الأحد، وكيفية الابتعاد عن المزالق التي تؤدي بهم إلى الوقوع في النواهي والمحرمات وهم لا يشعرون.

---

[1] المذهب التربوي عند ابن سحنون ص:65.

[2] آداب المعلمين لحسن حسني عبد الوهاب ص:63.

[3] حفص بن غياث النخعي، فقيه ومحدث ولد سنة110هـ وتولى القضاء في محلة ببغداد ثم قضاء الكوفة،وبها مات سنة:194هـ. أخذ عن الأعمش وعاصم، ويزيد بن عبد الله وسفيان الثوري وغيرهم، روى عنه أحمد بن حنبل وعلي المديني ويحيى ابن معين والإمام سحنون حين رحلته إلى المشرق. تذكرة الحفاظ للذهبي:271/1،التهذيب لابن حجر:415/2.

[4] كتاب آداب المعلمين لحسن حسني عبد الوهاب ص:63-64.

[5] المذهب التربوي عند ابن سحنون ص:66.

ثانيا: تمكين الصبيان من معرفة طائفة من العلوم والمهارات التي تساعدهم على النجاح في الحياة، وتنفع المجتمع الذي يعيشون فيه.

المحور الخامس: الطريقة البيداغوجية

لا شك أن الهدف من التعليم وتلقي المعارف، هو الوصول إلى درجة المشاركة في الإنتاج الثقافي الحضاري، فكلما ارتقى طالب العلم في سلم العرفان زاد اختصاصا بعد درجة المشاركة في علم من العلوم، فيصبح بعد ذلك مشتهرا ومختصا في باب من أبواب معارف العصر، كأن نقول مثلا: فلان محدث، أي متضلع في علم الحديث، ومنهم من يشتهر بالنحو، وآخر في الأصول، وآخر في الفلسفة وعلم الكلام، وهكذا، لكن هل هناك طريقة بيداغوجية خاصة مكنت العلماء والفقهاء من بلوغ درجات المعرفة؟ ثم ما هي قيمة هذه الطرق بالمقارنة مع ما هو متعاهد عليه في أمتنا الإسلامية اليوم؟ وهل يمكن إحياء تراثنا التربوي مع ما سجلناه من استفاقة حضارية لتحقيق مشاركة جادة على درب بناء المعرفة الإنسانية؟ كما يمكن لنا أن نتساءل عن أوضاع التربية الجارية في الوقت الحاضر في أبناء الأمة المسلمة اليوم؟ هل هي معبرة عن الإسلام ومحققة له، بحيث يتخرج التلميذ أو الطالب من مدارسنا أو كلياتنا سوي التربية والسلوك، متشبعا بروح الدين الإسلامي الحنيف؟ وبعبارة أخرى ما هي قيمة التعليم الديني في مؤسساتنا التربوية والطرق البيداغوجية المتبعة في ذلك؟

فمن خلال إلقاء نظرة فاحصة على كتاب ابن سحنون يتجلى لنا واضحا أنه لا يحق للمعلم أن ينصب نفسه مدرسا قبل أن يكون قد عرف فنون هذه المهنة، وامتلك طرقها السائدة في ذلك العصر، ملما بكل ما اشتهر بين الناس، وقد علق الأستاذ أحمد شلبي على هذه الناحية فقال: « من مفاخر المسلمين أنهم أدركوا أن العلم وحده لا يكفي ليكون سلاح المعلم، وعرفوا أن لابد من أن يضاف إلى المعلم فن التربية ليتمكن المدرس من معرفة نفسية الطفل، والنزول إلى مستواه، والاتصال العاطفي به ، ليكون ذلك جسرا يوصل خلاله المعلم إلى عقل التلميذ»[1].

أما ابن عبدون المتوفى سنة 308هـ فإنه يرى أن:« التعليم صناعة تحتاج إلى معرفة ودراية ولطف، فإنه كالرياضة... ويحتاج إلى سياسة ولطف وتأنيس حتى يرتاض ويقبل التعليم»[2]. ومن هنا نرى مواصفات المعلم في منهج ابن سحنون تتماشى وما جاء في قوله تعالى:﴿ إِنَّ خَيْرَ مَنِ إِسْتَـَٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ ﴾[3]، حيث نجد أن المدرس يجمع بين القوة بمفهومها العام، كما تشمل قوة العقل ورجاحة التفكير المتمثلة في العلم والحلم

[1] تاريخ التربية الإسلامية لأحمد شلبي، ص:174.

[2] المجلة الأسيوية لابن عبدون، ص:251.

[3] سورة القصص، جزء من الآية:26.

واستشعار المسؤولية وقوة الجسد في سلامته من كل ما يعوقه عن أداء مهمته على أحسن وجه، ومثلما حرص ابن سحنون رحمه الله على هذه الجوانب، فإن التربية الحديثة تحرص على هذه الجوانب على العموم تحرص بدرجات متفاوتة على الشروط العلمية والصحية، وتعتبرها ضرورية في المربي حتى يتمكن من القيام بالمسؤولية الملقاة على عاتقه على الوجه الأكمل.

فطريقة ابن سحنون تجمع بين تآلف المواد وتكاملها حتى تمكن التلميذ من المشاركة والاجتهاد، فيتولى التلميذ المتفوق مد يد المساعدة إلى غيره من المتأخرين الذين هم في حاجة إلى العون، وتلك هي دروس الحياة، وليست مجانية سالبة، وما التعود على تقديم المساعدة لمن يحتاج إليها إلا ضرب من التكافل الاجتماعي.

وابن سحنون في كتابه لا يطالب المدرس باتباع طريقة جامدة في التدريس، بل عليه أن يكون المبدع لطريقته، المتوخى للأسلوب التربوي الذي يتناسب والظروف المحيطة به، لأنه يرى أن شخصية المعلم وتجاربه وسنه ومعلوماته كفيلة جدا بأن تجعله المتصرف في إدارة شؤونه والطريقة التي يتبعها في تدريسه. وما الالتزام بمبدأ التمسك بالهدف التربوي عند ابن سحنون، والذي يرمي إلى خلق جيل مسلم يكون خير خلف لأنبل سلف، إلا خير دليل على نضج منهجه التربوي.

وإذا كان ابن سحنون يطلب من المعلم أن يكون مثاليا في علمه وسلوكه حتى يكون القدوة المثالية في أعين الصبيان، الذين يودون اكتساب صفاته، والمتأثرين بملكاته، فإن التربية الحديثة تقول في مجملها بأن المدرس الماهر هو الذي يقود أفكار تلاميذه من مرحلة إلى أخرى، ولا يحملهم على محاكاته وترديد ما يقول من غير روية أو إعمال فكر، فإن ذلك يخرج مخلوقا مقلدا لا مفكرا مجددا.

وأهم ما ميز طريقة ابن سحنون من خلال منهجه التربوي، أنها لا تعطي حظا كبيرا للصبي كي يشارك في الدرس، وإنما حظه الأكبر يبقى في الحفظ واستحضار ما يعطي له من آيات القرآن، و هذه الطريقة تسمى الطريقة الإلقائية التي تساعد على تطوير الذاكرة عند التلاميذ، لأنها في البداية يكون فيها صوت المعلم هو المسموع عند إلقاء الحقائق أو سردها، فتعليم القرءان قديما وقراءته يتطلبان الجهر في الإلقاء وتوخي الطريقة المثلى في تأديته، وتمتاز الطريقة الإلقائية عن غيرها بأنها تناسب الأطفال الصغار، والذين لا يمكنهم الكتابة أو القراءة في البداية، فحفظ القرءان يسبق الكتابة، وإتقان قراءته سابق لفهمه وتفسيره، لأن الإلقاء الجيد يمتاز بتأثير المدرس نفسه من حيث حركاته وصورته وحسن نغمته، وهذا ما يستدعي انتباه الصغير، وهذه الطريقة كانت في العصور الأولى على الخصوص أداة مهمة لتنشيط الذاكرة عند التلاميذ، وهذا ما لم تستطع الطرق البيداغوجية الحديثة توفيره، فقد أهملت هذه الطرق تطوير أسلوب الحفظ، واعتنت بملكات أخرى وجعلتها في المقدمة، مما

جعل التلميذ يحس بصعوبات جمة في التعامل مع ذاكرته، عندما يصبح طالبا في التعليم الثانوي أو الجامعي.

كما تتميز طريقة ابن سحنون من خلال منهجه التربوي بخاصية أخرى، إنها طريقة التأديب. وتهدف هذه الوسيلة إلى تقويم التلميذ وإصلاحه، علما أن القصاص ليس سلاحا في يد المعلم يستخدمه ضد التلميذ دون رحمة أو شفقة، وإنما الغاية من هذه الوسيلة حث المعلم على بذل المزيد من الجهد والعمل الجاد. أما الضرب العنيف فقد لاقى معارضة من ابن سحنون، كما لاقاه في التربية الحديثة، لأنه عايش هذه الظاهرة في الكتاب، وخاصة من الصبيان الذين يلتقيهم وهم عائدون من المدرسة إلى بيوتهم باكين، وقد أشار إلى هذه الحالة في كتابة" آداب المعلمين"[1] فقال:« حدثنا عن عبد الرحمان، عن عبيد بن إسحاق، عن سفيان ابن محمد قال: كنت جالسا عند سعف الخفاف فجاءه ابنه يبكي، فقال يابني: ما يبكيك؟ قال ضربني المعلم، قال أما والله لأ حدثنكم اليوم حدثني عكرمة عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ:«شرار أمتي معلمو صبيانهم، أقلهم رحمة لليتيم، وأغلظهم على المسكين»[2].

ولا يخفى لذوي الألباب ما في العقاب البدني القاسي من الآثار السلبية على نفسية التلميذ، ولذلك نجد ابن خلدون رحمه الله ينبه إلى خطورة ذلك فقال: فصل في أن الشدة على المتعلمين مضرة بهم...[3]، وإذا رجعنا إلى التاريخ نجد أن التربية الإسلامية قد شرعت التأديب الجسدي، ولكنها جعلت الرفق هو الأساس[4]، ولذلك نجد كثيرا من حكام المسلمين كثيرا ما يأخذون على عاتقهم حماية الأطفال من أساليب القسوة والعنف التي يلجأ إليها بعض غلاظ القلوب من المدرسين[5].

من هنا نرى أن وسائل التأديب لها غايات وأهداف عديدة، تتضمن نصح التلميذ ولفت نظره إلى الخطإ وتقويم السلوك قصد الإصلاح.

وإذا كان لابد من التأديب الجسدي فيجب أن لا يكون في حالة غضب المعلم، لأن الغضب ربما يخرج المعلم عن الهدف المرجو من التأديب.

ومن هنا نرى أن الذين يرفضون العقاب الجسدي ـ وفي مقدمتهم ابن سحنون ـ يهدفون إلى تربية فضلى، منطلقين من أن العقاب إنما يكون للإصلاح والتقويم.

---

[1] آداب المعلمين،ص:76.

[2] الفردوس بمأثور الخطاب:371/2.

[3] انظر التفاصيل في مقدمة ابن خلدون، ص:703 وما بعدها.

[4] ورسولنا ﷺ قال:« ما كان الرفق في شيء إلا زانه....» صحيح ابن حبان:311/2.

[5] انظر التربية عبر التاريخ عبد الله الدائم، ص:195.

الخاتمة:

لقد آن الأوان للبحث في التراث الإسلامي الغزير، واستكشاف المجالات التربوية التي جاءت في مؤلفات الفقهاء العظام من أبناء هذه الأمة المسلمة.تلك المجالات التي ـ ولا شك ـ ستغني الجوانب التربوية عند المسلمين، وسيتبين من دراستها مدى مكانتها وقيمتها، والتي تدل على فطنة وذكاء هؤلاء المؤلفين وسعة آفاقهم، وعمق معرفتهم للطبيعة الإنسانية، لقد آن الأوان لإخراج تلك الكنوز المعرفية إلى الوجود للاستفادة منها في وضع مناهج تربوية إسلامية متكاملة، يعتمد عليها أبناء الأمة في جميع مراحل تعليمهم، وما ذلك على الله بعزيز إذا صدقت النوايا، وكان الله من وراء قصد الجميع.

أهم المصادر والمراجع المعتمدة:

1. المذهب التربوي عند ابن سحنون، رائد التأليف التربوي الإسلامي، تأليف عبد الرحمن حجازي، المكتبة العصرية ـ صيدا ـ بيروت.
2. كتاب آداب المعلمين مما دون محمد بن سحنون، نشر وتحقيق وتعليق:حسن حسني عبد الوهاب، مطبعة العرب تونس.
3. كتاب آداب المعلمين، ـ تقديم وتحقيق مقارن ـ الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر. الطبعة الثانية:.1981
4. مقدمة ابن خلدون، مكتبة ودار المدينة المنورة للنشر والتوزيع، والدار التونسية للنشر فيفري.1984
5. التربية في الإسلام، أو التعليم في رأي القابسي، أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية .1958
6. شعب الإيمان، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى.
7. دائرة المعارف الإسلامية، طبعة 1978م.
8. التربية في الإسلام لأحمد فؤاد الأهواني، طبعة1968م.
9. مناقب أبي إسحاق الجبنياني، تحقيق الهادي إدريس، مطبعة تونس:1959م
10. تطور النظرية التربوية، لعبد العزيز صالح. دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية .1964
11. المستدرك على الصحيحين، لمحمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري.دار الكتب العلمية، بيروت.الطبعة الأولى.
12. مجمع الزوائد لعلي بن أبي بكر الهيثمي، مطبعة دار الريان للتراث، الطبعة الأولى1407هـ.
13. تاريخ التربية الإسلامية لأحمد شلبي، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة، الطبعة الثانية.
14. المجلة الأسيوية لابن عبدون سنة:1934م.
15. التربية عبر التاريخ، لعبد الله عبد الدائم، الطبعة الثالثة، بيروت دار العلم للملايين1978م.
16. الفردوس بمأثور الخطاب، لابن شيرويه الديلمي الهمذاني، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ الطبعة الأولى 1986م.

تقنين أحكام الفقه المالكي
وآثاره على القانون الأسري المغربي

الأستاذ إدريس الطالب
أستاذ باحث

مقدمة:

ترتبط القوانين المغربية ارتباطا وثيقا بمبادئ الشريعة الإسلامية ـ أي الأحكام المتمثلة في الراجح والمشهور من المذهب المالكي[1]ـ وذلك لاستمداد الأحكام، كقانون الأسرة، ومدونة الحقوق العينية عندما يتعلق الأمر بالعقار غير المحفظ، أو الذي في طور التحفيظ، أو للاعتماد عليها في إكمال نقص التشريع أوغموضه، كما هو الشأن بالنسبة للقانون المدني حيث تعتمد مبادئ الشريعة في فهم وتفسير وتأويل نصوصه.

أمام هذه المكانة السامية لأحكام الفقه المالكي ضمن المنظومة التشريعية المغربية، تبقى مسألة تقنين أحكامه مسألة ملحة لكونها عملية تدخل في باب القضاء بالسياسة الشرعية، باعتبارها إحدى التدابير التي تقوم بها الدولة الإسلامية لجلب المصالح، ودرء المفاسد الواقعة أو المتوقعة.

انطلاقا من أهمية هذا الفقه في التشريع المغربي يجدر بنا التساؤل عن دورتقنينه في تفعيل القانون الأسري؟ للإجابة عن هذا الإشكال ، سنحاول تناوله من زاويتين:

الأولى: وسنخصصها لمسألة تقنين أحكام المذهب المالكي، وذلك ما سيكون موضوع المبحث الأول.

الثانية: وسنتناول فيها دور التقنين في تفعيل القانون الأسري ، وذلك ما سأخصص له المبحث الثاني.

المبحث الأول: تقنين أحكام الفقه المالكي

إن مسألة تقنين أحكام الفقه الإسلامي بما فيه الفقه المالكي، والإلزام به من المسائل التي أثارت جدلاً كبيراً بين علماء الأمة ما بين مؤيّد ومعارض، لأنها من المستجدات التي تحتاج إلى بحث وبدل جهد، ولأهمية هذه المسألة فإننا سنتناولها بشيء من التفصيل ، ومن زوايا متعددة على النحو التالي:

---

[1] ستطاع الفقه المالكي بأحكامه المرنة أن يتعايش معه المغاربة لأنه أكثر انسجاما مع طبيعتهم، وبساطة فكرهم، كما عملت الجهات الرسمية عبر مسارها التاريخي على ضمان استمراريته كمذهب رسمي للدولة المغربية .

- تعريف التقنين.
- حكم التقنين.
- حركة التقنين في العصر الحديث .

المطلب الأول: تعريف التقنين

التقنين لغة : من قنن، والقن: تتبع الأخبار، والعبد القن الذي ملك هو وآبواه، والقنية هي الملك، واقتن: اتخذ، والقنة: القوة من قوى الجبل ، وتطلق كذلك على الحبل الصغير، وجمعها قنن ، وقانون كل شيء: طريقه ومقياسه[1].

ففعل قنن في اللغة يطلق على معان متعددة،غير أن المعنى الذي يأخذ منه التقنين ويتناسب مع مضمونه الذي يفيد الجمع والترتيب والتنظيم هو المعنى الأخير الذي هو القانون وجمعه قوانين وإن كان في الأصل لفظ غير عربي.

أما اصطلاحا فقد عرفه الدكتور مصطفى الزرقا بقوله :" يقصد بالتقنين بوجه عام جمع الأحكام والقواعد التشريعية المتعلقة بمجال من مجالات العلاقات الاجتماعية، وتبويبها وترتيبها وصياغتها بعبارات آمرة موجزة واضحة في بنود تسمى (مواداً) ذات أرقام متسلسلة، ثم إصدارها في صورة قانون أو نظام تفرضه الدولة، ويلتزم القضاة بتطبيقه بين الناس"[2]. كما عرفه الدكتور وهبة الزحيلي بأنه:"صياغة أحكام المعاملات وغيرها من عقود ونظريات ممهدة لها، جامعة لإطارها في صورة مواد قانونية يسهل الرجوع إليها"[3].

يظهر من خلال تعريف التقنين اصطلاحا أنه يقوم على جمع أحكام الفقه الإسلامي المرتبطة بالعلاقات الاجتماعية وترتيبها وصياغتها في شكل مواد قانونية يسهل الرجوع إليها من قبل القضاة لحل ما يعرض عليهم من قضايا وخصومات.

فالتقنين إذن: هو تشريع لا يختلف عن باقي التشريعات إلا في ضخامته، وخطورة شأنه التي تعود إلى أنه ينظم بوجه عام فرعا من فروع العلاقات القانونية، وما يقتضيه هذا التنظيم الشامل لهذا الفرع من تجميع القواعد القانونية الخاصة به، وتبويبها وترتيبها،ورفع التناقض بينها، وإزالة الغموض فيها[4].

---

[1] العلامة ابن منظور، لسان العرب، طبعة جديدة مصححة وملونة اعتنى بتصحيحها أمين محمد عبد الوهاب / محمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت لبنان، الجزء الحادي عشر، مادة قنن ص: 326

[2] الدكتورمصطفى أحمد الزرقا،المدخل الفقهي العام ـ إخراج جديد بتطوير في الترتيب والتبويب، دار القلم، دمشق، الجزء الأول، الطبعة الأولى 1418ه / 1998م، ،ص:313.

[3] الدكتور وهبة الزحيلي،جهود تقنين الفقه الإسلامي، بيروت ،مؤسسة الرسالة،ص:26

[4] الدكتور محمد زكي عبد البر "تقنين الفقه الإسلامي ـ المبدأ والمنهج والتطبيق ـ" ، طبعه ونشره عبد الله بن إبراهيم الأنصاري على نفقة دار إحياء التراث الإسلامي بدولة قطر،الطبعة الثانية 1407ه-1986م ص:21.

ولهذا فالمقصود بتقنين الفقه المالكي، هو سن مواد تشريعية في شكل أحكام شرعية عامة مستنبطة من أحكام الفقه المالكي يقتصر فيها على حكم واحد مختار من الآراء المختلفة التي قالها الفقهاء في المسائل المراد تقنينها، ليسهل الأمر على القضاة في معرفة الحكم المختار وتطبيقه ـ وحده ـ على الناس دون بقية الآراء المخالفة له.

أما فيما يخص علاقة تقنين هذا الفقه بالتشريع المغربي، فتكمن في صياغة الأحكام الشرعية الملزمة للقضاة بالحكم بها في بعض القضايا والنوازل التي يعجزون عن إيجاد حكم لها بسبب غياب النص القانوني، أو غموضه عندما يكون المطبق هو القانون الوضعي، فتتم الإحالة على قواعد الفقه المالكي كما هو الشأن في قضايا القانون المدني(قانون الالتزامات والعقود المغربي)، أو في بعض المنازعات حيث المطبق أصلا هو الراجح والمشهور من الفقه المالكي كما هو الشأن في قضايا الأسرة، والعقار غير المحفظ أو الذي في طور التحفيظ.

وبناء على ما سبق، يظهر أن تقنين الفقه الإسلامي بصفة عامة، بما فيه أحكام المذهب المالكي، له أهمية كبرى تتمثل في التيسير على القضاة في إيجاد الأحكام المناسبة، والعادلة والمتفق عليها، فيما يعرض عليهم من قضايا مستعصية حيث يكون الفقه المالكي هو الحل والخلاص.

من هنا يمكن أن نتسأل عن موقف الفقهاء من هذا الإجراء العملي في التعامل مع هذا الفقه .

وهذا ما سنجيب عنه في المطلب الموالي المتعلق بحكم التقنين.

المطلب الثاني:حكم التقنين.

تعتبر مسألة التقنين من القضايا الاجتهادية التي لامناص لها من الاختلاف بين الفقهاء. ولذلك انقسم أهل العلم في هذه المسألة إلى فريقين،أحدهما يقول بالمنع،والآخر يأخذ بالجواز،ولكل منهما في هذا أدلته وحججه،كما يتضح من خلال مايلي:

❖ القائلون بمنع التقنين:

يرى هذا الفريق ، عدم جواز التقنين لأحكام الشريعة الإسلامية لجملة من المحاذير أبرزها:

1. إن الواجب هو الرجوع إلى حكم الله ورسوله، ولا يتعين حكم الله ورسوله في مذهب معين أو رأي معين، ولا في قول مرجح.
2. تدوين القول الراجح والإلزام به، مخالف لما جرى به العمل في عهد النبي ﷺ، وخلفائه الراشدين من بعده والتابعين، و من سار على منوالهم من السلف الصالح.
3. إن صياغة الأحكام الفقهية بأسلوب معين، سواء كان ذلك من قبل أفراد أولجن فإنها ستتأثر ببشريتهم، مما يجعل نسبتها إلى حكم الله غير دقيقة، بينما صياغة نصوص الشرع ربانية معجزة، ويمكن نسبتها إلى الله فيقال أحكام الله تعالى.

4. أثر التقنين على حركة الفقه عامة، وعلى القضاة خاصة،حيث يؤدي إلى تعطيل الثروة الفقهية، لأن عمل القضاة سيرتبط بهذه القوانين شرحا، وتفسيرا، مما يعطل التعامل مع كتب الفقه، ويحجر على القضاة، ويعطل حركة الاجتهاد والنشاط الفكري، لتلبية مطالب الحياة المتغيرة، ومواجهة الأنظمة والأعراف والمعاملات المتجددة.
5. إن كلمة (تقنين) يخشى منها أن تكون طريقا لاحتلال القوانين الوضعية مكان الشريعة الإسلامية، فيكون التشابه في الاسم أولا، ثم المضمون ثانيا، فمنع هذه التسمية واجب من باب سد الذرائع.
6. إن تعديل الأحكام الشرعية المقننة يكون سببا في زعزعة الثقة بأحكام الشريعة الإسلامية، كما أن كثرة التعديلات التي تجرى على القوانين، تبعدها عن أصلها الشرعي كما هو مشاهد في قوانين الأحوال الشخصية"[1].

❖ القائلون بجواز التقنين:

لقد ذهب جمع من أهل العلم إلى القول بجواز تقنين الأحكام الشرعية، لما في ذلك من مصلحة راجحة تتمثل في ما يلي :

1. إن في التقنين تحقيقا للمصالح، ودرءا للمفاسد.
2. عدم وجود تقنين للأحكام كان سببا رئيسيا في تأخر دخول الشركات الاستثمارية العالمية إلى البلدان الإسلامية ، لأن غياب التقنين يجعل المستثمرين يتخوفون على مصالحهم بسبب الشك في تحقيق العدل.
3. إن في التقنين دفعا لحكم القاضي بالتشهي.
4. ندرة وجود قاض بالغ لمرتبة الاجتهاد"[2] .

والواقع أنه باستعراضنا لقول المجيزين للتقنين وأدلتهم ،وكذا قول غير المجيزين له وأدلتهم، نرى أن القول بجواز حكم التقنين جدير بالترجيح للأسباب الآتية :

- قوة الحجج التي استدل بها أصحاب هذا القول وسلامتها وانسجامها مع الواقع ـ في العصر الحاضر ـ الذي يتسم بتعقد العلاقات وكثرة المستجدات.
- التقنين من أهم وسائل توفير الأمن بمفهومه العام، العقدي، والاقتصادي، والاجتماعي والسياسي في الدولة المعاصرة، وبدون ذلك تكون الدولة عرضة

---

[1] انظر ذ.علي حسن محمد جمال ،الجرائم المهدرة لعصمة الدماء في قانون الجرائم والعقوبات اليمني ـ دراسة تحليلية في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية ـ رسالة مقدمة لنيل رسالة الدكتوراه في الشريعة الإسلامية، قسم الفقه والأصول ، كوالالمبور، ماليزيا سنة 2009م ،ص:26-27.

[2] انظر ذ.عبد الرحمان بن سعد بن علي الشثري ، حكم تقنين الشريعة الإسلامية، دارالصميعي للنشروالتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، 1428ه-2007م،ص:28

للفوضى والانفلات، الأمر الذي يزيد من حاجة الدول الإسلامية إلى هذه الوسيلة التنظيمية الهامة.

- التقنين هو الوسيلة الوحيدة في العصر الحاضر لتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، فبهذه الوسيلة يتم اختيار القول الراجح في الفقه الإسلامي المستند إلى الدليل القوي، ويتم تدوينه في شكل تقنين، مما يضمن للشريعة الإسلامية النفاذ، والملاءمة لمستجدات العصر.
- تقنين أحكام الشريعة الإسلامية سيحدث نهضة فقهية شاملة، واهتماماً بالغاً بالفقه الإسلامي.
- تقنين أحكام الشريعة الإسلامية على شكل مواد على غرار القوانين، وبالطريقة العصرية المألوفة للناس في العصر الحاضر، يتيح للمسلمين فرصة إطلاع غيرهم على أحكام الشريعة الإسلامية المختلفة كي يدرك هؤلاء عظمة الشريعة الإسلامية، ودقة تنظيمها ،وشمولها لسائر نواحي الحياة، وبالتالي إبراز سمو الشريعة الإسلامية على غيرها من القوانين الوضعية.

ونستنتج مما ذكر أن أهمية تقنين أحكام الفقه المالكي في الوقت الحاضر، أصبح ضرورة شرعية ملحة، باعتباره مرجعا أصليا للتشريع المغربي في بعض المعاملات وتفسيرا وتوضيحا لحل القضايا المتعلقة ببعض المجالات التي يؤخذ فيها بالازدواجية التشريعية من حيث قانون الموضوع. وأمام المشاكل التي أصبح يعيشها القضاة على مستوى التفاعل مع هذا الفقه، والقدرة على استيعابه، والتي تعود في أساسها إلى الطرق التي يتم بها اختيارهم وتخرجهم كقضاة قادرين على الاجتهاد بمفهومه الشرعي، في كل ما يعرض عليهم من قضايا ونوازل. مما يجعل أحكام هذا الفقه في حاجة ماسة إلى التقنين وإلى قضاة ذوي الكفاءات اللازمة لاستيعابه.

المطلب الثالث : حركة التقنين في العصر الحديث.

يرتبط التقنين بالتدوين، فقد تطور بتطوره لضبط تصرفات الناس، وإحكامها للارتقاء بحضارة المجتمعات وإنسانيتها. وقد كان الفقه الإسلامي أرضية للتقنينات المتطورة في العالم المعاصر،وما يزال هذا التقنين مستمرا في عصرنا الحالي معتمدا على الضوابط والمبادئ والنصوص العامة، ومقاصد الشريعة لنكون بحق أرقى الأمم، ومحجة لهم في التشريعات القانونية. وفي كلامنا عن التقنين، سنخصص الفرع الأول للمحاولات الفعلية الأولى للتقنين، والفرع الثاني لحركة التقنين في المغرب.

الفرع الأول: المحاولات الفعلية الأولى للتقنين.

إن مبدأ فكرة التقنين يقوم على جمع الناس على رأي واحد في القضاء، غير أن الفقه الإسلامي لم يعرف التقنين بالفعل إلا بخروج المجلة العدلية العثمانية للوجود سنة 1286 هـ. لذلك فإن كلامنا على المحاولات الأولى للتقنين، سنركز فيه على مجلة الأحكام العدلية في فقرة أولى، ثم حركة التقنين بعدها في فقرة ثانية.

الفقرة الأولى: مجلة الأحكام العدلية.

لقد كانت الأحكام الشرعية منثورة في بطون الكتب الفقهية في كل مذهب، وكانت هذه الكتب متفاوتة في منهاجها، فبعضها مختصر والآخر مطول، كماهي مختلفة في تقييمها لتفاوت المكانة العلمية لمؤلفي تلك الكتب،ثم هي ليست على درجة واحدة في استيعاب الأحكام العملية والآراء المذهبية، فقد يوجد في بعضها مالم يوجد في البعض الآخر، فضلا على تفاوتها في اللغة والأسلوب، وعدم وجود أحكام كثيرة في مكان بحثها[1]، فاقتضى الأمر علاج هذه الحالة بجمع أحكام تلك المسائل وصياغتها على هيئة قانون ليسهل الرجوع إليها وأخذ الأحكام منها، فأصدر الخليفة مرسوما بتكليف سبعة من العلماء برئاسة أحمد جودت باشا وزير العدل لوضع هذه المجموعة ، وابتدأ العمل بالمجلة في 26 شعبان سنة 1293ه، وكان ذلك في تركيا وسائر البلاد التابعة لها[2] .

الفقرة الثانية: حركة التقنين بعد مجلة الأحكام العدلية.

بتقنين المجلة العدلية ، وتطبيق أحكامها أمام محاكم الدولة العليا، بدأ ظهور قانون مدني عام منتخب من المذهب الحنفي ألزم العمل به، كما ظهرفي سنة 1326هـ قانون العائلات أو ما يسمى بأحكام الأحوال الشخصية الذي اختص بالزواج والطلاق، وقد خرج في كثير من المسائل[3] عن المذهب الحنفي[4].

وبما أن مصر كانت تحت سيادة الدولة العثمانية فهي لا تختلف عن غيرها في محاولة تقنين الأحكام الفقهية التي تهم الناس في المعاملات والأحوال الشخصية. فبعد استقلالها عن الخلافة العثمانية، و إلغاء تطبيق المجلة العدلية، تم اللجوء إلى القوانين الفرنسية في المجال التجاري والجنائي وقانون المرافعات،وغير ذلك، بحجة صعوبة تقنين الأحكام المتفرقة في

---

[1] الدكتور بدران أبو العينين بدران ، تاريخ الفقه الإسلامي ونظرية الملكية والعقود، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت، ص:108.

[2] الدكتورعبد السلام العسري ، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي مع مقارنات ببعض مبادئ القانون ، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط، الطبعة الأولى ،نونبر 2005م، ص36.

[3] من هذه المسائل نجد: الحكم بفساد زواج المكره وبطلان طلاقه.

[4] الدكتور محمد سلام مذكور، المدخل للفقه الإسلامي: تاريخه ومصادره ونظرياته العامة، دار الكتاب الحديث، ط 3، 1996 م ، ص:110.

الكتب الفقهية. أما في مجال الأسرة والتبرعات، فقد استمر تطبيق المذهب الحنفي إلى سنة 1920م، حيث تم إصدار قانون الأحوال الشخصية الذي لم يتم الاقتصار فيه على المذهب الحنفي، وإنما تم الرجوع فيه إلى جميع المذاهب لاسيما المذهب المالكي[1].

وتبقى من أهم محاولات التقنين الجادة التي عرفتها مصر، وتطلبت مجهودا فرديا مشهودا له، تلك المبادرة التي قام بها الفقيه قدري باشا بتأليفه لثلاثة كتب مسترشدا في عمله بمجلة الأحكام العدلية وهي على النحو التالي:

- " مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان" وهو عبارة عن قانون مدني خاص بالمعاملات يتكون من 541 مادة، وقد تم طبعه على نفقة الدولة سنة 1890م.
- "العدل والإنصاف للقضاء على مشكلات الأوقاف" وهو عبارة عن تقنين للأوقاف على المذهب الحنفي يضم 646 مادة طبع أيضا سنة 1893م.
- "الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية"وهو كتاب ضم 647 مادة على المذهب الحنفي، وقد تم التعرض فيه لأحكام الهبة والوصية والحجر والإيصاء والميراث[2] .

ولقد كانت هذه المجموعات الثلاث التي ألفها قدري باشا عملا شخصيا له، فلم يكن لها الصبغة الرسمية من الدولة، إنما كانت من المراجع الصادقة، التي أرشدت كل من تصدى للعمل الفقهي المقنن[3] .

الفقرة الثالثة:حركة التقنين في المغرب.

لم يكتب التاريخ للمغرب أن يعرف التقنين في ماضيه، فالمغرب عرف الشريعة الإسلامية منذ دخول الفاتحين الأولين إليه، حيث أصبح منذ ذلك الوقت يتمذهب بمذهب الإمام مالك. ويعود تبني المغاربة لهذا المذهب لأن جل رحلاتهم كانت تنتهي إلى الحجاز، حيث موطن مالك ومبعث مذهبه، ولأن طبيعة المغاربة تتفق والبساطة والوضوح الذي يتسم به مذهب الإمام مالك[4]، فقد كان مذهب هذا الإمام الجليل هو المذهب النافذ في الحياة المدنية والتجارية والجنائية، وكان هو الشريعة العامة التي تحكم حياة المغاربة المسلمين وغيرهم باستثناء شؤون الأسرة التي تركت ليحكمها دين الشخص، لما لها من اتصال وثيق بمعتقده.

---

[1] د عبد السلام العسري ، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي ،ص:36.

[2] د محمد سلام مذكور"المدخل للفقه الإسلامي"، ص:110، د عبد السلام العسري "المدخل لدراسة الفقه الإسلامي مع مقارنات بمبادئ القانون" ،ص:37.

[3] د .بدران أبو العينين بدران، تاريخ الفقه الإسلامي ونظرية الملكية والعقود،ص:111 .

[4] الدكتور عمر الجيدي، مباحث في المذهب المالكي بالمغرب، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، الطبعة الأولى، 1993م ، ص:35-36.

وأمام وضع المغرب تحت الحماية الفرنسية والإسبانية والدولية، شرع في إصدار تقنينات لمختلف فروع القانون،وكانت مستمدة من القوانين الفرنسية،وتطبق على الأجانب أصالة والمغاربة تبعا في منازعات مختلطة. أما المنازعات الخاصة بالمسلمين المغاربة في قضايا الأحوال الشخصية، فكانت تخضع للمذهب المالكي.

وفي سنة 1957م صدرت مدونة الأحوال الشخصية، وهي قانون مستمد في معظمه من المذهب المالكي، مع الرجوع إلى المذاهب الأخرى فيما يستجد من القضايا[1].

وينظر بعض الباحثين إلى كون قانون الالتزامات والعقود، والقانون العقاري، استمدا من الفقه المالكي والحنفي، وأما الأحكام المستمدة من القوانين الأوروبية فإنها لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية، وفي حالة التعارض يقع التنصيص على أن ما يعارض لا يطبق على المسلمين[2].

حاصل القول، إن تقنين الفقه الإسلامي مسألة محمودة دعا إليها فقهاء الإسلام، وكانوا سباقين إلى إقرارها والعمل بها ، وهي تدخل في باب القضاء بالسياسة الشرعية، وإعمال المصلحة في ما لم يرد نص من الشارع على اعتباره أو إلغائه ، وذلك لإعادة الفقه الإسلامي إلى نصابه الحقيقي من جهة، وتحقيق هوية المسلمين وعدم تبعيتهم لآخرين من جهة ثانية.

وبما أن الفقه المالكي مصدر رئيسي للقاعدة القانونية في التشريع المغربي ، ومادامت مسألة تقنين هذا الفقه مسألة لازمة و ضرورية لدى كثير من الفقهاء، لما لها من دور على مستوى ربط الماضي بالحاضر. فإن أولوية التقنين في مجال الأسرة كانت وما تزال من المواضيع التي انصب عليها اهتمام الملوك المغاربة، وتشجيعاتهم لجعلها مسايرة للواقع، ومنسجمة مع مقتضيات الشريعة الإسلامية. من هنا، يجدر بنا التساؤل عن تجليات أثر تقنين أحكام الفقه المالكي على القانون الأسري المغربي؟

المبحث الثاني: أثار تقنين الفقه المالكي على القانون الأسري المغربي.

تبرز أهمية تقنين الفقه المالكي في مجال الأسرة بشكل جلي في توحيد الاجتهادات القضائية، وتجنب تناقضها، حيث يتم الرجوع ـ كلما أريد تحكيم هذا الفقه ـ إلى نصوص أعدت سلفا، وفق ضوابط دقيقة من قبل علماء متخصصين، غير أنه بالرغم من هذه الجهود المبذولة لضمان تقنين أحكام الفقه المالكي، فإن تحقيق العدالة القضائية في مجال الأسرة يتطلب

---

[1] د عبد السلام العسري "المدخل لدراسة الفقه الإسلامي " ، ص:39

[2] من هذه المسائل التي لا تطبق على المسلمين نجد:

1. تحريم التعامل في الأشياء التي تعتبر غير طاهرة (الفصل 484 من ق.ل.ع)
2. تحريم التأخير في تبادل النقود والطعام (الفصل 492 ق.ل.ع)
3. تحريم الربا في القرض (الفصل 870 ق.ل.ع)
4. بطلان شركة يكون محلها أشياء محرمة (986 ق.ل.ع)

الانسجام التام بين قانون الموضوع المتمثل في الغالب في أحكام الفقه المالكي، وبين قانون الشكل حيث المعمول به هو قانون المسطرة المدنية المأخوذ من القانون الفرنسي.إن الإلمام بهذا الموضوع حسب ما سبقت الإشارة إليه يقتضي تناوله من جانبين:

أولا: أثر تقنين أحكام الفقه المالكي في توحيد الأحكام القضائية.

ثانيا: أثر تقنين في تحقيق الانسجام بين قواعد الموضوع وقواعد الشكل في المجال الأسري.

المطلب الأول: أثر تقنين أحكام الفقه المالكي في توحيد الأحكام القضائية.

يلعب التقنين دورا كبيرا في تحقيق المساواة بين المتقاضين أمام القانون، وذلك بأن يحكم القضاة في مختلف البلاد في جميع القضايا المتشابهة بنفس الحكم، مما يكسب القضاء هيبته وعدله، واستقلاله. ويقصد بتوحيد الأحكام القضائية في مجال الأسرة أن يختار من بين الآراء الفقهية عند تعددها في كل مسألة من المسائل، ما يحقق المصلحة والعدل واليسر على مستوى التطبيق، فتقننه الجهة المختصة حتى يكون هو وحده النافذ المعمول به أمام القضاء[1]. وهذا الإجراء النظامي في أحكام المعاملات بغية توحيد الحكم القضائي فيها بصفة عامة، وفي أحكام الأسرة على وجه الخصوص هو واجب، ويدخل في باب القضاء بالسياسة الشرعية التي تقوم على جلب المصالح ودرء المفاسد، وإقامة النظام و تحقيق العدل ورفع وفي ظل التنوع الفقهي من جهة، وحاجة الدولة إلى تنفيذ أحكامها بما يحقق أمنها من جهة ثانية.

أصبحت الحاجة ماسة لتقنين الأحكام الشرعية لكي يتقيد القضاء في مختلف المعاملات التي تخضع لأحكام الفقه الإسلامي،بما فيها قضايا الأسرة، بأحكام مقننة ومعينة، وحتى يعلم الناس سلفا ما تخضع له معاملاتهم وعقودهم من الأحكام فيكونوا على بصيرة من صحتها وفسادها. وذلك ما سار عليه التشريع المغربي سواء عند تدوينه لأحكام الأسرة في مدونة الأحوال الشخصية السابقة، أوفي مدونة الأسرة المعمول بها حاليا، إذ اختار مذهب المغاربة، وهو المذهب المالكي. ولهذا ورد في تقرير اللجنة الملكية لسنة **1957** ما يلي:"فإذا أردنا أن ندون الفقه في المغرب لتقريبه للمحاكم المغربية وجب أن نراعي المذهب المالكي بقدر الإمكان مع اعتبار الأصول العامة وخصوصا المصلحة المرسلة"[2]. وقد تمت ترجمة هذا الاعتراف في الفصل 82 من مدونة الأحوال الشخصية، حيث جاء فيه:"كل ما لم يشمله هذا

[1] هنا يجب التمييز بين توحيد الفقه، وتوحيد الحكم القضائي، فإذا كان توحيد الفقه مستحيلا لأن اختلاف العلماء رحمة، و ليس من مصلحة الأمة لما يلحقها من ضيق وعسر وشدة، فإن توحيد الحكم القضائي هو أمر ضروري.

[2] العلامة علال الفاسي "التقريب: شرح مدونة الأحوال الشخصية" ، مطبعة الرسالة، الرباط،**1986**م، ص**37**

القانون يرجع فيه إلى الراجح أو المشهور أو ما جرى به العمل من مذهب الإمام مالك"[1]. ولقد كان أعضاء اللجنة الأولى يدركون عدم التقيد بالمذهب إذا ترجح طلباً للمصلحة حيث كانت، واستجلاباً لليسر على الأمة ورفعاً للحرج عنها،وهو نفس المسلك الذي اتبعته لجنة 1993 م. أما لجنة مدونة الأسرة الصادرة سنة 2004م فقد وجدت نفسها غير قادرة على المضي في النهج الذي سبق، ولم تر حرجا أن تنفتح على أعلام الأمة وفقهائها من كل المذاهب[2]، حيث جاء في المادة 400 من مدونة الأسرة :" كل ما يرد به نص في هذه المدونة، يرجع فيه إلى المذهب المالكي، والاجتهاد الذي يراعي تحقيق قيم الإسلام في العدل والمساواة والمعاشرة بالمعروف"[3]. وحاصل القول، إن التشريع المغربي شأنه شأن باقي التشريعات الإسلامية، قد اختار عند تدوينه لأحكام الأسرة مذهبا واحدا لتوحيد القضاء، والخروج من أهواء القضاة والحكام، ولكنه لم يمنع من الانفتاح والخروج إلى غير المذهب المختار إذا تعينت الحاجة، وتحققت المصلحة الراجحة.

وقد أصبح القضاة والمتقاضون بمقتضى ذلك ملزمين ببنود مدونة الأسرة في جميع أنحاء التراب الوطني، تحت إلزام حكم واحد في كل مسألة من المسائل و القضايا التي تناولتها هذه المدونة ، مهما اختلفت الآراء في مصادرها الفقهية وتعددت . غير أنه أمام حتمية تطور مؤسسة الأسرة ، و تشعب وقضاياها فتح المشرع المغربي باب الاجتهاد أمام القضاة لمسايرة هذا التطور، خاصة عندما يتعلق الأمر بنوازل لم تحط بحكم مقنن[4]، حيث يلزم القضاة بالرجوع إلى المذهب المالكي، والبحث عن الاجتهاد الذي يراعي تحقيق قيم الإسلام في العدل والمساواة والمعاشرة بالمعروف لسد النقص[5].

---

[1] من خلال هذا الفصل يتبين أن مدونة الأحوال الشخصية قد قصرت البحث عن المسكوت عنه في بنودها على أحكام المذهب المالكي فقط. وحددت طريقة لاختيار أدلة المذهب بالترتيب كما يلي: أولا: الراجح: وهو ما قوي دليله وحجته الثاني، المشهور: وهو ما كثر قائلوه.الثالث: ما جرى به العمل: وهو الأخذ بقول ضعيف أو شاذ لمصلحة وضرورة.

[2] انظر الأستاذ أحمد كافي في مقال:"الأحوال والأسرة السياقات والمذهبية" مجلة الفرقان، العدد 50، مطبعة النجاح، الجديدة، ص:44.

[3] الجديد في هذا الفصل:هوأنه يركز على اختيار المذهب المالكي بقدر الإمكان، وليس الراجح أو المشهور أو ما جرى به العمل. فلم يرى المشرع نفسه ملزما بالتضييق على نفسه في دائرة الراجح والمشهور وخصوصا مع التفسيرات المتضاربة لكل منهما. وبالفعل أخذ من المذهب في مدونة لأسرة حتى بالقول الشاذ، ولم يلتزم بالراجح والمشهور وضابطه في ذلك هو تحقيق قيم العدل والمساواة، وإن كان الاجتهاد خارج المذهب.

[4] أي القضايا المستجدة التي لم تتناول أحكامها بنود مدونة الأسرة، لأن المشرع مهما قدر وتوقع عند سن القوانين، فمنتوجه دائما يكون معرضا للنقص، فالعديد من النوازل تبقى بعيدة عن التقنين، لأنها تولد وتتطور بتطور مفهوم الأسرة في علاقته بالتحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية التى يعرفها المجتمع.

[5] أي نوازل لم يتوقعها المشرع عند تدوين مدونة الأسرة فلم يتم تقنينها، لأن نصوص المدونة نصوص محصورة، والواقع في تجدد مستمر، الأمر الذي يجعل اجتهاد القاضي مسألة ضرورية ولازمة لمسايرة الواقع وفق روح المذهب المالكي، ومقاصد الشرع.

والواقع أن بقاء الأمر معتمدا على اجتهادات القضاة وتقديراتهم الشخصية، لا يتناسب مع تطور العصر، وما يعرفه من تقارب بين مختلف دول العالم من جهة، وتلاشي للخصوصيات من جهة ثانية، ناهيك عن تدني قدرة القضاة في التعامل مع الفقه المالكي لما يمتاز به من تشعب فروعه، وكثرة مصادره، وقوة مصطلحاته، وتعدد آرائه. الأمر الذي يجعل القضاة يتيهون بين أحضانه، ويتفاوتون في الأخذ بأحكامه بحسب درجة تمكنهم من العلوم الشرعية، واكتسابهم ملكة القدرة على الترجيح بين الأقوال الموزعة في المذهب، واختيار الأنسب للقضايا والنوازل المعروضة عليهم مراعاة للمصلحة وتحقيقا للعدل، الأمر الذي يثير إشكاليات تعارض الأحكام واختلافها[1]، وبالتالي مخالفة أهم مبدأ من المبادئ القانونية الأساسية في الدول الحديثة، وهو مبدأ المساواة أمام القانون. وبالتالي إذا رأينا حكما في قضية معينة يتعارض ما بين شخصين قد يكون أحدهما في مكناس مثلا، والآخر في أكادير، نعلم أن هذا المبدأ قد خرق. وتفاديا لذلك، يجب التدخل من قبل المسؤولين على الجهاز القضائي، للعمل على توحيد الاجتهاد القضائي ما أمكن، في انتظار صدور تقنين في الموضوع وهذا ما سار عليه المجلس الأعلى في المغرب سابقا[2]، وما تبناه محكمة النقض حاليا، من خلال السهر

---

[1] إن تعدد الاجتهادات في موضوع واحد بين مختلف المحاكم أو داخل المحكمة نفسها أو حتى داخل محكمة النقض،سوف يحدث خللا لدى المواطنين بصفة عامة، و المتقاضين بصفة خاصة، بل حتى لدى الهيآت القضائية، مما يشكك في توفير العدالة، ويعرض الحقوق للضياع.

[2] ذلك ما يظهر من حيث الاعتماد في البث في القضايا المعروضة عليه من قبل جميع الغرف، الأمر الذي يضفي على الحل الذي يتم التوصل إليه صبغة الإجماع، ويصبح مرجعا قانونيا بالنسبة لجميع المحاكم، في جميع القضايا المشابهة، في جميع أنحاء المملكة المغربية.أوعن طريق الاجتهاد الذي تسلكه غرفة بانفرادها لمحاولة توجيه القضاه نحو الرأي الذي ينسجم والمقصد الخاص بالقضاء وهو ضمان العدل و تحقيق الحماية القضائة .ولعل أبرز مثال على ذلك ، ما جاء به القرار الذي أصدرته غرفة الأحوال الشخصية والميراث بالمجلس الأعلى برئاسة الأستاذ إبراهيم بحماني ، بتاريخ 21 شتنبر 2010 بخصوص القرار عدد 433 التالي رقم 433 في الملف عدد 2009/1/2/623، والقاضي بحرمان المرأة من حقها في "المتعة". حيث جاء فيه:"لا تستحق المطلقة المتعة بل التعويض عند ثبوت مسؤولية الزوج عن الفراق. المتعة لا يحكم بها إلا في حالة طلاق أو التطليق الذي يتم بناء على طلب الزوج، أما في حالة التطليق للشقاق بناء على طلب الزوجة فإنه لا يحكم لها بالمتعة، وإنما يحكم لها بالتعويض بعد أن تثبت مسؤولية الزوج عن الفراق" (انظر تعليق الأستاذ بحماني في القرار المنشور بالعدد 72 من مجلة قضاء المجلس الأعلى ص 87 وما بعدها). والملاحظ أن هذا الاجتهاد يتماشى مع المعمول به في المذهب المالكي، حيث المتعة مندوبة في كل طلاق، ولا ترد منها المطلقة شيئا مما أخذت، سواء دخل بها أو لم يدخل بها. ويستثنون بعض الحالات حيث تحرم فيها المرأة من المتعة ، وأهمها المفارقة بلعان لا متعة فيها، وأيضا المفارقة من قبل المرأة قبل البناء أو بعده فلا متعة لها، لأن المرأة هي التي اختارت الفراق، فلا يحق لها أن تسأل عن المشقة التي تلحق بها .(للمزيد من التفصيل يرجع إلى: محمد بن أحمد بن جزي "القوانين الفقهية في تلخيص مذهب السادة المالكية"، راجعه محمد بن عبد السلام محمد سلام، دار ابن الهيثم،القاهرة، 1430ه/ 2009م، ص:176. والواقع أن هذا القرار، هو قرار صائب صالح للفصل في كثير من القضايا المعروضة أمام المحاكم تحقيقا للعدل، وسدا للذريعة، حيث فسدت أخلاق كثير من النساء اللاتي يجدن صعوبة في التكيف مع الحياة الزوجية، وما تتطلبة من حقوق ومسؤوليات متبادلة، فلا يقدرن هذه الرابطة، فيبحثن عن الطريق الأسهل وهو طلب الطلاق مع التركيز على المغنم منه، وسدا لهذه للذريعة يمكن تبني هذا الحكم، واعتماده من قبل جميع المحاكم المغربية بشرط، ثبوت العلاقة السببية الواضحة بين الزوج ورغبة المرأة في الطلاق، وذلك حفاظا على حقوق نساء يجبرن على طلب الطلاق قهرا، فلا يجب أن يحرمن المتعة.

على التطبيق الصحيح للقانون ، والعمل على توحيد الاجتهاد القضائي، حتى يبقى مرجعا قضائيا لمجموع المحاكم المغربية.

ذلك أن استمرار التضارب في الاجتهاد سابقا ليس محمودا ولا مرغوبا فيه، وهذا ما حدا ببعض الدول إلى التقليص منه بإنشاء أجهزة رسمية مختصة لمقارنة القرارات الصادرة مع سابقاتها، أو بالرقابة السابقة على اتخاذ القرار، وفي حالة عزم الغرفة على التراجع عن اجتهاد غرفة أخرى، وجب عرض الملف إجباريا على الغرفة المختلطة[1] .

وعموما، يبقى دور القاضي في خلق الانسجام بين الأحكام المستنبطة من الفقه المالكي، والمستجدات الواقعية التي لم تقنن مطلبا حيويا، غير أن ذلك يتطلب كفاءة عالية من قبل القضاة. هذه الكفاءة التي تستلزم التكوين الجاد في العلوم الشرعية، مع التدرب على التعامل مع مصادر الفقه المختلفة،بما فيها مصادر الفقه المالكي، الذي تعد أحكامه المصدر الذي تشكلت منه أغلب فصول مدونة الأسرة ، كما أنه هو المقصد والمرجع لاستنباط الأحكام عند غياب النص أو غموضه، ناهيك عن إنتاج ثروة هائلة من الأحكام، نستطيع أن نختار منها الأنسب للقيام بإصلاح ما تعرفه بنود المدونة من عوائق على مستوى التطبيق عن طريق التعديل أو إنتاج قواعد جديدة، في شكل نصوص مقننة . كما يستلزم كذلك النهوض بدور تطوير أساليب العمل القضائي والاستفادة من خبرات وتجارب المؤسسات القضائية، لأنه كلما اتسعت مدارك القاضي على نحو أوسع، إلا وساعده ذلك على الاجتهاد القضائي، وبهذا تتقوى لديه فنية ومهارة القضاء، فيكون متمكنا وأقدر على الخلق والإبداع، وهذا هو القاضي المنشود للنهوض بالاجتهاد القضائي المعاصر، وجعل أحكام الفقه الإسلامي أحكاما مرنة تستوعب الواقع وتسايره.

هذا في ما يتعلق بأثر تقنين أحكام الفقه المالكي في توحيد الاجتهاد القضائي. فماذا عن أثره في خلق الانسجام بين القواعد الموضوعية، والقواعد الشكلية في المنازعة الأسرية؟

المطلب الثاني : أثر تقنين أحكام الفقه المالكي في خلق الانسجام بين قواعد الموضوع وقواعد الشكل

إن الدعوى القضائية باعتبارها ادعاء قانونيا تحكمها مجموعة من القواعد و الضوابط من الناحيتين الموضوعية والإجرائية، بحيث إن تحقيق الانسجام بينها يجعلها تنتج آثارها القانونية في مواجهة أطراف النزاع. فقانون الموضوع في مجال الأسرة هو مجموعة القواعد التي تنظم الحقوق والواجبات والتي تتمثل في أحكام الفقه المالكي، وعند غياب النص فالمعتمد هو الراجح والمشهور من المذهب مع مراعاة بعض العادات والأعراف التي

[1] الدكتور إدريس بلمحجوب " الاجتهاد القضائي في مجموعة القانون الجنائي" ، مطبعة الأمنية،الرباط، الطبعة الثالثة: ص:(6-11)

تنسجم وروح هذا الفقه، ناهيك عن الانفتاح على المذاهب الأخرى فيما يستجد من القضايا مراعاة للمصلحة وتحقيقا للعدالة القضائية، وهذا ما نصت عليه مدونة الأسرة في المادة 400:"كل ما يرد به نص في هذه المدونة، يرجع فيه إلى المذهب المالكي والاجتهاد الذي يراعي تحقيق قيم الإسلام في العدل والمساواة والمعاشرة بالمعروف"[1]. أما قانون الشكل فيقصد به تلك الإجراءات المسطرية المعتمدة عند المطالبة بالحماية القضائية لتلك الحقوق، وهي المتمثلة في قانون المسطرة المدنية كشريعة عامة، مع الرجوع إلى بعض القوانين الإجرائية المتضمنة في مدونة الأسرة. فالقانون الإجرائي هو قانون القانون الموضوعي كما يسميه فقهاء القانون الوضعي، وهو الذي يبعث الحياة فيه، لأنه لا فائدة من حق يصعب استيفائه نتيجة تعقد الإجراءات المسطرية. وهذا ما أكده جلالة الملك محمد السادس في خطابه التاريخي على أهمية التنفيذ لأحكام قضايا الأسرة حيث قال: "إن هذه المدونة مهما تضمنت من عناصر فإن تفعيلها يظل رهينا بإيجاد قضاء أسري عادل عصري وفعال لا سيما وقد تبين من تطبيق المدونة الحالية أن جوانب القصور والخلل لا ترجع لبنودها ولكن بالأحرى إلى انعدام قضاء أسري مؤهل ماديا وبشريا ومسطريا لتوفير كل شروط العدل والإنصاف مع السرعة في البث في القضايا والتعجيل بتنفيذه"[2]. بذلك يبقى قضاء الأسرة هو قطب الرحمة على مستوى تحقيق العدالة القضائية بإجراءات مسطريه مبسطة وسريعة، وبتكلفة أقل، نظرا لخصوصية المنازعة الأسرية من جهة[3]، وطبيعة أطرافها من جهة ثانية[4]. وباستقراء بنود مدونة الأسرة بتعديلاتها الأخيرة نجدها قد راعت هذا الجانب، وتلافت بعض العوائق المسطرية التي كانت تحول دون استيفاء الحقوق محل التقاضي في ظل العمل بمدونة الأحوال الشخصية سابقا، حيث كان المطبق والأساس هو قانون المسطرة المدنية باعتباره الشريعة العامة على المستوى الإجرائي في التقنين المغربي. بذلك جاءت مدونة الأسرة بمجموعة من المستجدات على المستوى الإجرائي القادرة على خلق الانسجام بين ماهو موضوعي ومسطري، وبالتالي جعل الدعوى وسيلة للحماية القضائية. ولعل من أهم هذه المستجدات نجد ما يلي:

---

[1] وزارة العدل " مدونة الأسرة" منشورات جمعية نشرالمعلومة القانونية والقضائية سلسلة النصوص القانونية، العدد1،مطبعة فضالة،التوزيع دار القلم الرباط الطبعة الرابعة ،2004م ، ص:116

[2] مقتطف من نص خطاب جلالة الملك في افتتاح الدورة الأولى من السنة الثانية من الولاية التشريعية الرباط بتاريخ 10 – 10 – 2003 .

[3] تتمثل هذه الخصوصية في كون الأسرة هي النواة الأولى للمجتمع، وهي معيار صلاحه أو فساده، ومقصود الشرع منها أن تكون قوية البنيان، قائمة على مراعاة العدل في الحقوق والواجبات، والشراكة في المسؤوليات.

[4] أي الزوج والزوجة، حيث أثبتت التجربة السابقة في إطار العمل بمدونة الأحوال الشخصية، أن الطرف الأضعف في هذا النوع من المنازعة هو الزوجة والأبناء، وبالتالي يستلزم الأمر تمتيعها بمجموعة من الضمانات، حماية لحقوقها ، وحقوق الأبناء القاصرين.

- تحقيق التيسير الإجرائي، وذلك بضرب أجل محدد للفصل في قضايا التطليق عموما والتطليق للشقاق على الخصوص[1]، باعتباره الطريق الأكثر ذيوعا لحل ميثاق الزواج.
- وجوب إيداع الزوج للمستحقات المترتبة عن التطليق للشقاق قبل صدور الحكم النهائي بوقوعه[2].
- تبسيط إجراءات التطليق للضرر بتوسيع دائرة الإثبات فيه، مع التوسع في مفهوم الضرر الذي أصبح يحتمل أكثر من معنى.
- فيما يخص إثبات النسب حال الخطبة، فلأول مرة أجيز إثبات النسب حال وقوع الحمل أثناء الخطبة بشروط عدّدتها المادة 156 من المدونة، وذلك تأسيسا على شبهة العقد الذي تعذر توثيقه، وعلى قاعدة تشوق المشرع إلى لحوق النسب كما أجيز إثبات النسب بالخبرة الطبية بعد أن كان القانون الأسري المنسوخ يستبعد ذلك تماما من دائرة وسائل الإثبات وكان القضاء يعرض عن تبني هذا الأمر قياسا على وسائل الإثبات المعروفة في الفقه الإسلامي كالقيافة[3] ونحوها ولا ريب أن في ذلك مواكبة للتطور العلمي الذي يعين على تحديد ثبوت النسب أو نفيه بنسب تقترب من الجزم.
- تبسيط مساطر التبليغ في الشق المتعلق بقضايا الأسرة، وذلك في جوانب متعددة أهمها:

---

[1] تنص الفقرة الثانية من الفصل 97 من مدونة الأسرة على مايلي :" يفصل في دعوى الشقاق في أجل لايتجاوز ستة أشهر من تاريخ تقديم الطلب". وتحديد الأجل في ستة أشهر إذا تم احترامه من قبل المحاكم ، سيجعل من الدعوى وسيلة حقيقة للمطالبة بالحماية القضائية. عكس ما كانت تعيشه قضايا التطليق من طول مدة الفصل فيها ، وتضرر صاحب الدعوى من اللجوء إليها في ظل العمل بمدونة الأحوال الشخصية سابقا.

[2] ينص الفصل 83 من م.أ على مايلي:"إذا تعذر الإصلاح بين الزوجين،حددت المحكمة مبلغا يودعه الزوج بكتابة الضبط بالمحكمة داخل أجل أقصاه ثلاثون يوما لأداء مستحقات الزوجة والأطفال الملزم بالإنفاق عليهم". وتشمل هذه المستحقات طبقا للمادة 84 و85 من م.أ ما يلي: أ ـ نفقة الزوجة: ـ الصداق المؤخر إن وجد ـ نفقة العدة المتعة. ب ـ نفقة الأطفال: والمتمثلة في:نفقة الغذاء والكسوة والعلاج ـ تكاليف سكنى المحضون(م 168من ق.أ)

[3] ومعناها قيام القائف بتأكيد وجود علاقة نسب بين الأب و الولد ، بالاعتماد على تشابه جسديهما و أقدامهما بالخصوص، وهذه الوسيلة كان يتم اللجوء إليها من قبل الفقهاء عند الضرورة وعند غياب وسيلة أخرى أولى منها للإثبات. وقد بقي العمل بها إلى يومنا هذا، خاصة في المشرق حيث يتولاها نسابون وقائفون معروفون، خبيرون بالأصول والأنساب وأوجه الشبه في الخلقة، تعويلا على الفراسة والدربة، ووجه الضعف فيها أنها مبنية على الحدس والتخمين. لذلك تخلت سائر القوانين الأسرية العربية كوسيلة في اعتمادها لإثبات للنسب أو نفيه، وهذا الموقف يتماشى ومذهب الحنفية. أما جمهور الفقهاء فيعتبرون القيافة من أهم الأصول المثبتة للنسب الحنفية مستدلين بحديث عائشة رضي الله عنها أنها قالت:"إن رسول الله ﷺ دخل علي ذات يوم مسرورا تبرق أسارير وجهه، فقال: "ألم تري أن مجززا المدلجي نظر آنفا إلى زيد بن حارثة وأسامة بن زيد وعليهما قطيفة قدغطيا رؤوسهما وبدت أقدامها، فقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض.". أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب الفرائض، باب القائف، رقم الحديث 6770.

1. اشتراط التوصل الشخصي للزوجة في حالتين:

أولاهما في المادة 43 من م.أ في معرض حديثها عن استدعاء الزوجة المراد التزوج عليها للحضور في مسطرة التعدد.

وثانيهما في المادة 81 من م.أ حين بيانها لمسطرة استدعاء الزوجة في الطلاق الرجعي.

وهذا فيه خروج عن القاعدة العامة حيث ينص الفصل 38 من المسطرة المدنية على أن التوصل الصحيح بالاستدعاء في جميع القضايا بما فيها قضايا الأسرة، يتم متى كان " للشخص نفسه أو في موطنه أو خدمة أو لكل شخص آخر يسكن معه".

2. ترتيب جزاء جنائي في حال وجود تحايل في التبليغ، حيث إنه إذا كان سبب عدم توصل الزوجة بالاستدعاء ناتجا عن تقديم الزوج بسوء نية لعنوان غير صحيح أو تحريف في اسم الزوجة، تطبق على الزوج العقوبة المنصوص عليها في الفصل 361 من القانون الجنائي بطلب من الزوجة المتضررة (ف 43 م.أ).

3. تخفيض آجال الطعن بالتعرض أو الاستئناف: فبفضل التعديل الذي طال الفصل 134 من قانون المسطرة المدنية بمقتضى قانون عدد 03 . 72 الصادر موازاة لمدونة الأسرة والذي خفض أجل الطعن في الأحكام الصادرة عن المحاكم الابتدائية من ثلاثين يوما إلى النصف ـ أي خمسة عشر يوما فقط ـ بالنسبة للقضايا الصادرة عن أقسام قضاء الأسرة، أي بما فيها بعض الأحكام ذات الطبيعة المدنية كقضايا تذييل الأحكام الأجنبية بالصيغة التنفيذية[1].

4. موطن التبليغ في قضايا الطلاق والتطليق: من المستجدات الأساسية في هذا الباب هو تحديد موطن التبليغ في قضايا الطلاق والتطليق في كل من قانون المسطرة المدنية، ومستجدات قانون مدونة الأسرة في شقها الإجرائي. وهكذا تم التنصيص على تحديد هذا الموطن بالنسبة لقضايا التطليق في المادة 212 ق م م. حيث جاء في القرن السادس من القانون المذكور: "يقدم وفقا للإجراءات العادية مقال التطليق إلى المحكمة الابتدائية التي يوجد بدائرة نفوذها بيت الزوجية أو موطن الزوجية أو التي أبرم فيها عقد الزواج"[2]. غير أنه بالرجوع إلى المادة 79 من مدونة الأسرة فقد تم تنظيم الاختصاص في الطلاق على أساس

---

[1] ينص الفصل 134 من ق.م.م على ما يلي:".....يجب أن يقدم استيناف أحكام المحاكم الابتدائية خلال ثلاثين يوما. إذا تعلق الأمر بقضايا الأسرة فإن استيناف الأحكام الصادرة في شأنها يجب تقديمه داخل خمسة عشرة يوما. يبتدئ هذا الأجل من تاريخ التبليغ إلى الشخص نفسه أو في موطنه الحقيقي أوالمختارأوبالتبليغ في الجلسة إذا كان ذلك مقررا بمقتضى القانون..."

[2] سلسلة النصوص التشريعية (جيب) :"قانون المسطرة المدنية مع آخر التعديلات إلى غاية 5-9-2011 م ، مراجعة وتحيين الدكتورة وفاء فارس، مطبعة النجاح ،الطبعة الخامسة،2012م.

ضرورة مراعاة الترتيب الوارد في المادة المذكورة: "المحكمة التي يوجد بها بيت الزوجية أو موطن الزوجة أو محل إقامتها أو التي أبرم فيها عقد الزواج"[1].

وحاصل القول، إن إقرار جملة من القواعد الإجرائية المساهمة في تحقيق الانسجام بين قانون الموضوع، وقانون الشكل هدفه بالأساس هو حماية الطرف الأضعف في المنازعة الأسرية الذي هو المرآة، ومساعدتها على اقتضاء حقوقها، وحقوق أبنائها القاصرين بأيسر الطرق وفي أقصر أجل، وبأدنى جهد، تحقيقا للتطبيق الفعلي للعدالة القضائية.

غير أنه من الملاحظ على المستوى العملي، أن مدونة الأسرة بصيغتها الجديدة قد تم الخلط فيها عند إرادة التقنين بين أحكام الفقه المالكي، و أحكام المذاهب الفقهية الأخرى، مثل المذهب الحنفي والمذهب الشافعي تحقيقا للمصلحة ودرء للمفسدة هذا من جهة، مع تضمينها من جهة ثانية لقواعد إجرائية مسطرية تخدم قواعد الموضوع، ولكنها تبعد كل البعد عن إجراءات التقاضي المقررة في الفقه المالكي. وبالتالي فلا يمكن القول على أننا بصدد تقنين للفقه المالكي في مجال الأسرة إلا بتخليصها من كل ماهو مسطري إجرائي، ومحاولة العمل على تجميع هذه الإجراءات في مدونة مستقلة عن قانون الأسرة، يكون المرجع فيها هو إجراءات التقاضي في الفقه المالكي التي تنسجم مع التطورات التي يعرفها المجتمع المغربي، دون نسيان الاجتهاد في ابتكار مساطر خاصة تتلاءم مع طبيعة المنازعة الأسرية. ناهيك عن اعتماد قواعد المسطرة المدنية المعمول بها، شرط أن تنسجم مع وروح الشريعة الإسلامية، وغايتها في إطار جلب المصالح ودرء المفاسد، وتوزيع العدالة.

خاتمة:

إننا بتناولنا لموضوع :"تقنين أحكام الفقه المالكي، وآثاره على القانون الأسري المغربي" نخلص إلى عدة نتائج أهمها:

1. التقنين في مجال الأسرة لا يعني إيجاد مدونة وفرضها على القضاة، بقدر ما يجب أن يفيد بسط يدهم على جملة من القضايا التي لم يتوقعها المشرع، مع فسح باب الاجتهاد بشكل يتماشى وروح الشرع من حيث تثبيث قيم الإسلام المتمثلة في إقرار العدل والمساواة والمعاشرة بالمعروف من جهة ، دون تغييب التمسك بالأصول المرجعية المؤطرة لهذا التقنين من جهة ثانية، والمتمثلة حسب مدونة الأسرة المغربية في المذهب المالكي. وبالتالي يصبح القضاة أداة فعالة لسد ثغرات التشريع، وجعله مواكبا للتطور الذي تعرفه مؤسسة الأسرة باعتبارها النواة الأولى للمجتمع.

---

[1] انظر الدكتور عبد القادر قرموش ،خصوصيات قواعد الاختصاص المحلي في القضايا المتعلقة بالأسرة، سلسلة دراسات وأبحاث2 ،"قضايا الأسرة إشكالات راهنة ومقاربات متعددة الجزء الأول"، منشورات مجلة القضاء المدني، دار الآفاق المغربية،الدار البيضاء،ص:79.

وتصبح الاجتهادات القضائية التي تم الإجماع على صلاحيتها أرضية صالحة للتقنين.

2. إن تحقيق فعالية تقنين أحكام الفقه المالكي في قضايا الأسرة، وضمان استمراريتها لتشمل مختلف المستجدات والنوازل عن طريق التعديل، يستلزم مجموعة من الإجراءات العملية تتمثل في ما يلي:

أ- تكوين القضاة في أقسام قضاء الأسرة : بأن يكون لديهم تكوين خاص ومتين يمكنهم من التعامل مع القضايا والمنازعات الأسرية بحزم وجدية. هذا التكوين الذي يجب أن ينصب على الإلمام بالعلوم الشرعية والقانونية والاجتماعية، مع الاطلاع على الدراسات النفسية والنظريات الفقهية ، والإحاطة بمختلف الاتجاهات التشريعية . وتبرز الفائدة من تكوين قضاة الأسرة على مستويات عدة نوردها كما يلي :

- تمكن القاضي من المعارف والعلوم الشرعية يسهل عليه التعامل مع المصادر الفقهية ويمنحه القدرة على الاطلاع على أقوال الفقهاء في الوقائع والنوازل التي يشوبها إبهام أو غموض أو نقص في التشريع ، وبالتالي يستطيع القاضي عند غياب النص التفاعل مع أحكام الفقه المالكي بالرغم مما يمتاز به من تشعب فروعه، وكثرة مصادره، وقوة مصطلحاته، وتعدد آرائه.
- إحاطة القاضي بالعلوم القانونية والعلوم المساعدة الأخرى، يحد ويقلل من صعوبة القضايا المعروضة عليه، وتعقيداتها فيسهل عليه التغلب عليها، والبحث فيها وفقا لمقتضيات العدالة .
- التكوين المستمر والفعال للقضاة يجعلهم في اتصال دائم مع المستجدات ، و يسهل على القاضي البت في القضايا والمنازعات، ويساعده على إتمام النظر في الدعوى في وقت وجيز هذا من جهة، كما يساهم في توحيد الحلول القضائية أو على الأقل تضييق هوة الاختلاف بينها من جهة ثانية .
- يساهم التكوين الجاد للقضاة في إنتاج أحكام ذات صياغة متينة وقوية ودقيقة وجيدة التعليل وعادلة صالحة لأن تكون مشاريع قوانين جديدة، أو مقترح تعديل لأحكام أخرى.

ب- سن قواعد إجرائية خاصة بقضاء الأسرة : إذا كانت مدونة الأسرة ،كقانون موضوع، تختص ببيان الحقوق والواجبات الملقاة على عاتق جميع الأطراف المكونة لمؤسسة الأسرة، والتي تعود المرجعية فيها إلى أحكام الفقه المالكي، مع الانفتاح على

المذاهب الأخرى تحقيقا للمصلحة، فإنها قد اشتملت على مجموعة من القواعد الإجرائية المسطرية التي لا علاقة لها بقواعد الموضوع ولا بأحكام الفقه المالكي ، الأمر الذي يجعلها تخرج عن المفهوم الحقيقي للتقنين، هذا الأخير الذي يقوم بالأساس على صياغة الأحكام الفقهية في شكل مواد قانونية.

لذلك فلابد من سن وتجميع قواعد إجرائية خاصة بقضاء الأسرة تنسجم وطبيعة المنازعة الأسرية، وأمام صعوبة تخصيصها بمدونة مستقلة في الوقت الراهن، فإننا على الأقل نقترح أن تجمع في الباب الثالث من قانون المسطرة المدنية المتعلق بالأحوال الشخصية، وذلك بهدف :

- الحيلولة دون الخوض في متاهات المساطر، مع تغيب الأصل الذي هو تحقيق العدالة القضائية.
- القضاء على البطء الناتج عن تعقيد المساطر .
- تفادي الازدواجية في بعض القواعد المسطرية[1]

[1] نذكر على سبيل المثال لا الحصر ، الاختصاص المكاني في دعاوى التطليق يحكم الفصل 212 من قانون المسطرة المدنية ، والاختصاص في طلبات الطلاق تحكمه المادة : 79 من مدونة الأسرة ،و الاختصاص المحلي في باقي قضايا الأسرة يحكمه الفصل 27: من قانون المسطرة المدنية.

لائحة المصادر والمراجع:

- ابن منظور "لسان العرب"، طبعة جديدة مصححة وملونة اعتنى بتصحيحها أمين محمد عبد الوهاب / محمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت لبنان.
- ادريس بلمحجوب " الاجتهاد القضائي في مجموعة القانون الجنائي" ، مطبعة الأمنية،الرباط، الطبعة الثالثة 2010م.
- أحمد كافي في مقال:"الأحوال والأسرة السياقات والمذهبية" مجلة الفرقان، العدد 50، مطبعة النجاح، الجديدة.
- الطيب الفصايلي "المدخل لدراسة القانون" ، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط5، مزيدة ومنقحة، شتنبر2002م.
- بدران أبو العينين بدران "تاريخ الفقه الإسلامي ونظرية الملكية والعقود" ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت.
- عبد الرحمان بن سعد بن علي الشثري "حكم تقنين الشريعة الإسلامية" ، دارالصميعي للنشروالتوزيع،الطبعة الأولى، الرياض، 1428ه-2007م.
- عبد السلام العسري "المدخل لدراسة الفقه الإسلامي مع مقارنات ببعض مبادئ القانون" ، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط، الطبعة الأولى ، نونبر 2005م.
- عبد القادر قرموش"خصوصيات قواعد الاختصاص المحلي في القضايا المتعلقة بالأسرة"، سلسلة دراسات وأبحاث2،"قضايا الأسرة إشكالات راهنة ومقاربات متعددة الجزء الأول"، منشورات مجلة القضاء المدني، دار الآفاق المغربية،الدار البيضاء.
- عبد المهدي محمد سعيد أحمد العجلوني ،"قواعد تفسير النصوص وتطبيقاتها في الاجتهاد القضائي الأردني ـ دراسة أصولية مقارنة ـ " أطروحة دكتوراه في القضاء الشرعي كلية الدارسات العليا، الجامعة الأردنية، كانون الثاني 2005م.
- علال الفاسي "التقريب: شرح مدونة الأحوال الشخصية" ، مطبعة الرسالة، الرباط ،1986م.
- علي حسن محمد جمال "الجرائم المهدرة لعصمة الدماء في قانون الجرائم والعقوبات اليمني ـ دراسة تحليلية في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية ـ"رسالة مقدمة لنيل رسالة الدكتوراه في الشريعة الإسلامية، قسم الفقه والأصول ، كوالالمبور، ماليزيا سنة 2009م.
- محمد ابن إسماعيل البخاري"صحيح البخاري" حققه ووثق نصوصه وكتب مقدماته وضبطه ووضع فهارسه طه عبد الرؤوف سعد، دار نشرسوماكرام، طبعة جديدة،2003م.
- محمد بن أحمد إبن جزي "القوانين الفقهية في تلخيص مذهب السادة المالكية" ، راجعه محمد بن عبد السلام محمد سلام، دار ابن الهيتم،القاهرة،1430ه/ 2009م.
- محمد زكي عبد البر "تقنين الفقه الإسلامي ـ المبدأ والمنهج والتطبيق ـ" ، طبعه ونشره عبد الله بن إبراهيم الأنصاري على نفقة دار إحياء التراث الإسلامي بدولة قطر،الطبعة الثانية،1407ه-1986م.
- محمد سلام مذكور "المدخل للفقه الإسلامي (تاريخه ومصادره ونظرياته العامة)"، دار الكتاب الحديث، الطبعة الثانية، 1996م.
- مصطفى أحمد الزرقا " ـ المدخل الفقهي العام ـ إخراج جديد بتطوير في الترتيب والتبويب" الجزء الأول، دار القلم دمشق، الطبعة الأولى1418ه / 1998م.

- وفاء فارس، سلسلة النصوص التشريعية (جيب) :"قانون المسطرة المدنية مع آخر التعديلات إلى غاية 5-9-2011 م، مطبعة النجاح ،الطبعة الخامسة،2012م.
- وزارة العدل " مدونة الأسرة" منشورات جمعية نشر المعلومة القانونية والقضائية سلسلة النصوص القانونية، العدد1، مطبعة فضالة، التوزيع دار القلم الرباط ، الطبعة الرابعة،2004م.
ـ وهبة الزحيلي "جهود تقنين الفقه الإسلامي" مؤسسة الرسالة ، بيروت .

مكانة علم التوثيق والوثيقة المكتوبة

الدكتور محمد بن الطالب
كلية الشريعة أكادير

تقديم :

يعد علم التوثيق من العلوم التي عرفها العرب منذ القدم، فكانوا يسجلون العقود والعهود والمواثيق والأحلاف، ـ كحلف الفضول[1]، والصحيفة المشهورة التي قاطعت فيها قريش النبي ﷺ [2]، والأمور المهمة التي يتفقون عليها ويلزمون أنفسهم بتنفيذها بصحائف خاصة يحفظونها عندهم للرجوع إليها عند الاختلاف، وقد عرفت هذه الصحف بأسماء منها (المهارق)، و(الصحف)، و(الكتب). وأما صحفهم التي كانوا يسجلون عليها حساباتهم وتجاراتهم، وما كان لهم من ديون ورهون وأمثال ذلك من معاملات، فقد عرفت بـ (الصكوك)، وإذا اختلفوا على شيء رجعوا إلى ما هو مكتوب فحكموا به[3]. ثم برعوا فيها بعد ظهور الإسلام حين انتشرت الكتابة وازدادت نسبة التعليم خاصة في عصر ازدهار الحضارة الإسلامية حيث تطور النظام القضائي بتطور الدولة وانتشار الإسلام في العديد من الأمصار، وتطورت معه وظيفة التوثيق التي تعتبر من الوظائف القضائية. ويهتم التوثيق في بادئ الأمر بعنصرين هامين من عناصر الحياة الإنسانية وهما: المال والنفس. فالمال ضروري للحياة الاقتصادية وهو يتمثل في النقد والعقار والأشياء المنقولة، التي بها تحيا النفس البشرية المحتاجة للغذاء والكساء والسكن الذي تعيش فيه. قال الله عز وجل﴿هُوَ ٱلذِے خَلَقَ لَكُم مَّا فِے ٱلأَرْضِ جَمِيعاً﴾[4].

ومن المعلوم أن ملكية هذه الأشياء تنتقل بين الإنسان وأخيه بعدة تصرفات منها البيع والهبة والوقف والإرث إلى غير ذلك، حتى يؤمن كل فرد حاجته الموجودة عند الآخرين بطريقة مشروعة، ويجب في المال أن يكسب من حلال، فلا يجوز أن يكون متحصلا بالسرقة أو بالحرابة أو من أموال اليتامى والضعفاء أو بالغش والاختلاس والخيانة.

---

[1] انظر:"شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام" للحافظ أبي الطيب تقي الدين محمد بن أحمد الفاسي المكي (ت 836 هـ) تحقيق: عمر عبد السلام تدمري . مطبعة دار الكتاب العربي بيروت . ط.1 سنة 1985. ص: 157 - 165.

[2] انظر:"السيرة النبوية" لعبد الملك بن هشام المعافري (ت 213 هـ) تقديم وتعليق: طه عبد الرؤوف سعيد. طبعة درا الجيل بيروت.بدون تاريخ 3/2، "دلائل النبوة" لأبي نعيم الاصفهاني) طبعة دار المعرفة بيروت سنة 1977. ص: 226-227.

[3] انظر:"كتاب المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام" للدكتور جواد علي. طبعة دار العلم للملايين بيروت. ط2 سنة 1978. 523/5.

[4] سورة البقرة، جزء من الآية : 28.

وأما ما له صلة بالنفس فمنه النكاح، وقد شرع لتنظيم الرابطة بين الرجل والمرأة للمحافظة على سنة الحياة. إذ نظمه الإسلام تنظيما دقيقا حتى لا يحدث في المجتمع الإنساني خلل في أنسابه أو فساد في أخلاقه. فقد ذكر الحطاب[1] عن القاضي الزنجاني[2] أنه قال:" إن البيع والنكاح عقدان يتعلق بهما قوام العالم لأن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان محتاجا إلى الغذاء ومفتقرا إلى النساء وخلق له ما في الأرض جميعا كما أخبر في كتابه ولم يتركه سدى يتصرف كيف شاء باختياره"[3].

إذن فعلم التوثيق ـ أو علم الشروط والسجلات[4] أوعلم الحكم والشروط[5] ـ يستمد أحكامه من علم الفقه حيث إن جميع العقود التي يتطلب توثيقها تتعلق بأحكام شرعية نظمها الفقه ووضع لها شروطا يجب مراعاتها أثناء عملية التوثيق. ومن هنا جاءت تسميته لدى بعض الفقهاء بعلم الشروط. كما يستمد أحكامه أيضا من علم الإنشاء والكتابة من حيث إن صياغة العقود تتطلب مهارة خاصة في إنشائها وأساليبها البلاغية وفي رسمها وكتابتها. ويعتمد كذلك على الرسوم والعادات والأمور الاستحسانية التي تختلف باختلاف العقود واختلاف البيئة والمناطق الإسلامية[6]. وسأعالج هذا الموضوع حسب التقسيم الآتي:

أولا : تعريف الكتابة وسبب مشروعيتها:

ثانيا : مكانة علم التوثيق والوثيقة المكتوبة .

أولا :تعريف الكتابة وسبب مشروعيتها :

وسيتم تقسيمه إلى :

1) تعريف الكتابة وسبب مشروعيتها .
2) تعريف علم التوثيق في اللغة والاصطلاح .

---

[1] الحطاب: أبو عبد الله محمد بن محمد الحطاب، المكي المولد والقرار، الفقيه، العلامة، من مؤلفاته:" مواهب الجليل شرح مختصر خليل" وغير ذلك. توفي رحمه الله سنة 954 هـ ، "شجرة النور" ص364 .

[2] الزنجاني: محمود بن أحمد بن محمود بن بختيار، شهاب الدين الزنجاني، لغوي، من فقهاء الشافعية، من أهل زنجان استوطن بغداد وولي فيها نيابة قضاء القضاة، صنف كتبا منها "تفسير القرآن" و"تخريج الفروع على الأصول" واستشهد ببغداد أيام نكبتها بالمغول ودخول هولاكو سنة 606هـ ، "طبقات الشافعية" 154/5، "الأعلام" 161/7- 162 .

[3] "مواهب الجليل لشرح مختصر الشيخ خليل" لأبي عبد الله محمد الحطاب، طبعة مكتبة النجاح، بيروت لبنان. 221/4 .

[4] "كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون" لمصطفى بن عبد الله المعروف بحاجي خليفة 1045/1- 1046. طبعة دار الكتب العلمية بيروت لبنان 1992.

[5] "نهاية الأرب في فنون الأدب" لشهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري (ت 733 هـ) نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية 01/9.

[6] انظر: "مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم" لأحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زادة مراجعة وتحقيق كامل كامل بكري، و عبد الوهاب أبو النور ـ طبعة دار الكتب الحديثة ـ مصر 557/2 .

1: تعريف الكتابة وسبب مشروعيتها:

الكتابة هي التعبير الصريح عن الإرادة في جميع التصرفات، ويستوي في ذلك أن تكون باليد أو بالآلة أو تكون باللغة العربية أو الأجنبية [1]. أو هي ما يستفاد من ورقة محررة لإثبات عمل قانوني أو واقعة مادية تنشأ عنها حقوق أو التزامات [2].

إن الأصل في تشريع الكتابة ما ورد في آية الدين من سورة البقرة: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمّىً فَاكْتُبُوهُ﴾[3]. تعتبر هذه الآية الكريمة من أهم النصوص في شأن التوثيق، وقد عرضت للدين وتوثيقه من نواح عدة، فذكرت كتابة الدين، وعدالة الكاتب وعدالة المملي، وذكرت الاستشهاد على الدين وعدالة الشهود وما يتصل بذلك من الإشهاد على البيع، وما يستثنى توثيقه ولنعرض جهد العلماء فيما يستفاد من هذه الآية الكريمة.

قال القرطبي في شرح هذه الآية:"ذهب بعض الناس إلى أن كتب الديون واجب على أربابها، فرض بهذه الآية، بيعًا كان أو قرضًا، لئلا يقع فيه نسيان أو جحود، وهو اختيار الطبري، وقال ابن جريج: من أدان فليكتب ومن باع فليشهد. وقال الشعبي: كانوا يرون أن قوله: "فإن أمن ..." ناسخ لأمره بالكتب. وحكى نحوه ابن جريج، وقاله ابن زيد، وروي عن أبي سعيد الخدري، وذهب الربيع إلى أن ذلك واجب بهذه الألفاظ، ثم خففه الله تعالى بقوله:﴿فَإِنَ آمِنَ بَعْضُكُم بَعْضاً﴾. قال الجمهور: الأمر بالكتب ندب إلى حفظ الأموال وإزالة الريب، وإذا كان الغريم تقيًّا فما يضره الكتاب، وإن كان غير ذلك فالكتاب ثقاف في دينه وحاجة صاحب الحق.

قال بعضهم: إن أشهدت فحزم، وإن ائتمنت ففي حل وسعة، قال ابن عطية: وهذا هو القول الصحيح. ولا يترتب نسخ في هذا لأن الله تعالى ندب إلى الكتاب فيما للمرء أن يهبه ويتركه بإجماع، فندبه إنما هو على جهة الحيطة للناس"[4].

ذكر الجصاص أن الأمر بالكتابة لم يرد إلا مقرونًا بقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُواْ كَاتِباً فَرِهَـٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنَ آمِنَ بَعْضُكُم بَعْضاً﴾ إلخ. وانتهى إلى نتيجة حتمية في اعتباره وهي أن الأمر بالكتابة والإشهاد ندب غير واجب.

وقد حذا حذو القرطبي والجصاص كثير من المفسرين كابن كثير، والآلوسي وكذلك جمهور الفقهاء من علماء المذاهب وأدلتهم تختلف وتتلخص فيما يأتي:

---

[1] انظر: "وثيقة البيع بين النظر والعمل" لعبد الرحمن بلعكيد مطبعة النجاح البيضاء ،ط.1،سنة 1997 ،ص:228.

[2] انظر: "إجراءات الإثبات في المواد المدنية والتجارية" لعبد الوهاب العشماوي ، ط.1، سنة 1985.ص:41 .

[3] سورة البقرة، جزء من الآية: 281 .

[4] تفسير القرطبي 3/ 383

الأول: أن الأمر ورد صريحًا بكتابة الدين والإشهاد عليه، والأصل في الأمر الوجوب ما لم يصرفه صارف إلى الندب، وحيث لم يرد صارف له هنا فالوجوب مقطوع به عندهم.
الثاني: أن السنة وردت بذلك، وذكر ابن حزم في المحلى حديثًا عن النبي ﷺ أنه قال: "ثلاثة يدعون الله فلا يستجيب لهم: "رجل كانت له امرأة سيئة الخلق فلم يطلقها، ورجل أعطى ماله سفيهًا وقد قال تعالى: ﴿وَلاَ تُؤتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ امْوَٰلَكُمُ﴾، ورجل له على رجل دين لم يشهد عليه"[1] .
ووجه الدلالة في هذا أن الحرمان من قبول الدعاء نقمة، والنقمة لا تكون إلا على معصية.
الثالث: ما روي من الآثار من أن ابن عمر رضي الله عنهما كان إذا باع بنقد أشهد، وإذا باع بنسيئة كتب وأشهد[2] .
الرابع: أنكر ابن عباس رضي الله عنهما النسخ وأكد أن الآية محكمة وعلى هذا عطاء وجابر والنخعي والشعبي وابن جرير من كبار المفسرين والأصل عدم النسخ والنسق القرآني يأتلف مع عدم النسخ أكثر مما يأتلف مع وجوده.

والذي يظهر أن طهر النفوس وظهور التقوى والورع بين الناس في زمن السلف مال بهم إلى الاجتهاد بعدم التزام التوثيق ولكن الواقع في عهدنا هذا لا يقضي القياس ـ بعهدهم ـ استحسانًا عند أولي العلم بوجوب التوثيق خاصة في الديون ويكون ذلك تطبيقًا حقًا للنظم الإسلامية التي شرعت لمسايرة الحياة في أزمانها وأطوارها ولأولي الأمر الحق كاملًا في إصدار ما يرونه من تشريع ملزم للناس بالكتابة في العقود ذات الخطر والتي تؤثر على حياة الناس أو يكثر فيها النزاع، ويكون في هذا مصلحة واحتياط للدين والدنيا خاصة وأن سهولة أدوات الكتابة من أقلام وورق وآلات حاسبة يرفع الحرج الذي حال بالأوائل إلى القول بعدم وجوب الوثيق، وقد رخص الله لنا بمنه وكرمه في ترك كتابة التجارة الحاضرة.

القدر الذي يتعلق به الوثيق:

ذهب فريق منهم ابن قدامة إذ يقول: "ويختص ذلك ـ أي التوثيق ـ بما له خطر، فأما الأشياء القليلة الخطر كحوائج البقال والعطار وشبهها فلا يستحبُّ فيها لأن العقود فيها تكثر فيشق الإشهاد عليه، وتقبح إقامة البينة عليها والترافع إلى الحاكم بخلاف الكثير".
ووجاهة هذا الرأي واضحة ظاهرة جدًا في زماننا هذا من حيث ضيق وقت الناس وعدم تعارفهم وكثرة المشتريات والمبيعات ولأن التجارة مبنية على سرعة الإنجاز والانشغال

[1] المحلى، لابن حزم 8/ 344
[2] نفس المصدر

بالتوثيق في كل شيء قد لا يسمح بإدارتها على الوجه الأكمل والمطلوب ولذلك خفف الله تعالى عن الناس باستثنائه التجارة الحاضرة.

وذهب فريق إلى وجوب الإشهاد في كل شيء. قال ابن جريج: سئل عطاء : أيشهد الرجل على أن بايع بنصف درهم؟ قال: نعم، هو تأويله قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ .

وذهب فريق إلى الندب في القليل والكثير وهو رأي الجمهور الذي بيناه سابقًا والواقع أن للعرف بين الناس حسبما تقتضي عوائدهم وأحوالهم أثرًا كبيرًا في تحديد القدر الذي يتعلق به التوثيق الواجب والمندوب والمباح، ومثال ذلك: أن خمسين أومائة درهم قد تعتبر دينًا تافهًا عند الناس وبعضهم يراه خطيرا بحسب أحوالهم ونفسياتهم وماديتهم، وقد يحتكم إلى العرف في تقدير المهر والنفقات وقيم المتلفات، وكذلك، في تقدير ما يجب وما يباح وما يندب إليه في التوثيق وقد أقرت الشريعة العمل بالعرف الصحيح كأصل من أصولها تيسيرا على الناس وإفساحا لهم في مجال الحياة، فبالرجوع إليه وتحكيمه يعتبر عملًا بأصل مشروع.

ومع هذا فإنه من الورع والتقوى وتعظيم قول الله تعالى: ﴿وَلاَ تَسْـَٔمُوٓاْ أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيراً أَوْ كَبِيراً إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦ﴾ يقتضي كتابة كل دين صغيرًا أو كبيرًا، ولعل تقديم ذكر"صغيرًا" في الآية يؤكد هذا، لدفع الدعاوى، وحفظ الأموال، وتحصين الفروج[1].

سبب مشروعية الكتابة:

قد ذكر الغرناطي[2] في "وثائقه" ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ : " لما خلق الله آدم ونفخ فيه الروح، عطس وقال: الحمد لله، فقال له الله: يرحمك الله يا آدم، اذهب إلى أولئك الملائكة إلى ملإ منهم جلوس، فقل السلام عليكم ففعل، فقالوا: وعليك السلام ورحمة الله وبركاته، ثم رجع إلى ربه فقال له: إن هذه تحيتك، وتحية بينك وبينهم إلى يوم القيامة ثم قال له الله ـ ويداه مبسوطتان ـ اختر أيهما شئت فقال: اخترت يمين ربي ـ وكلتا يدي ربي يمين مباركة ـ ثم بسطها فإذا فيها آدم وذريته، فقال: أي ربي من هؤلاء؟ فقال: هؤلاء ذريتك فإذا كل إنسان منهم مكتوب عمره بين عينيه، فإذا فيهم رجل

---

[1] "الوثائق المختصرة"لأبي إسحاق القاضي الغرناطي، إعداد: مصطفى ناجي، نشر مركز إحياء التراث المغربي ط 1. سنة 1988، ص:7 - 8 .

[2] هو إبراهيم بن أحمد بن عبد الرحمن بن عثمان من أهل غرناطة، يكنى أبا إسحاق سمع ببلده من أبي بكر غالب ابن عطية وأبي الحسن بن الباذش وأبي القاسم الخزرجي وأبي الوليد بن بقرة. وناظر على أخيه أبي مروان في المدونة. ورحل إلى قرطبة فسمع من ابن عتاب وابن طريف وغيرهم، وكان من أهل المعرفة الكاملة والتفنن في العلوم، ويشارك في علم الحديث ومسائل الفقه والشروط وله فيها مختصر مفيد توفي رحمه الله سنة 579 هـ "الديباج" طبعة القاهرة 1972. 171/1.

أضوأهم، أو من أضوئهم وجها، فقال: يارب من هذا؟ فقال: ابنك داوود وقد كتبت له عمره أربعين سنة، فقال: يا رب: زده في عمره، قال: ذلك الذي كتبت له، قال: أي رب، فإني قد جعلت له من عمري ستين سنة. قال: أنت وذلك، قال: ثم أسكن الجنة ما شاء الله ثم أهبط منها ـ وكان آدم يعد لنفسه ـ إلى أن أتاه ملك الموت، فقال له آدم: قد عجلت وقد كتبت لي ألف سنة، قال: بلى، ولكن جعلت لابنك داوود ستين سنة، فجحد، فجحدت ذريته، ونسي فنسيت ذريته " فمن يومئذ أمر بالكتاب والإشهاد[1].

2: تعريف علم التوثيق في اللغة والاصطلاح:

أ ـ علم التوثيق لغة:

التوثيق لغة مصدر لفعل وثق(رباعي على وزن فعل) بمعنى أحكم الأمر، وثق الشيء توثيقا فهو موثق، الوثيق: الشيء المحكم. وتوثق في أمره، أي أخذ بالوثيقة، ويقال وثق الدابة بمعنى أحكم وثاقها بشدة، والتوثيق الإحكام والإتقان[2]، وقد وردت مشتقات كلمة التوثيق في القرآن الكريم في عدة مواضع منها: ﴿ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ﴾[3]. قال الإمام القرطبي[4] رحمه الله، في تفسيره لهذه الآية:"الميثاق العهد المؤكد باليمين، مفعال من الوثاقة والمعاهدة، وهي الشدة في العقد والربط. والجمع المواثيق على الأصل، لأن أصل ميثاق موثاق، صارت الواو ياء لانكسار ما قبلها، والميثاق والمياثيق أيضا[5] و"موثقا"و﴿مَوْثِقَهُم﴾[6] بأن معناها: عهد يوثق به، وهو حفيظ للعهد قام بالتدبير والعدل[7].

---

[1] "الوثائق المختصرة" للقاضي أبي إسحاق الغرناطي (ت 579 هـ) ص: 11 - 12.

أخرج الإمام أحمد الحديث بطوله في المسند عن ابن عباس 252/1 . رقم أحاديثه محمد عبد السلام عبد الشافي . طبعة دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط. 1- 1993؛ وأخرجه الترمذي في السنن كتاب تفسير القرآن، من طريق محمد بن بشار وقال أبو عيسى: "هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه، وقد روي من غير وجه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ من رواية زيد بن أسلم عن أبي صالح عن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ 422/5؛ وذكر الترمذي هذاً الحَدِيثَ تَفْسِيرِ سُوَرِهِ الْأَعْرَافِ ، وهو أَرْجَحُ مِنْ الْحَدِيثِ الَّذِي فِي آخِرِ كِتَابِ التَّفْسِيرِ فَهُوَ الْمُعْتَمَدُ . وَوَجْهُ كَوْنِ الْأَوَّلِ أَرْجَحَ مِنْ الثَّانِي ظَاهِرٌ مِنْ كَلَامِ التِّرْمِذِيِّ فَإِنَّهُ قَالَ بَعْدَ رِوَايَةِ الْأَوَّلِ : هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ . وَقَالَ بَعْدَ رِوَايَةِ الثَّانِي : هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ لأن فِي سَنَدِ الثَّانِي سَعِيدُ بْنُ أَبِي سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيُّ وَكَانَ قَدْ تَغَيَّرَ قَبْلَ مَوْتِهِ بِأَرْبَعِ سِنِينَ، وأخرجه الهيثمي في " موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان " كتاب علامات النبوة ، باب ذكر أبينا آدم صلى الله على نبينا وعليه ص: 508 . تحقيق ونشر عبد الرزاق حمزة ، طبعة دار الكتب العلمية بيروت لبنان بدون تاريخ .

[2] "مختار الصحاح" ص: 709- 709؛ "المصباح المنير" ص: 647؛ "لسان العرب" : مادة وثق .

[3] سورة البقرة، جزء من الآية: 26 .

[4] هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري، الأندلسي القرطبي، كان من عباد الله الصالحين، والعلماء العارفين الورعين، جمع تفسير القرآن الكريم وسماه: "الجامع لأحكام القرآن" توفي رحمه الله سنة: 671هـ "الديباج المذهب" 308/1 – 309 .

[5] "الجامع لأحكام القرآن" لأبي عبد الله محمد بن احمد القرطبي ،طبعة دار الفكر ط.2 –1952 . 247/1 .

[6] سورة يوسف، جزء من الآية: 66 .

[7] الجامع لأحكام القرآن 225/9 .

ب ـ علم التوثيق اصطلاحا: هو علم يبحث في كيفية إثبات العقود والتصرفات والالتزامات ونحوها في الحجج والسجلات والمكاتبات التي تتم في المعاملات على وجه يصح الاحتجاج بها[1].

هذا ما تعنيه كلمة التوثيق في اصطلاح اللغويين والفقهاء والعلماء الذين بحثوا في مجال التوثيق والمعاملات، غير أن كلمة التوثيق في الوقت الحاضر أصبح لها مدلول كبير وشامل لجميع المجالات تبعا لتطور العالم وازدياد المعرفة. فالتوثيق في مجال الدواوين والإدارة يعني حفظ الوثائق والرسائل والمعلومات والإحصائيات وتبويبها وتنظيمها حيث يسهل الرجوع إليها والاستفادة منها. وإذا اقترن التوثيق بالتاريخ فهو يعني البحث الدقيق في المصادر التاريخية لاستخلاص الواقعة من شواهد وأدلة موثوق بها حتى يكون التاريخ صورة حقيقية للوقائع التي يتناولها. وإذا دخل التوثيق في مجال الحديث النبوي الشريف فهو يعني بالضبط ما يتناوله علم الجرح والتعديل في مجال رواية الحديث من حيث ضبط إسناده وكلماته وطريقة نقله[2].وقد وصفه ابن فرحون[3] رحمه الله تعالى بقوله: "هي صناعة جليلة شريفة وبضاعة عالية منيفة تحتوي على ضبط أمور الناس على القوانين الشرعية، وحفظ دماء المسلمين وأموالهم، والإطلاع على أسرارهم وأحوالهم ومجالسة الملوك والإطلاع على أمورهم وعيالهم، وبغير هذه الصناعة لا ينال أحد ذلك ولا يسلك هذه المسالك[4].

ووصفه طاش كبرى زاده[5] بقوله: "علم الشروط والسجلات: هو علم يبحث فيه عن كيفية سوق الأحكام الشرعية المتعلقة بالمعاملات في الرقاع والدفاتر ليحتج بها عند الحاجة[6].

---

[1] انظر: "كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون" لحاجي خليفة 1045/2. طبعة مكتبة المثنى بغداد .

[2] انظر: "التوثيق العقاري في الشريعة الإسلامية" جمعه محمود الزريفي ـ طبعة المنشأ العامة للنشر والتوزيع طرابلس ليبيا ـ الطبعة الأولى سنة 1985 . ص: 9 - 10.

[3] هو أبو القاسم إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمري المدني، ولد بالمدينة ونشأ بها وسمع بها من الوادي آشي والزبير بن علي الأسواني والجمال المطري، وتفرد عنه بسماعه منه تاريخ المدينة وغيرهم وبرع ، وصنف وجمع وولي قضاء المدينة و ألف كتابا نفيسا في الأحكام، وآخر في طبقات المالكية، توفي رحمه الله، سنة 799هـ انظر: "توشيح الديباج وحلية الابتهاج" لبدر الدين القرافي (ت 946هـ) ص:45 – 46 ، تحقيق وتقديم: أحمد الشتيوي، طبعة دار الغرب الإسلامي .بيروت لبنان .ط1 .1983. ص: 9 - 10.

[4] "تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام" لأبي القاسم ابن فرحون المالكي المدني، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف . طبعة مكتبة الكليات الأزهرية. القاهرة .ط1 - 1986. 1/ 282.

[5] أحمد بن مصطفى بن خليل الرومي، الحنفي المعروف بطاش كبرى زاده، عصام الدين أبو الخير، عالم مشارك في كثير من العلوم، من تصانيفه:"مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم" توفي رحمه الله سنة 968هـ، "معجم المؤلفين" لعمر رضا كحالة، طبعة مؤسسة الرسالة بيروت لبنان .ط.1 - 1993. 308/1.

[6] مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم 557/2 .

وقال حاجي خليفة [1]:"هو علم باحث عن كيفية ثبت الأحكام الثابتة عند القاضي في الكتب والسجلات على وجه يصح به الاحتجاج عند انقضاء شهود الحال" [2] ؛ ووصفه عمر الجيدي فقال:"علم التوثيق هو الذي ينظم سير العلاقات بين الأشخاص، ويحدد معالم التعامل بينهم طبقا للنصوص التشريعية، واجتهادات الفقهاء، وما جرى به علم القضاة من غير إغفال عرف الناس وعاداتهم، فهو يبين عناصر كل اتفاقية معقودة بين شخصين أو عدة أشخاص يضمن استمرارها، وأثر مفعولها، ويحسم مادة النزاع بين الأطراف المتعاقدة، موضحا لكل من العاقد والمعقود عليه، ما له وما عليه" [3].

فعلم الشروط، إذن يرتبط بعلم آخر هو علم المحاضر والسجلات الذي يدرس الصيغ لكتابة الحكم الذي أصدره القاضي في الدعوى وإثباته في السجلات التي يحتفظ بها عنده في ديوانه[4].وقد أصبح للتوثيق في وقتنا الحاضر تعلق كبير بالمكتبات، ويعني مجموعة العمليات والأساليب الفنية اللازمة لتوفير أقصى استخدام ممكن للمعلومات المنشورة في المطبوعات العلمية والفنية، القومية منها والعالمية.

إذن فعلم التوثيق أصبحت له معان متعددة، فهو الذي يهتم بضبط أمور الناس عن طريق الإثبات بالكتابة، ويقوم بتنظيم المكتبات وضبطها لتسهيل عملية البحث على الباحثين.

ولهذا العلم عدة اطلاقات عند العلماء، فمن الفقهاء من يسميه علم التوثيق، ومنهم من يسميه فن التوثيق، وآخرون بصنعة التوثيق. وجميع هذه الاطلاقات متعلقة بعضها ببعض. فكونه متعلقا بالفقه والأدب فهو علم: لأن الموثق يجب أن يكون ملما بجميع الشروط والنوازل والأحكام والأعراف، وبهذا يكون التوثيق من فروع الفقه، باعتبار المعنى، كما يلزمه أن يكون مطلعا على الفنون الأدبية، وبذلك يكون التوثيق من فروع الأدب باعتبار تحسين الألفاظ.

ومن حيث شكله كوثيقة لها مدلولاتها ولها معاييرها وصياغتها وترتيباتها وغير ذلك من متعلقاتها، والأهم من ذلك تطورها، فمن هذه الجهة يعتبر التوثيق فنا. وأما من حيث رسم الوثيقة، فهي صناعة، وهذه الصنعة قد يتفنن فيها بعضهم من حيث الحروف والألوان[5].

---

[1] هو مصطفى بن عبد الله القسطنطيني، الحنفي، الشهير بين علماء بلده بكاتب جلبي، وبين أهل الديوان بحاجي خليفة، مؤرخ، عارف بالكتب ومؤلفيها، مشارك في بعض العلوم، من تصانيفه المشهورة :" كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ". توفي رحمه الله سنة 1067هـ معجم المؤلفين 870/3 – 871 .

[2] كشف الظنون 1045/2 .

[3] "محاضرات في تاريخ المذهب المالكي" لعمر بن عبد الكريم الجيدي ص: 113.

[4] علم الشروط عند المسلمين وصلته بعلم الوثائق العربية ـ مجلة الدارة ـ عدد 4 سنة 1975 ـ صفحة: 155 .

[5] مفتاح السعادة 2 /557 .

ثانيا ـ مكانة علم التوثيق والوثيقة المكتوبة:

أ) مكانة علم التوثيق:

يحتل علم التوثيق منزلة رفيعة، ومكانة كبيرة في الحياة، وهو من أهم العلوم الشرعية إذ به حماية الحقوق وحفظ الأنفس وصيانة الأعراض، فالإنسان اجتماعي بطبعه، لا يمكنه العيش منعزلا عن أفراد مجتمعه، ومعلوم قطعا أن حاجة الأفراد تزداد اتساعا واستمرارا كلما وقع هذا الاتصال وهذا الاندماج، فيصبح محتاجا إلى التعامل مع غيره من الأفراد في مجتمعه الذي يعيش فيه، وربط العلاقات معهم.

وعلم التوثيق هو الذي ينظم سير هذه العلاقات ويحدد معالم ذلك التعامل طبقا للنصوص الشرعية واجتهادات الفقهاء، وما جرى به عمل القضاة من غير إغفال أعراف الناس وعاداتهم. فهو علم يبين عناصر كل اتفاقية معقودة بين طرفين أو عدة أطراف، ويضمن استمرارها، ويحسم النزاع بين المتعاقدين موضحا لكل من العاقد والمعقود له ما له وما عليه من واجبات.

وقد أكد علماء السلف أهمية هذا العلم وشرفه، قال ابن مغيث[1] رحمه الله :"علم الوثائق علم شريف يلجأ إليه الملوك والفقهاء وأهل الطرق والسوقة والسواد، كلهم يمشون إليه ويتحاكمون بين يديه ويرضون بقوله، ويرجعون إلى فعله، فينزل كل طبقة على مرتبتها، ولا يخل بها عن منزلتها"[2].

وفي شرف علم الوثائق يقول الونشريسي:" إعلم أن علم الوثائق من أجل العلوم قدرا وأعلاها إنابة وخطرا، إذ بها تثبت الحقوق ويتميز الحر من الرقيق، ويتوثق بها، ولذا سميت وثاقا وقد وقعت الإشارة إلى كثير من مقدماتها ولواحقها من كتاب الله عز وجل"[3].

وذكر عن ابن بري[4]:" كفى بعلم الوثائق شرفا وفخرا، انتحال أكابر التابعين لها وقد كان الصحابة رضي الله عنهم يكتبونها على عهد رسول الله ﷺ وبعده.

---

[1] هو أبو جعفر أحمد بن محمد بن مغيث الطليطلي الصدفي كبير طليطلة وفقيها، كان حافظا بصيرا بالفتوى والأحكام، تفقه بابن زهر، وابن رافع رأسه، وابن بدر، وسمع منه. حدث عنه صاعد بن أحمد بن صاعد، وأبو محمد الشارقي، ومحمد بن العتبي، وأبو الطيب بن الحديدي، وغيرهم. وألف " المقنع في الوثائق " توفي رحمه الله سنة 459هـ "ترتيب المدارك" للقاضي عياض 145/8-146، الصلة لابن بشكوال 64/1، انباه الرواة على أنباء النحاة للقفطي 135/1.

[2] المقنع في علم الشروط لابن مغيث ص: 03 .

[3] "المنهج الفائق والمنهل الرائق والمعنى اللائق بآداب الموثق وأحكام الوثائق" لأبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، تحقيق لطيفة الحسني، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب سنة 1997 ص:211.

[4] هو أبو الحسن علي بن محمد بن علي بن محمد الرباطي المغربي المالكي، المعروف بابن بري ، مقرىء ناظم ، مشارك في العلوم الإسلامية، من تصانيفه " منظومة الدرر اللوامع في قراءة نافع " وكتاب في علم الوثائق. توفي رحمه الله سنة 730 هـ إيضاح المكنون 468/1 ، هدية العارفين 716/1، معجم المؤلفين 518/2 .

وفي صحيح مسلم أن عليا بن أبي طالب ﷺ كتب الصلح يوم الحديبية[1].

وكان لرسول الله ﷺ العديد من الكتاب كانوا يكتبون الوحي والرسائل التي يرسلها للملوك والأمراء يدعوهم فيها للإسلام، ومنهم على سبيل المثال لا الحصر: أبوبكر الصديق، عمر بن الخطاب، عثمان بن عفان، علي بن أبي طالب، الزبير ابن العوام، عامر بن فهيرة، أبي بن كعب، عمرو بن العاص، سعد بن أبي وقاص، ثابت بن قيس رضي الله عنهم جميعا، وقد جمعهم بعض العلماء في كتاب وعد منهم أربعة وأربعين (44)[2].

وعلم التوثيق هو الذي يقرب المعاملات إلى الأحكام الشرعية، فإذا اتجهنا إلى الموثق يمكن تلافي بعض الأخطاء في أحكام المعاملات. فإذا تبايع شخصان أو اتفقا على عقد من العقود، وليس لهما علم بالحكم الشرعي، فيتجهان للموثق الذي يقوم بإبرام الوثيقة بينهما، فإنه لاشك سيحاول بيان حكم الشرع لهما في حالة مخالفة العقد لأي حكم من أحكام الشرع، فإذا كانت إجراءاتهما سليمة فإن الموثق يقوم بتوثيق العقد مما يجعل المتعاقدين يطمئنان لصحة التعاقد.وللتوثيق فوائد عظيمة وجليلة يحتاج إليها الإنسان لكي يطمئن على أمواله في حياته ولورثته من بعده ، وبها تحفظ حقوق الله سبحانه وتعالى وحقوق عباده.

ب) مكانة الوثيقة المكتوبة :

عد الفقهاء ورجال القانون الكتابة دليلا من أهم أدلة الإثبات على الإطلاق لما توفره للخصوم من ضمانات لا يوفرها لهم غيرها من الأدلة، واعتبروها الأصل في إثبات التصرفات القانونية، والاستثناء هو إباحة الإثبات بالشهادة بالنسبة للتصرفات التي لا تجاوز قيمتها نصابا معينا[3]. لذلك اهتموا بكتابة التصرفات من معاملات وأحوال شخصية قياسا على ما ورد في القرآن الكريم من أمر صريح في كتابة الديون، إلا أن من الفقهاء من حصر

---

[1] أخرج الحديث الإمام مسلم في صحيحه كتاب الجهاد باب صلح الحديبية في الحديبية، تحقيق وترتيب محمد فؤاد عبد الباقي. طبعة دار الحديث القاهرة مصر العربية ط.1. 1991 1409/3- 1411، ولفظه عن أبي إسحاق قال: سمعت البراء بن عازب يقول : كتب علي بن أبي طالب الصلح بين النبي ﷺ وبين المشركين يوم الحديبية فكتب " هذا ما كاتب عليه محمد رسول الله" المنهج الفائق ص: 211.

[2] انظر كتاب: "المصباح المضيء في كتاب النبي الأمي ورسله إلى ملوك الأرض من عربي وعجمي" لأبي عبد الله محمد بن علي بن أحمد ابن حديدة الأنصاري (ت 783هـ) تعليق :محمد عظيم الدين ، طبعة عالم الكتب بيروت لبنان .ط.2 –1985 .ج1/27-28، و انظر "زاد المعاد في هدي خير العباد" للإمام المحدث أبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية (ت751هـ) تحقيق وتعليق : شعيب وعبد القادر الأرنؤوط طبعة مؤسسة الرسالة بيروت لبنان الطبعة الثامنة سنة .1981، وانظر أيضا "شرح المواهب اللدنية" للزرقاني طبعة دار المعرفة بيروت 1973، 311/3 .311/3، و"الأبحاث السامية في المحاكم الإسلامية" لمحمد المرير، قدم له ونظم فهارسه الأستاذ الفريد البستاني مدير القسم العربي بمؤسسة الجنرال فرانكو للأبحاث العربية الإسبانية ، طبعة تطوان 1951م.1/170-171.

[3] انظر : "وسائل الإثبات في التشريع المدني المغربي" تأليف إدريس العلوي العبدلاوي، طبعة فضالة المحمدية سنة 1977 ص:58-118

وسائل الإثبات فيما وردت به النصوص كالشهادة واليمين[1]، ومنهم من أباح للقاضي أن يتجاوز هذه الوسائل إلى كل ما ينمي علمه ويظهر الحق ومن ذلك الكتابة[2].

وقد اعتبر القانون المغربي الكتابة ركنا من أركان العقد في العقود الشكلية، وهي التي يشترط لانعقادها علاوة على الشروط المتطلبة في العقود الرضائية، توافر بعض المراسم الشكلية. فبيع العقارات أو الحقوق العقارية يشترط فيه القانون أن يجري كتابة في محرر ثابت التاريخ (المادة 489 من ق.ل.ع). والمقايضة كذلك، إذا كان محلها عقارا، تخضع للمراسم نفسها. والشركة التي يكون محلها عقارات أو غيرها من الأموال مما يمكن رهنه رهنا رسميا والتي تبرم لتستمر أكثر من ثلاث سنوات، يجب أن يحرر عقدها كتابة تحت طائلة البطلان (المادة من987 ق.ل.ع)[3].

وحرصا من المشرع المغربي على كتابة وتوثيق التصرفات صدر ظهير شريف بتاريخ4 ماي 1925 لتنظيم مزاولة التوثيق العصري من طرف الفرنسيين بالمغرب، ولا زال العمل به جاريا لحد الآن، مقتصرا على المغاربة.

وصدر في هذا الشأن الظهير الشريف رقم: 1.81.332. الصادر بتاريخ:11 رجب 1402ه (06 مايو 1982م) المتضمن الأمر بتنفيذ القانون رقم: 11.81. القاضي بتنظيم خطة العدالة وتلقي الشهادات وتحريرها، كما صدر في الإطار نفسه مرسوم رقم: 2.82.415. بتاريخ 4 رجب 1403هـ (13 أبريل 1983م) بشأن تعيين العدول ومراقبة سير خطة العدالة وحفظ الشهادات وتحريرها وتحديد الأجور[4].

ولتفادي مخاطر المحررات العرفية، ونظرا لعدم وجود أي نص قانوني لتنظيم مهنة الكتابة العمومية جاء الظهير الشريف رقم:1.02.309 الصادر في 25 رجب 1423هـ (3 أكتوبر 2002م) بتنفيذ القانون رقم: 44.00 المتتم بموجبه الفصل 618 من قانون الالتزامات والعقود المغربي، فيما يتعلق بالعقارات في طور الإنجاز، إذ نص على أن يحرر العقد من طرف مهني ينتمي إلى مهنة قانونية منظمة، ويخول لها قانونها تحرير العقود، ويصدر وزير العدل لائحة بأسماء المهنيين المقبولين لتحريرها، وأن يقيد بلائحة المحامين المقبولين للترافع أمام المجلس الأعلى طبقا للفصل 34 من الظهير الشريف رقم: 1.93.162 المعتبر

---

[1] انظر: "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" لابن رشد الحفيد (ت 595هـ)، طبعة دار الكتب العلمية ط.10 سنة 1408هـ. 462/2.

[2] انظر كتاب: "الطرق الحكمية في السياسة الشرعية" لأبي عبد الله محمد بن قيم الجوزية (ت751هـ) تقديم الشيخ بهيج غزاوي، طبعة دار إحياء العلوم بيروت لبنان .بدون تاريخ . ص:20-21

[3] انظر: "نظرية الالتزام في ضوء قانون الالتزامات والعقود المغربي" تأليف: مأمون الكزبري، مطبعة النجاح. بدون تاريخ . 194/1 – 195

[4] الجريدة الرسمية عدد: 3678، السنة: 72. بتاريخ : 13 رجب 1403 هـ .الموافق: 27 أبريل 1983 .

بمثابة قانون يتعلق بتنظيم مهنة المحاماة. ويتم تصحيح الإمضاءات بالنسبة للعقود المحررة من طرف المحامي لدى رئيس كتابة الضبط للمحكمة التي يمارس المحامي بدائرتها[1] .

فالكتابة وسيلة من الوسائل المباشرة في الإثبات خاصة في إثبات التصرفات القانونية، بالإضافة إلى أنها تتميز بالموضوعية والصدق، لأن الوثيقة تحرر عادة في التصرف نفسه، فالفرصة كبيرة لتسجيل كل الحقائق بدقة إذ حيث لا مجال للسهو أو النسيان، كما أن هذا الوقت يفترض فيه تراض المتعاقدين واتفاقهم بصورة تقوي الأمل في عدم قيام نزاع ، ومن ثم لايكون لأحدهم مصلحة في تحوير الحقائق المكتوبة أو إضافة بيانات غير صحيحة إلى الوثيقة، بغية تحقيق مصلحة أو اكتساب حق في المستقبل ليس له؛ وتظهر مما سبق ذكره مكانة الوثيقة المكتوبة، وأنها وسيلة الإثبات الأساسية فيما يتعلق بالتصرفات معترفا لها في الوقت نفسه بقوة إثبات مطلقة، إذ يمكن أن تثبت بها جميع الوقائع، أعمال مادية، أو تصرفات قانونية، في حين لا يكون للشهادة مثلا أو القرائن القضائية إلا قوة إثبات محدودة.

إلا أن الشهادة تصلح وسيلة إثبات في أحوال كثيرة وخاصة في المعاملات التجارية مراعاة للسرعة في المعاملات، ولكن قوة الشهادة في الإثبات أضعف من قوة الكتابة لأن الشاهد قد تختلط عليه الأمور التي رآها أو سمعها وقد تخونه الذاكرة بل قد يعمد إلى الكذب.

خاتمة :

تبين لنا في هذه الخلاصة أن للتوثيق أهمية كبرى في حياة الأفراد والجماعات، كما أصبح له في وقتنا الحاضر مدلول كبير وشامل لجميع المجالات تبعا لتطور العالم وازدياد المعرفة. فالتوثيق في مجال الدواوين والإدارة يعني حفظ الوثائق والرسائل والمعلومات والإحصائيات وتبويبها وتنظيمها بحيث يسهل الرجوع إليها والاستفادة منها، كما دخل التوثيق في حياة الفرد نفسه، فقلما تجد إنسانا في العصر الحالي لا يسجل كل كبيرة وصغيرة تخصه في أحواله الشخصية، أو في أمواله وأملاكه وغير ذلك من الأمور.

وقد اهتمت الشريعة الإسلامية، منذ الصدر الأول، بكتابة العقود والعهود اهتماما خاصا، لما له من أهمية في حماية الحقوق، وحفظ الأنفس وصيانة الأعراض، وقد دعا النبيﷺ، أمته إلى توثيق كل ما يحسن توثيقه من معاملات، لاسيما المعاملات المالية، فقال عليه السلام في شأن الوصية:" ما حق امرئ مسلم له شيء يوصي فيه، يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده"[2].

---

[1] الجريدة الرسمية عدد: 5054 بتاريخ 7 نونبر 2002.

[2] أخرجه الإمام أحمد في المسند 109/2، و الإمام البخاري في كتاب الوصايا ، باب : الوصايا 245/4، والإمام مسلم في أول كتاب الوصية 1249/3، والترمذي في أبواب الوصايا باب ما جاء في الحث على الوصية 375/4 – 376، وأبو داود في أول كتاب الوصايا باب : ما جاء فيما يؤمر به من الوصية 32/3 .

وفي الجانب العملي في عصرنا الحاضر ومنذ سنة **1925** صدرت في حق التوثيق بالكتابة وتنظيم خطة العدالة عدة ظهائر ومراسيم وقرارات وزارية على الموثق تطبيقها في وثائقه، وعلى القاضي أن يراقبها قبل أن يصادق عليها منها ما يتعلق بالأحوال الشخصية ومنها ما هو خاص بالعقار المحفظ، وغير المحفظ، والعقار في طور الإنجاز، والبعض الآخر موضوعه تحرير وضبط الكنانيش، ومذكرات الحفظ. ولا يزال المشرع يهذب ويعدل في القوانين المنظمة للتوثيق سواء منه العصري أو العدلي، وذلك حرصا منه على ضمان الحقوق والواجبات، وخير دليل على ذلك التعديلات التي أدخلها على المادة **618** من ق.ل.ع، وصدور الظهير الشريف رقم: **1.11.179** (بتاريخ **22** نونبر **2011**) بتنفيذ القانون رقم: **32.09** التعلق بتنظيم مهنة التوثيق. والظهير الشريف رقم: **1.11.177** (بتاريخ **22** نونبر **2011**) بتنفيذ القانون رقم: **07.14** المغير والمتمم بمقتضاه الظهير الشريف (بتاريخ **12** غشت **1913**) المتعلق بالتحفيظ العقاري. والظهير الشريف رقم : **1.11.178** (بتاريخ **22** نونبر **2011**) بتنفيذ القانون رقم : **08.39** المتعلق بمدونة الحقوق العينية.

وتثبيتا للأمن التعاقدي فقد صدر :

1. المرسوم رقم: **2.13. 32** . بتاريخ **25** مارس **2013**. يحدد الحد الأدنى للتأمين عن الاضرار المترتبة عن الأخطاء المهنية التي يرتكبها الموثق أو أحد اعوانه.

وجاء هذا المرسوم استجابة لتطلعات الموثقين وجميع الفاعلين في الميدان، كما جاء تلبية للمتطلبات الآنية التي تفرض على المهنيين أن تكون المكاتب التوثيقية مشمولة بالتأمين عن الأخطاء المهنية المحتملة، وهو ما يقرر في الوقت نفسه الحماية القانونية لمصالح المتعاقدين وجميع المتعاملين مع الموثقين، باعتبار أن التأمين عن المسؤولية المدنية يدخل في إطار القواعد الأساسية للمجتمع الديمقراطي إذ تتوفر فضاءات الحرية وحماية الحقوق والممتلكات .

2. المرسوم رقم: **2.12.725** بتاريخ **08** مارس **2013**. ويتعلق بتنظيم مباراة الانخراط في مهنة التوثيق وكيفية تنظيم وقضاء فترة التمرين ونظام الاختبارات، ونظام الامتحان المهني. وقد جاء هذا المرسوم مستجيبا للتطلعات والتوجهات الاصلاحية لمهنة التوثيق، والهادفة بالأساس إلى تحسين شروط الانخراط في المهنة، وضمان مستوى تعليمي أكاديمي يتناسب ومتطلبات الممارسة المهنية في الوقت الراهن، كما جاء بمقتضيات مهمة بخصوص تأهيل المهنة من خلال ضمان تكوين مهني متخصص وفعال[1].

وفي القريب سيصدر القانون الخاص بوكلاء الأعمال محرري العقود تابثة التاريخ .

والله الموفق للصواب

1 الجريدة الرسمية – النشرة العامة – عدد :**6143** بتاريخ **15** أبريل **2013**.

إثبات الزوجية بين مقتضيات المادة 16 من مدونة الأسرة والقواعد العامة للإثبات

الدكتور حسن القصاب
كلية الشريعة أكادير

نصت المادة السادسة عشر من القانون رقم 70.03 بمثابة مدونة الأسرة[1] على أن وثيقة عقد الزواج الكتابية هي الوسيلة المقبولة لإثبات الزوجية، ومنها فشا الفهم المتداول من أن المشرع المغربي قد قصد حصر إثبات عقد الزواج في الوسيلة الكتابية، على غرار ما قد سبقت إليه المجلة التونسية للأحوال الشخصية، خصوصا وأن الفقرة الأخيرة من المادة المذكورة تؤكد على أن العمل بسماع دعوى الزوجية لن يتعدى فترة انتقالية لا تتجاوز خمس سنوات من تاريخ دخول مدونة الأسرة حيز التنفيذ.

غير أن إنعام النظر في المادة المذكورة مضمومة إلى بقية مواد مدونة الأسرة و إلى الطبيعة العامة لمنظومة الإثبات المغربية، وكذا إلى حرص المقنن على عدم مصادمة مقتضيات الفقه الإسلامي الذي بني عليه هذا القانون، يجعلنا نتريث في قبول هذا الإطلاق الذي لاشك أن له تأثيرا خطيرا على استقرار شريحة كبيرة من المجتمع المغربي، بل و حتى على التفعيل المرغوب للمدونة في العمل القضائي.

لذلك فإنه لَاستفهام ذو بال أن نتساءل إن كان قصدُ المشرع المغربي هو الاستبعاد المطلق لكل وسيلة لإثبات عقد الزواج غير التوثيق الكتابي، أم أن الأمر لا يعدو حرصه على التخلص من عيوب الشهادة اللفيفية لما عرفت به من ضعف في الإثبات و استغلال سيئ القصد ؟

لذلك وإثارة المسألة من بعض جوانبها نعرض المادة السادسة عشر ومنطوقَها على ضوء المتلازمين المذكورين، فمن جهة نسبرها على ضوء منظومة الإثبات في القانون المغربي لنرى مدى انسجام منطوق المادة ومفهومها وقاعدة الإثبات (الفقرة 2) ثم نتعرض لمدى تحقيق هذا الفصل لمقاصد الزواج وفق قواعد الفقه الإسلامي الذي هو المرجع المستوحى منها ذلك القانون و كذا مدى تيسيره على عموم المواطنين و خصوص المتقاضين (الفقرة 3)، لكن لا بأس من توطئة لكل ذلك بمسار تقنين الزوجية في المدونات السابقة، لأن ذلك من

[1] صادر بظهير شريف تحت رقم 1.04.22 في 12 ذي الحجة 1424 موافق 3 فبراير 2004. و المنشور في الجريدة الرسمية عدد 5148 بتاريخ 14 ذي الحجة 1424 الموافق ل 5 فبراير 2004.

دون شك سيكون بمثابة الكشف عن الأعمال التحضيرية التي تشي بمقصود المشرع بما يقرب من التحقق و بما يبعدنا عن التأويل و التخمين (الفقرة 1).

1 : المدونات الثلاثة وهمّ تخليص إثبات الزوجية من عيوب شهادة اللفيف:

إن مما يشوش على تمثل قصد المشرع المغربي منذ مدونة 1957 هو اقتران الإثبات بمصطلح البينة، فقد نصت ـ مثلا ـ المادة الخامسة من المدونة الملغاة على "أنه يعمل بالبينة استثناء". ولعل السبب الأبين في هذا اللبس هو استعمال هذا المصطلح في فهم خاص؛ بحيث صارت تقصر البينة ـ التي تساوي مطلق الإثبات ـ على شهادة اللفيف، لذلك يلزم توضيح عابر لمعنى شهادة اللفيف، و أنها غير الشهادة الشرعية المقررة ، ثم بيان أن الخلط بينهما يسهم إسهاما مباشرا في عدم وضوح قصد المشرع الذي نحن بصدده .

أـ أصل شهادة اللفيف و قيمتها الإثباتية

إن شهادة اللفيف لم تكن من الأصول المعروفة لإثبات الزواج ولا تقوم مقام شهادة العدلين، فجل الباحثين يؤكدون أن بداية العمل بها إنما كان في القرن العاشر الهجري، وأنها مما جرى به العمل عند متأخري فقهاء القرن المذكور في المغرب، بمعنى أن أصلها العرف لا الوحي، فشهادة اللفيف " أن يشهد بالأمر عدد من الناس يحصل مع خبرهم العلم لاستحالة تواطئهم على الكذب عادة، كشهادة أهل القرية برؤية الهلال فيلزم الصوم و لا يقدح في شهادة هذا اللفيف بالسفه".

لذلك قيل أيضا في تعريف اللفيف في الاصطلاح:" بأنها شهادة من لا يحصل بخبرهم العلم" و قد أطلقت مجازا على الوثيقة التي تضمن بها شهادة عدد من الناس هم في الغالب اثنا عشر و هو ما يطلق عليه أيضا اسم البينة إلا أن لفظ البينة أعم لكل ما يبين الحق ويظهره[1].

ولقد كان أول العهد أن يطلق هذا الاصطلاح في المغرب على الشهود الذي بلغوا اثني عشر رجلا لا تشترط فيهم العدالة بل يكفي فيهم أن يكونوا مستوري الحال، وأن يؤدوا شهادتهم مشافهة عند العدل و هو يتلقاها ويحررها في وثيقة خاصة.

ولعل هذه الطبيعة المتفردة لهذه الشاهدة التي لا تنضبط للأصول هو ما جعل هذه الشهادة غير مقبولة عند متقدمي الفقهاء، بل وُوجهت بنقد شديد لمخالفتها للأصول المقررة في الشهادة، حتى إن أحد شيوخ المالكية وهو أبو الحسن علي بن عمران يقول" إن اللفيف لا مستند له، وإنما شيء اصطلح عليه المتأخرون، لتعذر العدول في كل وقت، وفي كل موضع و

[1] انظر: ذ محمد القدوري ، اللفيف و مقوماته في الفقه الإسلامي، مجلة المحاماة عدد 21 ص 70، ذ عبد السلام العسري شهادة الشهود في القضاء الإسلامي ، ص " 234 وما بعدها

في كل نازلة " لذلك فإن أغلب الفقهاء كانوا يردونها و كان من قبلها منهم يقيدها بأداء اليمين كما اشتهر ذلك عن القاضي الفشتالي الأندلسي [1].

غير أن هذه الشروط و ذلك الاحتياط سرعان ما نقضوا نظرا إلى تضرر المتقاضين و تعذر توثيق معاملاتهم بالإشهاد العدلي، مما اضطر الفقه والقضاء لقبول شهادة اللفيف الذي لا تتوافر فيه كل الشروط المعتبرة، بل ـ كما قال الدكتور عمر الجيدي رحمه الله ـ إن اللفيف كما عهدناه من القرون المتأخرة إلى عصرنا الحالي، لم تتوافر في أي شرط من هذه الشروط، وإنما يأتي بالناس كيفما اتفق، وغالبا ما يكونون من أرذل القوم و أجرئهم على قول الزور، بل إن الذين يؤدون الشهادة حاليا، لا يتورعون عن المطالبة بأداء قدر من المال، وهم لم يطلعوا على الواقعة و لا علموها"[2].

كما أن الحوادث المتجددة دلت أيضا على أنه قد يتفق اثنان على الزواج من غير توثيق فيجحده أحدهما ويعجز الثاني عن الإثبات أمام القضاء، كما قد يدعي أحدهم الزوجية زورا و بهتانا من باب النكاية والتشهير مستغلا سهولة الإثبات و الفوضى فيها، عدا ما عمت به البلوى من كثرة الزواج العرفي الذي ينشا حقوقا أصلية وتبعية من غير أن يسيج القانون الرابطة التي تنشأ عنها هذه الحقوق الخطيرة بسياج توثيقي يحفظ المصالح ولا يعرقل بنية النظامين الاجتماعي و الإداري.

ب ـ إثبات الزوجية من مدونة **1957** إلى المادة **16** من مدونة الأسرة الجديدة :

إن المشرع المغربي ـ بسبب ما تقدم ـ قد التفت، كالتفات أنظمة تشريعية عربية أخرى[3]، إلى أن عقد الزواج الذي هو أساس رابطة الزوجية لا يزال بحاجة إلى صيانة وتحصين قطعا للطريق أمام التلاعب الملحوظ في التصريح بثبوت الزوجية والتي غالبا ما تكون مهربا من تبعات متابعة جنائية، عدا أنها تعرقل التنظيم الإداري الذي يقتضي ضبط الأفراد وأنسابهم، دون أن نغفل ما عمت به البلوى من حصول زيجات عرفية لا تنضبط للتقنين مع ما تحدثه من خلل في المنظومة الاجتماعية وما تلحقه من حيف بالطرف الضعيف في العقد الذي هو الزوجة.

لكن رغم ذلك الشعور بضرورة الإلزام بتوثيق الزواج بعقد رسمي، و رغم اعتبار ذلك شرطا لصحته، إلا أن صدور مدونة الأحوال الشخصية سنة **1957** جاء في سياق استقرت فيه المحاكم المغربية على العمل بشهادة اللفيف، لذلك حاول المشرع أن يراعي هذا الوضع شريطة أن يكون استثناء لا أصلا. وعليه فإن قصد المشرع كان واضحا من مقتضيات الفصل الخامس؛ فمراده جلي في جعل عقد الزواج خاضعا لشروط شكلية ضرورية لصحته.

---

[1] انظر علي بن قاسم السجلماسي الرباطي ، شرح العمل الفاسي ، ط الحجرية 2/ 203 وما بعدها

[2] د عمر الجيدي ، العرف و العمل في المذهب المالكي، ط **1** ، ص : **502**

[3] كالقانون المصري الصادر بتاريخ **1931**

ومن ثمة فإن التوثيق برسم عدلي أصبح هو الأصل الذي لا يجوز العدول عنه إلا استثناء، و أنه لا يُصار إلى شهادة اللفيف إلا لضرورة مسوغة، كما هو منصوص عليه في الفصل الخامس .

غير أن ذلك التنصيص أيضا لم يكن ليمنع المحاكم المغربية من تجاهل مقتضيات الفصل الخامس المذكور؛ إذ صارت تجيز إثبات الزواج بشهادة اللفيف دون أن تعلل قرارتها و لا سبب العدول إليه. ولقد حاول المجلس الأعلى تصحيح هذه الوضعية خصوصا بصدور قانون توحيد المحاكم سنة **1965** و الذي عليه بنى المجلس الأعلى في إصدار قرار تم التأكيد فيه على أن قانون المسطرة المدنية أصبح يعم جميع القضايا المدنية من غير استثناء[1]، مما كان يعني شموله للقضايا الشرعية، وهو ما يقصد منه أيضا أنه يلزم احترام قواعد المسطرة الجوهرية في أداء الشهادة؛ بحيث تصير تؤدى أمام قاضي الحكم، وهو الشرط المنعدم في شهادة اللفيف.

لكن رغم هذا التنبيه فإن المحاكم بقيت مستمرة في العلم بشهادة اللفيف من غير تعليل، بل إن المجلس الأعلى نفسه وقع في الاضطراب بتوسعه في تفسير حالة الاستثناء؛ إذ غالبا ما يقع منه التناقض، فيعتبر واقعة مبررة للأخذ بحالة الاستثناء، ثم يقرر في واقعة مشابهة عكس ما قرره فيما قبلها[2].

فهذه اختصارا جملة العوامل التي جعلت المشرع في المدونة الجديدة يحاول تجاوز العيوب التي تسببها شهادة اللفيف، و نفض الغموض الذي شاب الفصل الخامس من المدونة القديمة، خصوصا وأنه صار في حكم المجمع عليه أن الفقرة الأخيرة من الفصل الخامس مناقضة لعزم المشرع على الإلزام بالتوثيق الكتابي، لأن استثناء سماع دعوى الزوجية و اعتماد البينة الشرعية في الإثبات يعني قانونا أنه يجوز للقاضي إجازة عقد الزواج إجازة كلية رغم بطلانه بعدم التوثيق!.

ج ـ الغموض الجديد في الفصل الجديد :

لا شك أن المدونة القديمة قد كانت ملزمة بتعديل الفصل الخامس، خصوصا و أنها لم تكن هي المسهمة في العمل بشهادة اللفيف بل إنها قد حاولت منذ مدونة **1957** إيقاف العمل به، وأن الظرف قد صار متاحا بسبب العوامل الداخلية التي أفرزها تعقد الحياة الاجتماعية و بسبب ضغط المجتمع الدولي ـ خاصة مقتضيات مؤتمر بيكين ـ مما جعل المادة **16** من المدونة واضحة في العزم على إيقاف العمل بشهادة اللفيف في أفق مدة لا تتعدى

---

[1] بتاريخ **1970/02/11** تحت عدد **144**، و كانت الهيئة مكونة من غرفتين برئاسة الرئيس الأول!

[2] انظر ذلك في قرارات المجلس الأعلى الكثيرة و التي أورد بعضا منها الدكتور الخمليشي في " التعليق على مدونة الأحوال الشخصية" **1/172-173**، انظر كذلك شهبون في " شرح مدونة الأحوال الشخصية" **52/1**. وأيضا احمد باكو، فقه وقضاء ، ص **126-127-128**

خمس سنوات، جاء في النص:" تعتبر وثيقة الزواج الوسيلة المقبولة لإثبات الزواج. إذا حالت أسباب قاهرة دون توثيق العقد في وقته، تعتمد المحكمة في سماع دعوى الزوجية سائر وسائل الإثبات وكذا الخبرة. تأخذ المحكمة بعين الاعتبار وجود أطفال أو حمل ناتج عن العلاقة الزوجية، وإما إذا رفعت الدعوى في حياة الزوجين. يعمل بسماع دعوى الزوجية في فترة انتقالية لا تتعدى خمس سنوات ابتداء من تاريخ دخول هذا القانون حيز التنفيذ".

فقصد المشرع ـ إذن ـ في استبعاد شهادة اللفيف واضح وسليم، لكن لا ينبغي لهذه الميزة الجديدة أن تكون على حساب وحدة منظومة التقنين ولا أن تصادم مقاصد التشريع وفلسفته، إذ بقدر ما ينبغي أن يكون التشريع والتقنين مواكبين ورافعين للحرج عن عموم المواطنين، بقدر ما ينبغي أن يكونا منسجمين سلسين، فلا يزعزعان بنية المنظومة التشريعية أو يتيهان عن مقاصدها.

ولعل مراعاة هذين الاعتبارين ما يجعل من المادة السادسة عشر من مدونة الأسرة المغربية الجديدة مثار بعض الانتباه إلى تنافر هذين المتلازمين في قوة التشريع ونزاهته، وذلك من خلال استبعاد شهادة الشهود، مما يدفعنا دفعا إلى سبرها على ضوء القواعد العامة للإثبات في القانون المدني المغربي مع مقارنتها ببعض فروع هذا القانون تقريبا واستدلالا.

2: مقتضيات المادة 16 على ضوء القواعد العامة للإثبات في القانون المدني المغربي:

يعرف الإثبات في الفقه بأنه" إقامة الدليل أمام القضاء بالطرق التي حددها القانون على وجود واقعة قانونية ترتبت آثارها"[1]. فالإثبات هو الوسيلة العملية التي يعتمد عليها الأفراد في صيانة حقوقهم.

وليس الإثبات ـ كما هو معروف ـ ركنا من أركان الحق، لأن هذا الأخير قد يوجد دون أن تتوفر الوسيلة إلى إثباته؛ بمعنى أن الإثبات ليس هو الحق ذاته وإنما الواقعة القانونية التي تعتبر مصدرا له، لذلك فالغالب أن يكون الإثبات غير مباشر وأنه قد يستفاد من وقائع مجاورة للواقعة المنشئة للحق، وعليه فإنه لا يمكن وضع معيار عام يحدد أساس الصلة التي تجب أن تقوم بين الواقعة المراد إثباتها والواقعة المنشئة للحق المدعى به، لأن ذلك يختلف باختلاف ظروف كل قضية.

وبالتأسيس على هذه القواعد المتفق عليها بين جميع الأنظمة القانونية، فإن القانون المدني المغربي قد حصر وسائل الإثبات ـ بحسب الفصل **404** من قانون الالتزامات العقود ـ في " إقرار الخصم ـ الحجة الكتابية ـ شهادة الشهود القرينة ـ اليمين و النكول عنها". وهو بهذا الاختيار ينهج نهج مذهب الإثبات المختلط، تجنبا لما يخشى من تحكم القاضي الذي

[1] السنهوري، الوسيط:**2/ 13**.

يوسم به مذهب الإثبات الحر أو المطلق، وتجنبا أيضا لجمود القواعد وما قد تؤدي إليه من الظلم في مذهب الإثبات المقيد[1].

لكن الأخذ بالمذهب المختلط يقتضي التخفيف من حدة التقييد الذي يحوط القاضي إزاء الإثبات؛ فلا يجعل عمله آليا مقتصرا على التطبيق الجامد للنصوص، بل يخوله سلطة تقديرية واسعة في تكوين قناعته دون الإخلال بمبدأ الحياد المفروض فيه والذي قد يتسبب فيه المذهب المطلق. فالقاضي بحسب هذا المذهب ـ الذي تعتمده جل الأنظمة القانونية ـ يقف موقفا وسطا بين سلبيات المذهبين: الحر والمقيد، بحيث لا تعارض بين إلزام القاضي بأدلة قانونية معينة وبتحديد قيم هذه الأدلة، وبين تمكين القاضي من حرية أوسع في توجيه الخصوم واستكمال الأدلة وفي تقدير وزن كل دليل حتى تجلو الحقائق واضحة.

لذلك فإن الأوفق أن يجعل قواعد الإثبات من القواعد الموضوعية، لأنه جعل موضعها قانون الالتزامات والعقود و ليس قانون المسطرة المدنية، مما يترتب عنه أن طبيعتها غير مرتبطة بالنظام العام، لأن قواعد الإجراءات الخاصة بالإثبات هي التي تتعلق بالنظام العام لأنها تتصل بنظام التقاضي .

وهذا الارتباط يحكمه أن أي تعديل في طبيعة منظومة الإثبات والمذهب المختار فيها يعد غير مستساغ، مما يعني أن حصر إثبات الزوجية في الحجة الكتابية تضييق مخالف لسعة قواعد الإثبات المعمول في القانون المدني المغربي والذي هو الأصل .

إن توضيح هذه المسالة يقتضي التطرق إلى دواعي الاختيار المذكور؛ فالقواعد الموضوعية هي التي تحدد محل الإثبات ومن يقع عليه عبئه، وطرقه و قيمة كل طريقة منها، و الأحوال التي يتخذ فيها كل من هذه الطرق، وهي القواعد التي أوردها المشرع المغربي في القسم السابع من الكتاب الأول من قانون الالتزامات و العقود .

أما قواعد الإجراءات أو القواعد الشكلية فهي التي تحدد الإجراءات التي تتبع في إقامة الأدلة عندما يكون النزاع معروضا على القاضي، وهذه جعلها المشرع المغربي تحت عنوان " في إجراءات التحقيق" وذلك في الباب الثالث من القسم الثالث من قانون المسطرة المدنية.

والذي يعنينا نحن من هذا التفريع التأكيد على أن أهمية تعلق القواعد الموضوعية للإثبات بالنظام العام كامنة في كون معظم الفقه ـ المصري و الفرنسي اللذين نتكل عليهما كثيرا ـ يذهب إلى أن القواعد التي تحدد محل الإثبات و توزع عبئه وتبين طرقه أو وسائله، هي قواعد تتعلق بحقوق الأفراد، وأنه إذا كان للأفراد أن ينزلوا عن حقوقهم ذاتها، فليس يعقل

[1] انظر :ادريس العلوي العبدلاوي ، وسائل الاثبات في التشريع المدني المغربي، ص:16، عبد الكريم شهبون: الشافي في شرح قانون الالتزامات والعقود المغربي، ص: الكتاب 1، 241/3

أن نحرّم عليهم النزول عن التمسك بأية قاعدة قانونية تهدف إلى حماية هذه الحقوق، و لا يمكن أن يحتج بصلة قواعد الإثبات بالنظام القضائي إلا بالنسبة لقواعد الإجراءات. ومعنى هذا أن سعة منظومة الإثبات هي التي من النظام العام وليست قواعد الإثبات.

وهذه نتيجة في غاية الأهمية، وتدحض كلية التمسك بالدليل الكتابي دليلا فريدا لإثبات الحقوق، لكننا رغم ذلك سنجاري المشرع في مدونة الأسرة على مقتضيات بعض فروع القانون المدني المغرب على أن نبدأ بالقانون المرجعي؛ قانون الالتزامات والعقود [1]:

أ- الإثبات بغير الوسيلة الكتابية في قانون الالتزامات والعقود:

أوضح الفصل **443** من " ق ل ع" " أن الاتفاقات و غيرها من الأفعال القانونية التي يكون من شأنها أن تنشئ أو تنقل أو تعدل الالتزامات أو الحقوق التي تتجاوز قيمتها **250** درهما لا يجوز إثباتها بشهادة الشهود ويلزم أن تحرر بها حجة أمام الموثقين أو حجة عرفية"

و كذلك أبان الفصل **401** من القانون نفسه:" لا يلزم لإثبات الالتزامات أي شكل خاص إلا في الأحوال التي يقرر القانون فيها شكلا معينا. إذا قرر القانون شكلا معينا، لم يسغ إجراء إثبات الالتزام أو التصرف بشكل آخر يخالفه إلا في الأحوال التي يستثنيها القانون.."

ولقد يبدو من منطوق الفصلين أنهما أنهيا كل نقاش بصدد المسألة مادامت صيغتهما الآمرة لا تحتاج بيانا، والتحقيق أن الأمر ليس بتلك البساطة، لأن مزيدا من التفصيل سيظهر أنها لا يناقضان ما سبق إثباته من سعة منظومة الإثبات في التشريع المغربي، وبالتالي فإنها ليسا دليلين يحتج بهما في لزوم الحجة الكتابية في إثبات الزوجية، بل إنهما يصبان في الطبيعة الرضائية للمتعاقدين، وتوضيح ذلك كالتالي:

فبخصوص الفصل **443** فإن الممارسة القضائية أثبتت أن مبلغ **250** درهما المذكور في هذا الفصل قد فقد صفته الإلزامية بمقتضى الفصل **22** من ظهير **1974/7/15** المتعلق بتنظيم محاكم الجماعات و محاكم المقاطعات وتحديد اختصاصاتها، وذلك لأن الفصل رفع اختصاص هذه المحاكم إلى ألف درهم إن كان من غير اتفاق الخصوم، أما إن كان بمحض اتفاقهم فإن قيمة ذلك المبلغ ترتفع إلى ألفي درهم .

ثم إن الفصل **26** من الظهير نفسه لم يقيد حاكم الجماعة أو قاضي المقاطعة بوسائل محددة في الإثبات، و إنما ترك له الصلاحية للبت في النزاع الذي لا يتعدى ألف درهم بعد أن يأمر بكل إجراءات التحقيق داخل الآجال التي يراها مفيدة، وبهذا فإن من وسائل الإثبات

[1] الذي يعتمد القواعد نفسها المعتمدة في القانون المدني التونسي الذي يعتبر هو والقانون الفرنسي مصدرا القانون المدني المغربي، لمزيد توسع أنظر "أصول قانون الالتزامت والعقود" لأحمد ادريوش ، منشورات سلسلة المعرفة القانونية، **1996**ط **1** .

التي يمكنه اعتمادها شهادة الشهود بصفة عامة و شهود اللفيف بصفة خاصة، و لا يقبل حكمه في ذلك أي طعن.

وبهذا فإني أظن أن كثيرا من الباحثين يهِمُ حين يتحدث عن نسخ مقتضيات الفصل 443 من قانون الالتزامات والعقود، خصوصاً بعد إقرار المشرع صحة الإثبات بالوسائل الالكترونية الحديثة، والتحقيق أن الفصل لا يزال قائما بدليل عدم إشارة المشرع إلى نسخه فعليا، ومن ثمة فإن الأمر لا يعدو أن تكون مقتضياته اختيارية لا ملزمة.

أما بخصوص مقتضيات الفصل 401 و التي تلزم به بالحجة الكتابية إذا نص قانون خاص على ذلك، فإننا نجد استثناء مهما وتوضيحا في الفصل 448 من ق ل ع نفسه، ففيه جاء أنه " استثناء من الأحكام السابقة يقبل الإثبات بشهادة الشهود :

- في كل حالة يفقد فيها الخصم المحرر الذي يتضمن الدليل الكتابي لالتزام له أو للتحليل من التزما عليه، نتيجة حادث فجائي أو قوة قاهرة أو سرقة .
- إذا تعذر على الدائن الحصول على دليل كتابي لإثبات الالتزام .

وتقدير الحالات التي يتعذر فيها على الدائن الحصول على الدليل الكتابي موكول لحكمة القاضي ".

فإذا ما استنطقها هذا الفصل فإننا نجد حالات الاستثناء التي تقررها مقتضياته لا تعدو أن تكون متطابقة و دواعي إثبات الزوجية؛ إذ غالبا ما تكون المرأة الطرف الضعيف في العقد، فيتعذر عليها الحصول على أصل عقد الزواج لتعسف من الزوج أو لطول مدة الزواج و احتمال وفاة الناسخ ولاحتمال ضياع السجل أو حدوث توزيع جديد في التنظيم القضائي مما يصعب معه استخلاص وثيقة الزواج الأصلية، وبهذا فإن الفصل شاهد أكثر مما هو عقبة .

ب ـ الإثبات بغير الوسيلة الكتابية في عقد الشغل :

يشبه عقد الشغل عقد الزواج من جهة ميل المشرع القانوني إلى اعتبار طرفي العقد غير متكافئين؛ فقد اتفق القانونيون على أن مقصد التشريع في تقنين عقد الشغل هو حماية الأجير الذي هو الطرف الضعيف في العقد[1].

وهو عقد مدني خالص لا تأثير للفقه الإسلامي فيه، لذلك يلزم أن لا تثار فيه مسألة الإثبات إلا موافقةً للقواعد العامة المبنية على التوثيق بالكتابة. إلا أن العمل على خلاف ذلك:

يعرف عقد الشغل في القانون المدني بأن: " إجارة الخدمة أو العمل عقد يلتزم بمقتضاه أحد طرفيه بأن يقدم للآخر خدماته الشخصية لأجل محدد، أو من أجل أداء عمل

[1] يفسر د. الخمليشي دواعي تدخل الدولة لتقنين هذا العقد، الذي تركه الفقه الإسلامي لإرادة المتعاقدين بـ " تكدس وطغيان رأس المال واضطرار أغلبية أفراد المجتمع إلى العمل المأجور للحفاظ على حياتهم، ظهر تحكم المشغل واستغلاله البشع للعامل، فأصبح الإبقاء على حرية التعاقد بين الطرفين فحشاء ومنكرا وبغيا." وجهة نظر- 3/ 61 .

معين نظير أجر يلتزم هذا الأخير بدفعه له"[1]، لكن لا يشير إلى تفاوت مركز طرفي العقد، وأن العلاقة بين الطرفين علاقة تبعية[2]، وهو ما اضطر مدونة الشغل، التي من المفروض أن لا تخالف قواعد القانون الأم و الذي ينص صراحة أن "الاتفاقات وغيرها من الأفعال القانونية التي يكون من شأنها أن تنشئ أو تنقل أو تعدل أو تنهي الالتزامات أو الحقوق، والتي تتجاوز قيمتها 25.000 فرنك، لا يجوز إثباتها بشهادة الشهود، ويلزم أن تحرر بها حجة أمام الموثقين أو حجة عرفية"[3]، إلى تجاوز هذه القاعدة الآمرة تجاوزا كاملا، حين تصرح "يمكن إثبات عقد الشغل بجميع وسائل الإثبات.إذا كان عقد الشغل ثابتا بالكتابة أعفي من رسوم التسجيل"[4].

ولاشك أن الأجرة من العناصر المكونة لعقد الشغل، و أنه نادرا ما تكون قيمته في عقد من عقود الشغل أقل من المبلغ المحدد في قانون الالتزامات والعقود، ومع ذلك فإن التشريع القانوني اختار إثبات العقد بكل الوسائل. وهو اختيار وجيه وفيه مصلحة؛ لأنه يحمي الأجير في إثبات علاقة الشغل بينه وبين مشغله، خصوصا في ظروف العصر الحديث، التي يصعب فيها إيجاد شغل عدا توقيع عقد بالشروط المتكافئة. لكن الذي يعنينا أن نثبت هذه الازدواجية التي تُلجأ إليها طبيعة عقد الشغل، وكيف أنها روعيت فيه ولم تراعى في عقد الزواج، مع أنه هو الآخر عقد خاص لا يقاس عليه، ويحكمه التعليل نفسه الذي كان سبب التعديلات الطارئة على قوانين الأسرة، ألا وهو حماية الطرف الضعيف.

ج ـ الإثبات بغير الوسيلة الكتابية في العقود التجارية:

يعتبر القانون التجاري أكثر القوانين تأثرا بالتطورات المعاصرة، كما أنه أكثرها ارتباطا بالقانون المدني لطبيعة العقود المشكلة لمادة هذا القانون؛ فكلها عقود معاوضات تستمد من العقود التي ينظمها القانون المدني[5]، لكن طبيعة المادة التجارية دفعت المقننين إلى تمييز العقود المدنية من العقود التجارية وإن تعلقت بمعاملة مماثلة، كعقد الكراء الذي يقسم إلى مدني و تجاري[6].

ويرجع القانونيون هذا التمييز إلى أن القانون التجاري قانون خاص ينبغي استثناؤه من قواعد القانون المدني، لأننا ـ و إن كنا نستطيع إيجاد أصل في القانون المدني لكل نزاع

---

[1] الفصل 723 من قانون الالتزامات و العقود المغربي .

[2] وإن أشار في الفصل 738 من القانون نفسه أن العامل" يسأل عن النتائج المترتبة عن عدم مراعاة التعليمات التي تلقاها .."، لكن لم ينظم هذه العلاقة .

[3] الفصل 443 من قانون الالتزامات والعقود .

[4] المادة 18 من مدونة الشغل المغربية

[5] كعقود البيع والكراء و الشركة و غيرها...

[6] يخضع الأول في التقنين المغربي لظهير 1983 الخاص بالمحلات المعدة للسكن و يخضع الثاني لظهير 24 ماي 1955 الخاص بكراء المحلات التجارية

تجاري ـ إلا أن السرعة والتطورات المتلاحقة التي يعرفها الميدان التجاري تستدعي الأخذ بحلول ملائمة لهذه الطبيعة.

وتظهر هذه الخصوصية أكثر في وسائل الإثبات؛ إذ يعترف القانون التجاري بوسائل إثبات غير معترف بها في القانون المدني[1]. وحتى لا نبعد عما نحن بصدده، ومادام هاجس المساواة هو المطلوب في العلاقة الزوجية، فإن التمثيل بعقد الشركة يكون أوضح في الدلالة.

وتعرف الشركة في القانون المدني على أنها " عقد بمقتضاه يضع شخصان أو أكثر أموالهم أو عملهم أو هما معا، لتكون مشتركة بينهم، بقصد تسليم الربح الذي قد ينشأ عنها"[2]، بمعنى أنه مقيد بوسائل الإثبات الكتابية التي سطرها قانون الالتزامات والعقود من الفصل 416 إلى الفصل 442، وأن نطاق الإثبات بالشهادة لا يسري على هذا العقد للعلم بداهة بأن قيمته في الغالب تتجاوز خمسين ومائتي درهم التي اشترطها الفصل 443 لقبول شهادة الشهود. لكننا نجد ـ مرة أخرى ـ القانون المنظم لشركات المحاصة[3] يجيز إثبات هذه الشركة بكل الوسائل الممكنة حفظا لحقوق الأطراف، "..فلا تخضع لأي تقييد في السجل التجاري ولا لأي إجراء من إجراءات الشهر، ويمكن إثبات وجودها بكافة الوسائل"[4].

د ـ الإثبات بغير الوسيلة الكتابية في مدونة الأسرة نفسها

إن من أكبر الشواهد على تضييق المادة 16 من حق الإثبات أن الباب الثاني من المدونة والمخصص لعقد الزواج هو نفسه يجافي ذلك التضييق، فقد جاء منطوق المادة 10 كاشفا عن ذلك: " ينعقد الزواج بإيجاب من احد المتعاقدين وقبول من الآخر، بألفاظ تفيد معنى الزواج لغة وعرفا. يصح الإيجاب والقبول من العاجز عن النطق بالكتابة إن كان يكتب، وإلا بإشارته المفهومة من الطرف الآخر ومن الشاهدين ".

فلم يذكر التوثيق الكتابي وفق المادة 16 من ضمن الشروط التي إذا ختلت اعتبر الزواج باطلا والتي تحيل بصددها المادة 57 من المدونة على المادة العاشرة الأنفة الذكر. و حتى نشير بإشارة إلى تلك المواطن فيكفي أن نمثل ببعض المباحث التي يظهر منها صريح المناقضة لمقتضيات المادة 16. منها:

---

[1] يقبل في القانون التجاري الإثبات بكل الوسائل: الشهادة الشفاهية، والميكروفيلم، وفاتورة الهاتف، المراسلات، الأقراص الالكترونية والصور انظر أحمد شكري السباعي في " الوسيط في القانون التجاري " 92/1
.Alfred JAUFFERT " droit commercial",LGDJ, 1995, p 56

[2] الفصل 982 من قانون الالتزامات والعقود .

[3] الظهير الشريف رقم 1.97.49 صادر في 5 شوال 1417(موافق 13 فبراير 1997) بتنفيذ القانون رقم 5.96 المتعلق بشركة التضامن وشركة التوصية البسيطة وشركة التوصية بالأسهم والشركة ذات المسؤلية المحدودة وشركة المحاصة

[4] المادة 88 من القانون المشار إليه أعلاه.

- مباحث التطليق وإثبات الضرر (كالتطليق لعدم الإنفاق..): إذ تصرح المادة 100 بأنه " تثبت وقائع الضرر بكل وسائل الإثبات بما فيها شهادة الشهود، الذين تستمع إليهم المحكمة في غرفة المشورة..".
- التطليق للغيبة " إذا غاب الزوج عن زوجته مدة تزيد عن سنة، أمكن للزوجة طلب التطليق . تتأكد المحكمة من هذه الغيبة و مدتها و مكانها بكل الوسائل.." مما يعني أنه تثبت بالشهادة كذلك
- إثبات النسب: كثير من مواد المدونة تشهد بمناقضة مقتضيات المادة 16 ـ بدء بالمادة 151 إلى وانتهاء بالمادة 162 ـ، فكلها تشي بإمكان إثبات النسب بغير ما قرر في إثبات الزواج، لكن المادة الأوضح في إقرار المدونة بإمكان إثبات النسب بالشهادة والإقرار هي المادة 158 والتي جاء فيها " يثبت النسب بالفراش و بإقرار الألب، أو بشهادة عدلين، أو ببينة السماع، وبكل الوسائل الأخرى المقررة شرعا بما في ذلك الخبرة القضائية".

والغريب أن هذا الفصل الأخير جعل الخبرة القضائية من أضعف وسائل الإثبات، خلاف ما نحته في إثبات الزواج ، ومن ثمة فإن ما صرحت به المادة 153 التي جاء فيها : يثبت الفراش بما تثبت به الزوجية" غير دقيق من هذه الحيثية، مادام الزواج لا يثبت إلى بالحجة الكتابية .

وبهذا يظهر أن المدونة تخلت في إثبات النسب عن التوثيق بالكتابة؛ إذ رغم إفصاحها عن تطابق الإثبات في الزواج والنسب، وأن ما يثبت به الأول يثبت به الثاني[1]، إلا أنها عادت في فصول لاحقة إلى اختيار إثباته بشتى الوسائل[2]. وهذا ـ في نظري ـ تناقض واضح، وليس يشفع له طلب حفظ حقوق الأطفال كما هو واضح من تلك المقتضيات .

ثم إن النتيجة الخطيرة التي يؤول إليها هذا التوجه هو إمكان أن نرتب على عقد اعترف به الزوجان من غير شاهد ما يترتب على الزواج الصحيح[3]، فيكون هذا التشديد في التوثيق بالكتابة تشديدا من غير طائل، ليصبح التقنين به مهلهلا إذا ما قورن باجتهاد الفقهاء الخالص من تأثير هاجس ملائمة فقه الأحوال الشخصية لوسائل الإثبات في القانون المدني.

أظن بعد هذه الجولة المسرعة في رحاب فروع القانون المدني والتي أثبتت هشاشة التمسك بالتوثيق الكتابي وسيلة وحيدة لإثبات عقد الزواج، نكون قد استوجبنا سبر قيمة

---

[1] جاء في المادة 154 من مدونة الأسرة المغربية " يثبت الفراش بما تثبت به الزوجية"

[2] في المادة 151: " يثبت النسب بالظن ولا ينتفي إلا بحكم قضائي"، وفي المادة 158" يثبت النسب بالفراش أو بإقرار الأب، أو بشهادة عدلين، أو ببينة السماع، وبكل الوسائل الأخرى المقررة شرعا.."

[3] توضح المادة 157 هذا حين تفصح " متى ثبت النسب ولو في زواج فاسد أو بشبهة أو بالاستلحاق، تترتب عليه جميع نتائج القرابة؛ فيمنع الزواج بالمصاهرة أو الرضاع ، وتستحق به نفقة القرابة و الإرث"

هذا التعديل وفق أصول الإثبات في الفقه الإسلامي ونظرة الفقهاء الشمولية لمقاصد عقد الزواج

3: قيمة التعديل في ضوء أركان عقد الزواج في الفقه الاسلامي :

أخرنا هذه الفقرة و حقها التقديم، لكن الدواعي المنهجية هي ما دفعنا إلى ذلك استدلالا على أن المخالفة أفدع من مجرد ارتباك وزعزعة لمنظومة الإثبات، إذ قد تتعدى إلى مخالفة مقاصد القانون المرجعي والمصدر المستلهم. فإذا كنا ما زلنا نبقي ـ على مضض ـ فقه الأسرة تحت كنف الفقه الإسلامي، فلا أقل من أن نحافظ على انسجام مقاصد عقد الزواج الذي هو لحمة وسدى ذلك الفقه. لأن هذا العقد من العقود الخطيرة الآثار، لذلك فإن توثيقه لم يكتس أهمية أقل عند الفقهاء؛ فإن كان القدر المشترك الذي يلتقي فيه هذا العقد مع باقي العقود، خاصة عقود المعاوضات[1]، هو صدور إيجاب من أحد الطرفين وقبول مطابق من الطرف الثاني، فإن الشرع الحكيم قد حصنه بشروط لا تكتمل صحته إلا بها؛ منها شرط الإشهاد الذي أجمع الفقهاء على جعله شرطا واجبا من دونه يفسد العقد، وإن اختلفوا في توقيته[2].

ولربما هذا التفصيل بين الإجماع والاختلاف هو ما جعل بعض قوانين الأحوال الشخصية في الدول المسلمة تنحو منحى التشريع القانوني الذي يميز التوثيق بالكتابة من الإشهاد، معتبرة هذا الاختيار مما اقتضته التطورات المعاصرة[3]، بل إن التوثيق بالكتابة ـ عندها ـ أضمن وأسهل من مجرد الشاهدين، لأن الأخذ بشهادة الشهود المبنية على العدالة تضعف النظام التشريعي المعمول به، وتهدد استقراره، كما تعارض مبدأ توحيد منظومة الإثبات[4].

وبهذه المخالفة الأولى نكون أمام جملة من القضايا الملتبسة، قد تجعلنا نعتقد مع الداعين أن القول النهائي في إثبات العلاقة الزوجية هو التوثيق بالكتابة، وأن الأمر يقتضي

---

[1] كعقد البيع وعقد الاجارة، وإن كان عقد الزواج من العقود التي لا يقاس عليها في نظر الباحث لتميزه وخصوصيته، وفي هذا القياس غلط المتأخرون الداعون إلى المساواة، كما سنلمس في المطلبين التاليين .

[2] "واتفق أبو حنيفة والشافعي ومالك على أن الشهادة من شرط النكاح واختلفوا هل هي شرط تمام يؤمر به عند الدخول أو شرط صحة يؤمر به عند العقد" بداية المجتهد 683/1، انظر كذلك تفصيلا لأقوال الفقهاء في هذا الشرط في بدائع الصنائع : 2 / 527

[3] انظر في ذلك مثلا: الفصل 16 من مدونة الأسرة المغربية " تعتبر وثيقة عقد الزواج الوسيلة المقبولة لإثبات عقد الزواج". الفصل 4 من قانون الأسرة التونسي " لا يثبت الزواج إلا بحجة رسمية"

[4] انظر: وجهة نظر للخمليشي 5/ 101، شهادة اللفيف أحمد عبيا، مجلة القضاء والقانون العدد 150 ص 119 وما بعدها .

التخلي التام عن الإشهاد العادي المرتكز على الشهادة الشفاهية الحضورية[1]. لكن لا بأس من بعض التريث إلى حين التحقق من هذا الاعتقاد الشائع.

إن الإشهاد عند الفقهاء مختلف عن التوجه الحديث في جعل التوثيق بالكتابة الوسيلة الوحيدة لإثبات عقد الزواج؛ فإذا كان التقسيم القانوني يقسم شروط عقد الزواج إلى شروط موضوعية وشروط شكلية[2]، فإنه يجعل الشروط الأولى تتضمن الإيجاب والقبول والولي والصداق وغيرها، بينما يجعل توثيق هذا العقد والإشهاد عليه أمام العدلين من ضمن الشروط الشكلية فيه.

وهذا التقسيم يجر إلى نقاش قانوني عويص، وهو ما يسمى "علاقة الشكلية بالرضائية في العقود"، خصوصا فيما تعلق بطبيعة عقود الزواج. غير أن اعتبار التوثيق من الشروط الشكلية الضرورية يجعل توجه الفقهاء المتقدمين أكثر انسجاما، عكس ما قد يظنه المتأمل لقوانين الأسرة الحالية بما فيها القانون التونسي الذي جعل الإشهاد الرسمي المضمن من ضابط الحالة المدنية هو الإشهاد المقبولَ الوحيدَ.

ووجه المخالفة أن الإشهاد من الشروط الموضوعية عند الفقهاء المتقدمين جميعهم، لأنه شرط لازم لإبرام عقد الزواج ولا أساس لهذا الأخير من دونه، للأحاديث الشهيرة المعلومة في المسألة. وليس اختلافهم في التوقيت الذي يجب أن يتم فيه مؤثرا في هذه الموضوعية؛ لأن ما ذهب إليه المالكية من صحة انعقاد الزواج بغير شهود على أن يظل موقوفا إلى حين دخول الزوج بزوجته[3]، لا يخالف ما ذهب إليه الحنفية والشافعية والحنابلة من ضرورة توافر الإشهاد وقت انعقاد الزواج[4]، لأن نفاذ العقد وصحته عند المالكية مرتبط بالدخول، فعاد بذلك التفصيل إلى وفاق.

بينما الوضع مختلف في قوانين الأسرة، لأن العبرة فيها بالعقد لا بالإشهار، بل إن الوضع يزداد تعقيدا عندما نجد هذا التمييز بين الشروط الشكلية والشروط الموضوعية مهملا في بعض القوانين حين التعديل[5]، فتجعل شرط الإشهاد ركنا كالذي نجد في مدونة الأسرة المغربية حين اقتربت من نظيرتها التونسية بتحديد خمس سنوات من تاريخ صدور

---

[1] وهو صريح الفصل 16 في فقرته الثالثة حيث " يعمل بسماع دعوى الزوجية في فترة انتقالية لا تتعدى خمس سنوات، ابتداء من تاريخ دخول هذا القانون حيز التنفيذ"، وقد سبق القانون التونسي إلى هذا الإجراء في الفصل 3 من القانون عدد 71 لسنة 1958 حيث حددت مدة العمل بالإشهاد العادي فيما لا يتجاوز السنة (جوان 1959) .

[2] انظر الخمليشي في التعليق على قانون الأحوال الشخصية:1/ 56– 154 و 155 - 216

[3] "قال : أخبرتك أن مالكا قال في رجل تزوج بغير شهود فقال الرجل بعد ذلك أنكحتني بغير شهود فهو نكاح مفسوخ فقال مالك : إذا أقر أنه زوجه قال فليشهد أن فيما يستقبل وهذا إذا لم يكن دخل بها" المدونة الكبرى : 2 / 127 .

[4] انظر: بدائع الصنائع:491/2، مغني المحتاج: 139/3، المغني: 337/7 .

[5] نصت مدونة الأحوال الشخصية المغربية القديمة على التقسيم واعتمدته في الفقرات1 و 2 و9 و 12 من الفصل 5، بينما خلت المادة 13 في مدونة الاسرة الجديدة من هذا التفصيل.

المدونة أجلا للعمل بالشهادة غير الموثقة بالكتابة[1]. ولا يخفى ما في هذا التوجه من احتمال أن يصير ما اعتبر شرطا شكليا مكملا عائقا مصادما لمقاصد الزواج، لأن شرط الإشهار قد يتوافر من دون توثيق، كما قد يتوافر التوثيق من دون إشهار .

وهذه الوضعية تكون أجلى إذا ما تطرقنا إلى مسألة نكاح السر التي لا تشير إليها قوانين الأحوال الشخصية على خطورتها، مؤمنة بكفاية الحجة الكتابية للإشهاد والتوثيق معا. وهي المسالة التي حصن بها الفقه عقد الزواج بإقامة جدار عازل بين الإشهاد فيه وبين النكاح الذي تعلق به شبهة السرية[2]؛ إذ ذهب الجمهور إلى أن شبهة السرية في عقد الزواج تنتفي متى حضره الشاهدان، ولو طُلب منهما كتمانه، مادامت العلانية قد حصلت بحضورهما [3]، بينما فصّل المالكية بالتمييز بين طلب الكتمان قبل العقد وبين طلبه بعده، فقالوا إن نكاح السر متحقق في الأول دون الثاني[4].

لكن يبدو واضحا، رغم هذا الاختلاف، أن مقصد الإعلان و الإشهار روعي في الرأيين معا، فجُعل أصلا وجعل التوثيق تابعا. ثم إن تفصيل المذاهب في نقاش السرية لم يمس جوهر المقصد المذكور، ولا تأثير له على انسجام موقفهم من الإشهاد الذي لن تزيده التطورات المعاصرة المقدِّمة للتوثيق الكتابي إلا انسجاما، مادام هذا التوثيق الكتابي مقويا لمقصد الإشهار، لا بديلا عنه. عدا أن أهميته لا ينكرها عاقل، خصوصا في العصر الحديث الذي يرتبط فيه وجود الشخص نفسه بمجموعة وثائق و ينتهي بتلفها. لذلك فلا حجة في التركيز على هذا النوع من الإشهاد الكتابي دون غيره.

---

[1] وجه القرب أن الفصل 4 من المجلة التونسية يجزم بمنع كل وسيلة غير الكتابة، في حين تصرح المادة 16 من مدونة الاسرة المغربية أن " وثيقة الزواج الوسيلة المقبولة لإثبات الزواج" وأضافت في الفقرة الأخيرة من المادة نفسها" يعمل بسماع دعوى الزوجية في فترة انتقالية لا تتعدى خمس سنوات، ابتداء من دخول هذا القانون حيز التنفيذ".

[2] "اتفقوا على أنه لا يجوز نكاح السر، واختلفوا إذا أشهد شاهدين ووصيا بالكتمان هل هو سر أو ليس سرا ؟ فقال مالك : هو سر ويفسخ وقال أبو حنيفة والشافعي: ليس بسر. وسبب اختلافهم هل الشهادة في ذلك حكم شرعي أم إنما المقصود منها سد ذريعة الاختلاف أو الإنكار ؟ فمن قال حكم شرعي قال : هي شرط من شروط الصحة ومن قال توثق قال : من شروط التمام " بداية المجتهد: 683/1.

- وسمي كذلك نكاحا بغير بينة عند المالكية انظر المدونة 127/2 .
- " عن أبي الزبير أن عمر بن الخطاب أتي بنكاح لم يشهد عليه إلا رجل و امرأة فقال : هذا نكاح السر و لا أجيزه و لو كنت تقدمت فيه لرجمت قال الشافعي: و قد خالفتم هذا و قلتم : النكاح مفسوخ و لا حد عليه فخالفتم عمر" الأم : 401/7.
- " ونكاح السر منهي عنه " المغني: 449/7 .
- " نكاح السر ما لم يحضره شاهدان فأما ما حضره شاهدان فهو نكاح علانية لا نكاح سر" بدائع الصنائع : 522/2 .

[3] بدائع الصنائع : 522/2.

[4] قال التسولي:" نكاح السر هو ما أمر الشهود حين العقد بكتمه ولو كان الشهود ملء الجامع ولا مفهوم للشهود بل كذلك استكتام غيرهم لقول الباجي إن اتفق الزوجان و الولي على كتمه ولم يعلموا البينة بذلك فهو نكاح سر " البهجة بشرح التحفة 272/1

وجملة القول إن رصد هذه الازدواجية في وسائل الإثبات غير مقصودة لذاتها، وإنما المراد التنبيه إلا أن فقه الأحوال الشخصية قد أُلزم بما لا يلزم، مع أنه الأحق بالمراعاة. فعقد الزواج من العقود التي لا ينبغي القياس عليها. وحتى على فرض ذلك القياس، فإن الأجدر أن لا يخرج عن القياس على عقد الشركة أو عقد الإجارة، وقد رأينا مرونة الإثبات فيهما.

لذلك فإن استيعاب التطورات المعاصرة وتحقيق سعادة المكلفين باستقرار العقود، يستلزم تصويب التوثيقين؛ التوثيق بشهادة الشهود والتوثيق بالكتابة، ليكون الأول رخصة والثاني عزيمة. لأن العمل بالتوثيقين يستجيب للحاجة العملية المشروعة التي تثور من حين لآخر، و بحسب النوازل التي لا يمكن للقضاء توقعها.

ثم إن هذه النوازل ليست افتراضية دائما أو بعيدة التحقق، فقد تكون واقعا نعيشه، من قبيل توثيق عقود الزواج في البلاد الأجنبية؛ فمجموعة من الدول لا تتوافر فيها قنصليات للدول الإسلامية، وهي وضعية لا يستطيع شرط الكتابة أن يستوعبها إلا إذا اختارت هذه الدول اختيارَ المجلة التونسية التي لا تميز عقد زواج شرعي من عقدٍ مدنيٍ عام[1]، مع ما لا يخفى في ذلك من المخالفة الصريحة لأركان الزواج في الشريعة، لإمكان توثيقه بدون إشهاد ولا صداق، مادامت لم تشترط هذه المقتضيات في قبول ذلك التوثيق[2].

ثم إن التوثيق بالكتابة تعتريه مجموعة من الثغرات الخطيرة، فهو قابل للطعن بالتزوير خاصة في حالة الوكالة في الزواج التي أقرتها مدونة الأسرة المغربية واعترفت فيه بالظروف الخاصة المانعة من حضور أحد الطرفين [3]، مما يجعل مقتضى البداهة ترجيح شهادة الجمع على الشهادة الواحد وإن كانت مكتوبة، خصوصا إذا علمنا أن التوثيق بالكتابة في التوثيق الشرعي يُوثق بالشهادة لا العكس، فقوله تعالى: ﴿ وَاسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ﴾جاء بعد أمره عز وجل بالكتابة في قوله: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمّىً فَاكْتُبُوهُ ﴾[4].

---

[1] أوضح ذلك الفصل4 من مجلة الأحوال الشخصية التونسية" أما بالنسبة للزواج المنعقد خارج المملكة(بقيت عبارة المملكة والمقصود بها الجمهورية التونسية المعلن عنها عند إلغاء النظام الملكي) فإنه يثبت بما تعتمده قوانين البلاد التي تم فيها العقد". واعتبر مدونة الأسرة المغربية تنحو المنحى ذاته بمنطوق المادة 15 " يجب على المغاربة الذين أبرموا عقد الزواج طبقا للقانون المحلي لبلد اقامتهم، أن يودعوا نسخة منه داخل أجل ثلاثة أشهر من تاريخ إبرامه...إذا لم توجد هذه المصالح ترسل نسخة داخل نفس الأجل إلى الوزارة المكلفة بالشؤون الخارجية"

[2] لم أجد في المجلة التونسية ما ينص على مراعاة أركان عقد الزواج الإسلامي في العقد المبرم خارج تونس! مع أن القانون المدني الفرنسي ينص في المادة 170على أن العقد المبرم خارج فرنسا لا يجوز فيه للفرنسي أن يخل بالمقتضيات الواردة في القسم المتعلق بالصفات والشروط المفروضة في زواجهم المدني!

[3] جاء في المادة 17 " ..يمكن التوكيل على إبرامه بإذن قاضي الأسرة المكلف بالزواج..لوجود ظروف خاصة لايتأتى معها للموكل أن يقوم بإبرام عقد الزواج بنفسه"

[4] سورة البقرة، جزء من الآية: 282.

وجملة القول أن الجمع بين التوثيقين أكثر استيعابا للحوادث المستجدة، مع جعل الكتابة أصلا والشهادة العرفية استثناء توسعة على المكلفين، دون أن يُلغى ذلك الاستثناء للعواقب الممكن أن تنتج عنه.

ولقد كانت مدونة الأحوال الشخصية المغربية القديمة مراعية لهذا المقصد وأكثر انسجاما واستيعابا للتطورات حين نصت على أنه:" يجوز للقاضي ـ بصفة استثنائية ـ سماع دعوى الزوجية واعتماد البينة الشرعية في إثباتها"[1] .

[1] الفقرة الرابعة منة المادة 5 من مدونة الاحوال الشخصية القديمة.

الخطاب السياسي للحركة الإسلامية بالمغرب

الدكتور محمد كولفرني
كلية الشريعة أكادير

عرف الخطاب السياسي[1] بالمغرب[2] تحولات عميقة بفعل التحولات الكبرى التي عرفها المشهد السياسي في العقود الأخيرة.كما أن التحولات الاجتماعية و الاقتصادية التي راكمت البلاد، التي تمفصلت مع التحولات الدولية، أثرت على مضمونه و مرجعيته.

وإذا كان التناول الموضوعي والعلمي لتحولات الخطاب السياسي بالمغرب يستدعي أخذ عينة واسعة من هذا الأخير فإن ضيق المجال فرض علينا مكرهين رصد التحول في

---

1 يحيل الخطاب السياسي إلى نظام لفظي مرتبط بالسلطة حيث يسعى منتجوه عبر التأثير على المتلقين إلى الوصول أو البقاء في السلطة بنزع أو إضفاء المشروعية عليها. ويرى فريدريك بون أن أهمية الخطاب في الحقل السياسي لا تحتاج إلى تأكيد فالعالم السياسي تتوسطه اللغة، كما أن الظواهر السياسية في غالبيتها ظواهر لغوية، إن جل ما يتناوله المحلل السياسي ذي طابع لغوي وحتى تلك التي لا تدخل في هذا الإطار فإنها تحيل إلى الإشارات والرموز . فهاكس فيبر الذي يغرق السياسة في العنف يذكر أن الأمر يتعلق بعنف مشروع و ماذا يعني العنف المشروع سوى عنف بلباس لغوي يؤول بواسطة الكلمات والإشارات والرموز. كما أن موضوع النشاط السياسي يبدو هو إنتاج الخطب والتصاميم والبرامج و المراسيم.

Traité de science politique. sous la :Frederic BON :« Langage et Politique » in direction de Madeleine Grawitz et Jean leca, PUF, Paris, 1985, p : 537.

على المستوى المنهجي يرى كريستيان لوبار أن هناك اتجاهين لتحليل الخطاب السياسي الأول بنيوي يرتكز على مفهوم الحقل السياسي و يقوم برصد ثوابته أما الاتجاه الثاني فيدخل في إطار الفردانية المنهجية و يهتم بموازين قوى في الحقل السياسي و استراتيجيات الفاعلين و مواقعهم المحددة للخطاب السياسي.

Le Bart : le discours politique, Paris, PUF, ' Que sais-je ' , 2001.

انظر بخصوص تحليل الخطاب السياسي مجلة : **Revue Mots, Les langages du politique.www. revues.org.**

2 انظر بخصوص الخطاب السياسي بالمغرب أعمال الندوة الوطنية، رغم أنها لم تخصص أية مداخلة للخطاب السياسي الإسلامي، تحت عنوان الخطاب السياسي بالمغرب، متخيل و مرجعيات و أنساق و قيم بكلية الآداب و العلوم الإنسانية بالرباط في **25 و26** يناير **2001** بتنسيق بين وحدتي التكوين والتأطير في السميائيات و التواصل وعلوم الخطاب و السرد العربي بتعاون مع مؤسسة كونراد أديناور الألمانية. وقد أسفر هذا التعاون عن نشر أعمال الندوة تحت عنوان:

الخطاب السياسي في المغرب. تنسيق : المصطفى شاذلي.مطبعة النجاح الجديدة. الدار البيضاء.**2002** . أنظر أيضا :

الميموني ندير : فضاء التواصل السياسي بالمغرب المعاصر(**1844 – 1999**) .أطروحة لنيل دكتوراه في العلوم السياسية، جامعة القاضي عياض، كلية الحقوق، مراكش، **2002**. عبد الرحيم العماري : نسق التواصل السياسي بالمغرب المعاصر أ خطاب الكتلة الديمقراطية من الميثاق إلى التناوب **17** ماي **1992**، **14**مارس **1998** .منشورات دار القرويين الدار البيضاء **2005** .

الخطاب السياسي للإسلاميين المغاربة[3] بحكم التحولات التي عرف وعلاقة الدعوي بالسياسي من داخله.

على أن الخطاب السياسي الإسلامي في المغرب ليس أحاديا، رغم وحدة المرجعية الإسلامية، بسبب تعدد مواقع منتجيه و حساسياتهم داخل الحقل السياسي.إن تعدد المواقع أثر على هذا الخطاب لأنه محدد بالخضوع لإكراهات الحقل السياسي من عدمه مما انعكس على الإستراتيجيات التواصلية لفاعليه.

لهذا فلابد من التمييز من داخل الحركة السياسية الإسلامية المغربية بين خط المساومة الذي نأخذ منه نموذج[4] العدالة و التنمية وخط المواجهة الذي يمثله بحق خطاب العدل و الإحسان.

المبحث الأول: من الإصلاح و التجديد إلى العدالة والتنمية:دينامية الدعوي و السياسي.

إن تطور الخطاب السياسي لحركة التوحيد و الإصلاح[5] والحزب الذي خرج من أحشائها ارتبط أساسا بتفاوضها مع الدولة وبخضوعها لإكراهات الحقل السياسي.

إن دخول حركة التوحيد والإصلاح إلى الشرعية استدعى منها الرفع من درجة الاستجابة للعروض الملكية[6].وقد نتج عن هذا الدخول خضوع خطابها لإكراهات[7] الحقل

---

[3] توجد في المغرب جمعيات إسلامية كثيرة القليل منها يدخل في إطار الإسلام السياسي لأنها لا تهتم بالفعل السياسي المباشر. و يمكن تنميط هذه الجمعيات إلى جمعيات طرقية و أخرى دعوية ثم جمعيات ثقافية و أخيرا جماعات الإسلام السياسي.

محمد ضريف : الإسلام السياسي في المغرب مقاربة وثائقية. منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي مطبعة المعارف الجديدة الدار البيضاء 1992.ص:5

[4] بالإضافة لهذين الفصيلين الهامين هناك حركة البديل الحضاري التي تأسست بمدينة فاس في 22 أكتوبر 1995 وسيتم الترخيص لها كحزب في يونيو 2005 الذي شارك في انتخابات 2007 و سيتم حل الحزب بقرار للوزير الأول عباس الفاسي في سنة 2008 بعد اعتقال أمينه العام مصطفى المعتصم و نائبه محمد الأمين الركالة بتهمة العلاقة مع خلية بلعيرج الإرهابية. و لذات السبب اعتقل الأمين العام للحركة من أجل الأمة لغير مرخص لها محمد المروني التي تأسست في 4 نونبر 1998 .وعلى إثر التحولات التي عرف المغرب كانعكاس للربيع العربي على إثر الثورة التونسية و المصرية ستعرف البلاد اندلاع حركة 20 فبراير التي أفضت إلى فتح الورش الدستوري الذي أعلن عليه في الخطاب الملكي ل 9 مارس 2011 و تعضيدا لذلك سيتم الإفراج على 190 معتقل سياسي في 14 أبريل 2011 بعفو ملكي بطلب من المجلس الوطني لحقوق الإنسان. و كان من المفرج عنهم المعتقلون السياسيون في ملف خلية بلعيرج و هم مصطفى المعتصم رئيس حزب البديل الحضاري و نائبه الأمين الركالة و محمد الماروني رئيس الحركة من أجل الأمة . كما شمل العفو بعض شيوخ ما يسمى بالسلفية الجهادية و هم محمد الفيزازي و عبد الكريم الشادلي. جريدة المساء العدد: 1419 الجمعة 15 أبريل 2011 .

[5] نقرأ في كتيب تعريفي بالحركة بخصوص هويتها : ' حركة التوحيد و الإصلاح جمعية مغربية مفتوحة في وجه من يريد أن يتعاون على التفقه في دينه....و هي حركة دعوية تربوية على منهاج أهل السنة و الجماعة تعمل في مجال الدعوة الإسلامية عقيدة و شريعة و قيما و آدابا من أجل الالتزام بمقتضيات الإسلام و إقامة أركانه و أحكامه على صعيد الأفراد و الأسرة و المجتمع و الدولة ' . أما بخصوص التأسيس فهي ناتجة عن الوحدة الاندماجية بين كل من حركة الإصلاح و التجديد و رابطة المستقبل الإسلامي بتاريخ 15 ربيع الثاني 1417 الموافق ل 31 غشت 1996 . حركة التوحيد و الإصلاح. بدون تاريخ.

السياسي المتمثلة بالأساس في قبول ثوابته. وقد استلزم المرور إلى الشرعية تحولا خطابيا تمثل من الناحية الرمزية في التغيير المستمر للاسم والتخلي عن اللغة السياسية للمجموعة[8].إن هذا القبول ليس وليد هذه المرحلة فقد اعترفت قبل ذلك حركة الإصلاح والتجديد بمشروعية النظام السياسي حيث اعتبرت : ' إن النظام المغربي نظام أصيل وعريق...كما أنه نظام يقوم أساسا على المشروعية الدينية المبنية على البيعة التي هي الصيغة الشرعية للحكم في الإسلام. وأضاف إلى هذه الهوية الإسلامية الأصيلة الموروثة الصفة القانونية الحديثة بإحداث الدستور الذي أكد الصفة الإسلامية للدولة المغربية...إن المغرب في ظل نظام الملكية الدستورية المعمول بها حاليا هو النظام الوحيد الذي يتبنى الشرعية الإسلامية على مستوى رئاسة الدولة بوصف الملك أميرا للمؤمنين ' [9]. هذا الموقف سبق أن عبر عنه عبد الإلاه بنكيران في رسالة موجهة إلى وزير الداخلية بتاريخ 17 مارس 1986 بقوله: ' إننا لا نعادي نظام الملكية الدستورية لما يقوم عليه من مشروعية دينية و ما يمثله من أصالة تاريخية في بلادنا ' [10].وهو ما عاد بنكيران لتأكيد عليه في حديث له مع وزير الأوقاف عبد الكبير العلوي المدغري بتاريخ 20 فبراير 1990 بما يلي: ' إن مسألة النظام الملكي مسألة يتكلم فيها الدين، فالأسرة المالكة تحكمنا منذ قرون أ ملوك يحكمون بالبيعة التي يقدسها العلماء...من هنا فطاعة ولي الأمر واجبة والبيعة سارية المفعول، و هذه مسألة لا يسأل فيها مسلم ' [11].

إن هذا التأكيد الذي تتبناه حركة التوحيد والإصلاح لا ينفي تعدد الآراء من داخلها لأن من خاصياتها تعددية النخب ومن تم تعددية الإستراتيجيات الخطابية التي تعبر عن تعددية المصالح والرهانات.نذكر في هذا الإطار استجوابا لرئيس الحركة أنداك أحمد الريسوني مع جريدة أوجوردوي لوماروك الذي اعتبر فيه: ' أن المؤسسة الملكية ليست منزهة

---

[6] :- Mohamed TOZY : 'Apropos du Mouvement reforme et rénovation - confluence méditerranée , in 31 , .l'islamisme a l'épreuve du politique ' 99, p ; 91 .9Automne 1

[7] حسب بورديو فالخطاب السياسي محدد بنمطين من الإكراهات أولهما يعود لمنطق الحقل السياسي نفسه الذي تتنافس فيه النخبة السياسية حيث يتموقع كل واحد بالنسبة للأخرين، لهذا تأخذ معلنا تهم طابعا علائقيا أي أنها لا تأخذ معناها إلا في تمفصل مع المعلنات الأخرى أما النمط الثاني من الإكراهات فهو نتاج تمفصل الحقل السياسي بمجال أوسع من التموقعات والوضعيات والمسارات الاجتماعية أي بالحقل الاجتماعي وديناميته و تحولاته.

Pierre Bourdieu : Langage et pouvoir symbolique. ed seuil, 2001, p : 46.

[8] l'islamisme a .:Mohamed TOZY : 'Apropos du Mouvement reforme et rénovation confluence méditerranée . op cit . p : 92. .l'épreuve du politique '

[9] النظام المغربي من وجهة نظر إسلامية الراية ع : 2 غشت 1990 .

[10] محمد ضريف : الإسلاميون المغاربة حسابات السياسة في العمل الإسلامي 1969 – 1999 .مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء 1999 ص:286 .

[11] ضريف :الإسلاميون المغاربة. ن م س ص : 265

ومقدسة.كما طرح ضرورة مراقبتها في إطار الشورى. واقترح إحداث هيئة للإفتاء إلى جانب الملك لأن ليست له دراية بأمور الدين '[12].

إن هذا التصريح الذي كلف الريسوني رئاسة الحركة[13]، يعد من الزلات السياسية[14] لأن المعني بالأمر لم يمتثل لثوابت الحقل السياسي من داخله. وقد خلف هذا التصريح ردود فعل عنيفة من طرف الأصدقاء قبل الخصوم نخص بالذكر الانتقاد الشديد اللهجة الذي وجهه له الدكتور الخطيب في الكلمة الافتتاحية للمؤتمر الخامس لحزب العدالة والتنمية التي أكد فيها: ' أنه اتفق منذ البداية مع عبد الإلاه بنكران و عبد الله باها حين طلبا منه اندماج حركة الإصلاح والتجديد في حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية على ضرورة احترام ثوابت حددها في الملكية الدستورية والمرجعية الإسلامية وعدم اللجوء إلى العنف '[15]. الملاحظ أن انتقادات الخطيب ركزت على اللحظات التأسيسة لدخول الحركة للحقل السياسي تحت معطف الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية التي كانت على أساس القبول بثوابت الحقل السياسي حسب الراوي. على أن هذه الثوابت لم يحددها الخطيب أو غيره بل الحقل السياسي هو الذي يفرضها على كل فاعل يعمل أو يسعى إلى العمل في إطاره.

إن دخول الحركة للحقل السياسي تحت معطف حركة الخطيب التي ستتحول فيما بعد إلى حزب العدالة والتنمية عرضها إلى ضغوطات بخصوص هوية الحزب وعلاقتها بالشريعة.لأن النظام الذي قبلت به الحركة والحزب مبني على ازدواجية المزج بين السياسي والديني على مستوى إمارة المؤمنين والفصل بينهما على مستوى الأسفل بين الفاعلين السياسيين والدينيين[16]. إن هذا يعني قبولا بفصل السياسي عن الديني ومن تم علمنته[17].

على أن قبول الحركة والحزب بهذا التمايز ليس قارا رغم إلزاميته لأن علاقة الدعوي والسياسي خاضعة لاستراتيجيات الفاعلين ومصالحهم السياسية. لهذا فقد اتسمت هذه

---

12 **Entretien avec Ahmed raissouni , Aujourd' hui le Maroc, n : 382, 12 Mai 2003.**

استجواب مع أحمد الريسوني جريدة الأيام ع : **15 – 21** يوليوز **2004** .

13 تم اختياره رئيسا للحركة في الجمع العام التأسيسي سنة **1996** . و للإشارة فالريسوني من مواليد إقليم العرائش في سنة **1953** حاصل على دكتوراه الدولة في الدراسات الإسلامية.

14-**Christian Le Bart : l' analyse du discours politique : de la theorie des champs à la sociologie de la grandeur.Revue Mots, Les langages du politique.juillet 2003,p : 107.**

15 الكلمة الافتتاحية للمؤتمر الخامس لحزب العدالة و التنمية. أسبوعية الصحيفة ع : **158** ل **16** أبريل **2004** .

16 محمد ضريف : الإسلاميون المغاربة. ن م س ص : **189** .

17 يرى أوليفيه روا أن هذا الانفصال من مظاهر فشل الإسلام السياسي. أوليفيه روا : الإسلام المعولم. ن م س ص: **10** .

العلاقة بعدم الثبات مجيئا وذهابا على أرضية دينامية الحقل السياسي. كما تحددت باستجابات الحركة والحزب حسب مصلحتهما الظرفية في عدة محطات.

ففي محطة الجماعة الإسلامية الناتجة عن انفصال مجموعة بنكيران عن الشبيبة الإسلامية في مارس 1981 وفي ظل تأرجح التنظيم بين السرية والعلنية ستقدم المجموعة طلب تأسيس الجماعة رسميا سنة 1983[18]. في هذه المرحلة كانت الجماعة تتنصل من السياسة وتعتبر نفسها حركة دينية دعوية بهدف إحداث قطيعة مع إرثها الشبيبي العنيف[19]. هذا ما عبر عنه رئيس الجماعة عبد الإلاه بنكران في رسالة موجهة إلى الملك: ' إن مجال الجماعة هو الدين و ليس السياسة '[20]. هذا الأمر سيعود بنكيران ليؤكده لوزير الأوقاف في الحديث السابق الذكر بما يلي: ' إن الجماعة الإسلامية نضجت مواقفها منذ انفصالها عن الشبيبة الإسلامية. وهذا النضج يكمن في المرور من السياسة إلى الدين '[21]. وقد اعتبر سعد الدين العثماني بهذا الخصوص: ' أن الجماعة أحدثت قطيعة مع فكرة ' إقامة الدولة الإسلامية ' التي أخذت مفهوما انقلابيا ...مما ساعد على الحسم مع الفكر الانقلابي والقطع مع منطق المواجهة '[22]. إن فك الارتباط مع السياسة في هذه المرحلة كان استراتيجيا بالنسبة للجماعة. وهدف من ذلك إحداث قطيعة مع الشبيبة الإسلامية التي كان لها تمثل انقلابي للسياسة. إن هذا المعطى دفع منظري الجماعة إلى بلورة أطروحة التغيير الحضاري التي جاء فيها: ' إن التأسيس لأولوية التغيير الحضاري يقتضي تبيان مزالق الاتجاه الذي يشدد على أولوية التغيير السياسي الذي يستعجل بإحداثه باعتماد العنف ...لهذا طرح التغيير الحضاري مقابل التغيير السياسي الانقلابي '[23].

إن هذا التنصل من السياسة سيحل محله تمييز صارم بين السياسي والدعوي في مرحلة السعي لإنشاء حزب التجديد الوطني في 4 مايو 1992[24]. إن هذا التمييز كان حجاجا لمشروع الحزب وهو ما أكده محمد يتيم في إحدى حواراته بما يلي: ' إن حركة

---

[18] ضريف : الإسلاميون المغاربة. ن م س ص : 262 .

[19] إن هذا الأمر يثبت ما ذهب إليه أوليفيه روا من تمايز الحركات الإسلامية الكلاسيكية و الحركات الجهادية حيث تسعى الأولى من خلال العنف إلى تحقيق هدف استراتيجي و قومي يمكن التفاوض بشأنه في حين لا تهتم الثانية لا ببرامج و لا بنتائج ملموسة. إنهم يموتون من أجل دلالة الفعل في حد ذاته لا من أجل نتائجه. إنهم بصدد إثبات الذات و بالتالي هم بصدد عمل ذي بعد رمزي و ليس ذا بعد سياسي و بالتالي فليس هناك شيء يمكن التفاوض بصدده.
أولفيه روا : الإسلام المعولم. ن م س ص : 23 .

[20] ضريف : الإسلاميون المغاربة. ن م س. ص : 262

[21] ضريف : الإسلاميون المغاربة .ن م س . ص: 272 .

[22] سعد الدين العثماني: حركة التوحيد و الإصلاح بالمغرب....حصيلة التحولات و المراجعات. جريدة المساء ع : 30 غشت 2009 .

[23] محمد يتيم : العمل الإسلامي بين التغيير السياسي و التغيير الحضاري. الفرقان ع : 14 , 1408 ص: 7 .

[24] ضريف : الإسلاميون المغاربة. ن م س ص : 272 .

الإصلاح والتجديد ليست معنية بالمشاركة المباشرة في الحياة السياسية لما يثيره ذلك من حساسية عند غيرنا وشعور بالاتهام في الانتماء الإسلامي للهيئات والأشخاص الذين يعملون في إطار حزب إسلامي ' [25] ليواصل أن فصل الدعوي عن السياسي رهين بإنشاء حزب إسلامي بما يلي: ' نريد أن يبقى العمل الدعوي والتربوي بعيدا عن الصراع السياسي المباشر فتسقط شبهة استغلال الدين لأغراض سياسية التي هي المانع الذي يحول دون قيام حزب إسلامي في دولة إسلامية ' [26]. إن هذا المنطق الذي كان مهيمنا على نخبة الحركة عبر عنه عبد الإلاه بنكران بقوله: ' الدين مجاله حركة الإصلاح والتجديد والسياسة مجالها حزب التجديد الوطني ' [27].

إن هذا التمييز كحجاج لإنشاء حزب التجديد سيزول بعد دخول الحركة إلى الحقل السياسي في البداية في إطار الحركة الشعبية الاجتماعية الديمقراطية وبعد ذلك مع حزب العدالة والتنمية ما بين 1996 و 2003 . هذا ما أكدته التجربة البرلمانية للحزب سنة 1997 حيث اعتمد برلمانيوه ' المنهج التحكيمي ' في جل مبادراتهم و سلوكهم اتجاه حكومة التناوب لعبد الرحمان اليوسفي[28]. فقد اتسمت مبادرات الحزب في هذه المرحلة/ المحطة بالطابع الأخلاقي[29] و الهوياتي كمطالبته بإقرار تشريعات لا ربوية و دعوته إلى حظر ترويج الخمر

---

[25] حوار مع محمد يتيم : حزب التجديد الوطني : مساهمة جديدة في إثراء التعددية السياسية. الراية ع : 22 , 18 ماي 1992 , ص:9 .

[26] ن م س

[27] ضريف : الإسلاميون المغاربة.ن م س ص: 272 .

[28] احمد جبرون : حزب العدالة و التنمية : التحولات الفكرية من تحكيم الشريعة إلى إيديولوجية الشريعة. www. Ikhwan.net

في إطار تجربتهم البرلمانية الأولى 1997 – 2002 ركز الإسلاميون على القضايا الأخلاقية و الدينية كمواجهة قانون السلفات رقم 18.79 وطرح سؤال شفوي حول ترويج الخمور و عدم تطبيق القوانين التي تحظر بيعها للمسمين بتاريخ 23 أكتوبر 2001 و إثارة قضايا الفساد المصاحبة لاحتفالات رأس السنة في الجلسة العامة بتاريخ 27 دجنبر 2001 و مواجهة حفل اختيار ملكة جمال الرباط بطرح سؤال آني موجه للوزير الأول بتاريخ 17 أبريل 1999 بالإضافة إلى مواجهة خطة إدماج المرأة في التنمية التي نزل على إثرها الحزب إلى الشارع و شارك في مسيرة الدار البيضاء.

البشير المتاقي : الحركة الإسلامية و المشاركة السياسية بالمغرب أ حركة التوحيد و الإصلاح و حزب العدالة و التنمية 'نموذجا'. مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء 2009 .ص:358 .

حسب الباحث فقد استمر حزب العدالة و التنمية في التجربة البرلمانية 2002 – 2007 في نفس الاتجاه حيث طغت المسحة الدينية على السلوك البرلماني لنخبته.

[29].في هذا الإطار يقول أحمد الريسوني : "إذا لم يتم المحافظة على الاخلاقيات و ضوابطها و لم يتم مراعاتها و إخضاع الجميع لها، سيصبح الحزب كباقي الأحزاب الأخرى، وسيفقد طابعه الإسلامي لا فقط في برنامجه و لكن حتى على مستوى سلوك أعضائه، حيث سنجد أعضاء العدالة و التنمية كغيرهم يتسابقون و يتنافسون على المناصب و المواقع والمكاسب و الامتيازات وفي ذلك خراب الحزب و أهله".استجواب مع أحمد الريسوني. الأيام، 21/15 يوليوز 2004 ص: 8

كما انتقد فريد الأنصاري بشدة تراجع الأخلاق كما يلي : ' كانت الأخلاق هي الضحية الأولى التي ذبحت عند قدمي الضم السياسي.و بات الرهان خاسرا. فبدل أن يخلق الإسلاميون الحياة السياسية- كما زعموا – تدنسوا بأوساخها ...فإذا بقي

بين المسلمين وإثارته مظاهر الإخلال بالحياء والآداب العامة في الإعلام والسينما وإثارته مشكل التنصير[30]. إن هذا التوجه يطرح في العمق إشكالية الفاعل الإسلامي في كونه يمكن أن يساهم في إيجاد مشروع للتخليق أو للأخلاق أكثر من مساهمته في مشروع سياسي، وهذه بالضبط هي الحدود السياسية للإسلاميين على حد تعبير محمد الطوزي[31]. وقد اعتبر أوليفيه روا أن دخول الحركة الإسلامية للحقل السياسي يجعل البعد الإيديولوجي يميل نحو الانمحاء مما يسمح بخلق تقارب بينها و بين الأحزاب الأخرى بعد قبولها للتعددية ومن تم الديمقراطية على أن الإشكال بعد كل هذه التحولات هو ماذا سيتبقى من هذه الحركة؟ فلن يبقى سوى التركيز على مسألتين وضعية المرأة[32] والأخلاق[33].

وقد ركز الحزب في برنامجه في انتخابات 2002 بشكل مباشرة على الشريعة الإسلامية حيث أكد في محور 'الأصالة' على تحقيق 'حاكمية الإسلام'[34].كما أن الحزب طالب بكل المراجعات السياسية التي تهم قطاعات الدولة التي تسعى إلى تحقيق إسلامية

للإسلاميين من الدين إن هم فقدوا أخلاقهم ؟ ياويلهم كيف و ها الدين كل الدين إنما هو منظومة من الأخلاق؟ ' . فريد الأنصاري: الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب انحراف استصنامي في الفكر و الممارسة. منشورات رسالة القرآن مكناس2007 . ص: 35 .

[30] أحمد جبرون : حزب العدالة و التنمية..... ن م س

[31] - **Mohamed TOZY : Monarchie et islam politique au Maroc , op cit , p : 70**

[32] ستشارك الحركة الإسلامية في جبهة إلى جانب مؤسسات الإسلام الرسمي التي لا طالما انتقدتها في الحملة المعادية لمشروع إصلاح مدونة الأسرة بمجرد الإعلان عن الخطة الوطنية من أجل إدماج المرأة في التنمية. وقد اصطف في جبهة المعارضين كل من رابطة علماء المغرب و وزير الأوقاف و الشؤون الإسلامية و المجالس العلمية و جمعية العلماء خريجي دار الحديث الحسنية و حزب العدالة و التنمية[32] و حركة التوحيد و الإصلاح و جماعة العدل و الإحسان. و قد قامت هذه الجبهة التي نسقت جهودها في إطار هيئة الدفاع عن الأسرة المغربية بتنظيم تظاهرة الدار البيضاء المعارضة للخطة بدعم من فصيل العدل و الإحسان وقد شارك فيها ما بين **600** ألف و مليون شخص. أما تظاهرة الرباط فنظمت من طرف الشبكة المساندة للخطة و شارك فيها ما بين **60** ألف و **100** ألف شخص.

Angeles Ramirez : Paradoxes et consensus : le long processus de changement de la Moudawwana au Maroc. In : Femmes, famille et droit. L'Année du Maghreb, CNRS Edition, Paris, 2007, p : 27.

للإشارة فمشروع الإصلاح سمي بالخطة الوطنية من أجل إدماج المرأة في التنمية أو مشروع سعيد السعدي كاتب الدولة المكلف بالرعاية الاجتماعية و الأسرة و الطفولة في حكومة عبد الرحمان اليوسفي **1998 – 2002** بتشاور مع مستشارة الملك زوليخة الناصري .بخصوص التنسيق بين السعدي و زليخة الناصري انظر: **Malika Zeghal : Les islamistes marocains, le défi à la monarchie. édition Le Fennec, Casablanca ,2005,p :247.**

بخصوص نص المشروع انظر:الخطة الوطنية من أجل إدماج المرأة في التنمية.كتابة الدولة المكلفة بالرعاية الاجتماعية و الأسرة و الطفولة ، **1999** .

[33] أولفيه روا : الإسلام المعولم. ن م س ص: **181** .

[34] أحمد جبرون : حزب العدالة و التنمية..... ن م س

الدولة لتفعيل الإسلامية المنصوص عليها في الدستور وملاءمة القوانين لأحكام الشريعة الإسلامية وتطهير مداخيل الدولة من كل مصادر الدخل الحرام كالخمر والربا[35].الملاحظ أن الحزب بعد أن حصل على الشرعية لم يعد يقيم المسافة اللازمة بين الدعوي والسياسي فكان بحق حزبا إسلاميا. وقد عبر الحزب في مناسبات عدة عن ذلك بمطالب كلاسيكية كالدعوة لتطبيق الشريعة.فبقي بذلك وفيا للوظيفة الحركية المتمثلة في إقامة الدين على مستوى الدولة وتدعيم إسلاميتها[36].

من جانبها أكدت حركة التوحيد والإصلاح رغم أنها تشتغل في الحقل الدعوي على أهمية السياسي في وثيقة الرؤيا السياسية بما يلي: ' من المعلوم أن تحقيق أهداف الحركة يتم داخل مجتمع لا يزال للدولة فيه تدخل كبير في حياة الناس مما يستلزم الدخول في علاقات تعاون أو تدافع مع المؤسسات والهيئات التي تضع القرار السياسي أو تؤثر فيه أو تنفذه '[37].

كما أن ميثاق الحركة لا يقيم أي تمييز بين المجالين حيث اعتبر المجال السياسي من مجالات اشتغالها كما يلي: ' نقصد به مختلف الأعمال والمهام الرامية إلى التزام المؤسسات السياسية والممارسات السياسية بالإسلام ...بتوفير الآليات المشروعة اللازمة للعمل السياسي '[38].

ولكن على إثر الأحداث الإرهابية 16 ماي 2003 سيتعرض الحزب لضغوطات قوية من طرف قطاعات واسعة من النخبة السياسية المغربية التي لا تخلو من حسابات سياسية على أرضية أطروحة المسؤولية المعنوية[39] لحزب العدالة والتنمية. وقد توجهت هذه الضغوطات

---

[35] ن م س

[36] يرى أوليفيه روا أن مفهوم الدولة الإسلامية مفهوم متناقض و مستحيل التحقق. لأن الحركة الإسلامية حين تتحدث عنها فهي تعطي الأولوية للسياسي و بالتالي لنوع معين من العلمنة. أوليفييه روا : الإسلام المعولم. ترجمة : عزيز لزرق مركز طارق بن زياد مطبعة فيديرانت 2004 . ص : 9 .

بخصوص العلمانية أنظر الكتاب الهام لعزيز العظمة : العلمانية من منظور مختلف. مركز دراسات الوحدة العربية 2008 . ص 380

بالنسبة لعبد الله العروي فبنية الدولة الإسلامية فهي تتكون من العناصر التالية: الدهرية العربية، الأخلاقية الإسلامية و التنظيم الهرمي الأسيوي. و يعترف بصعوبة إدراك هذا المركب. على أن هذه الصعوبة لا تعني الطعن في التجربة العربية في ميدان السياسة. عبد الله العروي: مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء. 1999،ص: 95 .

و قد طرح الأستاذ العروي السؤال التالي: هل الخلافة هي الدولة الإسلامية؟ و في محاولته الإجابة عنه دعا لإدراك تجربة الفرد العربي في السياسة إلى مقابلة وصف الواقع التاريخي بتطلعات الطويين. عبد الله العروي: مفهوم الدولة. ن م س ص : 95 .

[37] حركة التوحيد و الإصلاح : الرؤية السياسية. طوب بريس الرباط 2002, ص : 3 .

[38] ميثاق حركة التوحيد و الإصلاح. ط2 .الرباط . طوب بريس . 1999 .

[39] عقب الأحداث ارتفعت أصوات تطالب بمنع الأحزاب التي توظف الدين كإديولوجيا سياسية خصوصا حزب العدالة و التنمية وقد ارتكز هذا المطلب على حجاج المسؤولية المعنوية. كما اعتبر محمد اليازغي الأمين العام السابق لحزب الإتحاد الاشتراكي رفضه لاحتكار أي حزب للكلام باسم الإسلام لأنه دين كل المغاربة و أن المغرب لا يحتاج إلى أسلمة جديدة.جريدة الإتحاد

إلى ضرورة تحديد هوية الحزب وعلاقة الدعوي بالسياسي[40]. لهذا فقد كانت محطة المؤتمر الخامس 2004 مناسبة لتحلل الحزب، قدر الإمكان من هويته الدينية. في هذا الإطار اعتبرت الورقة المذهبية للمؤتمر حزب العدالة والتنمية حزبا سياسيا ذا مرجعية دينية كما يلي: ' يعتبر حزبنا نفسه حزبا سياسيا لا حزبا دينيا، ويعتبر المجال السياسي هو حقل اشتغاله. كما يرى أن المواطنة هي أساس الانتماء السياسي إليه '[41]. هذا من جهة الحزب أما من جانب حركة التوحيد و الإصلاح فقد أكدت العديد من مقررات مجلس شورى الحركة على التمييز بين السياسي والدعوي خصوصا في وثيقة 'المشاركة السياسية والعلاقة بين الحركة والحزب ' التي ناقشها الجمع العام المنعقد في نونبر 2006 الذي ورد في بيانه الختامي: ' وإذ تعتز الحركة في التقائها مع حزب العدالة والتنمية في المرجعية الإسلامية...فإنها تؤكد بوضوح على استقلالية الهيئتين من حيث المؤسسات والقرارات والتمايز بينهما في الوظائف والخطاب ومجالات العمل وآلياته ' .

إن العودة للتمييز بين الدعوي والسياسي من طرف الحركة والحزب كان تكيفا نضاليا مع شروط ما بعد 16 ماي والضغوطات التي تعرض لها الحزب والحركة بعد الأحداث الإرهابية وليس نتيجة لتطور ذاتي كما ذهب إلى ذلك سعد الدين العثماني[42]. وقد عبر حزب العدالة والتنمية على هذه القناعة السياسية الظرفية الجديدة في برنامجه الانتخابي في تشريعيات 2007[43] .حيث تنصل من قاموسه السياسي ذي الصلة بالمرجعية الحركية. فأحدث بذلك قطيعة مع المطالب الكلاسيكية للحركات الإسلامية كما عبر عنها في انتخابات 2002.

الاشتراكي ع : 7451 , 6 يناير 2004 . نقلا عن : حميد بحكاك : الإسلاميون المغاربة بين الدعوة و الدولة حركة التوحيد و الإصلاح نموذجا. مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء 2009 . ص: 27 .

هناك فرق بين الحركات الإسلامية و الحركات الجهادية فللأولى أسس اجتماعية و سياسية كما أن لها برامج و مطالب يمكن التفاوض عليها في حين أن الحركات الجهادية ليست لها أسس اجتماعية كما أنهم لا يهتمون لا ببرامج و لا بنتائج ملموسة. إنهم يموتون من أجل دلالة الفعل في حد ذاته لامن أجل نتائجه. إنهم بصدد إثبات الذات و بالتالي هم بصدد عمل ذي بعد رمزي و ليس ذا بعد سياسياً و بالتالي فليس هناك شئ يمكن أن يتفاوضوا بصدده. أوليفيه روا : الإسلام المعولم. ن م س ص: 23 . لهذا فلا جدوى من فتح حوار مع قيادات السلفية الجهادية تم اعتقالهم بعد الأحداث كما دعت إلى ذلك مجموعة من الفعاليات الحقوقية بالمغرب.

[40] Malika Zeghal : Les islamistes marocains,le défi à la monarchie. Editions la Découverte, Paris,2005. p : 220.

[41] امحمد جبرون : حزب العدالة و التنمية : التحولات الفكرية. ن م س.

[42] سعد الدين العثماني : حركة التوحيد و الإصلاح بالمغرب....حصيلة التحولات و المراجعات. جريدة المساء : 30 غشت 2009 .

[43] جبرون : حزب العدالة و التنمية : التحولات الفكرية. ن م س.

على أن الحزب سيعرف حالة غليان سياسي بعد النتائج التي حصل عليها في انتخابات 2007[44]. مما أفضى إلى تحول في موازين القوى لصالح التيار الشعبوي الهوياتي فتم انتخاب مصطفى الرميد رئيسا للفريق البرلماني بعد أن تم تنحيته بعد أحداث 16 ماي . كما دعت ضرورة امتصاص غضب القواعد ومجموعة من القيادات خصوصا ما يسمى بمجموعة الرباط إلى العودة لمزج بين الدعوي والسياسي. وقد تجلى هذا المزج في محطتي المجلس الوطني المنعقد في نهاية 2007 الذي أطلق ' مبادرة الحوار الوطني الداخلي ' التي ثم تدشينها في 9 مارس 2008 ومحطة المؤتمر السادس الذي انعقد تحت شعار ' لا حياة سياسية بدون مصداقية ' في 19 يوليوز 2008[45] .

وقد ناقش المؤتمر الوثيقة السياسية التي أكدت أطروحته على الهوية المدنية للحزب [46] بما يلي: ' رغم أن مرجعيته الإسلامية فهو حزب مدني وبرنامجه مدني يسعى إلى تطبيقه وفق القواعد الديمقراطية ...ويسعى إلى الإسهام في تدبير الشأن العام من قبل مواطنين مدنيين ذوي خبرة تدبير الشأن العام[47] وليس من قبل رجال دين أو أئمة أو فقهاء يبينون الأحكام

---

[44] احتل الحزب المرتبة الثانية ب 46 مقعد وراء حزب الاستقلال ب 52 . و قد تلقت قيادات الحزب هذه النتيجة بطعم الهزيمة لأنها كانت تنتظر اكتساح الانتخابات بما بين 60 و 70 مقعد حسب تصريح الأمين العام سعد الدين العثماني للصحيفة الإسبانية أ. ب .س في 23 غشت 2007 .

و قد تقدم الحزب في 94 دائرة من أصل 95 مقابل 56 دائرة من أصل 91 في انتخابات 2002 التي حصل فيها على 42 مقعد . و قد عرفت الكتلة الناخبة للحزب تراجعا بين الاقتراعين من 595439 صوت في 2002 إلى 505822 صوت في 2007 . و أكدت هذه الانتخابات أن حزب العدالة والتنمية حزب حضري بالأساس في المحور الأطلسي من طنجة التي حصل فيها على 31 ٪ من الأصوات المعبر عنها و الدار البيضاء 19 ٪ مرورا بتطوان 20 ٪ و العرائش 36 ٪ و سلا 24 ٪ و الرباط 25 ٪ و خارج هذا المحور لا نجده سوى في فاس 30 ٪ و وجدة 20 ٪ و أكادير 25 ٪ و مكناس 13 ٪. و قد بقي المجال القروي الذي يمثل 48 ٪ من عدد السكان بعيدا عن الحزب و غيره من الأحزاب الحضرية . كما أن تغطية الحزب للدوائر الانتخابية و إن وصلت إلى 95 من أصل 96 في انتخابات 2007 فإنه حزب متوسط و هو ما أكدته الانتخابات الجماعية ل 12 يونيو 2009 حيث غطى الحزب 80 ٪ من الدوائر الحضرية و 20 ٪ من الدوائر القروية التي تشكل حوالي 78 ٪ من مجموع الدوائر . و قد تقدم الحزب لهذه الانتخابات بمجموع مرشحين بلغ 8870 مرشح بنسبة 6 ٪ من مجموع المرشحين.

[45] سليم حيمنات : الحصيلة السنوية للإسلاميين المغاربة بين خيبات الحركات الإسلامية و إحباطات التيارات الجهادية أكرونولوجيا المشهد الإسلامي بالمغرب سنة 2007 .حالة المغرب 2007 – 2008 .دفاتر وجهة نظر كراسات استراتيجية 4 ,مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء2008 .ص: 67 .

[46] هذا ما أكده عبد الإلاه بنكيران الذي خرج منتصرا في المؤتمر السادس بانتخابه أمينا عاما للحزب في حوار له مع جريدة لومند 05 غشت 2008 بقوله: ' إن حزبنا ليس حزبا دينيا بل حزبا سياسيا ' و بخصوص تطبيق الشريعة : ' لا نريد تطبيق الشريعة الإسلامية فالناس في حاجة إلى حلول لمشاكلهم فعلى الرغم من أن مرجعيتنا إسلامية فإن تعاقدنا مع المجتمع تعاقد سياسي'. جريدة لومند 05 غشت 2008

[47] اعتبر أوليفيه روا أن هذا التوجه الذي عرفته الحركات الإسلامية المتمثل في استقلالية السياسي بالنسبة للديني حتى حين يستند عليه و هذا في رأيه دليل على فشلها .أوليفيه روا : الإسلام المعولم. ن م س أص : 181 .

الشرعية في النوازل المعروضة '[48]. رغم هذا فالأطروحة عادت إلى المزج بين الدعوي والسياسي فرغم التأكيد على أن مجال اشتغال الحزب هو الحقل السياسي فقد اعتبرت أن: ' تفريط الحزب في التأكيد على تعزيز الارتباط بالمرجعية الإسلامية من شأنه أن يفقده إحدى المقومات الضامنة لتمييز أعضائه.فضلا على أن الحزب من خلال تميزه في التأكيد على المرجعية و قضايا الهوية يستجيب لتطلعات فئة عريضة من المواطنين تتعامل معه على هذا الأساس '[49]. إن هذا التوجه تؤكده قيادات الحزب التي تتمثل الحملة الانتخابية ك 'فسحة لممارسة الدعوة' حيث يتم مطالبة الناس بـ 'التوبة السياسية' و'الجهاد السياسي' على حد تعبير الدكتور الخطيب. وقد عبر محمد يتيم عضو الأمانة العامة للحزب عن هذا التوجه بقوله: ' إن أول هدف للمشاركة في الانتخابات هو أنها فرصة لممارسة الدعوة '[50].

---

48 تأكد سوسيولوجية حزب العدالة و التنمية على مستوى القمة و البنى الموازية على هيمنة ذوي التكوين العلمي فعبد الكريم الخطيب كان طبيبا جراحا و سعد الدين العثماني طبيب نفساني و عبد الإلاه بنكران كان من الممكن أن يكون مهندسا لولا خروجه من المدرسة المحمدية للمهندسين.

هذا على مستوى القمة أما على مستوى القاعدة فالمناضلين يستقطبون في صفوف ذوي التكوين العلمي خصوصا في صفوف الأطباء و المهندسين و الصيادلة. و قد اعتبر عبد العزيز رباح عضو الأمانة العامة للحزب المهندس في الإعلاميات: ' أن هذا التوجه يعود إلى حاجة الحزب لمثلي الطبقة الوسطى . كما اعتبر أن هذه الملامح ستكون لها أهمية كبيرة في الملفات التي تستوجب معرفة جيدة بالواقع'.

بخصوص التحاق ذوي التكوين العلمي بالحركات الإسلامية فقد اعتبر محمد ضريف أن الظاهرة بدأت في مصر أما في المغرب فتعود إلى أخطاء ارتكبت في المنظومة الجامعية المغربية في السبعينات حيث استبعدت العلوم الاجتماعية و الفلسفة بالخصوص من التخصوصات العلمية حتى تبقى بعيدة عن المعارضة اليسارية. لهذا ظل ذوي التكوين العلمي بعيدين عن طرح الأسئلة الوجودية لهذا يتجهون إلى الحركات الإسلامية. كما اعتبر سمير أبو القاسم أن ذوي التكوين العلمي بالإضافة إلى عدم دراسة العلوم الاجتماعية لهم خصاص في العلوم الشرعية مما يسهل استقطابهم بخطاب الحركات الإسلامية.

Mohamed Boudarham : Phenomene. Islamistes et scientifiques, pourquoi ils s' aiment…TelQuel, n : 414.

إن هذا التحليل رغم صحته نسبيا فإنه لم يعتمد على بحوث ميدانية لدراسة ظاهرة مثيرة للانتباه بل على انطباعات رغم صعوبة القيام بأبحاث ميدانية يجب الاعتراف بذلك حول ظاهرة الإسلام السياسي بحكم صعوبة الوصول إلى المعلومة لأسباب نفسية أو سياسية أو ايديولوجية تجعل الحركات الإسلامية تسعى إلى البقاء خارج مجال البحث العلمي على حد تعبير محمد الطوزي الذي يعد من الرواد في دراسة الحركة الإسلامية المغربية في أطروحته بتوظيف آليات البحث الإمبريقي. هناك أعمال جيل جديد من الباحثين كمليكة الزغل والبشير المتاقي اللذان وظفا تقنية الاستجوابات غير الموجهة.. هناك محاولة أخرى من طرف الباحث عبد الحكيم أبو اللوز في أطروحته حول الحركة السلفية في المغرب تحت إشراف محمد الطوزي.

عبد الحكيم أبو اللوز : الحركات السلفية في المغرب **1971 – 2004** بحث أنتروبلوجي سوسيولوجي. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. **2009**. ص: **405 – 408** .أول بحث ميداني حول الحركة الإسلامية بالمغرب كانت من طرف محمد الطوزي في أطروحته تحت عنوان :

Mohamed Tozy ; Champ et contre champ politico religieux au Maroc, thèse d'Etat en Science politique, Aix en Provence, 1984.

49 احمد جبرون : حزب العدالة و التنمية : التحولات الفكرية. ن م س.

50 سليم حيمنات : كرونولوجيا المشهد الإسلامي **2008** . ن م س ص : **73** .

إن الرجة العنيفة التي أحدثتها انتخابات 2007 انعكست على علاقة السياسي بالدعوي لدى حزب العدالة والتنمية بإطلاقه 'الحملة الوطنية للأخلاق' في منتصف 2008[51]. كما حاول الحزب تجديد قنوات الاستقطاب بالعودة إلى الخطاب الدعوي في الحملة الوطنية الأولى للعضوية ما بين 20 يونيو و20 يوليوز 2008 تحت شعار ' بانخراطنا في الحياة السياسية نبني مغرب العدالة '[52].

وعلى إثر الانتخابات السابقة لأوانها لـ25 نونبر2011 على إيقاع الربيع العربي سيعود الحزب للتأكيد في حملته الانتخابية على طابعه السياسي. في هذا الإطار أكد الأمين العام للحزب السيد عبد الإله بنكيران في اجتماع مع وكلاء للوائح: ' إن الناس سيسألونكم: هل ستفرضون الحجاب؟ وهل ستقفلون الحانات؟ إلى كل هؤلاء أجيبوا أننا مرشحون لحل مشاكل أكثر أهمية كالبطالة والصحة والتعليم والعدل..إننا لا نريد أسلمة المجتمع'[53]. إن الخطاب الواقعي وسياق الربيع العربي وتحركات الشارع المغربي ستفضي إلى نتائج غير مسبوقة في المغرب؛ حيث حصل حزب العدالة والتنمية على المرتبة الأولى بـ 107 مقعد. عل إثر هذه النتائج عين الملك حكومة عبد الإله بنكيران في الثلاثاء 3 يناير2012 تطبيقا للفصل 47 من دستور 2011 الذي نص على ما يلي:' يعين الملك رئيس الحكومة من الحزب السياسي الذي تصدر انتخابات أعضاء مجلس النواب وعلى أساس نتائجها. ويعين أعضاء الحكومة باقتراح من رئيسها...' [54]. وقد ضمت الحكومة إلى جانب الحزب الإسلامي حزب الاستقلال الذي حصل على 60 مقعد وحزب الحركة الشعبية الذي حصل على 32 مقعد وحزب التقدم والاشتراكية الذي حصل على 18 مقعد.إن دخول الحزب إلى الحكومة سيضعه أمام إشكالية التكيف النضالي من المعارضة إلى الحكم. وقد أفضى هذا المعطى إلى تحول على المستوى الخطابي بحكم تحول موقعهم في الحقل السياسي. إن هذا الدخول سيؤثر على حقل' الممكن التفكير فيه سياسيا"، حيث أصبح خطابه يوظف الخطب الملكية كحجة للسلطة. كما أصبح يركز على تبرير إكراهات الفعل السياسي ونتائجه. هذا بخصوص حزب العدالة والتنمية فماذا بخصوص جماعة العدل والإحسان؟.

---

[51] سليم حيمنات : كرونولوجية المشهد الإسلامي بالمغرب سنة 2008 ، مسارات حركية متعددة الاتجاهات و حساسيات مذهبية تبحث عن ذاتها. في حالة المغرب 2008 – 2009 .دفاتر وجهة نظر أكراسات استراتيجيةمطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء 2009 . ص : 70 .

[52] حيمنات : كرونولوجية المشهد الإسلامي بالمغرب....ن م س .

[53] - Driss Benani : Analyse. Le Maroc sera islamiste. Telquel,n : 497. www.telquelonline.ma

[54] ظهير شريف رقم 1.11.91 صادر في 27 شعبان 1432 (29 يوليوز 2011) بتنفيذ الدستور. الجريدة الرسمية العدد: 5964 مكرر 28 شعبان 1432 (30 يوليوز 2011).

2. خطاب العدل والإحسان بين الازدواجية والتكيف النضالي:

إن الخطاب السياسي لحركة العدل والإحسان محدد بمسار المرشد العام[55] وبموقع الجماعة خارج الحقل السياسي الرسمي ونمطها التنظيمي[56].

---

55 حسب محمد الطوزي فقد عرف مسار الشيخ عبد السلام ياسين عدة محطات أولها هي المرحلة البوكشيشية إلى حدود موت شيخ عباس بن مختار بوكشيش ثم مرحلة العالم المتمرد فزمن العالم العضوي و أخيرا مرحلة الإسلام السياسي.

Mohamed Tozy : Monarchie et islam politique au Maroc . Paris, Presses de science Po,1999,p : 191- 214 .

الأمير المرشد العام على حد تعبير ياسين في المنهاج هو الذي يمضي أو يرفض خطط التربية و برامج الدعوة أو يعدلها . و يعين اختصاصات الأجهزة ... و يتخذ الخط السياسي للجماعة و يفاوض عنها داخل القطر و خارجه. كما أكد أن المرشد العام يختاره مجلس الإرشاد من بين أعضائه في مرحلة الدعوة و يتم انتخابه في مؤتمر عام بعد مرحلة التأسيس كما يمكن عزله بسبب تجريح بفسق ظاهر أو شبهة في العقيدة أو عجز أو محاباة متى اتفق أربعة من أعضاء مجلس الإرشاد بعد النصيحة الواجبة فإن صوت ثلثا المؤتمر و معهم أعضاء مجلس الإرشاد عزل. ياسين : المنهاج النبوي تربية و تنظيما و زحفا.منشورات دار البشير للثقافة و العلوم. ط**4** مصر.**1995**. ص: **74** .

إن إمكانية عزل المرشد تحيل إلى عدم عصمته كما أكد على ذلك ياسين في مواضع كثيرة في المنهاج النبوي على أن الجماعة نحت في ما بعد منحى يتعارض مع ذلك كما أكد على ذلك محمد البشيري العضو السابق في مجلس الإرشاد : ' كنا نقول أن ياسين مرشد للجماعة، ويمكن لأي فرد انضم إليها، و لا أقول باعتباره مريدا، يمكنه أن يتسلق سلم الترقي داخل الجماعة و أن يصبح مثل ياسين أو أفضل منه، كانت هذه التعابير تقبل بل تؤكد و تؤيد، تم بدا فيما بعد أنه الولي مرشد.والولي المرشد هو الذي لا يتصور أن يصدر عنه خطأ ، أتحدى أي عضو في العدل والإحسان أن يجيب على سؤال بسيط، ما هي أخطاء، أو هفوات ياسين؟ لن يستطيع أحد أن يشير إلى خطأ بهذا الثقل". محمد البشيري ، الصحيفة ، ع **22**، **11/5** فبراير **1999** ص : **4** .

56 خصص عبد السلام ياسين الفصل الرابع من كتابه المنهاج النبوي للبنية التنظيمية للجماعة من الصفحة **63** إلى **115** و قد ضم ولاية المؤمنين الإمارة ـ النظام الإماري ـ قيادات التنظيم – ملاحظات – مسؤوليات القيادات التنظيمية – أجهزة التنظيم – نقيب مجلس التنفيد – الأجهزة – النواظم الثلاث – أمراض التنظيم. بخصوص الأجهزة فالعدل و الإحسان يضم بالإضافة للمرشد العام عدة مجالس هي مجلس الإرشاد و مجلس الأسرة و مجلس الشعبة و مجلس الجهة فمجلس الإقليم ثم مجلس التنفيد القطري. بالإضافة لهذه المؤسسات هناك أجهزة خاصة موازية في كل الميادين تساعد على عملية التغلغل وهي المسجد و مكتب العضوية و مكتب العلاقات و اللجنة التربوية و اللجنة السياسية و لجنة التعليم و اللجنة الفنية و القانونية و لجنة الإعلام و اللجنة المالية و مكتب السياحات و المعسكرات و الرياضة و لجنة الأعمال الخيرية و الإسعاف الطبي و أخيرا صندوق الزواج و الحج.

عبد السلام ياسين:المنهاج النبوي.تربية وتنظيما وزحفا. ص: **81 – 83**

الملاحظ أن مجموعة من الأمور الواردة في المنهاج تم تجاوزها فمثلا مجلس الإرشاد حدد عدد أعضائه في سبعة في حين و صل عددهم اليوم إلى **13** . كما أن المنهاج لا يتحدث عن ازدواجية التنظيمية للعدل و الإحسان سياسية بمثابة حزب سياسي(الدائرة السياسية) و صوفية بمثابة زاوية . فالعدل و الإحسان عبارة عن تركيب بين البنية التنظيمة الحركية كما نظر لها البنا و السيد قطب و البنية الصوفية المغربية البتشيشية التي كان ياسين أحد مريديها. هناك من يعتبر أن ياسين أنشأ جماعة العدل و الإحسان ليصبح شيخها بعد أن فشل في الحصول على مشيخة الزاوية البدشيشية بعد وفاة الشيخ العباس مما اضطره إلى الخروج من الزاوية في **1969** بعد من المقربين من العباس.

Mohsine Elahmadi : Le mouvement yasiniste . Imprimerie Fédala, Mohammedia, 2006. p : 19.

هذا الأمر مستبعد لأن الشيخ العباس كتب وصية أورث فيها ابنه حمزة مشيخة الطريقة بحوالي أربعة سنوات قبل وفاته. و قد وقع الوثيقة أمام السلطة المحلية بمدينة السعيدية بتاريخ **13** أبريل **1969** . أحمد الغزالي : مساهمة في البحث عن زوايا بني يزناسن القادرية البودشيشية نموذجا. ن م س ص: **70** .

وبحكم البنية الصوفية[57] للجماعة فإن السياسي والدعوي والتربوي مفاهيم لمسمى واحد. في هذا الإطار اعتبر عبد الواحد المتوكل عضو مجلس الإرشاد: ' إن الهم السياسي جزء لا يتجزأ من العمل الإسلامي ومواقف الجماعة أبعد ما تكون عن الفهم التجزيئي للإسلام...إن الجماعة ترمي إلى رأب الصدع لا إلى تكريس الفصام النكد بين ما هو دعوي وما هو سياسي ' . إن ظروف نشأة الجماعة وبقاؤها خارج الحقل السياسي الرسمي هو الذي سمح بعدم التمييز بين الدعوي والسياسي.كما أن هذا الأخير ألذي ينعت 'بالجهاد السياسي'[58]، ظل مقلصا في أدبياتها وخطابها[59] .

---

[57] على خلاف الحركات الإسلامية التي ترفض الإسلام الشعبي و تحاربه على حد تعبير أوليفييه روا و أقره فريد الأنصاري العضو البارز السابق في حركة التوحيد و الإصلاح في: فريد الأنصاري: الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب انحراف استصنامي في الفكر و الممارسة. منشورات رسالة القرآن مكناس2007 .ص: 157 – 163 . Olivier Roy : l' echec de l'islam politique. Le Seuil, Paris , 1992.

فجماعة العدل و الإحسان هي حصيلة تركيب البنية الصوفية بالبعد الحركي. و هذا الأمر هو الذي يفسر قوتها الاستقطابية و تماسكها التنظيمي. فما يثير الانتباه بخصوص الزوايا حسب العروي رغم اختلاف أشكالها هو طابعها الدعائي و قوتها الاستقطابية.

و قد كان طبيعيا أن يوظف عبد السلام ياسين النموذج البودشيشي بحكم أنه كان مريدا في هذه الطريقة مع إضافة البعد السياسي . وتكمن مظاهر تماثل البنيتين اعتمادهما على التربية و التنوع السوسيولوجي . فالزاوية البودشيشية انتقلت في الستينيات على يد سيدي العباس و بعده نجله الشيخ حمزة من الطابع التبريكي الذي يقتصر على العبادة و الذكر إلى الطابع التربوي . و هو ما عايشها عبد السلام ياسين و قام بنقله إلى العدل و الإحسان التي ترتكز على التربية.

أما الخاصية الثانية المشتركة بين البنيتين على المستوى السوسيولوجي هو تنوع الفئات الاجتماعية و المهنية المنتمية للطريقة مقارنة مع الزوايا في تاريخ المغرب و حاضره . فالبدشيشية تنتمي لها فئات اجتماعية من الأغنياء و الفقراء و الأطر العليا و الحرفيين و العاطلين نفس الشيء بالنسبة للعدل والإحسان مقارنة مع باقي فصائل الحركة الإسلامية المغربية. كما أن البنيتين لهما أتباع و مريدين في خارج المغرب خصوصا في أوروبا . كما أن البنيتين تعتمد على الإحسان.

استقينا المعلومات بخصوص الزاوية البدشيشية التي قمنا بمقارنتها بالعدل و الإحسان من :

Amros mostapha : confrérisme et islamisme au XIX et XX siecle au Maroc. These en sciences politiques, Paris,1986. p : 108 – 117.

نقلا عن : أحمد الغزالي : مساهمة في البحث عن زوايا بني يزناس القادرية البودشيشية نموذجا مطبعة ومكتبة البلابل فاس1998.ص: 12-13

بخصوص علاقة التصوف بالسياسة في التجربة التاريخية الإسلامية يرى محمد الشريف الفرجاني أنها تطورت من تصوف النخبة الذي كان خلاصا فرديا لا سياسيا إلى التصوف الشعبي مع ظهور الزوايا كخلاص جماعي سياسي إلا أنه كان في الغالب موالي للسلطة الحاكمة.

Mohamed-Chèrif Ferjani : Le politique et le religieux dans le champ islamique. Fayard, Paris, 2005,p : 164- 165.

[58] ميز عبد السلام ياسين بخصوص الجهاد السياسي بين مرحلة ما قبل القومة حيث يكمن في تعليم الأمة أن الله أمر أن تكون جماعة منظمة تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر. أما بعد القومة فلابد أن تتألف من كتيبتين رئيستين هما الدعوة والدولة تؤديان مهمة التجديد والسعي للخلافة الراشدة.

عبد السلام ياسين:المنهاج النبوي.تربية وتنظيما وزحفا.منشورات دار البشير للثقافة والعلوم.ط4.مصر.1995.ص:408-410. يتجلى التمثل الصراعي عنده في المقطع التالي:."لابد أن نعرف قواعد الحرب السياسية."ن.م.ص:.17

الملاحظ أن ياسين ومن ورائه جماعة العدل والإحسان يوظف بكثافة نمط الاستعارة القتالية[60] (جند الله الحرب السياسية القومة) كتعبير عن تمثله للسياسة ومن تم فهو يتجاوز مجرد توظيف لفظي إلى رحم يحتوي بنية الخطاب العدلي بمعجمه وحجاجه وألفاظه وإيحاءاته الكثيرة.

وقد استمرت الجماعة في تكرر نفس القاموس السياسي منذ تأسيسها ك' الملك لعاض' والملك الجبري' و' الخلافة على منهاج النبوة' و' القومة[61]' و' الميثاق الإسلامي'. على أن خطابها سيعرف تحولا على مستوى مضمونه وقاموسه رغم الاستمرارية الظاهرة التي تخفي صراعا بين الجناح الدعوي والجناح السياسي.

ويعود تطور الخطاب السياسي للعدل والإحسان إلى ثلاث متغيرات أحدهما يعود إلى تطور الخطاب السياسي لياسين مرشد الجماعة وثانيهما إلى التطورات التنظيمية المتمثلة بالأساس في إنشاء الدائرة السياسية سنة 1998وأخيرا حركة الشباب المغربي لـ 20 فبراير التي فرضت على الجماعة التي شاركت عبر شبيبتها تكييف خطابها مع الربيع المغربي.

بخصوص المتغير الأول فلابد من الاعتراف أن رصد خطاب عبد السلام ياسين صعب بحكم أنه خطاب صوفي الإيحائي بالتعريف. ولكن مع ذلك يمكن الجزم أن خطابه عرف تطورا ملحوظا. هذا ما يستشف من مقارنة رسالة الإسلام أو الطوفان التي وجهها إلى

---

[59] هذا المعطى ليس خاصا بجماعة العدل و الإحسان و لا حتى بالحركة الإسلامية المغربية بل بمجموع الحركة في العالم الإسلامي و يعود هذاإلى أن السياسة هي الجانب الأكثر ضعفا في تاريخ الحركة العلمية عند المسلمين على حد تعبير علي عبد الرزاق الذي اعتبر كنتيجة لذلك :' فلسنا نعرف لهم بحثا في شيء من أنظمة الحكم و لا أصول السياسة اللهم إلا قليلا لا يقام له وزن إزاء حركتهم العلمية في غير السياسية من الفنون '.

علي عبد الرزاق : الإسلام و أصول الحكم. ط 3 . 1925 . ص: 22 .

[60] حسب جيل غوتييه فالخطاب السياسي يوظف بشكل كثيف الاستعارة كالإستعارة الجسدية و الطبيعية. على أن الطابع الصراعي للفعل السياسي رجح التوظيف لنمط معين من الاستعارات هي الاستعارة الرياضية أو العسكرية أو بشكل أوسع الاستعارة القتالية.

Gauthier. G : ' la méthaphore guerriere dans la communication politique'. In : recherche en communication. N : 1, Université catholique de louvain, 1994.p : 140.

نقلا عن عبد الرحيم العماري : نسق التواصل السياسي بالمغرب المعاصرخطاب الكتلة الديمقراطية من الميثاق إلى التناوب 17 ماي 1992 –14مارس 1998 . منشورات دار القرويين الدار البيضاء 2005 . ص : 9 . العمل في الأصل أطروحة قام فيها الباحث بتوظيف مفهوم الاستعارة القتالية لتحليل خطاب الكتلة الديمقراطية في سياق انتقالها من مرحلة التأسيس إلى مرحلة التناوب التوافقي .

61 كلمة قومة استقاها على حد تعبيره من التاريخ الاسلامي فقد كان جند الله الناهضين في وجه الظلمة قائمين. والقومة هي الثورة بدون عنف ،استعمل الكلمة لتفادي هذه الأخيرة لأنها استعملت لوصف الحركات الجاهلية،فأراد على حد تعبيره أن يتميز في التعبير لكي لا يتلوث بتقليد الكافر.عبد السلام ياسين:المنهاج النبوي.منشورات دار البشير للثقافة والعلوم. ط4.مصر.1995.ص:17.

الحسن الثاني سنة 1974[62] و رسالة ' إلى من يهمه الأمر ' التي وجهها بشكل غير مباشر إلى محمد السادس سنة 1999. الرسالة الأولى تدخل في إطار أدبيات النصيحة '[63] نازع فيها مشروعية المؤسسة الملكية[64]. وقد طالب في هذه الرسالة الحكم لنفسه بتوظيف الإيحاء بإحالته على نسبه الشريف ولكنه اكتفى بذكره كإشارة إلى حقه المفترض في الإمامة[65]. أما الرسالة الثانية فهي أقرب إلى ملف مطلبي حولت الجماعة إلى قوة اقتراحية حيث ورد فيها : ' لابد من النهوض الاقتصاد و تشجيع الاستثمار المنتج للشغل '[66] . وقد اعتمدت الرسالة على الأرقام والمعطيات كحجة للسلطة كما يلي: ' لنكن صرحاء! لنتكلم لغة الأرقام الواضحة والمعطيات الواقعية المحسوسة ' . وقد اعترف فيها ياسين ضمنيا بالشرعية الملكية بقوله: ' أصبح الملك الشاب اليوم...يحظى بتأييد الشعب الذي يمثل في أعينه آمال تعبر عن ارتياحه.. '[67]. على أن هذا القاموس السياسي الجديد يتساكن مع عبارات تشكل ثابتا في خطاب ياسين ولو بحدة أقل من السابق كما ورد في النص: ' لا مناص من إعادة النظر في النظام بأكمله...لابد من مراجعة شاملة...فلا انطلاقة بدون تخليق السياسة والإدارة والمجتمع و لا تخليق للرعية ما لم يتخلق الراعي '[68].

هناك إذن ازدواجية وتساكن لمنطقين منطق ياسين ومنطق الجماعة الذي يعكس في العمق علاقته المزدوجة بالجماعة صوفية و تنظيمية[69].

هذا ما يفسر ازدواجية[70] من نمط آخر في الخطاب السياسي لجماعة العدل والإحسان يتساكن فيه خطاب عقلاني يدعو إلى الديمقراطية[71] ودولة الحق والقانون والحريات العامة وفصل

---

[62] عبد السلام ياسين : الإسلام أو الطوفان. 1974, ص: 67 .

[63] - Mohamed Tozy : monarchie et islam politique au maroc . op cit , p : 192.

و ضعنا النصيحة بين قوسين لأنها في الفقه الإسلامي لها ضوابط شرعية متمثلة في عدم الإلزام و التشهير و هو ما لم يلتزم به عبد السلام ياسين حيث نازع في مشروعية الملك كما قام بنشر هذه الرسالة .

[64] يقول ياسين مخاطبا العاهل الراحل بهذا الخصوص : ' لا أحد في هذه البلاد إلا و يتساءل عن معنى المشروعية التي تعتمد عليها أساسا لحكمك و بقائك على عرش أسلافك. من أين جاءت هذه المشروعية ؟ و كيف نشأت في إسلام الفتنة التي سماها الديدان ملكية وراثية أو خلافية'. عبد السلام ياسين : الإسلام أو الطوفان. 1974 ص: 89 .

[65] - idem

[66] - aljamaa. net

[67] - idem

[68] - idem

[69] - Mohamed Tozy : monarchie et islam politique.op cit, p : 224.

[70] رشيد مقتدر : الدائرة السياسية للعدل و الإحسان و العلاقة بين الدعوي و السياسي. إسلان أون لاين . نت

[71] يفضل عبد السلام ياسين مفهوم الشورى بدل مفهوم الديمقراطية ذي الجذور العلمانية بقوله : "أي تناقض هذا : ' (ديمقراطية إسلامية) أو (إسلام ديمقراطي) رجل هنا ورجل هناك نحن نسميها شورى، و نسميتها دينا قيما، ونسمي حركتنا احتجاجا وقومة لا نخلط في اللفظ لأنه لا خلط بحمد الله عندنا في الحقائق " عبد السلام ياسين حوار مع الفضلاء الديمقراطيين. مطبوعات الأفق، الدار البيضاء 1994، ص : 21 .

السلطات مع خطاب لا عقلاني يعتمد الرؤىٰ[72] و المبشرات[73]. نستحضر بالخصوص رؤىٰ 2006 التي يقول فيها ياسين: ' أنه يجالس ويحاور ويشاهد الرسول يقظة، وأن أمه تكلم من قبرها أتباعه الأحياء ' وأن ' دعاء الرابطة دعاء ترديده الأشجار والأنهار والجبال والنباتات، وأن الأنبياء والرسل يتزلفون لأتباع عبد السلام ياسين لعلهم يضيفونهم في دعاء الرابطة... '[74]. إن ما يهمنا في هذا الإطار ليس الجانب العقدي لهذه الرؤىٰ بل الجانب السياسي المتمثل في الإستراتيجية الخطابية للجماعة وردود الفعل التي أثارت في 2006. فعلىٰ مستوىٰ الأهداف فقد سعت الجماعة إلىٰ إثارة انتباه الرأي العام المغربي لتوسيع دائرة المتلقين لخطابها إلا أنها خلفت ردود فعل معكوسة لدىٰ الرأي العام.[75] في المقابل لم تخلف علىٰ

من الصعب الحديث عن مفهوم الديمقراطية لدىٰ عبد السلام ياسين بل علىٰ موقف هذا الأخير منها فوراء نقد الديمقراطية ورفضها هناك رفض للنظام السياسي المغربي فإيديولوجية الكتاب هو دعوة النخبة السياسة للحوار بعد فشل مشروع التناوب في سنة 1994 بين المعارضة و الملكية . لهذا نفضل الحديث عن تمثلات الحركة الإسلامية المغربية حول الديمقراطية لأنها تتحدث عن السياسة بشكل غير مباشر من خلال السجال حول الديمقراطية بخصوص موقف عبد السلام ياسين وأحمد الريسوني من الديمقراطية أنظر: عبد العالي حامي الدين : الدستور المغربي ورهان موازين القوىٰ. دفاتر وجهة نظر.مطبعة النجاح الجديدة. الدار البيضاء.2005 . ص :149–164. الملاحظ أن الباحثاً بسبب انتمائه لحزب العدالة و التنميةأ كان منحازا للرسوني مقابل نقده الشديد لعبد السلام ياسين حيث أكد بخصوص موقفه:' إنه موقف سياسي ' مناور' يفتقد إلىٰ عمق فكري مقنع' ....كما اعتبر أنه سقط في خلط عجيب' ص : 153–155.

إن العمق المفقود عند ياسين بخصوص الديمقراطية، حسب الباحثاً مفقود بشكل أكبر عند الريسوني والحركة الإسلامية من خلالها لأنها لا يستحضران الجذور الاجتماعية للديمقراطية أنظر بهذا الخصوص الكتاب المتميز ل: بارينتون مور: الأصول الاجتماعية للديكتاتورية والديمقراطية، اللورد والفلاح في صنع العالم الحديث. ترجمة أحمد محمود المنظمة العربية للترجمة بيروث 2008. أنظر أيضا كتاب ألكسيس دو توكفيل:

Alexis de Tocqueville : de la démocratie en Amerique. Paris, Les Edition Gallimard, 1992 .

يتضمن الكتاب جزئين نشر أولهما في سنة 1835 تناول فيه ،بمقاربة وصفية للديمقراطية في الولايات المتحدة، انعكاسات الحركة الديمقراطية علىٰ شكل الحكومة و القوانين و الحياة السياسية. أما الجزء الثاني، الذي نشر في 1840، فتناول بمقاربة سوسيولوجية أشكال الديمقراطية و تأثيراتها علىٰ المجتمع المدني

72 في الشعبة 35 من المنهاج النبوي المعنون: تصديق الرؤيا الصالحة وتعبيرها اعتبر ياسين:' الرؤيا الصالحة جزء من النبوة. هي وحي من الله للعبد الصالحأ تشجعه علىٰ سلوك الطريق إلىٰ الله. الصادق في طلب الله تعالىٰ لا يتعلق بالرؤيا المخبرة علىٰ أحداث العالم . الذي يهمه رؤيا تبشره بالسعادة الأخروية و تقربه من ربه '. ياسين : المنهاج النبوي أن م س أص : 183 .

73 رشيد مقتدر : الدائرة السياسية للعدل و الإحسان . ن م س

74 رؤىٰ و مبشرات عبد السلام ياسين. **www. Oujdacity.net**

75 من الصعب معرفة موقف الرأي العام حول رؤىٰ 2006 ولكن ما يمكن التأكد منه أن الدولة استغلت جيدا هذا الموضوع بالاعتماد علىٰ العلماء الذين أصدر بعضهم فتاوىٰ تكفر عبد السلام ياسين. كما أنشأ مجموعة من السلفيين غرفا للدردشة الصوتية علىٰ النت للرد علىٰ خرافات ياسين. كما تم إنشاء موقع علىٰ الأنترنيت أسسه عبد الفتاح رحمون الذي يعرف بلقب ' جاركوم 2006 ' وهو عضو سابق في الجماعة بتعاون مع الدكتور أبو جميل العلمي السجلماسي مؤلف كتاب ' العدل والإحسان من الخلافة إلىٰ الخرافة' وهو بدوره عضو سابق في الجماعة وقد تم توزيع قرص مدمج يحمل نفس الاسم لمناقشة وتسفيه رؤىٰ الجماعة وقد شارك بالتعليق والانتقاد في القرص أربعة علماء مغاربة هم أحمد الريسوني الرئيس السابق للتوحيد والإصلاح والعلامة محمد

المستوى التنظيمي[76] أية ردود فعل داخلة الجماعة لأنها متداولة في بنية صوفية هي الزاوية ' الياسينية '[77].

بوخبزة والدكتور الحسن العلمي والأستاذ الزبير دحان والدكتور توفيق الغلبزوري www. Vb.islam2all.com . يعرض الموقع لشهادات و مبشرات الجماعة و أشرطة صوتية تحت اسم khorafa.tk

في إطار رد الجماعة عن هذه الحملة أصدر ياسين توجيهات لأعضاء الجماعة باجتناب الدخول للموقع مع الرد على الموقع في الهامش المخصص للردود الذي وصف بالعمالة للمخابرات المغربية باللغتين العربية والفرنسية ذهبت قيادات من العدل والإحسان ومناضليه إلى أن المجتمع لم يتعرف على المبشرات إلا من خلال الصحافة التابعة للمخزن أو الباحثة عن الإثارة في هذا الإطار قامت قيادات من الجماعة بالرد بمجموعة من المقالات كما أجرت عدة استجوابات لتوضيح حقيقة ما وقع من منظورها نورد منها استجواب لفتح الله أرسلان الناطق الرسمي للجماعة الذي قال فيه: ' من راح يوهم الناس أننا قلنا أن الخلافة ستقام سنة 2006؟ وأن الخليفة سيكون هو الأستاذ عبد السلام ياسين؟ هذا محض افتراء وظنون وسطحية في التعامل مع مشروع العدل والإحسان، فبقراءة سريعة ولكن صادقة لتصور الجماعة يدرك القارئ أن الخلافة الثانية على منهاج النبوة التي أخبر بها الرسول ﷺ في حديث صحيح ليست نزهة وإنما هو بناء طويل وشاق وهو مشروع كل الأمة الإسلامية ولا تعني قطرا واحدا'. www. Aljamaa.com

[76] تقوم الجماعة حسب عبد السلام ياسين على ثلاث نواظم لا يقوى جسم إسلامي إلا بها هي حب الله والنصيحة والشورى والطاعة. كما أكد أن القوة التنفيذية لكل جماعة هي قدرتها أفرادا وفئات على اتخاذ القرار و الطاعة للقيادة المقررة. عبد السلام ياسين : المنهاج النبوي : تربية وتنظيما وزحفا. الشركة العربية الإفريقية للنشر والتوزيع بيروث ط 3 .1994.ص: 82 .

كما تحدث ياسين في هذا الكتاب الذي يعتبر بحق دستور الجماعة أمراض تنظيمية تصيب التنظيم بالخلل المتمثلة في تغليب الرأي الشخصي على رأي الأمير والكذب والاستعلاء وحب الدنيا والاتكال على الأسباب الظاهرة والفشل والهزيمة المعنوية والتنازع في الأمر وحب الدنيا.

عبد السلام ياسين: المنهاج النبوي. ن م س ص: 108 – 109 .

[77] هذا ليس نعت مجازي بل حقيقي فالجماعة زاوية بشيخها وموروثها وبأورادها وبدعائها ' دعاء الرابطة'. أنظر تقديم محمد الطوزي ل:

Mohsine Elahmadi : Le mouvement yasiniste . Imprimerie Fédala, Mohammedia, 2006. p : 7.

تحيل كلمة زاوية إلى الركن الذي ينزوي فيه المتعبد للعبادة والذكر. وقد عرفها سبيلمان بكونها:' جماعة تسلسلية من المسلمين التي من أجل أن تستحق العفو الرباني تتبع ممارسات خاصة يفرضها ولي وملهم وصاحب كرامات'. وقد اعتبر عبد الله العروي أن الظاهرة الاجتماعية التي اتفق المؤرخون والأنتربولوجيون على نعتها بالزاوية تتمظهر تحت أشكال جد متنوعة. لهذا فليس من المستغرب أن تتصف الدراسات التي خصصت لها بالمحدودية وبعدم النجاح في رصد طابعها الشمولي. وقد اقترح في أطروحته تنميطا للظاهرة اعتمادا على أدوارها ومواردها كما يلي:

الزاوية – المركز الاجتماعي و الزاوية – النادي الحضري و الزاوية – الصومعة و الزاوية – الإمارة و أخيرا الزاوية – النظام.

كما اعتبر الزاوية كشكل واحد ومضمون متحول لبنية للتنشئة الاجتماعية يمكن أن تتداخل و تمتزج ببنى اجتماعية أخرى كالقبيلة أو عائلة أرستقراطية أو فئة اجتماعية مهمشة أو حنطة أو بنية ذات أهداف سياسية.

Laroui Abdellah ; Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830 -1912), Maspero, Paris, 1977 . p : 132 – 150 .

كما اعتبر أن الزاوية كشكل من أشكال التنشئة الاجتماعية يمكن أن تلجأ أو أن تقوي أو تواجه أشكالا أخرى كالعائلة والحنطة والقبيلة والمخزن.

هذا ما يفسر في نظره دخول أشكال جديدة للتجمع و هي الأحزاب السياسية في صراع مع الزوايا.

هناك نمط آخر من الازدواجية في صفوف الجماعة إلا أنها أقل حدة لأنها متداولة في صفوف الأحزاب السياسية المغربية ونخبها بين الخطاب والممارسة؛ بين خطاب راديكالي وسلوك تفاوضي حيث دخلت الجماعة في محاولة تطبيع مع الدولة في 1991[78]. إن هذا المعطى يؤكد أن جماعة العدل والإحسان كانت في تلك المرحلة مستعدة للدخول إلى الحقل السياسي الرسمي وقبول شروطه[79] وفي مقدمتها إمارة المؤمنين[80]؛ الشرط الوحيد الذي طالبت به الجماعة هو إعطاؤها مهلة لإقناع القواعد وهذا شيء طبيعي بحكم تعودها على خطاب لمدة عقود فلابد من تهيئها لمثل هذه القطيعة[81]. وقد أبرم الاتفاق من طرف وفد ترأسه وزير الأوقاف السابق عبد الكبير العلوي المدغري وتم توقيعه من طرف عبد السلام ياسين ومحمد العلوي السليماني ومحمد العبادي ومحمد البشيري وعبد الواحد المتوكل وفتح الله أرسلان بسجن سلا بتاريخ 20 يونيو 1991[82].

بخصوص المتغير الثاني الذي أفضى إلى تحول في الخطاب السياسي للجماعة فذو بعد تنظيمي يتمثل في إنشاء الدائرة السياسية[83] في الدورة الاستثنائية لمجلس الشورى بمدينة مراكش سنة 1998 [84] . وقد سعت الجماعة من إنشاء الدائرة إلى ثلاثة مسائل:

---

[78] وثيقة نادرة تكشف مسار تفاوض السلطة مع جماعة العدل والإحسان. جريدة التجديد 23 يونيو 2009.بعد تولي محمد السدس للعرش سيقوم بإنهاء الإقامة الجبرية التي كانت مفروضة على عبد السلام ياسين فتم فتح مفاوضات مع الجماعة قادها على التوالي كل من عبد الصمد بالكبير القيادي في الحزب الاشتراكي الديمقراطي وأحمد حرزني رئيس المجلس الاستشاري لحقوق الإنساني اللذان عرضا على ياسين الخروج إعلاميا من أجل الترحم على الملك الراحل الحسن الثاني والدعاء لمحمد السادس مقابل الاعتراف بالجماعة الشيء الذي رفضه ياسين . بعد فشل الحوار دخل الأطراف في مرحلة جديدة تحت إشراف حسن أوريد الذي كان يشغل منصب الناطق الرسمي للقصر الملكي وقد انتهى الحوار بعث ياسين رسالة ' إلى من يهمه الأمر' للملك. و قد أفضى هذا الأمر إلى عودة التوتر بين الأطرف لتعين الدولة محاورا جديدا هو أحمد توفيق وزير الأوقاف و الشؤون الإسلامية مريد الزاوية الروحية لياسين الزاوية البتشيشية.

ماذا تريد جماعة العدل و الإحسان ؟ . مجلة أوال عدد : 21 من 18 إلى 24 مارس 2011 ص : 23 .

[79] بخصوص شروط إدماج الإسلاميين في الحقل السياسي أنظر: عمار علي حسن : شروط إدماج ' الإسلاميين ' في حياة سياسية ديمقراطية. المجلة العربية للعلوم السياسية، ع : 25 شتاء 2009 . ص: 25 – 38 .

اعتبرت نادية ياسين نجلة الشيخ عبد السلام ياسين، أن جماعة العدل والإحسان ستدخل للمشهد السياسي الرسمي متى توفرت شروط العمل الحزبي الحقيقي في بيئة ديمقراطية حقة. حوار مع مجلة أوال الأسبوعية العدد: 12 ، الجمعة 21 يناير 2011 .

[80] وثيقة نادرة تكشف مسار تفاوض السلطة مع جماعة العدل و الإحسان. ن م س

[81] ن م س

[82] ن م س

[83] تم تحديد ماهية الدائرة السياسية في موقع عبد السلام ياسين كما يلي : ' إطار يعنى بكل ما يتعلق بالشأن العام من خلال رؤى و تصورات الجماعة في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. لم يكن تأسيس هذا الجهاز تغييرا لمسار الجماعة أو إعادة النظر في ثوابتها ...العمل

ليس طارئا في جماعتنا و إنما هو من صميم منهجنا العدلي الإحساني كما يعبر عن ذلك الأستاذ المرشد عبد السلام ياسين بقوله:(السياسة بعض

من شأننا) ' . www.yassine.net

المسألة الأولى: تتمثل في بعث رسالة مشفرة للدولة مفادها
أن الجماعة ترفض استنساخ تجربة التوحيد و الإصلاح التي التحقت بحزب قائم. لهذا فقد أنشأت الجماعة الدائرة السياسية التي يمكن أن تتحول إلى حزب إذا دخلت إلى الحقل السياسي الرسمي[85].
المسألة الثانية: الاستجابة لتوسع قاعدة الجماعة وتعدد أطرها ذات الطموحات السياسية المشروعة التي ترى بعين من الريبة النجاح السياسي والاجتماعي لنخبة حزب العدالة والتنمية[86].
المسألة الثالثة:إيلاء الاهتمام بالجانب السياسي الذي ظل ضعيفا في أدبيات الجماعة. لهذا فالجماعة تسعى من خلال الدائرة السياسية إلى إنتاج نخبة حركية سياسية مؤهلة للدخول للحقل السياسي الرسمي[87].

ولكن رغم هذه التحولات فمن ثوابت الخطاب العدلي استمرار عدم التمييز بين الدعوي والسياسي[88].هذه الاستمرارية لا تعود إلى قناعة راسخة أو إلى ازدواجية الحركي والصوفي في مرجعيتها بل لبقاء الجماعة خارج الحقل السياسي الرسمي ومن تم عدم خضوعها لإكراهاته.

---

84 الدلالة الرمزية والسياسية لسنة 1998 في المغرب هي تعيين حكومة التناوب التوافقي برئاسة عبد الرحمان اليوسفي وما نتج عن ذلك من
موقع المعارضة بسبب دخول أحزاب الحركة الوطنية للحكومة خصوصا حزبي الإتحاد الاشتراكي و حزب الاستقلال. شغور

85 حوار مع محمد ضريف حول مستقبل العدل و الإحسان. في إسلاميون. نت
اعتبر أرسلان الناطق الرسمي للجماعة في حوار له مع موقع إيلاف الإلكتروني استعداد الجماعة للدخول للعبة السياسية إذا ما أقدمت المؤسسة الملكية على إصلاحات دستورية:' المطلوب الآن أكثر من أي وقت مضى تطليق أسلوب الترقيعات التي لا تنتج غير تأجيل الأزمة المطلوب إعادة بناء النظام على أسس جديدة تنبثق من جمعية تأسيسية تمثل فيها كل مكونات الشعب ولا تكون تحت وصاية أحد وتنظر بحرية في كل القضايا وتضع دستورا جديدا وتبقى الكلمة النهائية للشعب'. نشر نص الحوار في موقع الجماعة بتاريخ 10 فبراير 2011 . www. Aljamaa. Net . وقد عاد الناطق الرسمي ذاته للتأكيد على إمكانية الدخول للعبة السياسية بما يلي:' من الممكن أن ينخرط جزء من الجماعة (الدائرة السياسية) في مرحلة ما في العمل السياسي الرسمي ومن داخل مؤسسات الدولة ولكن ذلك رهين شروط السياسة السلمية من أجل ممارسة السياسة الرشيدة... المتمثلة في احترام إرادة الناخبين وأن يقترن فيه العمل السياسي بالمسؤولية ..أما دون ذلك فلن نقبل بشروط مجحفة تضيفنا إلى الأرقام الموجودة لتأثيث الديكور المخزني ' . الأيام ن م س.

86 ن م س

87 رشيد مقتدر : الدائرة السياسية للعدل والإحسان والعلاقة بين الدعوي والسياسي. إسلام أولاين .نت
جاء في موقع عبد السلام ياسين بخصوص أسباب إنشاء الدائرة السياسية : ' تمثل الدائرة السياسية ورشة عمل وتدريب تسعى الجماعة من خلالها لإعداد الأطر وتوجيه الكفاءات المؤهلة لمباشرة العمل السياسي وإعداد الدراسات والبرامج و اقتراح البدائل ' www.yassine.net .

88 ن م س

إن مجال اهتمام الدائرة السياسية هو القضايا العامة في إطار استمرار مواقف الجماعة من الانتخابات والأحزاب السياسية المغربية والمشاركة السياسية. على أن هذا لم يمنع تحولات خطابية كالتي وردت في البيان الختامي للدائرة السياسية الصادر في نونبر 2005 الذي دعا أعضاءها إلى صياغة برنامج سياسي يسعى إلى تأهيل الجماعة للمشاركة في الانتخابات[89]. كما وجه ذات البيان لأطرها نداءا للعمل على إعداد مقترحات لمراجعة الدستور. وقد لوحظ أن البيان لم ينعت الدستور بعدم الشرعية بل طالب بتعديله وفي ذلك قبول ضمني بشرعيته[90]. في حين كان ياسين يرفض الدستور جملة لا لأنه ليس دستور فصل السلطات بل لأنه يضم في طياته الشرك بالله على حد قوله: ' الدستور الشكلي يقول في فصله السابع شعار الدولة: الله الوطن الملك. أفي الإسلام أنا أم في الشرك ؟ الديمقراطية على الأقل واضحة ولا تقول كما يقول الدستور السلطاني: كلمة الملك وتوجيهاته قانون لا يناقش '[91].

أما المتغير الثالث فيكمن في اندلاع التظاهرات الشعبية المطالبة بالإصلاح في 20 فبراير 2011 سيفرض على الجماعة التي شاركت في الحركة[92] إلى تكييف خطابها. لهذا فإن

---

89 حوار مع محمد ضريف حول مستقبل العدل و الإحسان مع اسلاميون. نت

90 حوار مع محمد ضريف . ن م

91 عبد السلام ياسين : العدل : الإسلاميون والحكم. ن م س أص: 522 .

92 شاركت الجماعة عبر شبيبة الدائرة السياسية في احتجاجات 20 فبراير 2011 التي أعلن منظموها في الفيسبوك عن شعار' الإصلاح' و ' ملكية برلمانية ' و' دستور ديمقراطي ' بدل ' إسقاط النظام' الذي عبرت عنه الحركات المماثلة في الثورة التونسية والمصرية والليبية. تعكس الأحداث الأخيرة في العالم العربي التحولات العميقة التي عرفتها هذه المجتمعات منذ مدة طويلة إلا أن الإطارات النظرية والأفكار المسبقة التي كانت لدى الغرب حولها حالت دون الاهتمام بها. وتعود هذه التحولات إلى العامل الديمغرافي ذلك أن هوة جيلية حدثت بين أجيال الشباب المتعلمة والمتواصلة والأنظمة المتآكلة سياسيا وبيولوجيا . كما أن وسائل الإعلام لعبت دورا مهما في هذا الإطار خصوص قناة الجزيرة والأنترنيت التي جعلت الشعوب العربية تتابع ما يقع في بعضها. طبعا لم يكن لهذه التحولات أن تقع لولا نجاح ثورة الياسمين التي عرفت تونس التي أثرت على مجموع العالم العربي إلا أن التأثير مرتبط بوضعية كل بلد على حدا ولا مجال للتماثل والإسقاط في هذا المجال لأن لكل دولة بنيته الديمغرافية الخاصة. فحيثما وجد الشباب في هذه البلدان سيكون هناك احتجاج ولكن كل بلد يختلف عن الآخر ففي اليمن فتمثيلية الشباب ضعيفة مقارنة مع حضور البنى القبلية المحافظة في حين أن الصراع في البحرين يضع في المواجهة الشيعةً الذين يمثلون الأغلبية العدديةً والسنة المستحودة على السلطة. في حين أن وزن وحضور الشباب في الجزائر يحد منه شبح الحرب الأهلية التي عرفت البلاد في تسعينيات القرن الماضي.

. Olivier Roy : l' islamisme se dissout dans la demacratie www.cafebabel.Fr/article/36656. html

إن مصير الانتقال الديمقراطي في العالم العربي مرتبط بقدرته على تجاوز الشبكات المعقدة للولاء والانتماء وتحويلها لبنى اجتماعية للوساطة من جهة وعلى قدرة الأنظمة السياسية على توظيفها ومدى إمكانية انضمام هذه المجموعات الاجتماعية لهذا المطلب الديمقراطي من جهة أخرى. أنظر بهذا الخصوص: Olivier Roy : Revolution post- islamiste. Le Monde. 12.02.2011.

فتح الورش الدستوري كمبادرة استباقية في الخطاب الملكي لـ 9 مارس 2011[93] سيؤكد أن موقف الجماعة في 2005 كان تاكتيكيا أكثر منه قناعة أو إشارة ضمنية لقبوله. فالجماعة تظل وفية لخطها السياسي[94] المناهض للنظام السياسي المغربي[95] ولقد دعت الضرورة بحكم اعتماده على المشروعية الديمقراطية إلى جانب المشروعية الدينية إلى مواجهته في هذه الواجهة أيضا[96]. في هذا الإطار وردا على المبادرة الملكية اعتبر الناطق الرسمي للجماعة أن الخطاب الملكي:' لم يستجب للمطالب الأساسية والجوهرية وهي نظام حكم ديمقراطي عنوانه الأبرز حاكم ينتخبه الشعب ويحاسبه ينبني على دستور يجسد إرادة الأمة لا إرادة الحاكم دستور ينبثق عن جمعية تأسيسية منتخبة بعد حوار ونقاش جماعي مفتوح يحدد الإطار العام للدولة والمجتمع'[97].

كما ذهب في حوار آخر إلى: 'أن الدستور الذي اقترح على المواطنين لا يخدم مصلحة البلاد لكون الخطاب الملكي أعلن أن المشاورات التي ستجريها اللجنة المكلفة بإعداد مشروع الدستور المقبل ستكون مع الأحزاب البرلمانية هذه الأحزاب التي تعتبر جزءا من المشاكل التي خرج الناس يحتجون عليها خلال وقفات 20 فبراير'[98].

---

[93] وضع الخطاب خارطة طريق للإصلاح الدستوري الشامل ألذي كلف به لجنة معينةٌ تمثلت في سبعة مرتكزات أهمها التكريس الدستور للأمازيغية وترسيخ دولة الحق والقانون والارتقاء بالقضاء إلى سلطة مستقلة وتوسيع صلاحيات المجلس الدستوري توطيدا لسمو الدستور وتوطيد مبدأ فصل السلطات وتوازنها. وقد شمل هذا المرتكز المهم لأنه ينص على اقتسام السلطة لأول مرة بخصوص مؤسسة الحكومة انبثاقها عن الإرادة الشعبية ودسترة المجلس الحكومي وتكريس تعيين الوزير الأول من الحزب الذي تصدر الانتخابات وتقوية مكانة هذا الأخير كرئيس لسلطة تنفيذية. كما نص بخصوص البرلمان عن توسيع مجال القانون وتخويله اختصاصات جديدة كفيلة بنهوضه بمهامه التمثيلية والتشريعية والرقابية. كما نص الخطاب عن تقوية دور الأحزاب وتخليق الحياة العامة وربط ممارسة السلطة بالمراقبة والمحاسبة وعلى دسترة الحكامة الجيدة وحقوق الإنسان وحماية الحريات. Map.org.ma

[94] استهل عبد السلام ياسين الفقرة المخصصة للموضوع تحت عنوان' الخط السياسي الواضح' بما يلي : ' لا تجد في بلاد المسلمين ترددا في الأحزاب السياسية خاصة الشيوعية والعلمانية أن تعلن عزمها على فرض نظامها وتنشر خطها السياسي الهادف إلى إقامة الدولة الاشتراكية العلمانية. أنكون نحن أخس همة وأبلد فكرا ونحن المسلمون والبلاد مسلمة والشعوب مسلمة؟. لا شك أن أنظمة الجبر تتعاون معهم وتركز عداءها وحربها علينا. لكن قد يكون مرجع ذلك إلى أن تلك الأحزاب تعرف قواعد اللعبة السياسية وقواعد الإستراتيجية والتكتيك بلسان العصر ولا نحب نحن أن نعرف'. وقد ارتكز ياسين على حجة السلطة عبارة عن آيات من القرآن وأحاديث نبوية ليخلص في أقل من صفحتين عبر شرح حديث: (لا طاعة في معصية الله) أي لا تجب بل تحرم على من قادر عن الامتناع. عبد السلام ياسين: المناهج النبوي.....ص: 30 – 31 .

[95] اعتبرت نادية ياسين في استجواب مع الأسبوعية الجديدة بتاريخ 2 يونيو 2005 :' إن النظام القائم شتيمة و ظلم سياسي يقع على المغاربة و لم يعد صالحا للمغرب و أن المغاربة ليسوا ملزمين بقبول هذا النظام إلى يوم القيامة ' .

[96] في هذا الإطار اعتبر فتح الله أرسلان:' إنه (النظام المغربي) نظام متسلط لا يأخذ من الدين إلا اسمه ليوهم الشعب بالشرعية ولا يستمد من من الديمقراطية إلا ما يذر به الرماد في العيون ' . الأيام أن م س.

[97] أسبوعية الأيام ع : 469 الجمعة 8 أبريل 2011 .

[98] مجلة أوال ع : 21 من 18 إلى 24 مارس 2011 ص:20 .

إن ضرورة تكيف العدل والإحسان مع حركة 20 فبراير قادها جيل ما بعد ـ إسلامي على حد تعبير أوفييه روا[99] لا يهتم بالإيديولوجيا سيدفعها إلى التخلي على طرح نفسها كبديل عبر الخلافة على منهاج النبوة[100] للمطالبة بدولة مدنية كما ورد في 'رسالة الدولة المدنية العصرية'[101]:' وبما أن مجال تدبير الحكم والسياسة هو مجال اجتهادي خاضع للصواب والخطأ فإننا نرى ألا وجود في الإسلام للدولة الدينية الشمولية بالمعنى التيوقراطي للكلمة. لذا فإننا ندعو إلى دولة مدنية عصرية...يكون فيها الشعب مصدرا للسلطة'. إنه تحول عميق بخصوص نظام الحكم واكبه تحول في سجل آخر يهم العلاقة مع بقية الفاعلين السياسيين فبعد أن كانت الجماعة لا تميز بين الحاكم و النخبة السياسية [102] سعت في محطة أولى ألتجاوز تداعيات قضية رؤى 2006 إلى فك العزلة عن نفسها بالتأكيد على قوتها الاقتراحية بإصدار المجلس القطري للدائرة السياسية في دورته 12 المنعقد بتاريخ 8 و9 دجنبر 2008 بيانا انطلق من قراءة لانتخابات 2007 ليقترح حلولا للأزمة[103] بما يلي: ' تضافر الجهود والتعاون مع كل المكونات المخلصة في هذا البلد في إطار عمل جماعي صادق يمكن من بناء مغرب حر وديمقراطي وآمنا ومتصالحا مع ذاته وكل مكوناته '[104].

---

[99] - olivier Roy : Revolution post- islamiste. Le Monde, 12. 02.2011.

[100] أكد ياسين في كتاب المنهاج النبوي أن الخلافة على منهاج النبوة هداف استراتيجي كما يلي: ' كما تتوج الكلمة الطيبة شعب الإيمان. و كما يتوج الجهاد خصال الخير ويمثل ذروة السنام وكما يتوج الحج أركان الإسلام كذلك تتوج الخلافة على منهاج النبوة إن شاء الله تعالى نهضة هذه الأمة المباركة في هذا القرن المبارك. ماذا يعني قيام الخلافة بعد أربع عشر قرنا من الحكم العاض والجبري؟ يعني. 1 – في ميدان الحكم الداخلي استبدال الحكم المستبد بالشورى.....2 – الخلافة تعني ممارسة حق إلهي....3 – يعني قيام الخلافة الإسلامية واستقلالها بالقرار وقدرتها على تنفيذ التحرر الاقتصادي ومن ثم العسكري والسياسي لثلثي سكان العالم وهم المستضعفون' . ياسين : المنهاج النبوي. ن م س . ص: 399 – 402 .

[101] رسالة الدولة المدنية مجلة عدالة العدد العاشر أبريل 2011 ص: 98 .

– ظلت الجماعة تطالب بالخلافة على منهاج النبوة لتتحول بعد مشاركتها في حركة 20 فبراير للمطالبة بدولة مدنية ففي جوابه عن سؤال حول الاختلاف بين العدل والإحسان والنظام المغربي أكد فتح الله أرسلان الناطق الرسمي للجماعة: ' هو اختلاف بين من يريد إقامة دولة مدنية تراعي الأشكال العصرية وتستفيد منها دون حرج وتستنبط من قيم الإسلام باعتباره المرجعية العليا للأمة'. الأيام ن م

[102] كما عبر عن ذلك عبد السلام ياسين في حوار مع الفضلاء الديمقراطيين :' إن الفضلاء الديمقراطيين الذين نحب أن نحاورهم طبقة واحدة مع المتسلطين المستبدين'.عبد السلام ياسين : حوار مع الفضلاء الديمقراطيين. مطبوعات الأفق، الدار البيضاء 1994 ص:21.

[103] سليم حيمنات: كرونولوجيا المشهد الإسلامي. ن م س ص :

اعتمدت الوثيقة على الأرقام والإحصاءات لإضفاء مسحة موضوعية وواقعية على البيان وهذا يعكس تحولا في حجة السلطة الذي لم يعد يعتمد على الآيات القرآنية وكتابات ياسين بل على المؤشرات و المعطيات الموضوعية الناتجة عن نهاية الإيديولوجيا

[104] سليم حيمنات: كرونولوجيا المشهد الإسلامي. ن م س. سبق للجماعة أن عبرت عن هذا الموقف في توضيحها لأسباب إنشاء الدائرة السياسية في موقع عبد السلام ياسين بما يلي: ' إن الجماعة تعتبر أن أزمة المغرب أكبر من أن يتصدى لها طرف واحداً وأنه قد

الملاحظ أن هذا ينم عن تحول عميق في مواقف الجماعة حيث كانت تقترح نفسها كحل وحيد لتحقيق الخلافة على منهاج النبوة عبر'القومة' فأصبحت تقترح حلولا مع غيرها من المكونات السياسية ' المخلصة ' . صحيح أن مفهوم الإخلاص هنا غير واضح إلا أنه يعبر عن انفتاح نسبي للجماعة وبداية التنسيق والتقارب والأحزاب والقوى السياسية المقصية من الحقل السياسي المناهضة للنظام السياسي. إن هذا التوجه الذي ينم عن استفادة الجماعة من مسارها الذاتي سيتأكد أكثر في مشاركتها في حركة 20 فبراير يقول الناطق الرسمي للجماعة بخصوص تقاربها مع اليسار الراديكالي:' لعله من علامات الرشد السياسي أن يستبعد العقلاء والشرفاء كل الخلافات والتباينات وذلك لصالح الأهداف الكبرى والمصيرية....إن التقارب بيننا وإخواننا في مختلف الأطياف والفرقاء من يسار وأمازيغ وسياسيين ونقابيين وحقوقيين ولا منتمين فتلك واحدة من ميزات المغرب الجديد الذي نريد بناءه : اختلافنا ثراء لوطن موحد'[105]. كما أكد عمر أحرشان الكاتب العام لشبيبة العدل والإحسان وعضو الأمانة العامة للدائرة السياسية:' إذا كانت الجماعة مستقبلا تنوي الدخول إلى غمار السياسة فلن يكون لها مشكل في التحالف مع أي طرف سياسي كيفما كان نوعه فكل حزب يدافع عن مطالب الشعب في العيش الكريم ويعمل على محاسبة الفاسدين وتحسين الظروف الاجتماعية للمواطنين يمكن أن يكون حليفا للعدل والإحسان '[106].

إن هذا التحول[107] يعود إلى الاستراتيجية الخطابية للجماعة التي تسعى من خلالها إلى فك العزلة[108] السياسية التي طوقت بها نفسها في إطار تكيفها النضالي.

إن فقدان العدل والإحسان لاحتكار التحدث باسم الدين في الحقل الديني المضاد بسبب الأسلمة الجديدة[109] واعتماد النظام السياسي المغربي على المشروعية الديمقراطية إلى جانب المشروعية الدينية سيدفع الجماعة إلى المزيد من الاستثمار في الحقل السياسي المضاد عبر

آن الأوان للم شمل كل طاقات هذا البلد الحبيب....من هذا المنطلق تسعى الدائرة السياسية للتواصل و الحوار و التعاون مع كل مكونات المجتمع المدني..' .

[105] أسبوعية الأيام عدد : 469 الجمعة 8 أبريل 2011

[106] مجلة أوال ع : 21 من 18 إلى 24 مارس 2011 .ص:21

[107] تحول موقف الجماعة من النخبة السياسية لا نجد له مثيلا بخصوص النخبة الدينية التي وصفها ياسين ب' ديدان العلماء' و' ديدان القراء' .

عبد السلام ياسين : الإسلام أو الطوفان. 1974 .

[108] هناك تناقض بين الحديث عن عزلة الجماعة وقوتها العددية فكيف يمكن أن تكون حركة ما معزولة على المجتمع وأن يصل عدد المنخرطين فيها للملايين؟. على أن عدم العزلة عن المجتمع لا يعني عدم العزلة السياسية لأن ذلك مرتبط بإستراتيجية الجماعة اتجاه بقية الفاعلين السياسيين.

[109] حسب أوليفيه روا فالأسلمة الاجتماعية والثقافية حدثت بعيدا عن الإسلاميين كما فتحت' سوقا دينيا ' لم يعد يحتكره أحد. فالإسلاميون فقدوا احتكار باسم الدين في الفضاء العمومي كما كان الشأن في الثمانينات من القرن الماضي.

Olivier Roy : Revolution post-islamiste. Le monde. 12.02.2011. Le monde.fr

دائرته السياسية. إن هذا المعطى سيتكرس أكثر من داخل حركة 20 فبراير حيث الجماعة مرشحة أكثر إلى التنسيق مع بقية الفاعلين السياسيين التي تشارك الجماعة موقفها من النظام السياسي المغربي بغض النظر عن اختلاف المرجعية الإيديولوجية. إن هذا التحول سيؤثر على موازين القوى وصراع بين الجناح السياسي والدعوي[110] الذي يلطف من حدته استمرار قيادة الجماعة من طرف عبد السلام ياسين[111]. لهذا يعد موت الشيخ في الخميس 13 دجنبر 2012 معطى أساسي قد يفضي إلى تحولات كبيرة في الجماعة رغم أن موته الفيزيقي لا يعني بالضرورة موته الرمزي.

خاتمة

عرف الخطاب السياسي للحركة الإسلامية بالمغرب تحولات متفاوتة على إيقاع التحولات السياسية والاجتماعية التي عرفتها البلاد. ويعود هذا التفاوت إلى اختلاف مواقع منتجيه داخل أو خارج الحقل السياسي واستراتيجياتهم. فالتحولات الخطابية للعدالة والتنمية جاءت على إيقاع التفاوض مع الدولة والخضوع لإكراهات الحقل السياسي مع تحوله من الاحتجاج إلى المعارضة ثم إلى الحكم. أما العدل والإحسان فعلى أرضية التحولات التنظيمية والصراع بين الجناح الدعوي والجناح السياسي من جهة وضرورات التنسيق مع الأحزاب المعارضة للنظام السياسي من داخل حركة 20 فبراير التي فرضت على الجماعة ضرورة التكيف النضالي مع 'نهاية' زمن الإيديولوجية الإسلامية[112] من جهة أخرى. وإذا كان ارتباط الجماعة بعبد السلام ياسين مصيريا فإنه ليس رهينا بتواجده الفيزيقي فحتى بعد موته يبقى مستقبل الجماعة مرتبطا رمزيا بشيخها.

---

110 بالنسبة لمحمد البشيري الرجل الثاني سابقا في العدل والإحسان فخلف الخطاب الديني للجناح الدعوي هناك أهداف سياسية:"هل الإسلاميون يطمعون ويطمحون يوما ما إلى أن يصلوا إلى الحكم؟ هناك تدبدب في المواقف إذا رجعنا إلى أدبيات هذه الجماعات نجد من يقول نريد أن ندعو إلى الله تعالى ولا حاجة لنا للوصول إلى الحكم، وهي على كل حال استراتيجية أو نوع من المناورة". استجواب مع محمد البشيري : الصحيفة الجديدة، العدد 22، 5 فبراير 1999، ص : 5

111 يرى ياسين في المنهاج النبوي : ' أن الإيمان يفرض أن أطيع الأمير و أنا أرى أن وجهة نظري أحق. و هذا لا يأتي إلا بالتربية '. عبد سلام ياسين : المنهاج النبوي. ن م س أص : 89 .

أن هذه الطاعة المبنية على التربية تماثل فيها الجماعة الزاوية البدشيشية حيث المريد المفلح هو الذي يكون قلبه على قلب شيخه يحب ما يحب ويكره ما يكره ولو عارضه انطمست بصيرته وتأخر فتحه.

أحمد الغزالي : مساهمة في البحث عن زوايا بني يزناسن القادرية البودشيشية نموذجا. ن م س . ص: 74 .

112 هذا لا يعني نهاية الحركات الإسلامية التي ستستمر كحركات احتجاجية لأن لها أسس اجتماعية وسياسية في المجتمع ولكن كحل لجميع مشاكل المجتمع .

ضوابط فصل الأجراء لأسباب تكنولوجية أو هيكلية أو اقتصادية في ضوء التشريع المغربي والمقارن

الدكتور عبد القادر بوبكري
باحث جامعي في قانون العقود والعقار

لا شك أن كل مقاولة، يمكن أن تتعرض في أية لحظة لأزمة اقتصادية أو مالية، كما يمكنها أن تحدث تغييرات هيكلية أو تكنولوجية، قصد الرفع من قدرتها التنافسية، كل ذلك قد يدفعها إلى التفكير في إجراء إعفاء جزئي أو كلي للأجراء.

وطبعا، فإن المشغل باعتباره رئيسا للمقاولة ومسيرها، فهو من يتولى اتخاذ هذا الإجراء. ولما كان الفصل لأسباب اقتصادية يهدد الأجراء بالسقوط في عالم البطالة، وفقدان أجورهم التي هي مصدر عيشهم، فإن سلطة المشغل في اتخاذ هذا الإجراء، لا ينبغي أن تكون مطلقة، بل يتعين تقييدها بضوابط قانونية وقضائية، قادرة على الحيلولة دون الاستعمال السيء لهذه السلطة.

في هذا الإطار،نصت مدونة الشغل في المادتين 66 و67، على مجموعة من الإجراءات الواجب اتباعها من طرف المشغل الراغب في إجراء الفصل لأسباب اقتصادية، وتتوج هذه الإجراءات بضرورة الحصول على إذن عامل العمالة أو الإقليم، وهذا الأخير لا يسوغ له منح هذا الإذن، إلا بعد مراقبته ودراسته لجميع الإجراءات المتخذة من قبل المشغل.

إذا كان الأمر كذلك، فما هي الإجراءات التي يجب على المشغل القيام بها قبل طلب الإذن بالفصل لأسباب اقتصادية؟ وما هي أحكام طلب الإذن بالفصل والبت فيه؟ وهل تعد هذه الإجراءات كافية لضمان الحد من تعسف المشغل في استعمال سلطة الفصل لأسباب اقتصادية ؟.

كل هذه الأسئلة وأخرى سنعرض لها وفقا للتصميم التالي:

- الإجراءات السابقة لطلب الإذن بالفصل لأسباب اقتصادية، (المطلب الأول)
- أحكام طلب الإذن بالفصل لأسباب اقتصادية، والبت فيه،(المطلب الثاني)

المطلب الأول: الإجراءات السابقة لطلب الإذن بالفصل لأسباب اقتصادية

نصت المادة 66 من مدونة الشغل المغربية على أنه: "يجب على المشغل في المقاولات التجارية... الذي يشغل اعتياديا عشرة أجراء أو أكثر، والذي يعتزم فصل الأجراء، كلا أو بعضا، لأسباب تكنولوجية... أن يبلغ ذلك لمندوبي الأجراء والممثلين النقابيين بالمقاولة عند

وجودهم قبل شهر واحد على الأقل من تاريخ الشروع في مسطرة الفصل... ويجب عليه أيضا استشارتهم، والتفاوض معهم...

تحل لجنة المقاولة محل مندوبي الأجراء في المقاولات التي يزيد عدد الأجراء بها عن خمسين أجيرا...".

من خلال محتوى هذه المادة يتضح بأن المشغل الذي ينوي إجراء الفصل لأسباب اقتصادية ، ملزم باتباع مجموعة من المساطر تشكل قيدا على سلطته في الإعفاء، وتبتدئ بتبليغ ذلك إلى ممثلي الأجراء ـ الفقرة الأولى ـ ثم استشارتهم والتفاوض معهم ـ الفقرة الثانية ـ

الفقرة الأولى: إبلاغ ممثلي الأجراء

أوجبت المادة 66 من مدونة الشغل المغربية على المشغل الذي ينوي إجراء الفصل لأسباب اقتصادية أن يبلغ نيته إلى ممثلي الأجراء، ويندرج هذا الإجراء في إطار سياسة المشرع الرامية إلى إشراك العمال في القرارات المتخذة من طرف المشغل، وحتى يكون هؤلاء على علم بما ستؤول إليه وضعية مقاولتهم، حيث إن هذه الأخيرة ليست ملكا خالصا للمشغل، بل إنها ملكا مشتركا بين المشغل والعمال، فالكل يستفيد من ازدهارها، والكل يخسر بفشلها.

فالهدف الأساسي من إبلاغ ممثلي الأجراء بما يعتزم المشغل القيام به، هو إشراكهم في البحث عن الحلول الفعالة من أجل تفادي ما يهدد المقاولة من صعوبات اقتصادية ومالية[1]، وكذا إنماء ثقافة الحوار الاجتماعي داخل المقاولة[2]، ومن تم تكون مدونة الشغل منسجمة في هذا الإطار مع الاتفاقية الدولية رقم 158[3] الصادرة عن المؤتمر العام لمنظمة العمل الدولية[4].

وإذا كان المشغل ملزما بإبلاغ ممثلي الأجراء، فمن هم هؤلاء الممثلون الواجب إبلاغهم؟ -أولا- وما هو مضمون هذا الإبلاغ؟ -ثانيا-.

---

[1] الحاج الكوري، مدونة الشغل الجديدة، القانون رقم 99-65، أحكام عقد الشغل، مطبعة الأمنية، الرباط، 2004 ، ص 238.

[2] أسماء أحيد، مسطرة فصل الأجراء لأسباب اقتصادية أو تكنولوجية أو هيكلية، الندوة الجهوية التاسعة، تحت عنوان "عقود العمل والمنازعات الاجتماعية من خلال اجتهادات المجلس الأعلى"، يوليوز 2007، ص 318.

[3] ينص الفصل 13 من الاتفاقية الدولية رقم 158 على ضرورة إخطار ممثلي العمال أصحاب المصلحة بما اتجهت إرادة المشغل إلى اتخاذه من قرار تقليص حجم الأجراء داخل المؤسسة، وأن يقدم لهم في وقت ملائم لكل المعلومات المتعلقة به، سواء منها الأسباب ذات الطبيعة الاقتصادية أو التقنية أو الهيكلية أو ما يماثلها الدافعة إلى الإعفاء الجماعي للأجراء، بالإضافة إلى الفترة الزمنية التي سيجري خلالها الإعفاء الجماعي، ويمنحهم أيضا الوقت الكافي للتشاور حول الإجراءات التي يمكن اتخاذها لتفادي الإعفاء أو لتضييق نطاقه.

[4] – محمود مسعد محمود، دور منظمة العمل الدولية في خلق وتطبيق القانون الدولي للعمل، دار النهضة القاهرة، 1986، ص 164.

أولا: الجهات الواجب تبليغها

حددت المادة 66 من مدونة الشغل المغربية الأطراف الواجب تبليغها بمشروع الفصل لأسباب اقتصادية، في مندوبي الأجراء والممثلين النقابيين باعتبارهم الممثلين القانونيين للأجراء.

فإذا كان تواجد مندوبي الأجراء إلزاميا في المؤسسات التي تشغل اعتياديا ما لا يقل عن عشرة أجراء دائمين[1]، فإن تواجد الممثلين النقابيين غير إلزامي بالمؤسسات الشغلية، لذلك أشارت المادة 66 من مدونة الشغل، إلى أنه في حالة تواجد هؤلاء الممثلين النقابيين بالمقاولة فيتعين تبليغهم بمشروع الفصل لأسباب اقتصادية وفي حالة عدم تواجدهم فإن المشغل يكتفي بتبليغ مندوبي الأجراء.

ومعلوم أن المؤسسة الشغلية قد تحتوي على تمثيليات نقابية متعددة، مما يثار معه التساؤل حول ما إذا كان المشغل ملزما بإبلاغ كل هذه التمثيليات، أم يكتفي ببعضها فقط؟.

نعتقد أن الجواب على هذا السؤال أصبح واضحا مع مدونة الشغل التي حددت معايير واضحة لتحديد النقابات الأكثر تمثيلا[2]، وهذه الأخيرة هي الجديرة بالإبلاغ طالما أنها تحظى بأكبر تمثيلية سواء على الصعيد الوطني أو على صعيد المقاولة.

هذا، وقد نصت المادة 66 من مدونة الشغل المغربية على أنه، تحل لجنة المقاولة محل مندوبي الأجراء في المؤسسات التي تشغل خمسين أجيرا على الأقل[3]. وبمقارنة دور مندوبي الأجراء ودور الممثلين النقابيين على هذه المستوى، فإن جانبا من الفقه[4]، يتجه نحو كون

---

[1] تنص المادة 430 من مدونة الشغل المغربية على أنه: "يجب أن ينتخب، بالشروط المنصوص عليها في هذا القانون، مندوبون عن الأجراء، في جميع المؤسسات التي تشغل اعتياديا مالا يقل عن عشرة أجراء دائمين".

[2] تنص المادة 425 من مدونة الشغل المغربية على أنه: "لتحديد المنظمة النقابية الأكثر تمثيلا على الصعيد الوطني، يتعين الأخذ بعين الاعتبار ما يلي:

- الحصول على 6 ٪ على الأقل من مجموع عدد مندوبي الأجراء المنتخبين في القطاعين العمومي والخاص؛
- الاستقلال الفعلي للنقابة؛
- القدرة التعاقدية للنقابة.

لتحديد المنظمة النقابية الأكثر تمثيلا على مستوى المقاولة أو المؤسسة يتعين الأخذ بعين الاعتبار ما يلي:

- الحصول على نسبة 35 ٪ على الأقل من مجموع عدد مندوبي الأجراء المنتخبين على صعيد المقاولة أو المؤسسة؛ القدرة التعاقدية للنقابة".

[3] تنص المادة 465 من مدونة الشغل على أنه: "تتكون لجنة المقاولة من:

- المشغل أو من ينوب عنه؛
- مندوبين اثنين للأجراء يتم انتخابهما من قبل المندوبين المنتخبين؛
- ممثل أو ممثلين نقابيين اثنين بالمقاولة عند وجودهما".

[4] الحاج الكوري، دور ممثلي العمال في الحوار الاجتماعي (مندوبي الأجراء) مناظرة حول الحوار الاجتماعي: التنمية والديموقراطية، الرباط في: 18-19 أبريل 1996، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1997، ص 186.

مندوبي الأجراء يحتلون مكانة أساسية في تمثيل الأجراء، حيث يساهمون بشكل كبير في حل الخلافات الشغلية وتنمية العلاقات المهنية وإنعاش الحوار الاجتماعي أكثر من الممثلين النقابيين، وذلك راجع إلى إلزامية انتخاب مندوبي الأجراء، بالإضافة إلى الحماية القانونية التي يوليها المشرع لمندوبي الأجراء مقارنة بالممثلين النقابيين.

هكذا يمكن أن نسلم بصواب هذا التوجه بالنسبة للمقاولات الكبرى، بخلاف المقاولات الصغرى أو المتوسطة التي يكون فيها الأجراء تحت رحمة المشغل فهذا الأخير تربطه علاقة شخصية مع الأجراء، وله تأثير كبير عليهم، فلا يمكن لمندوب الأجراء أو الممثل النقابي أن يعصي أمرا للمشغل، فهم يأتمرون بأوامره وينتهون بنواهيه.

ثانيا: مضمون الإبلاغ

حددت المادة 66 من مدونة الشغل، العناصر التي يجب أن يتضمنها مشروع الفصل الذي يبلغه المشغل لممثلي الأجراء في المقاولة، وتتمثل هذه العناصر فيما يلي:

أسباب الفصل: ويقصد بها الدوافع التي أدت بالمشغل إلى التفكير في الإقدام على الإعفاء الجماعي، وهل هي دوافع مالية أو تكنولوجية أو هيكلية، وذلك حتى تكون الصورة واضحة أمام ممثلي الأجراء، لاتخاذ التدابير الممكنة، للحيلولة دون الاستمرار في مشروع الفصل لأسباب اقتصادية واستئصاله من جذوره.

ويتيح هذا الإجراء للسلطة الإدارية بسط رقابتها على المشغل من حيث الأسباب التي يعتمدها للإقدام على الفصل لأسباب اقتصادية، وما إذا كانت تندرج في إطار الأسباب المذكورة قانونا لإجراء الإعفاء الجماعي، وبالتالي منح الإذن من عدمه للمشغل الراغب في الإقدام على هذا الإعفاء.

غير أن التساؤل الذي يثار في هذا الصدد، هو ما إذا كانت الأسباب المثارة في مرحلة إبلاغ ممثلي الأجراء مختلفة عن الأسباب المثارة في مرحلة طلب الإذن الفصل لأسباب اقتصادية، كأن يبلغ ممثلي الأجراء بأن الأسباب التي دفعت بالمشغل إلى التفكير في الإعفاء الجماعي هي الصعوبات المالية التي تعرضت لها مقاولته، في حين يدلي في طلبه الموجه إلى اللجنة الإدارية للحصول على الإذن بالإعفاء بكون أسباب الإعفاء تتجلى في المستجدات التكنولوجية التي أحدثها في مقاولته، والتي لا يمكن لأجرائه استعمالها بحكم عدم قدرتهم على مواكبة هذه المستجدات.

ففي مثل هذه الحالة ينبغي على اللجنة الإدارية أن تعتمد هذا التناقض في المبررات المعتمدة من طرف المشغل كحجة لرفض منح الإذن ب الفصل لأسباب اقتصادية.

عدد وفئات الأجراء المعنيين بالفصل: ما يثار في هذه النقطة هو مدى التزام المشغل بتبليغ ممثلي الأجراء بأسماء الأجراء الذي سيشملهم الفصل؟.

من خلال مقتضيات المادة 66 من مدونة الشغل المغربية، فإن المشغل غير ملزم بتحديد أسماء الأشخاص المعنيين بالفصل، نفس المقتضى جاءت به محكمة النقض الفرنسية التي اعتبرت أن المشغل غير ملزم بتقديم لائحة تتضمن أسماء العمال الذين سيشملهم قرار الفصل، ويجب عليه فقط تقديم عدد الأجراء الذين سيشملهم القرار[1].

تاريخ الشروع في الفصل: يلزم المشغل أيضا بإبلاغ ممثلي الأجراء بالتاريخ الذي يعتزم فيه الشروع في إجراء الفصل.

ويفيد هذا التاريخ في مراقبة مدى احترام المشغل للأجل المنصوص عليه في المادة 66 من مدونة الشغل والمحدد في أجل شهر واحد على الأقل من تاريخ الشروع في مسطرة الفصل.

ومن بين التساؤلات التي يثيرها تبليغ مندوبي الأجراء والممثلين النقابيين بمشروع الإعفاء الاقتصادي للأجراء، الطريقة التي سيتم بها إجراء التبليغ، أي هل يجب أن يكون كتابة؟ أم يجوز أن يتم شفاهيا؟

بالرجوع إلى مقتضيات مدونة الشغل المغربية (المادة 66)، نجدها لم تجب على هذا التساؤل، مما يعني أن المشغل غير ملزم بشكلية معينة في التبليغ.

وهذا ما يجعل المشغل في منأى عن أية رقابة لمدى احترامه لإجراء التبليغ، خصوصا مع عدم فرض أي جزاء عن مخالفة هذا الإجراء.

وعليه، فقد كان حريا بالمشرع أن يفرض شكلية التبليغ، كما هو الشأن في المقتضيات المنظمة لأجل الإخطار في حالة إنهاء عقد الشغل غير محدد المدة بإرادة منفردة، حيث أن هذا الأجل يبتدئ في اليوم الموالي لتبليغ قرار إنهاء العقد[2].

وتفيد شكلية التبليغ في مراقبة السلطة الإدارية لمدى احترام المشغل لأجل تبليغ مندوبي الأجراء والممثلين النقابيين عند وجودهم بمسطرة الفصل لأسباب اقتصادية، وهو شهر واحد على الأقل قبل تاريخ الشروع في هذه المسطرة، وكذا مراقبة مضمون التبليغ، فإذا لم يتم التبليغ كتابة وعن طريق البريد المضمون مع الإشعار بالتوصل أو عن طريق كتابة الضبط بالمحكمة الابتدائية[3]، فإن هذا الإجراء يبقى فارغا من محتواه، طالما لم يطبق.

---

[1] . arrêt du 16/12/92, et arrêt du 2/3/99. Code du travail dalloz نقلا عن الحاج الكوري، م س، ص 238

[2] راجع المادة 43 وما بعدها من مدونة الشغل المغربية.

[3] وهذا ما يجبذه أيضا جانب من الباحثين من أمثال الأستاذ عبد ربو العوماري راجع في ذلك: فقدان الأجر كأثر لإنهاء علاقات الشغل على ضوء القانون المغربي – رسالة لنيل الدكتوراه ـ شعبة القانون الخاص، وحدة قانون الأعمال، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، أكدال، الرباط، الموسم الجامعي 2005-2006، ص 87.

الفقرة الثانية: التفاوض والتشاور مع ممثلي الأجراء

تنص الفقرة الثانية من المادة 66 من مدونة الشغل المغربية على أنه: "ويجب عليه أيضا استشارتهم، والتفاوض معهم من أجل تدارس الإجراءات التي من شأنها أن تحول دون الفصل، أو تخفف من آثاره السلبية، بما فيها إمكانية إعادة الاندماج في مناصب شغل أخرى".

من خلال هذه الفقرة، يتضح بأن المشرع أوجب على المشغل إجراء مشاورات ومفاوضات مع الهيئات الاستشارية السابق ذكرها، ويكتسي هذا الإجراء أهمية بالغة، حيث يهدف أساسا إلى خلق حوار بين المشغل والأجراء للبحث عن الحلول الممكنة والتي من شأنها أن تحول دون الفصل والمحافظة على استقرار الشغل[1]؛ كما أنه يشكل كفالة للحماية الفعلية والقانونية للعمال في مواجهة الإنهاء وانعكاساته الاجتماعية السلبية[2].

وإذا كنا قد تعرفنا سابقا على الهيئات الاستشارية، فما هي المعلومات أو المواضيع التي تكون موضوع التفاوض والتشاور؟ ـ أولا ـ وكيف يتم تحرير مضمون هذه المشاورات والمفاوضات؟ ـ ثانيا ـ.

أولا: موضوع الاستشارة والتفاوض مع الهيئات الاستشارية

من خلال مقتضيات المادة 66 من مدونة الشغل المغربية، يتبين أن نية المشرع توجهت إلى التمييز بين إبلاغ ممثلي الأجراء بالإعفاء الجماعي لأسباب اقتصادية وبين استشارتهم والتفاوض معهم، وذلك من خلال اختلاف مضمون ومحتوى كل واحد فنهما، فقد ميز القضاء الفرنسي بينهما، حيث عرّف الاستشارة، بوجود تبادل للآراء وبكل حرية، وأن تنصب هذه الاستشارة حول الوضع المالي للمؤسسة وطبيعة الإجراءات التي ينوي المؤاجر اتخاذها، في حين لا يرقى مجرد إخبار ممثلي الأجراء إلى مستوى الاستشارة القبلية التي يفرضها المشرع، فيقتصر فقط على إيصال نية المشغل بما يعزم القيام به[3].

غير أنه بالرغم من هذا التمييز على مستوى المضمون، فلا ندري ما إذا كان المشرع يميز بين الإجراءين على مستوى الزمن، أي هل لابد من وجود فارق زمني بينهما أم يجوز للمشغل أن يجريهما في آن واحد؟.

---

[1] التجاني أحمد الزاكي، إجراءات إنهاء عقد الشغل غير المحدد المدة من طرف المشغل، الندوة الجهوية التاسعة يوليوز 2007، تحت عنوان "عقود العمل والمنازعات الاجتماعية من خلال اجتهادات المجلس الأعلى، م س، ص 284.

[2] حيات ادغوغي، حدود مبدأ سلطان الإرادة في القانون الاجتماعي المغربي (علاقة الشغل الفردية)، أطروحة لنيل درجة الدكتوراه في الحقوق، وحدة القانون المدني، كلية العلوم القانونية بالدار البيضاء، الموسم الجامعي 2003-2004، ص 364.

[3] فاطمة حداد، الإعفاء لأسباب تكنولوجية أو هيكلية أو اقتصادية وإغلاق المقاولات (دراسة مقارنة)، أطروحة لنيل الدكتوراه في القانون الخاص، جامعة الحسن الثاني- عين الشق- كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، الدار البيضاء، ص 252.

إذا كان المشرع لم يتخذ موقفا بهذا الشأن، فإنني أضم صوتي إلى جانب إحدى الباحثات[1]، التي تحبذ وجود فارق زمني بين الإجراءين، حيث يتم بداية تبليغ الهيئات الاستشارية بمشروع الإعفاء، منحهم مهلة كافية للإطلاع بشكل دقيق على هذا المشروع، وتجميع المعطيات الكافية لإجراء المشاورات والمفاوضات.

وإذا كان المشرع أوجب على المشغل استشارة ممثلي الأجراء والتفاوض معهم، فما هو موضوع الاستشارة؟ وما هي المسائل التي يجب التشاور بشأنها؟.

تنص الفقرة الثالثة من المادة 66 من مدونة الشغل المغربية على أنه: "... يجب عليه أيضا استشارتهم، والتفاوض معهم من أجل تدارس الإجراءات التي من شأنها أن تحول دون الفصل، أو تخفف من آثاره السلبية، بما فيها إمكانية إعادة الاندماج في مناصب شغل أخرى...".

من خلال هذا المقتضى، يلاحظ أنه حدد الأرضية التي ستكون محلا للتشاور والتفاوض وتتلخص في إجراءين اثنين:

- التشاور في الإجراءات التي من شأنها الحيلولة دون الفصل:

يتجلى هذا الإجراء في التفاوض والتشاور والبحث في كل الحلول الممكنة، والتي من خلالها يمكن التخلي عن نية الشروع في الفصل، ومن تم يتوجب على الهيئات التمثيلية للأجراء، أن تقترح الحلول البديلة على إجراء الفصل ثم التفاوض بشأنها مع المشغل، كأن يتم اقتراح حذف بعض التعويضات الممنوحة للأجراء، أو القيام بساعات إضافية بدون أجر لتجاوز الوضعية الصعبة للمقاولة[2]، ويمكن أيضا اقتراح التفاوض مع المؤسسات الدائنة للمقاولة من أجل إعادة جدولة الديون...، وعموما فإن هذه الاقتراحات قد تقنع المشغل وكذا الجهات المعنية بإذن التسريح، بالبحث عن حلول أخرى غير الفصل، تحقيقا للتوازن بين الاعتبارات الاقتصادية والاعتبارات الاجتماعية[3].

في هذا الإطار نصت مجموعة من التشريعات الغربية، كألمانيا وبلجيكا والبرتغال على إجراء التشاور مع لجنة المقاولة قصد الحد من الإعفاء الجماعي أو على الأقل التخفيف من آثاره السلبية[4].

---

[1] فاطمة حداد، المرجع السابق، ص 252.

[2] الحاج الكوري، مدونة الشغل الجديدة... م س، ص 239.

[3] حسن عبد الرحمان قدوس، إنهاء علاقات العمل لأسباب اقتصادية، مكتبة الجلاء الجديدة، المنصورة، 1990، ص 190.

[4] Freyria,Problématique des pouvoirs économiques du comité d'entreprise. Paris 1974. P: 219.

- التشاور في التخفيف من الانعكاسات السلبية للفصل:

من المسائل أيضا التي تكون محلا للتشاور والتفاوض بين المشغل والهيئات التمثيلية للأجراء، التشاور في كل الإجراءات التي من شأنها أن تخفف من الآثار السلبية للإعفاء.

هكذا، ففي الحالات التي يصبح فيها الإعفاء ضرورة حتمية، يتعين على الهيئات التمثيلية للأجراء، أن تنبه إلى الانعكاسات الاجتماعية الناتجة عن الفصل، وكذا تقديم اقتراحات عملية تساعد على التخفيف من الآثار السلبية للفصل، من قبيل التخفيض من عدد العمال المهددين بالإعفاء، وكذا إعادة إدماج الأجراء المفصولين في مناصب شغل أخرى، غير أن هذين الاقتراحين يقتضيان حصول الهيئات التمثيلية للأجراء على معلومات دقيقة بشأن عدد الأجراء الذين سيشملهم الفصل.

كما أن إعادة الاندماج قد يقتضي تكوين وتأهيل الأجراء المراد إدماجهم في مناصب شغل أخرى حتى يتلاءمون معها، وقد جعلت مدونة الشغل المغربية هذا التكوين من بين مهام لجنة المقاولة (المادة 466).

ورغم أن المشرع قد أوكل هذه المهمة للجنة المقاولة، فقط خلال سيرها العادي، فمن الأحرى أن تمتد هذه المهمة إلى الفترات التي تعيش فيها المقاولة صعوبات اقتصادية أو تكنولوجية أو هيكلية تقتضي إعفاء جزء أو كل أجرائها.

ومعلوم أن هذه النقطة بالذات كانت من بين النواقص التي اعترت مدونة الشغل، حيث أغفلت ما يسمى بالتدابير المصاحبة **les mesures d'accompagnement**، والمتمثلة أساسا في تمكين الأجير المرشح للإعفاء الجماعي من تكوين مهني خاص، لتسهيل ولوجه مقاولة جديدة أو إعادة ترتيبه بنفس المقاولة وفي عمل جديد يناسب التكوين الذي تلقاه[1].

من خلال ما سبق يتضح بأن المسائل التي تكون محلا للتشاور والتفاوض، هي مسائل في غاية الأهمية، حيث تتعلق بمصير الحياة المهنية للأجراء، وهذا ما يدفع بنا إلى التساؤل حول ما إذا كانت الهيئات التمثيلية للأجراء في مستوى هذه الاستشارة؟.

إن أغلب الهيئات التمثيلية للأجراء ليست في المستوى المطلوب لتقديم اقتراحات والتفاوض من أجلها، حيث يتطلب ذلك التوفر على كفاءة تواصلية ومهنية عالية من ممثل الأجراء، وهذا ما لم تشترطه مدونة الشغل المغربية في المرشحين لشغل منصب مندوب الأجراء أو عضو في لجنة المقاولة.

---

[1] إدريس فجر، مساهمة في دراسة نظرية أسباب انقضاء عقد العمل، أطروحة لنيل درجة الدكتوراه في الحقوق، الجزء الأول، جامعة الحسن الثاني، عين الشق، كلية العلوم القانونية الدار البيضاء، الموسم الجامعي 1998-1999، ص 113، هامش 292.

ومن تم كان من الأجدر أن يشترط المشرع على كل من يريد أن يترشح لمنصب مندوب الأجراء، ألا يكون أميا[1] ولا بأس أن يتوفر على مستوى تعليمي معين.

كما ينبغي للدولة أن تفكر بجدية في إحداث مؤسسات ومراكز خاصة لتكوين ممثلي الأجراء في تقنيات التواصل والتفاوض والتشاور مع المشغلين، بالإضافة إلى تلقينهم تكوينا خاصا في ميدان العلاقات المهنية[2]، ومن إيجابيات المدونة، انها جعلت من أهداف النقابة تأطير وتطوير المستوى الثقافي للمنخرطين بها[3].

وأمام عدم دراية الهيئات الاستشارية بالمعلومات المقدمة لهم من طرف المشغل ودقتها، فهل يجوز لهم الاستعانة بخبراء اقتصاديين أو اجتماعيين؟.

بالرجوع إلى المادة **66** من مدونة الشغل، نجدها لم تشر إلى إمكانية الاستعانة بالخبراء أو المستشارين أثناء إجراء التشاور بين ممثلي الأجراء والمشغل، بينما تنص المادة **467** من نفس المدونة على أنه: "تجتمع لجنة المقاولة مرة كل ستة أشهر وكلما دعت الضرورة إلى ذلك.

يمكن للجنة أن تدعو للمشاركة في أشغالها كل شخص ينتمي إلى المقاولة يتوفر على الكفاءة والخبرة في مجال اختصاصها".

فهذا المقتضى يبين إمكانية إشراك لجنة المقاولة لخبراء في أشغالها، على أن المشرع اشترط أن يكون هؤلاء الخبراء يعملون داخل نفس المقاولة. مما يعني أن المقاولة التي لا تتوفر على خبراء، لا يمكن بحسب النص المذكور، للجنة المقاولة أن تستعين بخبراء آخرين خارج المقاولة.

وعليه، فإن استعانة الهيئات الاستشارية بخبراء ومختصين في المسائل التي تكون محلا للاستشارة مع المشغل، تبقى رهينة بإرادة هذا الأخير، حيث يمكنه قبولها كما يمكنه رفضها.

وبخلاف المشرع المغربي، فإن المشرع الفرنسي أعطى للجنة المؤسسة حق الاستعانة بخبير محاسب تراه مناسبا وأخذ رأيه فيما يتعلق بجميع المعلومات التي يقدمها لها المشغل والخاصة بمشروع الإعفاء الاقتصادي[4].

---

[1] نقصد بالأمي هنا من لا يعرف القراءة ولا الكتابة.

[2] **Ahmed Bouharrou: "le système marocain des relation professionnelle". Remald. 1997. P57.**

[3] – تنص المادة **396** من مدونة الشغل المغربية على أنه: "تهدف النقابات المهنية، ... إلى الدفاع عن المصالح الاقتصادية والاجتماعية والمعنوية والمهنية،... تطوير المستوى الثقافي للمنخرطين بها...".

[4] **"le comité d'entreprise peut se faire assister d'un expert-comptable dans les conditions prévues à l'article L-432-5 et lorsque la procédure de consultation prévue à l'article L-321-3 pour licenciement économique doit être mise en œuvre..." Art L-43-6.(Loi N° 84-148 du 1-3-84).**

وعموما فإن مسؤولية الهيئات الاستشارية تقتضي بذل مجهودات كبرى من أجل فهم الوضعية التي تعيشها المقاولة، والبحث عن حلول واقتراحات لإمكانية تجاوز هذه الوضعية، أوعلى الأقل التخفيف من الآثار السلبية التي يمكن أن تترتب عن الإعفاء الجماعي للأجراء.

وبخصوص الجانب الشكلي لمسطرة الاستشارة والتفاوض، يلاحظ أن المدونة لم تتحدث عن شكلية معينة، مما يجعلنا نتساءل حول الطريقة التي يستدعي بها المشغل هذه الهيئات قصد إجراء التشاور والتفاوض، فهل استدعاؤهم يتم شفويا أم كتابيا؟، وهل يلزم بإجراء عدد محدد من جلسات الحوار والتشاور؟ وهل من طريقة معينة لإدارة الحوار والتشاور أثناء إجراء المفاوضات؟.

بالرجوع إلى المشرع الفرنسي[1]، نجده يشترط أن يتم استدعاء لجنة المقاولة أو مندوبي المستخدمين عن طريق كتاب مضمون الوصول[2]، وبالنسبة لعدد الجلسات التي يعقدها المشغل مع ممثلي الأجراء لإجراء المشاورات، فإن مدونة الشغل لم تشترط عددا معينا من الاجتماعات، مما يجعل الأمر خاضعا للسلطة التقديرية للمشغل، حيث يمكنه أن يعقد اجتماعا واحدا أو أكثر، وحبذا لو حددت المدونة عدد الاجتماعات في اثنين على الأقل.

في هذا الإطار استلزم المشرع الفرنسي، أن يجرى التشاور والتفاوض من خلال اجتماعين، يتم في الاجتماع الأول دراسة آراء ومقترحات الهيئات التمثيلية، ويتم استشارتهم بشأن مسطرة ترتيب الأجراء، وفي الاجتماع الثاني يتم تحضير البيان الختامي الذي يتم إرساله إلى السلطة الإدارية[3].

وبعد الانتهاء من أعمال الاستشارة والتفاوض، يتعين تحرير محضر بهذه المشاورات والمفاوضات، فمن هي الجهة المكلفة بتحريره؟، وما مضمونه؟، وما هي أطرافه؟. ذلك ما سنجيب عنه في النقطة الموالية.

ثانيا: إعداد محضر نتائج المشاورات والمفاوضات

تنص الفقرة الأخيرة من الفصل 66 من مدونة الشغل على أنه: "تحرر إدارة المقاولة محضرا تدون فيه نتائج المشاورات والمفاوضات المذكورة يوقعه الطرفان، وتسلم نسخة منه لمندوبي الأجراء، وتوجه نسخة أخرى إلى المندوب الإقليمي المكلف بالشغل".

---

[1] Art. L 321-2 (Loi N° 89-549-2) aout -1989.

[2] Fabrice SIGNORETTO-ISABELLE GERVAIS- Marie-Françoise Clavel- le nouveau droit du licenciement économique – la villeguerin édition: les publication fiduciaires- juillet 1996. P50.

[3] JEAN Paul ANTONA:la rapture du contrat de travail "guide juridique et pratique" 1999. P141.

من خلال هذا المقتضى نستنتج بأن المشرع ألزم إدارة المقاولة بتتويج سلسلة المفاوضات والمشاورات المجراة بين رئيس المقاولة وممثلي الأجراء، بتحرير محضر تدون فيه كافة النتائج المتوصل إليها.

وبذلك فإن الجهة المكلفة بعملية إعداد المحضر هي إدارة المقاولة دون غيرها، فممثلي الأجراء ليست لهم صلاحية الاشتراك في هذه العملية رغم كونهم طرفا أصليا في سلسلة المفاوضات والمشاورات.

وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل مع المشرع، حول ما إذا كان من الأجدر أن يعهد بإعداد محضر المشاورات والمفاوضات إلى جهة وسيطة بين طرفي العلاقة الشغلية كمفتش الشغل مثلا[1]، وذلك تجنبا لكل الضغوطات التي يمكن أن تمارسها إدارة المقاولة على ممثلي الأجراء في إعداد محضر نتائج المشاورات والمفاوضات، وضمانا كذلك لجدية المحضر وصحته.

هذا، وقد نص المشرع على ضرورة توقيع محضر نتائج المشاورات من طرف رئيس المقاولة وممثلي الأجراء المشاركين في سلسلة المشاورات، وربما توخى المشرع من هذا الإجراء الحيلولة دون تحريف إدارة المقاولة للنتائج التي توصلا إليها الطرفان، حيث إن توقيع ممثلي الأجراء عن المحضر يعكس موافقتهم على مضمونه.

غير أن التساؤل الذي يثار هنا هو مدى اشتراط تصحيح التوقيعات من طرف السلطات المختصة بذلك؟.

فالمشرع سكت عن هذا الأمر، بينما نعتقد أن هذه المسألة تكتسي دورا مهما في ضمان توقيع المحضر من المشاركين الفعليين في المفاوضات والمشاورات، ويحول دون أي تزوير أو تحريف لتوقيعات أطراف التفاوض، كما يسهل المأمورية على إدارة الشغل في قراءتها لمضمون المحضر وعدم البحث فيما إذا كان صادرا عن أطراف التشاور الفعليين أم لا.

وإذا كان من اللازم توقيع المحضر من الطرفين معا فما مصيره إذا رفض ممثلي الأجراء التوقيع عليه؟.

إن عدم توقيع المحضر من طرف ممثلي الأجراء يعتبر دليلا على عدم موافقتهم على مضمونه، مما يجعلنا نتساءل حول إمكانية اعتماد هذا المحضر لمتابعة مسطرة الإعفاء الجماعي

---

[1] يلاحظ أن مدونة الشغل المغربية غيبت دور مفتش الشغل في مسطرة الإعفاء الجماعي للأجراء بالرغم من الدور الهام الذي يمكن أن يضطلع به في هذه المسطرة باعتباره الجهة الوسيطة الأقرب من المقاولة ومشاكلها، ومن هنا يسجل تراجع مدونة الشغل عن المقتضيات القانونية المعمول بها سابقا والتي كانت تشرك مؤسسة مفتش الشغل في نظام الإعفاء الاقتصادي.

راجع في هذا الإطار: – إدريس فجر، مساهمة في دراسة نظرية أسباب انقضاء عقد العمل، أطروحة لنيل الدكتوراه في الحقوق، م س، ص 170.

- حيات ادغوغي، حدود مبدأ سلطان الإرادة في القانون الاجتماعي المغربي (علاقة الشغل الفردية)، أطروحة لنيل درجة الدكتوراه في الحقوق، جامعة الحسن الثاني، كلية العلوم القانونية، الدار البيضاء، السنة الجامعية 2002-2003، ص 357.

رغم خلوه من توقيع أحد الأطراف، أم يتعين إجراء مشاورات ومفاوضات جديدة؟، أي هل يعتبر التوقيع شرط صحة لمحضر المشاورات؟، أم أنه مجرد إجراء شكلي يمكن الاستغناء عنه؟.

في ظل الغموض الذي يكتنف المدونة في هذا الإطار، نرى بأنه يتعين على اللجنة التي تستقبل محضر المشاورات إجراء بحث حول سبب رفض توقيع المحضر من طرف ممثلي الأجراء حتى يتبين مدى أحقية هؤلاء في رفض التوقيع من عدمه، ومن تم اتخاذ القرار المناسب.

كما لم تشر مدونة الشغل إلى إمكانية توقيع المحضر المشار إليه من لدن أطراف أخرى قد تكون مشاركة في المفاوضات والمشاورات المجراة بين إدارة المقاولة وممثلي الأجراء (كالمندوب الإقليمي المكلف بالشغل أو العون المكلف بتفتيش الشغل)[1].

وقد ألزمت المدونة إدارة المقاولة بتسليم نسخة من المحضر المذكور إلى المندوب الإقليمي المكلف بالشغل، ونسخة أخرى إلى مندوب الأجراء، وهو ما نسجل معه أيضا تغييب دور العون المكلف بتفتيش الشغل، حيث لم يذكره المشرع من بين الجهات التي يتعين تسليمهم نسخة من محضر المشاورات بالرغم من الأهمية القصوى لهذا الإجراء، في جعل العون المكلف بتفتيش الشغل على علم بوضعية المقاولة، وما آلت إليه سلسلة المشاورات والمفاوضات.

من جهة أخرى، يلاحظ إبعاد مدونة الشغل للممثلين النقابيين كجهة يتعين تسليمها هي الأخرى لنسخة من المحضر، خصوصا إذا علمنا بأنهم طرف في عملية التفاوض والتشاور في حالة تواجدهم بالمقاولة[2]، فليس من المعقول في شيء أن يشارك الممثلون النقابيون في سلسلة المفاوضات والمشاورات، دون تسليمهم نسخة من المحضر، وعليه نأمل من المشرع أن يتجاوز هذا النقص الذي شاب المدونة في هذا الباب.

وعموما فما يلاحظ على مسطرة الاستشارة والتفاوض المنصوص عليها قانونا، كونها لا ترقى إلى إعطاء ممثلي الأجراء دورا تقريريا، وإشراكهم في اتخاذ القرارات، كما هو الشأن بالنسبة لبعض التشريعات المقارنة كالتشريعين الألماني والروسي[3].

---

[1] الحاج الكوري، مدونة الشغل الجديدة، القانون رقم 99-65، أحكام عقد الشغل، م س، ص 243.

[2] راجع المادة 66 من مدونة الشغل.

[3] صغيري حسن، فصل الأجراء لأسباب تكنولوجية أو هيكلية أو اقتصادية، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة في القانون الخاص، وحدة التكوين قانون المقاولة، كلية الحقوق، أكدال- الرباط، الموسم الجامعي 2005-2006، ص 32.

ويعزي جانب من الفقه[1]، حصر مهمة ممثلي الأجراء في الاستشارة فقط دون التقرير في مصير المقاولة، إلى كون المشاركة في التقرير ليست بالأمر الهين، حيث تتطلب توفر كفاءات مهنية ومؤهلات قانونية ونقابية.

ومهما يكن من أمر، فإن إلزام إدارة المقاولة بإجراء الحوار والتشاور مع ممثلي الأجراء، لمن شأنه أن يساهم في بسط الرقابة على المشغل والحد من سلطته المطلقة في الإعفاء الجماعي للأجراء كما أن الدور التفاوضي والاستشاري الذي يلعبه ممثلي الأجراء، يعد ضمانة فعالة لكفالة التعبير الأمثل عن مصلحة الأجراء في مواجهة المشغل[2].

المطلب الثاني: أحكام طلب الإذن بالفصل لأسباب اقتصادية والبت فيه

بعد تبليغ ممثلي الأجراء واستشارتهم والتفاوض معهم، يتعين على المشغل الراغب في الفصل الجزئي أو الكلي للأجراء أن يتوجه بطلبه إلى السلطة الإدارية المختصة.

فما هو مضمون الطلب وتوقيته؟ (الفقرة الأولى)، وما هي الإجراءات التي تقوم بها الجهة المستقبلة لهذا الطلب؟ (الفقرة الثانية)، وكيف يتم البت فيه؟ (الفقرة الثالثة).

الفقرة الأولى: مضمون الطلب وتوقيته

قبل التعرض إلى توقيت توجيه الطلب (ثانيا)، سنتطرق إلى مضمونه (أولا).

أولا: مضمون الطلب[3]

إن رئيس المقاولة الذي يعتزم سلوك مسطرة الإعفاء الجماعي للأجراء، يتوجب عليه إرفاق طلبه بكل الإثباتات التي تثبت ضرورة اللجوء إلى هذه المسطرة، وهنا ينبغي التمييز في هذه الإثباتات بين أسباب الإعفاء، فإذا تعلق الأمر بالأسباب التكنولوجية، فإن المشغل ملزم بأن يبرز الصعوبات التكنولوجية التي تقف أمام اللجوء إلى مسطرة الإعفاء الجماعي، كإدخال آلات ومعدات جديدة لا تتناسب وتكوين الأجراء العاملين في مؤسسته، وعدم قدرتهم على استيعابها.

نفس الشيء بالنسبة للأسباب الهيكلية حيث يتعين على رئيس المقاولة أن يثبت هذه الأسباب، كضرورة توسيع مرافق المقاولة لعدم قدرتها على استيعاب أنشطتها.

---

[1] Ahmed Bouharrou, op. cit, p47.

[2] محمد نصر الدين منصور، سياسة الاستخدام وتنمية القوى العاملة وتحول المشروعات وإفلاسها وحماية وظائف العاملين بها، مطبعة القاهرة، 1989، ص 43.

[3] نشير إلى أنه في الحالة التي تكون فيها المقاولة خاضعة لمسطرة التسوية، فإن طلب الإذن بالإعفاء يتقدم به السنديك، حيث يعمد هذا الأخير إلى استصدار إذن من القاضي المنتدب يقضي بإمكانية إجراء إعفاء جزئي للأجراء، وبعد حصوله على هذا الإذن فإنه يتقدم فورا إلى السلطة الإدارية المختصة بطلب الإذن بالإعفاء. للمزيد من التفصيل يراجع في هذا الإطار:

- أحمد شكري السباعي: الوسيط في مساطر الوقاية من الصعوبات التي تعترض المقاولة ومساطر معالجتها، الجزء الثاني، في مساطر المعالجة، حكم فتح مسطرة المعالجة والتسوية القضائية، الطبعة الأولى، مطبعة المعارف، الرباط، سنة 2000، ص 344 وما بعدها.

أما في حالة الإعفاء لأسباب اقتصادية، فإن مدونة الشغل حددت على وجه الحصر الإثباتات التي ينبغي للمشغل الإدلاء بها وتتجلى فيما يلي[1] :

- تقرير يتضمن الأسباب الاقتصادية التي تستدعي تطبيق مسطرة الفصل.
- بيان حول الوضعية الاقتصادية والمالية للمقاولة.
- تقرير يضعه خبير في المحاسبة أو مراقب الحسابات.

ويلزم المشغل بالإضافة إلى إرفاق طلبه بالإثباتات الضرورية أن يرفق طلبه بمحضر المشاورات والتفاوض مع ممثلي الأجراء.ويثار التساؤل بشأن الطريقة التي يقدم بها المشغل طلبه، هل يمكن أن يناوله باليد؟، أم برسالة مضمونة؟ أم برسالة عادية؟. في ظل تشريع الشغل، كان المشغل ملزما بتوجيه طلبه بواسطة رسالة مضمونه[2].

أما مدونة الشغل، فلم تشترط طريقة معينة لتوجيه طلب الفصل لأسباب اقتصادية، حيث يبقى للمشغل كامل الصلاحية في اختيار الطريقة التي تناسبه في توجيه الطلب، غير أنه من مصلحة المشغل أن يوجه طلبه عن طريق البريد المضمون، وذلك لإثبات تاريخ الإرسال.

ثانيا: توقيت توجيه الطلب

تبعا للمادة 67 من مدونة الشغل المغربية، يلاحظ أنها لم تلزم المشغل بأجل معين لتوجيه طلبه، مما يعني أن المشغل له كامل الصلاحية في اختيار الوقت الذي يناسبه في توجيه الطلب، فقط مع احترامه لأجل إخبار ممثلي الأجراء طبقا للمادة 66 من القانون المذكور، والتي ألزمت المشغل بإخبار مندوبي الأجراء والممثلين النقابيين شهر واحد على الأقل قبل التاريخ الذي يعتزم فيه الشروع في مسطرة الفصل.

وقد أحسن المشرع صنعا عندما لم يحدد أجلا معينا لتقديم طلب الإذن بالإعفاء، وذلك لكون سلسلة المشاورات والمفاوضات مع ممثلي الأجراء قد تطول لعدة أشهر، وخلالها يمكن التوصل إلى حلول من شأنها الحيلولة دون تقديم طلب الإذن بالإعفاء، والعدول عنه من طرف المشغل.

وإذا كان طلب الإذن بالإعفاء يوجه إلى المندوب الإقليمي للشغل، فما هي الإجراءات الواجب القيام بها من طرف هذا الأخير؟.

---

[1] راجع الفقرة الثالثة من الفصل 67 من مدونة الشغل المغربية.

[2] نص الفصل الثالث من المرسوم الملكي الصادر في 14 غشت 1967، الملغى بمثابة قانون يتعلق بالإبقاء على نشاط المؤسسات الصناعية والتجارية وبإعفاء مستخدميها على ما يلي: "إن طلب إعفاء المستخدمين دون تعويضهم بغيرهم كلا أو بعضا يوجه في رسالة مضمونة...".

الفقرة الثانية: الإجراءات التي يقوم بها المندوب الإقليمي للشغل

تنص الفقرة ما قبل الأخيرة من المادة 67 في مدونة الشغل المغربية، على أنه: "يجب على المندوب الإقليمي المكلف بالشغل أن يجري كل الأبحاث التي يعتبرها ضرورية وأن يوجه الملف، داخل أجل لا يتعدى شهرا واحدا من تاريخ توصله بالطلب، إلى أعضاء لجنة إقليمية يرأسها عامل العمالة أو الإقليم لدراستها والبت فيها في الأجل المحدد أعلاه".

من خلال هذا المقتضى يتبين أن المندوب الإقليمي للشغل، وبمجرد توصله بطلب الإذن بالإعفاء، فإنه يعمل على إجراء الأبحاث الضرورية ـ أولا ـ وأن يحيل الملف على الجهة المختصة بالبت في طلب الإذن بالإعفاء ـــ ثانيا ـ .

أولا: إجراء الأبحاث الضرورية

أتاح المشرع للمندوب المكلف بالشغل، القيام بكل الإجراءات الضرورية التي من شأنها أن تساعده على المعرفة الدقيقة لوضعية المقاولة، فهو بذلك غير مقيد بإجراء معين. فيمكنه زيارة المؤسسة الشغلية للاطلاع على وضعيتها عن قرب، كما يمكنه محاورة الأجراء العاملين بهذه المؤسسة وكذا ممثليهم، بالإضافة إلى إمكانية الاطلاع على الدفاتر المحاسباتية للمشغل، والحصول على المعلومات التي تفيده في تحرياته من طرف مسيري المؤسسة كالمحاسبين وغيرهم.

غير أنه إذا كان الأمر يبدو سهلا على المستوى النظري، فإن الواقع يناقض ذلك، سواء من حيث الضمانات المخولة لمندوب الشغل للقيام بتحرياته، حيث يثار التساؤل بشأن أوقات زيارة المندوب المكلف بالشغل للمقاولة؟، وكذا أحقيته في الحصول على معلومات محاسبتية من لدن رئيس المقاولة؟، بالإضافة إلى مدى إمكانية توجيه استفسارات إلى الأجراء وممثليهم؟.

فرغم أن المندوب المكلف بالشغل أصبح هو الجهة الوسيطة بين المشغل واللجنة التي تبت في ملف طلب الإذن بالإعفاء، وما يترتب عن ذلك من أبحاث وتحريات يتعين إجراؤها من طرفه، فإن مدونة الشغل لم تبين الوسائل القانونية المتاحة له، خصوصا عند امتناع رئيس المقاولة عن مساعدته في الحصول على المعلومات التي يحتاجها في تحرياته، أو منعه من زيارة المؤسسة الشغلية.

لذلك نعتقد بأن التوجه الذي سارت فيه مدونة الشغل الجديدة في استبدال العون المكلف بتفتيش الشغل بالمندوب المكلف بالشغل ليس في محله، طالما أن الأول له ضمانات وضوابط قانونية دقيقة في زيارة المؤسسات الشغلية والحصول على كافة المعلومات من طرف المشغل تحت طائلة عقوبات زجرية واضحة.

يضاف إلى ما سبق، أن الإمكانات المادية والبشرية التي يتوفر عليها المندوب المكلف بالشغل لا تؤهله للقيام بالمهمة الصعبة التي أناطته بها مدونة الشغل، وهذا ما قد ينعكس سلبا على القرار المتخذ بشأن طلب الإذن ب الفصل لأسباب اقتصادية .

ثانيا: إحالة الملف على الجهة المختصة

بعد تجهيز ملف طلب الفصل لأسباب اقتصادية وقيام المندوب المكلف بالشغل بكافة التحريات والإجراءات الضرورية التي من شأنها أن تنور رأي اللجنة الإقليمية المكلف بالبت في طلب الفصل، فإنه يوجه الملف إلى هذه الأخيرة، وذلك داخل أجل لا يتعدى شهرا واحدا من تاريخ توصله بطلب الإعفاء من قبل المشغل.

ويلاحظ أنه وبخلاف المشغل الذي لم يقيد بأجل معين في توجيه طلبه إلى المندوب المكلف بالشغل، فإن المشرع هذا الأخير ألزم بأجل شهر على الأكثر، وربما توخى المشرع من ذلك السرعة وعدم التماطل في الإجراءات المراد القيام بها من طرف المندوب المكلف بالشغل.

تأسيسا على ما سبق، يتضح بأن سلطة المشغل أصبحت مقيدة ومحدودة، حيث إن لجوءه إلى إعفاء الأجراء جزئيا أو كليا مرتبط بحصوله على إذن اللجنة الإقليمية.

الفقرة الثالثة: البت في طلب الإذن بالإعفاء

بعد إحالة ملف طلب الإذن بالإعفاء على اللجنة الإقليمية[1]، فإن هذه الأخيرة يتعين عليها البت فيه داخل أجل أقصاه شهران من تاريخ تقديم الطلب من طرف المشغل إلى المندوب الإقليمي المكلف بالشغل[2]، وذلك بإصدار عامل العمالة أو الإقليم لقراره في هذا الشأن، باعتباره رئيسا للجنة المذكورة.

---

[1] تبعا للمرسوم رقم 2.04.514 بتاريخ 29 دجنبر 2004، بتحديد أعضاء اللجنة الإقليمية المكلفة بالدراسة والبت في ملفات فصل الأجراء وفي الإغلاق الكلي أو الجزئي للمقاولات أو الاستغلالات، الجريدة الرسمية عدد 5279 بتاريخ 3 يناير 2005، ص 14، فإن هذه اللجنة تتألف من الأعضاء الآتي بيانهم:

1. بصفة ممثلين عن الإدارة:
   - ممثل السلطة الحكومية المكلفة بالشغل.
   - ممثل عن السلطة الحكومية المكلفة بالتجارة والصناعة.
   - ممثل عن السلطة الحكومية المكلفة بالمالية.
   - ممثل عن السلطة الحكومية التي يعنيها الأمر، حسب طبيعة القطاع.
2. بصفة ممثلين عن المنظمات المهنية للمشغلين:

خمسة أعضاء عن المنظمات المهنية للمشغلين الأكثر تمثيلا تنتدبهم هذه المنظمات.

3. بصفة ممثلين عن المنظمات النقابية للأجراء:

خمسة ممثلين عن ا لمنظمات النقابية للأجراء الأكثر تمثيلا كما هي محددة في المادة 425 من مدونة الشغل تنتدبهم هذه المنظمات.

ويعين الأعضاء المشار إليهم في البندين 2 و3 أعلاه بقرار لرئيس اللجنة لمدة سنة.

[2] راجع الفقرة الأولى من المادة 67 من مدونة الشغل.

وللإحاطة بهذه النقطة سنعمل على تناول مضمون قرار العامل وشكله ـ أولا ـ ، ثم قيمته القانونية والطعن فيه ـ ثانيا ـ .

أولا: مضمون قرار العامل وشكله

في البداية لابد من الإشارة إلى أن القرار الذي سيصدره عامل العمالة أو الإقليم، يكون نتيجة لمجموعة من المباحثات والجلسات التي تقوم بها اللجنة الإقليمية، وتشمل هذه الأخيرة جميع الهيئات المعنية بشأن الفصل لأسباب اقتصادية، لكون قرار الفصل يمس جوانب أمنية واقتصادية واجتماعية[1]، فما هو مضمون هذا القرار؟ ـ أ ـ وما شكله؟ ـ ب ـ.

أ- مضمون قرار العامل:

لاشك أن مضمون قرار العامل له دور كبير في تحديد مصير المقاولة، إذ يشكل مظهرا بارزا من مظاهر الرقابة الإدارية على سلطة المشغل في الإعفاء الجماعي، ومضمون قرار العامل حسب المشرع لا يخرج عن حالتين[2]:

إما الموافقة على طلب الإذن بالإعفاء أو رفضه.

ففي حالة موافقة العامل على الإعفاء، فإن المشغل يبادر إلى مباشرة إجراءات الفصل وما يتبع ذلك من مستحقات للأجراء منصوص عليها في مدونة الشغل، (المادة 70 وما بعدها).

وإذا كانت الموافقة على الفصل تهم جزءا من الأجراء، فإن سلطة المشغل، مقيدة باحترام تراتبية الأجراء في الفصل[3]، فهو لا يملك السلطة المطلقة لفصل من شاء من الأجراء

---

[1] الصديق بزاوي، الفصل لأسباب اقتصادية...، م س، ص 57-58.

[2] هناك من الباحثين من يضيف حالة ثالثة، وهي الموافقة على الإعفاء بشروط. (راجع فاطمة حداد، الإعفاء لأسباب تكنولوجية أو هيكلية... م س، ص 280). كما أن المشرع التونسي وخلافا للمشرع المغربي سمح بعدة إمكانيات:

- رفض الطلب مع التعليل؛
- إمكانية توجيه نشاط المؤسسة نحو إنتاج جديد حسب ما تقتضيه الظروف؛
- إيقاف نشاط المؤسسة كليا أو جزئيا؛
- مراجعة شروط العمل؛
- التخفيض من عدد الفروع أو ساعات العمل؛
- إلى جانب الإحالة على التقاعد المبكر للعمال الذي تتوفر فيهم الشروط المطلوبة؛
- قبول طلب الطرد أو الإيقاف عن العمل مع التعليل.

راجع في هذا الإطار، فريدة المحمودي، إشكالية ممارسة الحف في الشغل على ضوء قانون الشغل المغربي، أطروحة لنيل الدكتوراه في القانون الخاص، جامعة محمد الخامس كلية الحقوق، أكدال-الرباط، الموسم الجامعي 2000-2001، ص 242.

[3] تنص المادة 71 من مدونة الشغل المغربية على أنه: "يباشر الفصل المأذون به بالنسبة إلى كل مؤسسة في المقاولة تبعا لكل فئة مهنية مع مراعاة العناصر الواردة أدناه:

- الأقدمية؛
- القيمة المهنية؛
- الأعباء العائلية....".

والإبقاء على من شاء، والإخلال بذلك يجعل الفصل موصوفا بالتعسف، رغم حصول المشغل على موافقة العامل على الإعفاء الجزئي للأجراء[1].

وفي حالة إقرار العامل لرفض الاستجابة لطلب الإذن بالإعفاء، فإن المشغل ملزم باحترام هذا القرار وبالتالي التوقف عن متابعة إجراءات الفصل.

وإذا ما حصل أن قام المشغل بإعفاء الأجراء بالرغم من عدم الحصول على الإذن، فإن المسؤولية التي يرتبها القضاء غالبا على المشغل هي وصف الإعفاء بكونه تعسفيا دون بطلانه[2].

وفي غالب الأحيان، فإن اللجنة الإدارية التي يرأسها العامل، لا تستجيب لطلبات الفصل لأسباب اقتصادية ، وذلك ما يثير حفيظة مختلف أرباب المقاولات، حيث أن رئيس المقاولة لا يلجأ إلى مسطرة الفصل لأسباب اقتصادية ، إلا بعد أن تكون المقاولة في أمس الحاجة إلى ذلك[3].

وعدم منح الإذن يستند أساسا على دواعي أمنية والحيلولة دون حدوث اضطراب اجتماعي واقتصادي على مستوى العمالة[4].

وفي الأخير نتساءل عن إمكانية الاستجابة لطلب الفصل بشروط، كأن يقلص قرار السلطة الإدارية من عدد الأجراء المطلوب إعفاءهم، أو اشتراط الاستغناء عن العمال الأجانب دون المغاربة[5].

بقراءتنا لنصوص مدونة الشغل الجديدة نجدها لم تتحدث عن هذه الحالة، حيث أن اللجنة الإدارية لا تجد أمامها سوى قبول طلب الإعفاء أو رفضه.

---

[1] دنيا مباركة، إنهاء علاقات العمل لأسباب اقتصادية، مجلة المناظرة، عدد 4، يونيو 1999، ص 87.

[2] حسن عبد الرحمان قدوس، م س، ص 233.

[3] Ahmed Bouharrou: le droit administratif du travail, dar al qalam. Rabat, 1er edition 2006. P85.

[4] Abdellah Boudahrain: de la conception civiliste du droit du travail contractuel de la résiliation à la notionn statutaire. RMDED, N° 7. 1984. P150.
Mohamed Mamouni: le responsabilité de l'employeurs pour rupture abusive du contrat de travail à durée indétirminée –Mémoire- Rabat 1984. P68.

[5] نشير إلى أن عامل عمالة البيضاء، سبق له أن أذن بإعفاء العمال الأجانب دون المغاربة، وهو القرار موضوع الطعن بالاستئناف، الذي قضت في شأنه استئنافية البيضاء بأنه: "وحيث إن السيد عامل مدينة الدار البيضاء... قد أذن للشركة في الاستغناء عن المستخدمين الأجانب دون المغاربة. وحيث أن رسالة الطرد جاءت بعد الحصول على الإذن المذكور وانبنت على نفس السبب الاقتصادي مما يكون معه الطرد مشروعا". قرار تحت عدد 377 بتاريخ 05 مارس 1984 في الملف عدد 81368-803، صدار عن محكمة الاستئناف بالدار البيضاء، أورده الصديق بزاوي، م س، ص 62.

غير أن جانبا من الفقه يقر ـ وبحق ـ بأنه ما دامت فلسفة المشرع تهدف إلى الحفاظ على استقرار علاقات الشغل، فإنه يبيح قبول السلطة الإدارية، طلب الإعفاء الجماعي قبولا مشروطا[1].

إذا كان هذا عن مضمون قرار السلطة الإدارية بشأن طلب الإعفاء، فماذا عن شكله والطريقة التي يصاغ به؟.

ب- شكل قرار عامل العمالة أو الإقليم:

من المعلوم أن إجراء الإعفاء الجماعي الذي ينوي المشغل القيام به، متوقف على صدور قرار عامل العمالة أو الإقليم، فما هي صيغة هذا الأخير، أي هل يلزم أن يكون كتابيا، أم يجوز أن يكون شفاهيا؟ وما هي الطريقة التي يبلغ بها إلى المشغل؟.

تنص الفقرة الأخيرة من المادة 67 من مدونة الشغل المغربية على أنه: "يجب أن يكون قرار عامل العمالة أو الإقليم معللا ومبنيا على الخلاصات والاقتراحات التي توصلت إليها اللجنة المذكورة".

من خلال هذا المقتضى التشريعي، يتضح أن المشرع لم يلزم عامل العمالة أو الإقليم بإصدار قراره في أي صيغة أو شكل معين[2].

غير أن إلزامية تعليل قرار عامل العمالة أو الإقليم، يمكن أن توحي لنا بضرورة صياغة هذا القرار في شكل مكتوب، وهذا ما ينسجم مع المقتضيات المنظمة للطعن في القرارات الإدارية.

فكيف يمكن للمشغل أو الأجراء الطعن في قرار عامل العمالة أو الإقليم إذا كان شفويا، خصوصا وأن المادة 21 من قانون إحداث المحاكم الإدارية[3]، تستوجب أن يرفق طلب الإلغاء بسبب تجاوز السلطة بنسخة من القرار الإداري المطلوب إلغاؤه.

وإذا كان القضاء وبشكل استثنائي يقبل أحيانا الطعن في القرارات الشفوية، في حالة وجود ما يبررها بشكل واضح، كما هو الشأن بالنسبة لإلغاء القرار الشفوي الصادر عن وزير السياحة والقاضي بطرد إحدى العاملات بدون سابق إنذار مع حرمانها من حقوق الدفاع[4]، فإنه غالبا ما يشترط أن تكون القرارات الصادرة عن الإدارة مكتوبة وصريحة، وذلك ما سار عليه قضاء المجلس الأعلى في إحدى قراراته، حيث استوجب أن يكون الإذن

---

[1] الصديق بزاوي، م س، ص 61-62.

[2] فاطمة حداد، م س، ص 281.

[3] ظهير شريف رقم 1.91.225 المؤرخ في 10 سبتمبر 1993 بتنفيذ القانون رقم 41.90 المحدث بموجبه محاكم إدارية، منشور بالجريدة الرسمية عدد 4227 بتاريخ 3 نونبر 1993، ص 2168.

[4] قرار الغرفة الإدارية عدد 282 بتاريخ 17 يونيو 1974، أوردته فاطمة حداد، م س، ص 281 هامش 109.

في الفصل لأسباب اقتصادية كتابيا. ما دام أن الطلب من أجل ذلك يكون كتابيا عملا بالنص وبمبدأ توازي الشكليات[1].

بناء على ما سبق، يتضح بأن كتابة قرار عامل العمالة أو الإقليم مسألة ضرورية، يضاف إليها إلزامية التعليل المقرر بمقتضى الفقرة الأخيرة من المادة 67 من مدونة الشغل المشار إليها أعلاه، وكذا المادة الأولى من القانون رقم 01-03، المتعلق بإلزام إدارات الدولة والجماعات المحلية وهيئاتها والمؤسسات العمومية والمصالح التي عهد إليها بتسيير مرفق عام، بتعليل قراراتها الإدارية الفردية السلبية.

فتعليل القرار الإداري يقتضي أن "يكون مكتوبا ومقنعا وتناسبيا ومتزامنا وعير مخلا بأي قاعدة قانونية من حيث الاختصاص أو الشكل أو المضمون، وبالتالي ليس هناك مجال للتستر وراء ذريعة السلطة التقديرية أو استعمال جمل فضفاضة ومطاطية"[2].

والفائدة من تعليل قرار عامل العمالة أو الإقليم، خصوصا في حالة رفض منح الإذن، تتجلى في معرفة المبررات والأسباب في طلب القرار نفسه، والتي كانت وراء عدم الاستجابة لطلبه من جهة، وحتى يتمكن القضاء من مراقبة مشروعية هذا القرار من خلال فحصه للأسباب التي بررت صدوره من جهة أخرى[3].

كما يتعين أن يكون القرار المذكور، مبني على الخلاصات والاقتراحات، الصادرة عن اللجنة الإقليمية[4]، وهذا ما يجعل عامل العمالة أو الإقليم مجبر على ضرورة الرجوع إلى النتائج التي توصلت إليها اللجنة المذكورة، والاستناد عليها في القرار المتخذ.

غير أن التساؤل الذي يثار في هذا الصدد، هو ما إذا كان قرار العامل متناقضا مع الخلاصات الناتجة عن عمل اللجنة، هل يمكن وصف هذا القرار بعدم المشروعية؟، أم يبقى دور اللجنة استشاري فقط، لا يرقى إلى مستوى التقرير؟. وهذا ما نعتقده بحكم القوة التقريرية التي يملكها عامل العمالة أو الإقليم، رغم أن الواضح من الفقرة الأخيرة من المادة 67 من مدونة الشغل، أن المشرع يبتغي أن يكون قرار العامل منسجما مع الخلاصات التي توصلت إليها اللجنة.

---

[1] قرار عدد 1508 في الملف الاجتماعي عدد 90/8033، منشور بمجلة المحاكم المغربية عدد 66، ص 156.

[2] ميمون بيشو، تقديم وشرح مقتضيات القانون 01-03 المتعلق بإلزام إدارات الدولة والجماعات المحلية وهيئاتها والمؤسسات العمومية والمصالح التي عهد إليها بتسيير مرفق عام بتعليل قراراتها الإدارية الفردية السلبية، المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، عدد 43، ص 46.

[3] محمد سعيد بناني، قانون الشغل بالمغرب في ضوء مدونة الشغل... م س، ص 1165.

[4] راجع الفقرة الأخيرة من المادة 67 من مدونة الشغل.

وعموما، فإذا كان قرار عامل العمالة أو الإقليم، وسواء كان سلبيا أو إيجابيا، يتعين أن يبلغ إلى المشغل، فإن المشرع لم يحدد الطريقة والكيفية التي يتم بها التبليغ، هل يتم عن طريق البريد العادي؟، أو البريد المضمون؟ أو عن طريق السلطة المحلية مع الإشعار بالتوصل؟.

ونعتقد بأنه كان حري بالمشرع أن يتدارك الأمر، وينص على الشكلية التي يتم بها التبليغ، وذلك لتجاوز كل تأخير في تبليغ قرار العامل إلى المشغل، خصوصا وأن المادة 67 من مدونة الشغل، تلزم العامل بتسليم قراره داخل أجل لا يتعدى شهران من تاريخ تقديم الطلب من طرف المشغل إلى المندوب الإقليمي المكلف بالشغل، مما يتعين معه على العامل إثبات تاريخ تسليم قراره إلى المشغل، بالتبليغ عن طريق البريد المضمون أو عن طريق السلطة المحلية مع الإشعار بالتوصل.

ثانيا: القيمة القانونية لقرار عامل العمالة أو الإقليم وإمكانية الطعن فيه

سنتعرض للقيمة القانونية لقرار العامل والطعن فيه من خلال نقطتين نعالج في الأولى، القيمة القانونية لهذا القرار وفي الثانية إلى إمكانية الطعن الإداري.

أ- القيمة القانونية لقرار عامل العمالة أو الإقليم:

يكتسب القرار الذي يصدره عامل العمالة أو الإقليم بشأن البت في طلب الإذن ب الفصل لأسباب اقتصادية قوة إلزامية، حيث يتعين على المشغل الامتثال له وعدم تجاوزه، تحت طائلة تكييف الفصل بكونه تعسفيا[1].

وللقرار المذكور طابع فوري، حيث يكون قابلا للتنفيذ فورا، ويمكن الاحتجاج به بين طرفي العلاقة الشغلية[2].

فإذا استجاب قرار العامل لطلب الإعفاء، فإن المشغل يمكنه اللجوء فورا إلى إعفاء الأجراء المعنيين، وفي حالة الرفض، فإن إجراء الإعفاء غير جائز، وهذا ما يبرز بشكل واضح دور السلطة الإدارية في تقييد سلطة المشغل في الإعفاء الجماعي للأجراء. ورغم كون القرار المذكور يتصف بالقوة الإلزامية، فلا يترتب تجاوز المشغل لقرار رفض منح الإذن بالإعفاء، بطلان الإعفاءات المخالفة لقرار العامل، حيث إن القضاء يكتفي بالوقوف عند نظرية التعسف دون تجاوزها إلى نظرية البطلان[3].

وإذا كان قرار العامل له قوة إلزامية تجاه المشغل، فهل يمكن للجهة التي أصدرته سحبه واعتباره كأن لم يكن؟.

---

[1] دنيا مباركة، إنهاء علاقات الشغل لأسباب اقتصادية، م س، ص 87.

[2] فاطمة حداد، م س، ص 287.

[3] حسن عبد الرحمان قدوس، م س، ص 233.

يقصد بسحب القرار، التراجع عنه، وقد عرفه البعض بكونه "إعدام القرار ومحو آثاره بالنسبة للماضي والمستقبل، بحيث يصبح كأن لم يولد قط"[1].

كما يعرفه البعض الآخر بكونه: "إبطال مفعول القرار بأثر رجعي، كليا أو جزئيا، من طرف مصدره أو من يعلوه رئاسيا"[2].

ويميز الفقه والقضاء بشأن سحب القرارات الفردية، بين القرارات المنشئة لحقوق، والقرارات التي لا تنشئ حقوقا[3].

فالأولى لا يمكن سحبها لكونها ولدت حقوقا لأصحابها، وطالما صدرت بصفة مشروعة، أما غير المشروعة فيجوز سحبها ولكن داخل الأجل القانوني المحدد للطعن بالإلغاء[4]، فإذا تم تجاوز الأجل المذكور، فإن القرار يصبح محصنا، ولا يمكن سحبه، حفاظا على استقرار المعاملات القانونية، وعدم المساس بالأوضاع الفردية متى أصبحت نهائية.

أما الثانية، أي القرارات التي لا تنشئ حقوقا لأصحابها، فيجوز سحبها في أي وقت، طالما لا تولد حقوقا[5].

وإذا كان قرار العامل الصادر بشأن البت في طلب الفصل لأسباب اقتصادية، قرارا إداريا تطبق عليه القواعد المذكورة من حيث المبدأ، فإن خصوصية العلاقة الشغلية وصعوبة التمييز بين القرار المنشئ لحقوق والقرار الذي لا ينشئ حقوقا –حيث إن قرار منح الإذن بالإعفاء ينشئ حقوقا للمشغل في إجراء الإعفاء، وقرار رفض منح الإذن بالإعفاء ينشئ حقوقا للأجراء، تتجلى في الحفاظ على عملهم- تجعل من الصعب تطبيق قواعد القانون الإداري على سحب قرار العامل الصادر بشأن الإعفاء الجماعي للأجراء، حيث يبقى خاضعا للحالة الأولى الموماً إليها أعلاه، أي أنه لا يمكن سحبه إلا إذا صدر بصفة مشروعة، كأن يكون مشوبا بعيب في القانون أو في الواقع، وأن يتم داخل أجل الطعن بالإلغاء[6].

---

[1] سليمان الطماوي، النظرية العامة للقرارات الإدارية، دراسة مقارنة، الطبعة الرابعة، 1976، ص 657.

[2] أحمد البوخاري، سحب القرارات الإدارية، مجلة الشؤون الإدارية، ا لعدد 5، 1986، ص 82.

[3] أحمد سنيهجي، الوجيز في القانون الإداري المغربي والمقارن، الطبعة الثانية 1998، ص 237.

[4] من خلال الفصل 360 من قانون المسطرة المدنية والفصل 23 من قانون 90-41 المتعلق بإحداث المحاكم الإدارية، فإن طلبات إلغاء القرارات الصادرة عن السلطات الإدارية بسبب تجاوز السلطة داخل أجل ستين يوما يبتدئ من نشر أو تبليغ القرار المطلوب إلغاؤه.

[5] أحمد سنيهجي، م س، ص 237.

[6] قضت الغرفة الإدارية بالمجلس الأعلى: "بأنه إذا كان سحب القرار الإداري ناشئا عن عدم المشروعية المستوجبة للإلغاء من أجل الشطط في استعمال السلطة، فيجب أن يصدر السحب داخل أجل الطعن بالإلغاء أما المجلس الأعلى أو خلال مدة التقاضي". قرار أوردته فاطمة حداد، م س، ص 291.

ب- الطعن الإداري في قرار عامل العمالة أو الإقليم:

إن الرقابة التي يجريها عامل العمالة أو الإقليم على سلطة المشغل في الإعفاء الجماعي، والمتجلية أساسا في منح الإذن أو عدمه، قد تضر بأحد طرفي العلاقة الشغلية، مما يدفع بالمشغل، في حالة رفض الإذن، والأجراء في حالة منح الإذن بالإعفاء، إلى اللجوء إلى مسطرة الطعن الإداري.

وتبعا لذلك يذهب جانب من الفقه[1]، إلى أنه في حالة رفض الإذن يمكن للمشغل أن يوجه تظلما إلى وزير الداخلية، وفي حالة عدم الاستجابة يمكنه تقديم طعن إلى القضاء الإداري بسبب الشطط في استعمال السلطة.

هكذا، فإن قرار عامل العمالة أو الإقليم بشأن الإعفاء الجماعي، قابل للطعن فيه طعنا إداريا، وهذا الأخير يتمثل في صورتين: الأولى عبارة عن تظلم استعطافي للسلطة الإدارية المصدرة للقرار موضوع الطعن، والثانية عبارة عن تظلم رئاسي، يوجه إلى الرئيس التسلسلي الذي هو وزير الداخلية.

غير أن التساؤل الذي يطرح في هذا الصدد، هو ما الفائدة من التظلم من قرار العامل المانع للإذن بالإعفاء، ما دامت قوته الإلزامية، تجعل تنفيذه يتم بشكل فوري؟.

جوابا على هذا السؤال، نعتقد مع أحد الفقهاء[2]، بأنه طالما لا يمكن للمشغل الاحتفاظ بالأجراء لمدة شهور أو سنوات إلى حين انتهاء مسطرة الطعن الإداري والقضائي، فإنهم يستفيدون على الأقل من التعويض عن الضرر، لوصف الإعفاء في هذه الحالة، بكونه إعفاءا تعسفيا.

وفي ختام هذه الدراسة، نشير إلى أن الإجراءات، المفروض على المشغل احترامها قبل الفصل الجزئي أو الكلي للإجراء، والتي تبدأ بتبليغ الأجراء واستشارتهم، مرورا بتقديم طلب الإذن بالفصل، وانتهاء بصدور قرار عامل العمالة أو الإقليم، المانح للإذن أو الرافض له، لابد أنها تساهم ـ رغم النواقص التي تشوبها ـ في الحد من الإعفاءات التعسفية التي لا تنبني على أسباب جدية وموضوعية.

---

[1] موسى عبود، دروس في القانون الاجتماعي، طبعة 1987، ص 163.

[2] محمد سعيد بناني، قانون الشغل بالمغرب...، م س، ص 1169-1170.

التقييد الاحتياطي

السيد عبد الله ارمو
إطار بالمحافظة العقارية بإنزكان

مقدمة

إن المشرع المغربي لم يعط تعريفا خاصا للتقييد الاحتياطي وإنما اكتفى بالإشارة إلى الهدف من تشريعه بقوله: "يمكن لكل من يدعي حقا على عقار محفظ أن يطلب تقييدا احتياطيا للاحتفاظ به مؤقتا" الفصل85 من ظهير التحفيظ العقاري المؤرخ في 12 غشت 1913 المعدل و المتمم بالقانون رقم 14.07 الصادر بتنفيذه الظهير الشريف رقم 1.11.177 الصادر في 25 ذي الحجة 1432 الموافق 22 نونبر 2011، منشور بالجريدة الرسمية عدد 5998 بتاريخ 2011/11/24، وقد أضاف نفس الفصل المذكور أعلاه على أن تاريخ التقييد الاحتياطي هو الذي يحدد رتبة التقييد اللاحق للحق المطلوب الاحتفاظ به، كما أن التقييدات الاحتياطية الواردة في نصوص تشريعية خاصة تبقى خاضعة لأحكام هده النصوص.

وقد أشار المشرع أيضا إلى أن الدعاوي الرامية إلى استحقاق عقار محفظ أو إسقاط عقد منشئ أو مغير لحق عيني لا مفعول لها اتجاه الغير إلا من تاريخ تقييدها بالرسم العقاري تقييدا احتياطيا الفصل 13 من القانون رقم 39.08 المتعلق بمدونة الحقوق العينية الصادر بتنفيذه الظهير الشريف رقم 1.11.178 الصادر في 25 ذي الحجة 1432 الموافق 22 نونبر 2011.

والمشرع لما لم يعرف معنى التقييد الاحتياطي تعريفا دقيقا فانه ترك المجال واسعا للتساؤل حول نوع الحقوق القابلة لأن تكون موضوع تقييد احتياطي أيمكن القول بأنها الحقوق العينية والشخصية أيضا، فإذا ما اعتبرنا أن الحقوق العينية هي المعنية فقط فإن الحقوق الشخصية القابلة للتقييد بالسجلات العقارية كعقود أكرية العقارات لمدة تفوق ثلاث سنوات والحوالات لقدر مالي يساوي كراء عقار لمدة تزيد على السنة غير مستحقة الأداء أو الإبراء منه سيتم إقصاء الاحتفاظ عليها بالسجلات العقارية، و إذا اعتبرنا أن الحقوق الشخصية بمطلقها معنية هي الأخرى فإنها ستطرح إشكاليات أخرى منها ما هو قابل للتقييد مستقبلا كالوعد بالبيع مثلا وما هو غير قابل للتقييد النهائي كالمطالبة بدين.

وسأتناول في هدا الموضوع في فصله الأول حالات التقييد الاحتياطي مقسم إلى مبحثين الأول يتضمن التقييد الاحتياطي المنصوص عليه في ظهير التحفيظ العقاري، والثاني التقييد الاحتياطي المنصوص عليه في قوانين خاصة، وفي فصله الثاني سأتناول التشطيب على التقييد

الاحتياطي في مبحثين الأول التشطيب على التقييد الاحتياطي المنصوص عليه في ظهير التحفيظ العقاري والثاني التشطيب على التقييد الاحتياطي المنصوص عليه في قوانين خاصة.

الفصل الأول : حالات التقييد الاحتياطي

يمكن تناول هذه الحالات في مبحثين الأول يتعلق بحالات التقييد الاحتياطي المنصوص عليه في الظهير الشريف الصادر في 9 رمضان 1331 الموافق 12 غشت 1913 بشان التحفيظ العقاري كما تم تعديله وتتميمه بالقانون 14.07 والمبحث الثاني يتعلق بالتقييد الاحتياطي المنصوص عليه في نصوص خاصة كالتقييد الاحتياطي في إطار الرهن الإجباري، في إطار الإيجار المفضي للتملك، في إطار بيع العقار في طور الإنجاز، في إطار تسنيد الديون الرهنية، في إطار نزع الملكية، تحصيل الديون العمومية و في إطار الإصلاح الزراعي.

المبحث الأول: التقييد الاحتياطي المنصوص عليه في ظهير التحفيظ العقاري

لقد نص المشرع المغربي على حالات التقييد الاحتياطي في الفصل 85 من ظهير التحفيظ العقاري وحددها في ثلاثة أنواع وهي التقييد الاحتياطي بناء على سند، التقييد الاحتياطي بناء على أمر قضائي و التقييد الاحتياطي بناء على مقال الدعوى كما حدد اجلها وكيفية تمديدها والتشطيب عليها في الفصل 86 من الظهير المذكور.

أولا : التقييد الاحتياطي بناء على سند

هو تضمين مؤقت في السجلات العقارية للحفاظ على حق تعذر تقييده لعيب أو نقص يمكن استدراكه في ظرف وجيز لا يتعدى 10 أيام وهو الأجل الذي تنتهي فيه مدة صلاحية هذا التقييد الاحتياطي ومن خاصيات هدا النوع:

- أنه لا يتم تضمين التقييد الاحتياطي بناء على سند إلا إذا كانت مقتضيات القانون تسمح بتقييد الحق تقييدا نهائيا، وأنه أيضا يوقف التقييدات على الرسم العقاري طيلة مدة العشرة أيام ابتداء من يوم التضمين كما لا يمكن تمديده مادام المشرع لم يشر إلى هده الإمكانية وطريقة هدا التمديد كما فعل بالنسبة لباقي أنواع التقييدات الاحتياطية الأخرى.
- لا يمكن تجديد التقييد الاحتياطي بناء على سند لمدة إضافية بناء على نفس الأسباب أي أن التقدم بنفس السند الذي تم به التقييد الاحتياطي بناء على سند لا يمكن أن يطلب به طلب جديد اعتمادا على نفس السند وقد عمد المشرع إلى هذا الإجراء لكي لا يحل التقييد الاحتياطي بناء على سند محل الحجز ويعقل العقار عن التداول لمدة لا يمكن التكهن بها وذلك بالاعتماد على نفس السند في إقامة التقييد الاحتياطي لعدة مرات متتالية.

ثانيا : التقييد الاحتياطي بناء على أمر قضائي

هذا النوع من التقييد الاحتياطي يتم تضمينه بالسجلات العقارية بناء على أمر قضائي صادر عن رئيس المحكمة الابتدائية التي يقع العقار في دائرة نفوذها للحفاظ المؤقت على حق تعذر تقييده بصفة نهائية بالرسم العقاري، ويبقى التقييد الاحتياطي المضمن بناء على أمر قضائي ساري المفعول لمدة ثلاثة أشهر تبتدئ من تاريخ صدور هدا الأمر وليس من تاريخ تقييده، هذا ومن الملاحظ أن الأثر الرجعي للتقييد الاحتياطي بناء على أمر قضائي والحفاظ على رتبة التقييد اللاحق للحق يكون هو تاريخ تضمين التقييد الاحتياطي بالرسم العقاري في حين أن مدة صلاحيته تبقى رهينة بصدور الأمر القضائي وليس بتاريخ تضمينه بالرسم العقاري.

من خلال مقتضيات الفصل 86 من ظهير التحفيظ العقاري فإن التقييد الاحتياطي بناء على أمر لا يمكن تجديده بناء على نفس الأسباب وإنما يمكن تمديده بناء على أمر قضائي آخر صادر عن رئيس المحكمة الابتدائية شريطة تقديم دعوى في الموضوع ليستمر مفعول هدا التمديد إلى حين صدور حكم نهائي في الدعوى المرفوعة .

ثالثا : التقييد الاحتياطي بناء على مقال الدعوى

التقييد الاحتياطي بناء على نسخة مقال الدعوى هو تضمين مؤقت بالسجلات العقارية بناء على تقديم المعني بالأمر لنسخة من مقال الدعوى في الموضوع المرفوعة أمام القضاء، وتبقى مدة صلاحية هذا التضمين منحصرة في شهر واحد فقط بانصرامه تنتهي مدة صلاحية التقييد الاحتياطي إذا لم يتقدم طالبه بتمديده وفق ما ينص عليه الفصل 86 من ظهير التحفيظ العقاري، والمشرع استعمل عبارة"مدة صلاحية" بالنسبة للتقييد الاحتياطي بناء على مقال الدعوى عوض عبارة "مفعول" بالنسبة للتقييد الاحتياطي بناء على أمر قضائي، ودلك لكون التقييد الاحتياطي بناء على أمر قضائي تنتهي جميع أثاره في حالة عدم التقييد النهائي للحق داخل الأجل المضروب وعدم تمديده، أما بالنسبة للتقييد الاحتياطي بناء على مقال الدعوى فإن التشطيب على التقييد الاحتياطي لا يؤدي إلى وقف الدعوى بل تبقى الدعوى جارية إلى حين البت في الموضوع وإصدار أحكام نهائية بشأنها .

إن التقييد الاحتياطي بناء على مقال يمكن تمديده بعد إدلاء طالب التقييد بأمر صادر عن رئيس المحكمة الابتدائية التي يقع العقار في دائرة نفوذها داخل أجل الشهر الذي يعتبر مدة صلاحية هذا النوع من التقييد الاحتياطي .

إن التقييد الاحتياطي بناء على مقال لا يمنع التقييدات اللاحقة له ويتم تقييد الحق المحكوم به لفائدة طالب التقييد الاحتياطي بأثر رجعي حيث يأخذ رتبته من تاريخ تضمين التقييد

الاحتياطي بالرسم العقاري ويشطب على التقييدات اللاحقة والمعارضة للحق المراد تقييده نهائيا.

المبحث الثاني:التقييد الاحتياطي المنصوص عليه في قوانين خاصة

إن المشرع في الفصل 85 من ظهير التحفيظ العقاري نص على أن التقييدات الاحتياطية الواردة في نصوص قانونية خاصة تبقى خاضعة لأحكام هذه النصوص، وعليه فإن معرفة خاصيات كل نوع من هذه التقييدات الاحتياطية يستوجب الرجوع إلى النص القانوني المنظم له، وسأعمل على تناول هذا المبحث في سبع نقط يتعلق كل واحد منها بنوع من هذه التقييدات الاحتياطية وهي التقييد الاحتياطي في إطار الرهن الإجباري، الإيجار المفضي لتملك العقار، بيع العقار في طور الإنجاز، تسنيد الديون الرهنية، نزع الملكية لأجل المنفعة العامة والاحتلال المؤقت، تحصيل الديون العمومية والإصلاح الزراعي.

أولا : التقييد الاحتياطي في حالة الرهن الإجباري

الرهن الإجباري هو رهن رسمي يفرض على المدين بدون رضاه في الحالات التي يقررها القانون ويمكن أن يخول البائع أو المعاوض أو المتقاسم الذي لم يضمن برهن اتفاقي الأداء الكامل للثمن أو المدرك رهنا إجباريا على الأملاك محل البيع أو المعاوضة أو القسمة بناء على حكم قضائي، فالرهن الإجباري منظم بالفصول 171-172 و173 من القانون رقم 39.08 الصادر بتنفيذه الظهير الشريف رقم 1.11.178 الصادر بتاريخ 25 ذي الحجة 1432 الموافق 22 نونبر 2011 المتعلق بمدونة الحقوق العينية، فقد أشار الفصل 173 من القانون المذكور على أنه عند الاستعجال يمكن لرئيس المحكمة في حالة الرهن الإجباري أن يأمر بناء على طلب بإجراء تقييد احتياطي يبقى مفعوله ساريا إلى غاية صدور الحكم النهائي بمنح حق اتخاذ الرهن الإجباري على العقار، ويلاحظ من هذا النص أن أثر التقييد الاحتياطي بناء على أمر في إطار الرهن الإجباري غير مقيد بأجل ثلاثة أشهر بالمقارنة مع التقييد الاحتياطي بناء على أمر المنصوص عليه بالفصلين 85 و86 من ظهير التحفيظ العقاري، وإنما يتوقف أثاره على مآل الحكم بمنح حق اتخاذ الرهن الإجباري على العقار.

ثانيا : التقييد الاحتياطي في إطار الإيجار المفضي لتملك العقار

اعتبر المشرع الإيجار المفضي إلى تملك العقار كل عقد بيع يلتزم البائع بمقتضاه اتجاه المكتري بنقل ملكية عقار أو جزء منه بعد فترة الانتفاع به بعوض مقابل أداء الوجيبة من طرف المكتري المتملك باعتبارها مبلغا يؤدى على دفعات وتتكون هذه الوجيبة من مبلغ يتعلق بحق الانتفاع من العقار والأخر بالأداء المسبق لثمن تملك العقار، وقد تم تنظيم الإيجار المفضي لتملك العقار بالقانون رقم 51.00 الصادر بتنفيذه الظهير الشريف رقم

1.03.202 المؤرخ في 16 من رمضان 1424 الموافق 11 نونبر 2003 المنشور بالجريدة الرسمية عدد 5172 بتاريخ فاتح ذي القعدة 1423 الموافق 25 دجنبر 2003 .

وقد نص الفصل 5 من القانون المذكور على أن إجراء التقييد الاحتياطي على الرسم العقاري يكون بتقديم طلب إلى المحافظ على الأملاك العقارية من طرف المكتري المتملك بناء على إدلائه بعقد الإيجار المفضي إلى تملك العقار، وذلك للحفاظ المؤقت على حقوقه، ويبقى هذا النوع من التقييد الاحتياطي ساري المفعول إلى غاية تقييد عقد البيع النهائي في الرسم العقاري الذي يعود بأثر رجعي إلى تاريخ تضمين التقييد الاحتياطي، والملاحظ أن هذا النوع من التقييد الاحتياطي لا يعتمد في تضمينه بالسجلات العقارية على أمر قضائي ولا مقال الدعوى المرفوعة أمام القضاء وإنما فقط على عقد الإيجار المفضي لتملك العقار.

ثالثا : التقييد الاحتياطي في إطار بيع العقار في طور الإنجاز

اعتبر المشرع بيع العقار في طور الإنجاز كل اتفاق يلتزم البائع بمقتضاه بإنجاز عقار داخل أجل محدد كما يلتزم فيه المشتري بأداء الثمن تبعا لتقدم الأشغال، ويحتفظ البائع بحقوقه وصلاحياته باعتباره صاحب المشروع إلى غاية انتهاء الأشغال وقد نظم المشرع هذا البيع بمقتضى القانون رقم 44.00 يتمم بموجبه الظهير الشريف الصادر في 9 رمضان 1331 الموافق 12 غشت 1913 بمثابة قانون للالتزامات والعقود .

وقد نص الفصل 10-618 على أن التقييد الاحتياطي في إطار بيع العقار في طور الإنجاز يتم تضمينه بالرسم العقاري بناء على طلب يقدمه المشتري بموافقة البائع إلى المحافظ على الأملاك العقارية مدعما طلبه بعقد البيع الابتدائي للعقار في طور الإنجاز، وذلك للحفاظ المؤقت على حقوقه ويبقى التقييد الاحتياطي ساري المفعول إلى غاية تقييد عقد البيع النهائي بالرسم العقاري الخاص بالمبيع الذي يعود بأثر رجعي إلى تاريخ تضمين التقييد الاحتياطي، ويلاحظ أن هذا النوع من التقييد الاحتياطي يتم تضمينه بناء على عقد ابتدائي دون اللجوء إلى استصدار أمر قضائي أو إقامة دعوى.

من خاصيات هذا النوع من التقييد الاحتياطي أنه يستلزم موافقة البائع على طلب التقييد الاحتياطي المقدم من طرف المشتري للعقار في طور الإنجاز، كما يمنع على المحافظ على الأملاك العقارية تسليم نظير الرسم العقاري للبائع .

رابعا : التقييد الاحتياطي في إطار تسنيد الديون الرهنية

عرف المشرع التسنيد بأنه عملية مالية تتمثل في قيام صندوق توظيف جماعي للتسنيد بشراء ديون رهنية (أي ديون مضمونة برهون عقارية) يؤدى ثمنها بواسطة حصيلة إصدار حصص ممثلة لتلك الديون وعند الاقتضاء بواسطة حصيلة إصدار اقتراض سندي معتمد على تلك الديون، وذلك وفقا للأحكام الواردة في القانون رقم 10.98 الصادر بتنفيذه

الظهير الشريف رقم 1.99.193 صادر في 13 من جمادى الأولى 1420 الموافق 25 غشت 1999 المتعلق بتسنيد الديون الرهنية.

وقد نص الفصل 24 من القانون رقم 10.98 المذكور أعلاه على أنه يقيد احتياطيا على الرسوم العقارية المثقلة بالرهون عزم المؤسسة المبادرة (المؤسسة المبادرة: كل مؤسسة ائتمان معتمدة حائزة لديون رهنية ترغب في التخلي عنها في إطار عملية التسنيد) على تفويت الديون الرهنية إلى صندوق التوظيف الجماعي للتسنيد(هذا الصندوق عبارة عن ملكية مشتركة الغرض منه تملك ديون رهنية في حيازة مؤسسات ائتمان معتمدة) عن طريق تسليم مستند بواسطة تصريح بنية تسنيد دين رهني موقع ومصادق عليه يتم إيداعه لدى المحافظة العقارية من طرف مؤسسة التدبير والإيداع، ويجب من أجل إجراء تقييد احتياطي من هذا النوع أن ينص التصريح بالعزم على المراجع العقارية للأملاك المعنية بالرهون المتصلة بها.

يبقى التقييد الاحتياطي المذكور ساري المفعول إلى غاية تاريخ نقل الرهون المعنية على السجلات العقارية في اسم صندوق التوظيف الجماعي بصفته المفوت له من طرف المؤسسة المبادرة .

خامسا: التقييد الاحتياطي في إطار نزع الملكية من أجل المنفعة العامة

نزع الملكية لأجل المنفعة العامة والاحتلال المؤقت تم تقنينه بالقانون رقم 7.81 الصادر بتنفيذه الظهير الشريف رقم 1.81.254 بتاريخ 11 رجب 1402 الموافق 6 ماي 1982 المنشور بالجريدة الرسمية عدد 3685 بتاريخ 3 رمضان 1403 الموافق 15 يونيو 1983 .

أشار المشرع في هذا القانون إلى نوعين من التقييد الاحتياطي الأول في الفصل 12 والثاني في الفصل25 من القانون المذكور أعلاه، فالفصل 12 نص على أن نازع الملكية يودع لدى المحافظ على الأملاك العقارية مشروع مقرر التخلي (مقرر التخلي: هو مقرر إداري يتم بمقتضاه تعيين الأملاك المشمولة بنزع الملكية) ويقوم المحافظ على الأملاك العقارية التابع له موقع العقارات بعد هذا الإيداع بتضمين تقييد احتياطي بالرسوم العقارية المعنية بنزع الملكية عملا بمقتضيات الفصل 85 من ظهير التحفيظ العقاري، ويسلم المحافظ لنازع الملكية شهادة تثبت أن مشروع مقرر التخلي قد تم تقييده احتياطيا بالرسوم العقارية المعنية.

كما نص الفصل 25 من نفس القانون المذكور على أن نازع الملكية الذي حصل على أمر استعجالي لدى المحكمة الابتدائية الواقع العقار في دائرة نفوذها الذي يأذن له بحيازة العقار، يجوز لهذا النازع أن يطلب من المحافظ على الأملاك العقارية تضمين تقييد احتياطي في الرسوم العقارية المعنية بنزع الملكية مدعما طلبه بهذا الأمر الاستعجالي الصادر بالإذن في حيازة العقار في انتظار صدور الحكم بنقل ملكيته إلى نازع الملكية، وقد أشار المشرع في

الفصل المذكور على أن هذا النوع من التقييد الاحتياطي لا ينتهي إلا وقت تقييد نقل الملكية الذي يرجع ترتيبه بأثر رجعي إلى تاريخ تضمين التقييد الاحتياطي بالرسوم العقارية المعنية بنزع الملكية لأجل المنفعة العامة.

والملاحظ أن الفصل 12 من القانون المذكور أعلاه أحال في تضمين التقييد الاحتياطي المتعلق بإيداع مقرر التخلي على نهج مقتضيات الفصل 85 من ظهير التحفيظ العقاري، في حين أن الفصل 25 من نفس القانون خصص نوعا أخر من التقييد الاحتياطي المبني على الأمر الاستعجالي الصادر بالإذن في حيازة العقار .

سادسا : التقييد الاحتياطي في إطار تحصيل الديون العمومية

تحصيل الديون العمومية هي مجموع العمليات والإجراءات التي تهدف إلى حمل مديني الدولة والجماعات المحلية وهيآتها والمؤسسات العمومية على تسديد ما بذمتهم من ديون بمقتضى القوانين والأنظمة الجاري بها العمل، أو ناتجة عن أحكام وقرارات القضاء أو عن الاتفاقات، وقد تم تنظيمه بالقانون رقم 15.97 الصادر بتنفيذه الظهير الشريف رقم 1.00.175 بتاريخ 28 من محرم 1421 الموافق 3 ماي 2000 بمثابة مدونة تحصيل الديون العمومية .

وقد نص الفصل 115 من القانون المذكور أعلاه على أن المحاسب المكلف بالتحصيل يمكنه بناء على الإعلام بالتصحيح الصادر عن مصالح الوعاء الضريبي طلب تقييد احتياطي وفق الشروط المحددة في الفصل 85 من ظهير التحفيظ العقاري والتي من شأنها المحافظة على ضمان الخزينة للديون العمومية في انتظار حمل مديني الدولة والجماعات المحلية وهيآتها والمؤسسات العمومية على تسديد ما بذمتهم من ديون بمقتضى القوانين والأنظمة الجاري بها العمل، أو ناتجة عن أحكام وقرارات القضاء أو عن الاتفاقات.

سابعا : التقييد الاحتياطي في إطار الإصلاح الزراعي

الإصلاح الزراعي نظام يهدف إلى توزيع الدولة لبعض القطع الفلاحية من ملكها الخاص على صغار الفلاحين و مدهم بالمساعدات اللازمة لاستغلالها شريطة عدم تقسيمها أو تفويتها ومن ضمن القوانين المنظمة للإصلاح الزراعي صدر الظهير الشريف رقم 1.72.277 بتاريخ 22 دي القعدة 1392 الموافق 29 دجنبر 1972 بمثابة قانون يتعلق بمنح بعض الفلاحين أراض فلاحية أو قابلة للفلاحة من ملك الدولة الخاص كما وقع تغييره وتتميمه بمقتضى الظهير الشريف رقم 1.04.252 الصادر في 25 ذي القعدة 1425 الموافق 7 يناير 2005 بتنفيذ القانون رقم 06.01.

نص المشرع في الفصل 11 مكرر من القانون المذكور أعلاه على أنه خلافا لمقتضيات الفصل 85 من ظهير التحفيظ العقاري يتم التقييد المؤقت بدون صائر لحق المستفيدين على قطعهم

بطلب من وزير المالية اعتمادا على لائحة الأفراد الموزعة عليهم الأراضي، ويتم هذا التقييد المؤقت عن طريق تضمين تقييد احتياطي لحق المعنيين بالأمر بالسجلات العقارية إذا كان الأمر يتعلق بقطع متأصلة من عقارات محفظة، ويحدد تاريخ التقييد المؤقت السالف الذكر رتبة التقييد النهائي للحق الذي سيتم لاحقا والملاحظ في هذا النوع من التقييد الاحتياطي أن أثره لا ينتهي إلا بطلب من الإدارة (وزير المالية) وبصفة تدريجية حسب تقييد عقود البيع المبرمة لفائدة الأفراد الموزعة عليهم الأراضي.

الفصل الثاني: التشطيب على التقييد الاحتياطي

يمكن تقسيم هذا الفصل إلى مبحثين: المبحث الأول يتعلق بالتشطيب على التقييد الاحتياطي المنصوص عليه في ظهير التحفيظ العقاري، والمبحث الثاني يتعلق بالتشطيب على التقييد الاحتياطي المنصوص عليه في قوانين خاصة.

المبحث الاول: التشطيب على التقييد الاحتياطي المنصوص عليه في ظهير التحفيظ.

أولا : التشطيب التلقائي من طرف المحافظ على الأملاك العقارية

يتم التشطيب على التقييد الاحتياطي تلقائيا من طرف المحافظ على الأملاك العقارية بوجود نص قانوني يخول له هذه الصلاحية صراحة (كالتشطيب على التقييد الاحتياطي بناء على مقال) أو بربط التقييد الاحتياطي بأجل يحدد مدة صلاحيته فقط دون الإشارة إلى كلمة التشطيب (كالتشطيب على التقييد الاحتياطي بناء على سند أو بناء على أمر قضائي) وسأتناول هذا التشطيب في ثلاثة نقط:

1.التشطيب التلقائي على التقييد الاحتياطي بناء على سند:

يتم التشطيب تلقائيا على التقييد الاحتياطي بناء على سند من طرف المحافظ على الأملاك العقارية بعد انصرام أجل العشرة أيام والتي تعتبر مدة صلاحية هذا النوع من التقييد الاحتياطي حسب ما نص عليه الفصل 86 من ظهير التحفيظ العقاري.

2. التشطيب التلقائي على التقييد الاحتياطي بناء على أمر قضائي

حدد المشرع مفعول التقييد الاحتياطي الصادر بناء على أمر من رئيس المحكمة الابتدائية في ثلاثة أشهر تبتدئ من تاريخ صدوره و يتم التشطيب عليه تلقائيا من طرف المحافظ على الأملاك العقارية بعد انصرام الأجل المذكور ما لم يتقدم طالب هذا التقييد الاحتياطي بطلب تمديده باستصدار أمر آخر صادر عن رئيس المحكمة الابتدائية مع تقديم دعوى في الموضوع .

3. التشطيب التلقائي على التقييد الاحتياطي بناء على مقال الدعوى المرفوعة أمام القضاء

لقد حدد المشرع للتقييد الاحتياطي بناء على مقال الدعوى مدة صلاحية تنحصر في شهر واحد تبتدئ من تاريخ تضمين التقييد الاحتياطي بالرسم العقاري، وبانصرام هذا الأجل يشطب المحافظ على الأملاك العقارية تلقائيا عليه إذا لم يدل طالب التقييد بطلب تمديده باستصدار أمر صادر عن رئيس المحكمة الابتدائية.

ثانيا : التشطيب بناء على أمر استعجالي صادر عن رئيس المحكمة الابتدائية

لقد نص المشرع في الفصل 86 من ظهير التحفيظ العقاري المعدل والمتمم بالقانون رقم 14.07 على مقتضى جديد وهو إمكانية اللجوء إلى رئيس المحكمة الابتدائية التي يقع في دائرة نفوذها العقار بصفته قاضيا للمستعجلات للتشطيب على التقييد الاحتياطي كلما كانت الأسباب المستند عليها غير جدية أو غير صحيحة، وقد كان صدور القانون رقم 14.07 نقطة نهاية للخلاف الذي أسال الأقلام حول إمكانية التشطيب على التقييد الاحتياطي بمقتضى أمر إستعجالي .

ثالثا : التشطيب بناء على عقد أو حكم من طرف المحافظ على الأملاك العقارية

لقد نص المشرع في الفصل 91 من ظهير التحفيظ العقاري على أنه يمكن أن يشطب على كل ما ضمن بالرسم العقاري من تقييد أو بيان أو تقييد احتياطي بمقتضى كل عقد أو حكم مكتسب لقوة الشيء المقضي به يثبت انعدام أو انقضاء الحق موضوع التضمين.

وعليه فإن طالب التشطيب على التقييد الاحتياطي في حالة حصوله على عقد اتفاقي بينه وبين المتنازع معه أو صدور حكم اكتسب قوة الشيء المقضي به لفائدته، فإن المدعي المحكوم له بحق أو الذي تم الإقرار لفائدته بحق أن يطلب من المحافظ على الأملاك العقارية التشطيب على التقييد الاحتياطي المضمن بالسجلات العقارية مع تقييد الحق المحكوم به لفائدته بأثر رجعي إلى تاريخ تضمين التقييد الاحتياطي، والمدعى عليه(أي المالك للرسم العقاري) المحكوم برفض دعوى المدعي أو تنازله عليها يطلب من المحافظ التشطيب على التقييد الاحتياطي المضمن بالرسم العقاري.

المبحث الثاني : التشطيب على التقييد الاحتياطي المنصوص عليه في قوانين خاصة

إن التشطيب على مثل هذه التقييدات الاحتياطية تنص عليها القوانين المنظمة لها فإذا أحال النص الخاص في تضمين التقييد الاحتياطي على مقتضيات الفصل 85 و86 من ظهير التحفيظ العقاري فيطبقان عليه في التشطيب كذلك، وفي الحالات الأخرى يطبق النص الخاص إذا نص على كيفية إنهائه.

أولا : التشطيب على التقييد الاحتياطي في حالة الرهن الإجباري

فالتقييد الاحتياطي في إطار الرهن الإجباري يشطب عليه بناء على حكم اكتسب قوة الشيء المقضي به يمنح حق اتخاذ الرهن الإجباري لمن هو مقرر له، عملا بمقتضيات الفصل 173 من القانون رقم 39.08 المتعلق بمدونة الحقوق العينية.

ثانيا : التشطيب على التقييد الاحتياطي في إطار الإيجار المفضي للتملك

التقييد الاحتياطي في إطار الإيجار المفضي إلى تملك العقار يشطب عليه بعد تقييد عقد البيع النهائي في الرسم العقاري عملا بمقتضيات الفصل 5 من القانون رقم 51.00 المتعلق بالإيجار المفضي إلى تملك العقار، ويمكن التشطيب عليه كذلك بناء على أمر قضائي في حالة فسخ عقد الإيجار المفضي لتملك العقار وينص على هذا المقتضى الفصل 23 من نفس القانون المذكور.

ثالثا : التشطيب على التقييد الاحتياطي في إطار بيع العقار في طور الإنجاز

التقييد الاحتياطي في إطار بيع العقار في طور الإنجاز يشطب عليه بعد تقييد عقد البيع النهائي في الرسم العقاري عملا بمقتضيات الفصل 10-618 من القانون رقم 44.00 المتمم بموجبه الظهير الشريف بمثابة قانون اللالتزامات والعقود.

رابعا : التشطيب على التقييد الاحتياطي في إطار تسنيد الديون الرهنية

التقييد الاحتياطي في إطار تسنيد الديون الرهنية يشطب عليه بعد التقييد بالرسم العقاري لنقل الرهون التي تضمن الديون المفوتة في إطار عملية التسنيد لفائدة صندوق التوظيف الجماعي عملا بمقتضيات الفصل 24 من القانون رقم 10.98 المتعلق بتسنيد الديون الرهنية.

خامسا: التشطيب على التقييد الاحتياطي في إطار نزع الملكية

التقييد الاحتياطي في إطار نزع الملكية من أجل المنفعة العامة نوعين كما تمت الإشارة إليه أعلاه، فالتقييد الاحتياطي المنصوص عليه في الفصل 12 من القانون رقم 7.81 أحال في تضمين التقييد الاحتياطي المتعلق بإيداع مقرر التخلي على نهج مقتضيات الفصل 85 من ظهير التحفيظ العقاري ولم يشر المشرع إلى كيفية إنهائه، وبالتالي فإن التشطيب عليه ستطبق عليه مقتضيات ظهير التحفيظ العقاري وخاصة الفصل 86 أو 91 منه، أما التقييد الاحتياطي المنصوص عليه في الفصل25 من القانون 7.81 المذكور خصص نوعا خاصا من التقييد الاحتياطي الذي يضمن بالسجلات العقارية بناء على الأمر الاستعجالي الصادر بالإذن في حيازة العقار ويشطب عليه بعد تقييد نقل الملكية بالرسم العقاري لفائدة نازع الملكية عملا بمقتضيات الفصل 25 من القانون رقم 7.81 المتعلق بنزع الملكية لأجل المنفعة العامة والاحتلال المؤقت .

سادسا: التشطيب على التقييد الاحتياطي في إطار تحصيل الديون العمومية

التقييد الاحتياطي في إطار تحصيل الديون العمومية منصوص عليه في الفصل 115 من القانون رقم 15.97 وقد أحال المشرع في تضمينه على مقتضيات الفصل 85 من ظهير التحفيظ العقاري ولكنه لم يشر إلى كيفية إنهائه، وبالتالي فإن التشطيب عليه ستطبق عليه مقتضيات الفصل 86 أو 91 من ظهير التحفيظ العقاري .

سابعا: التشطيب على التقييد الاحتياطي في إطار الإصلاح الزراعي

التقييد الاحتياطي في إطار الإصلاح الزراعي يشطب عليه بالرسم العقاري بناء على طلب مقدم من طرف الإدارة (الإدارة هي وزارة المالية حسب المادة 9 من المرسوم التطبيقي رقم 2.01.108 الصادر بتاريخ 25 يوليوز 2006) وذلك بصفة تدريجية حسب تقييد عقود البيع المبرمة لفائدة الأفراد الموزعة عليهم الأراضي وفق ما نص عليه الفصل 11 مكرر من القانون رقم 06.01 المتعلق بالإصلاح الزراعي، ولم يشر المشرع إلى أي طريقة أخرى لإنهاء هدا النوع من التقييد.

خاتمـــة

اختتم هذا الموضوع ببعض الملاحظات والإشكاليات :

- من الملاحظ أن أثار التقييد الاحتياطي واحد وهي الحفاظ على رتبة التقييد النهائي للحق وتختلف أنواعه العديدة في مدة صلاحيتها وكذا طرق إنهائها والتشطيب عليها في السجلات العقارية، ومن الملاحظ أيضا أن المشرع لم يتوصل إلى توحيد هذه التقييدات الاحتياطية ولا إلى إرساء قواعد عامة لجميع التقييدات الاحتياطية بشتى أنواعها رغم تعديل الفصول التي نظمت التقييد الاحتياطي في القانون رقم 14.07 الصادر بتنفيذه الظهير الشريف رقم 1.11.177 بتاريخ 2011/11/22 المتمم والمعدل لظهير التحفيظ العقاري المؤرخ في 12 غشت 1913 الذي اكتفى في الفصل 85 منه على أن التقييدات الاحتياطية الواردة في نصوص قانونية خاصة تبقى خاضعة لأحكام هذه النصوص.
- إن التقييد الاحتياطي نظرا لكونه متنوع الأطراف ومنصوصا على حالاته في عدة قوانين مما يجعل معرفة خاصيات كل نوع من هذه التقييدات الاحتياطية ابتداء من شكليات تقييدها وطرق إنهائها تستوجب الرجوع إلى النص القانوني المنظم لها، وبالتالي فإن هذا التشعب يطرح عدة إشكاليات عند تطبيقيها.
- مدة صلاحية التقييد الاحتياطي بناء على مقال المحددة في شهر قصيرة بالمقارنة مع التقييد الاحتياطي بناء على أمر المحدد في ثلاثة أشهر.

- إن التشطيب التلقائي على التقييد الاحتياطي بناء على مقال الدعوى بعد انتهاء مدة صلاحيته لا يؤدي إلى وقف الدعوى بل تبقى الدعوى جارية إلى حين البت في الموضوع وإصدار أحكام نهائية بشأنها، ولكن التساؤل المطروح ما مآل تنفيذ الأحكام القضائية التي سهر القضاء وبدل مجهودا كبيرا على استصدارها مع صعوبة أو استحالة تطبيقها في حالة تغيير في البيانات المضمنة بالرسم العقاري، هل يتم إرجاع الحالة إلى ما كانت عليه وهنا يطرح مشكل استقرار المعاملات والحجية والقوة الثبوتية للتقييدات بالسجلات العقارية للأشخاص المتدخلين عن طريق تقييد حقوقهم بها عن حسن نية؟، فإذا كان الجواب بلا فما مآل الأحكام الصادرة في الدعوى؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب فما مآل الأشخاص المتدخلين عن طريق تقييد حقوقهم بالرسم العقاري عن حسن نية؟ سيكون في هذه الحالة تضمين التقييد الاحتياطي بناء مقال كعدمه وسيتم التشطيب على عقود هؤلاء المتدخلين رغم عدم علمهم بالدعوى لعدم وجود أي اثر للتقييد الاحتياطي بالرسم العقاري بعد التشطيب عليه .
- يطرح التساؤل حول إمكانية التشطيب على التقييدات الاحتياطية المنصوص عليها في قوانين خاصة بناء على أمر صادر عن رئيس المحكمة الابتدائية التي يقع في دائرة نفوذها العقار بصفته قاضيا للمستعجلات كلما كانت الأسباب المستند عليها غير جدية أو غير صحيحة عملا بالمقتضيات المنصوص عليها في الفصل **86** من ظهير التحفيظ العقاري ؟
- أضاف المشرع مقتضى جديدا يتمثل في عقوبات ضد طالب التقييد الاحتياطي المقدم بصفة تعسفية أو كيدية أو عن سوء نية وذلك في الفصل **86** مكرر المضاف بالقانون رقم **14.07**، كما نص الفصل **107** منه على أن جميع الآجال المنصوص عليها في هذا القانون آجال كاملة وتحتسب وفقا للقواعد المقررة في الفصل **512** من قانون المسطرة المدنية .

جهود علماء سوس في الدرس النحوي والصرفي

الدكتور عمر بزهار
كلية الشريعة أكادير

بين النحو والصرف: يدخل مصطلحا النحو والصرف ضمن علوم العربية التي جمعها بعضهم في قوله:

نحو وصرف عروض ثم قافية وبعدها لغة فرض وإنشاء
خط بيان معان مع محاضرة والاشتقاق لها الأدب أسماء

غير أن الذي له حق التقدم من هذه العلوم علما النحو والصرف، إذ بهما يعرف صواب الكلام من خطئه، وبواسطتهما يستعان على فهم سائر العلوم.

ويعرف علم النحو بكونه علما بأصول بها تعرف أحوال الكلم إعرابا وبناء، أو هو علم مستخرج بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب، الموصلة إلى معرفة أجزائه التي ائتلف منها، وموضوعه الكلمات العربية من حيث إعرابها وبناؤها.

أما علم الصرف فيعرفه ابن الحاجب بقوله: «التصريف علم بأصول تعرف به أحوال أبنية الكلم التي ليست بإعراب»[1]، أو كما قال ابن عقيل: «علم يتناول أحكام بنية الكلمة وما لحروفها من أصالة وزيادة، وصحة واعتلال، وشبه ذلك»[2].

وقد شاع لدى النحاة المتقدمين استعمال صيغة التصريف منذ سيبويه حتى عصر ابن مالك، ثم انصرف المتأخرون إلى استعمال صيغة الصرف لكونه الأصل ولمشاكلته النحو في الوزن.

ولقد نشأ النحو والصرف من أصل واحد ونبتا في تربة واحدة، وفي زمن واحد كما يتجلى من خلال كتاب سيبويه، فأصبحا متداخلين ممتزجين في كتب المتقدمين، لم يتمتع علم الصرف باستقلالية تامة، وإنما نجده مندرجا ضمن مباحث النحو، ومن مكملاته، يليه ولا يتقدمه، وربما كان من أسباب هذه التبعية أن النحو دائما يقدم على الصرف لصعوبة هذا الأخير ودقته، ولأن مباحث علم الصرف أقل حجما من مسائل علم النحو، كما أن أغلب أبواب الصرف تعتمد على القياس، في حين أن أغلب أبواب النحو تعتمد السماع، يقول ابن جني: «والتصريف إنما ينبغي أن ينظر فيه من قد نقب في العربية، فإن فيه إشكالا وصعوبة

---

[1] متن الشافية لابن الحاجب، أخذا عن مجموع المتون، ص: 285.
[2] شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، 580/2.

على من ركبه، غير ناظر في غيره من النحو»[1]. وهكذا ظل العلمان ممتزجين حتى القرن الثالث الهجري، حيث بدأ كل منهما يتمتع باستقلالية نسبية من خلال مباحث خاصة، ويكاد الدارسون يجمعون على أن أبا عثمان المازني هو أول من فصل الصرف عن النحو فصلا تاما، ولم يجعله من مباحث النحو وفروعه؛ يقول شوقي ضيف: «وألّف ــ يعني المازني ـ في علل النحو كتابا، وخصص التصريف بكتاب شرحه ابن جني سمّاه المنصف»[2].

ورغم هذه الاستقلالية النسبية لهذين العلمين، فإن تناولهما على مستوى الدرس والتأليف لا يكاد يخلق بينهما تنافرا وتوترا، بل ظل اسم كل منهما مرتبطا بالآخر، لا يذكر علم الصرف إلا إذا استدعى نظيره ورفيقه في النسب الذي هو النحو، وكان ذلك لدى المشارقة ولدى المغاربة على السواء.

وعلى هذا الأساس التكاملي نظر علماء سوس إلى علمي النحو والصرف على مستوى الدرس والتصنيف، وهو نفسه السبب الذي استهدفته من الجمع بينهما في التناول، يقول محمد المختار السوسي متحدثا عن اعتناء علماء سوس بهذين العلمين: «وما ذكرناه في الصرف نذكر مثله في النحو، لأنهما شيء واحد، لا يتجزأ عندهم، أي عند السوسيين»[3].

أسباب اهتمام السوسيين بالدرس النحوي والصرفي:

لقد انصرف علماء سوس إلى هذين الحقلين، فاهتموا بهما اهتماما خاصا، واعتنوا بهما عناية لا تعدلها عناية، ونظروا إليهما بنظرة متفردة لم ينظروا بها إلى بقية العلوم التي تناولوها بالدرس والتأليف والتصنيف، ولعلّ أسباب هذه النظرة الخاصة تكمن في ما يلي:

1- تشبث أهل سوس بتعاليم الدين الإسلامي، وترحيبهم بقيمه وأخلاقه التي خلصتهم من التمزق والتفرقة والصراعات، ووحدت بينهم وبين الحاملين لرسالة الإسلام الناشرين لها في هذه الربوع، فاعتنوا بلغة هذا الدين التي هي أداته ووسيلة فهمه ومعرفته على حقيقته.

2- رغبتهم في فهم هذا الدين أكثر، والتعمق في أصوله وأحكامه وقواعده، والإلحاح على سبر أغوار نصوص القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، وسيرة السلف الصالح، وعلوم الشرع التي لا يمكن فهمها على حقيقتها إلا بفهم أدواتها التي هي علوم اللغة العربية التي يعتبر علم النحو والصرف أهم عناصرها، ولقد تأكدت هذه الرغبة منذ أن تأسست المدارس العلمية بسوس وبعد أن رسخت أقدام الإسلام في هذه الربوع خلال القرن السادس الهجري.

---

[1] المنصف: **340/3**.

[2] المدارس النحوية، شوقي ضيف، ص: **34**.

[3] سوس العالمة، محمد المختار السوسي، ص: **40**.

3- قلة زاد أغلب سكان منطقة سوس من اللغة العربية، باقتصارهم في حديثهم اليومي وتعاملهم فيما بينهم على اللغة الأمازيغية السوسية، ورغبتهم في كسر هذا الحاجز، وتجاوز هذا النقص، الذي يشعرون به، وهم يتواصلون مع سكان المناطق الأخرى من المغرب، ويرى محمد المختار السوسي أن اهتمام علماء سوس بعلوم اللغة العربية تمليه هذه الرغبة «لكونهم أجانب عن لغة الضاد، ولكونهم لا يكادون يتذوقون حلاوة أساليب اللغة، حتى يبقوا دائمين على مزاولتها شغفا بها.. وحين تكون اللغة والنحو والتصريف أول ما يسبق إلى أذواقهم قلما ينسونها، فيعضون عليها بالنواجذ، ويكبون على تحصيلها، والزيادة فيها، ثم بمقدار إكبابهم عليها تتزحزح العجمة عن ألسنتهم، وتتمكن روح أساليب العربية في أذواقهم»[1].

والواقع أن تعليل المختار السوسي لا ينسحب إلا على المناطق الجبلية السوسية، والتي اصطلح عليها بجبال جزولة، لبعدها عن تأثيرات المناطق الأخرى في سهل سوس، التي تتخللها قبائل تتحدث باللغة العربية الدارجة، كقبائل أولاد جرار، وأولاد النومر المجاورتين لتزنيت، وقبائل هوارة، وأولاد يحيا، والمنابهة الممتدة على سهل سوس. وليس من الصُّدف أن تتمركز المدارس العلمية العتيقة في الأوساط الجبلية التي تسود فيها العجمة، وتقل في المناطق السهلية التي ليست اللغة العربية غريبة عنها، وهي المدارس التي حملت لواء اللغة العربية، وأسهمت في نشرها عبر قنوات ووسائل متعددة.

ولقد ترجم السوسيون هذا الاهتمام عبر مجالين برزت خلالهما عنايتهم بعلوم اللغة وبالنحو والصرف خاصة وهما:

أ-مجال التدريس: وكان ذلك عبر المدارس المنتشرة على مدى ربوع سوس، خاصة المناطق الجبلية ذات الكثافة السكانية الأمازيغية الصرفة كما أسلفنا، وتمثل هذه المدارس العلمية آخر مراحل دراسة الطالب وخاتمتها بعد المدرسة القرآنية، أو مدرسة القراءات أحيانا.

غير أن المدرسة العلمية لا يلج إليها من الطلاب إلا من حفظ القرآن الكريم، واستظهره بالكامل، وهو شرط الشروع في تلقي العلوم اللسانية والشرعية وغيرها.

وأول ما يتلقاه الطالب فور انتظامه في المدرسة العلمية، علوم النحو والصرف واللغة من خلال متون أعدت لذلك، يبدأ في حفظها ثم في شرحها. وأول تعبير يقتحم به هذا العالم الجديد والغريب عنه، ويفتتح به دراسته وتلقيه للمعارف العلمية هو: «الكلام هو اللفظ المركب المفيد بالوضع» من متن مقدمة الأجرومية في النحو والإعراب المعروف في العالم العربي لمبدعه ابن آجروم الصنهاجي أصلا، الفاسي مولدا، ثم يتقدم في متون أخرى

[1] سوس العالمة، محمد المختار السوسي، ص: 37.

صرفية ونحوية، معنى هذا أن الدرس النحوي والصرفي يأتي في مقدمة العلوم المستهدفة لدى الطالب السوسي، وغيرها من العلوم «كانت أذنابا في أنظارهم لعلم اللغة العربية لمكانتهم من العجمة، ولا مفتاح لهذه العلوم إلا إذا دخلوا من هذا الباب، ليمكن لهم بها أن يتفهموا ما يريدون»[1]، وبذلك نجد المدرسين يشجعون على الابتداء بها ويحثون طلبتهم على الشروع فيها قبل غيرها، يقول محمد بن يحيا الأزاريفي:

العلم شيء حسن فكن له ذا طلب
بالنحو فابتدئ وخذ من بعده في الأدب
وإن أردت بعد ذا جاها ونيل المطلب
فافهم أصول مالك واحفظ فروع المذهب[2]

ولشدة العناية والاهتمام بهذين العلمين نجد بعض المدارس القرآنية تدرب المتعلم على حفظ المتون النحوية والصرفية، قبل ولوج المدرسة العلمية، تمهيدا لفهمها والتعمق فيها أثناء التفرغ للدراسة العلمية، يقول العلامة عبد الرحمان الجشتيمي في وصية والده لمعلمه: «وأمره أن يكتب لي الأجرومية والألفية أسفل لوح القرآن»[3]، وقد علق المختار السوسي في الهامش على هذه الوصية بقوله: «كانت هذه عادة متبعة إلى أن وجدناها في التلاميذ الذين كادوا يحفظون القرآن من الذين يتهيأون أخذ المعارف ليُحضروا المتون حفظا قبل أن يشتغلوا بتفهمها في المدارس»[4]. وأكثر من هذا فقد يجتازون حفظ المتون إلى شرح بعض مبادئ النحو والإعراب قبل استظهار القرآن، ليتمكن الطالب من فهم ما يقرأ بالاستعانة بعلم النحو، وهي طريقة تربوية مجدية وفريدة، وقد أورد أيضا عبد الرحمان الجشتيمي قول والده لمعلمه: «لا تكلفه حفظ كراريس القرآن كالخرازي، دعه حتى يعرف النحو فيصحح به القرآن، فكان الأمر كذلك، وكان النحو أسهل علي من سائر العلوم»[5]. ويتم الاعتماد في تدريس النحو على متون ومنظومات، منها ما ألفه السوسيون أو شرحوه، أو ما كان من تصنيف غيرهم؛ وأهم هذه المتون:

- نظم الجمل للمجرادي في أنواع الجمل بشروح، منها شرح يبورك بن عبد الله بن يعقوب السملالي.
- لامية الأفعال في التصريف لابن مالك، وتدرس غالبا بشرح بحرق.
- منظومة الزواوي في إعراب الجمل والحروف بشروح، منها شرح يحيا الونكفائي

---

[1] سوس العالمة، محمد المختار السوسي: ص:37
[2] نفسه
[3] المعسول: 22/6.
[4] نفسه.
[5] نفسه، ص: 10.

البعقيلي.

- ألفية بان مالك الأندلسي في النحو، وهي مشهورة، بشرح المكودي، والسيوطي، وأيسر المسالك للعربي الأدوزي، وشرح ابن عقيل، وشرح الأشهوني مع حاشية الصبان.
- المبنيات بنظم كل من أَبَرَاغْ وأحمد الجشتيمي.

وقد سلك المدرسون الفقهاء لإفادة طلبتهم طرقا متعددة، واتبعوا نظاما صارما ومنهجية منطقية تعتمد التدرج، والانطلاق من الأسهل إلى الأصعب، فالأكثر صعوبة وتعقيدا، وتتشابه طرائق التدريس إلى حدّ كبير بين جميع المدارس مع اختلافات بسيطة من مدرسة إلى أخرى حسب اجتهاد الأستاذ ومستواه العلمي.

وأول ما يبدأ به الطالب بعد التمكن من حفظ القرآن الكريم استظهار المتون المعدة للشرح قبل تناولها، وأولها الأجرومية، فالزواوي، فالجمل، فلامية الأفعال، ثم الألفية. وينخرط في هذا المستوى الملتحقون الجدد بالمدرسة، ولا يقبل من الطالب تناول المتن بالشرح قبل إتقان حفظه بالكامل.

أما المستوى الثاني فيندرج فيه الفوج الذي يبدأ في دراسة أبجدية النحو، وتخصص له متون معلومة كاللأجرومية والزواوي والجمل.

وتخصص المرحلة الثالثة للمتوسطين الذين يشرعون في دراسة وشرح لامية الأفعال في التصريف، ثم ألفية ابن مالك في النحو بحاشية كل من ابن حمدون والمكودي.

ويأتي المستوى الثالث والنهائي ليركز على إعادة دراسة الألفية بشروح معمقة كشرح السيوطي، وأوضح المسالك لابن هشام، وشرح الجرجاوي على شواهد ابن عقيل، والتسهيل، والكافية، وغيرها.

وقد لا يكتفي الطالب بشرح المتن مرة واحدة، بل غالبا ما يتم تكرار الشرح مرة ثانية أو مرات من أجل ترسيخه في الذهن وامتلاك القواعد بشواهدها وشواردها واختلافات النحاة، ولا مانع من دراسة المتون حتى بعد إتقانها.

وتعتمد طريقة تلقين الدرس النحوي على معرفة الطالب لموضوع الدرس مسبقا، من خلال تتبع متن معين، فيكتب في اللوح أجزاء من المتن المراد درسه، وعند حضور الدرس يملي عليه المدرس شروحا (تقريرا) لمفردات المتن يكتبها الطالب عموديا على الأسطر معززة بأمثلة وقواعد وشواهد.

ويتولى الأستاذ فقيه المدرسة بنفسه دور التدريس، وقد يرتقي أحد الطلبة النجباء المكونين فيجمع بين الدراسة والتدريس، حيث يُدرِّس المتون للمبتدئين نزولا عند رغبة الأستاذ المسؤول، الذي يحرص حرصا شديدا على جعل الدراسة تلعب دور الازدواجية في العمل، بحيث تجمع بين الدراسة والتدريس في آن واحد: فقد نجد الطلبة كلهم في قاعة الدرس يدرسون مواد متعددة، غير أنهم يتفاوتون في الفهم والاستيعاب بتفاوتهم في الأقدمية

وتاريخ الالتحاق بالمدرسة، ما يجعلهم يكوِّنون مجموعات، يتولى تدريس كل مجموعة طالب متفوق. فيدرس بعضهم متن الأجرومية والبعض الآخر متن الزواوي أو الجمل أو غيرها.

وفي كل ذلك يعتمد المدرس في التلقين والتوصيل الطريقة الحوارية العمودية، وعلى الأسئلة والأجوبة واستحضار الشواهد والأدلة والأمثلة، ويمثل الأستاذ الطرف الأول من الحوار، بينما يمثل الطرف الثاني المتعلمون حيث تتم الإجابة بشكل جماعي.

ولترسيخ المادة في أذهان الطلاب يُلجأ إلى دراسة أكثر من متن في اليوم، أو دراسة متن واحد بشرحين مختلفين، ضمن حصتين: حصة الصباح وحصة المساء، ولا يحظى بهذا غير النحو والصرف، وغيرها من المواد يُكتفَى فيها بدرس واحد في اليوم أو خلال أيام.

ولتعزيز مكتسبات المتعلم في الدرس النحوي والصرفي تستغل أنشطة موازية في أوقات ومناسبات معينة من أجل مراجعة المقروء من قواعد النحو، ومن أهم تلك الأنشطة:

- تخصيص حصة تفسير القرآن الكريم لإعراب بعض الآيات لتمكين الطالب من التعمق في ضبط القواعد النحوية والصرفية، وخلالها يتم استعراض الطالب للقواعد معززة بأدلة وشواهد، ومن المتون والمنظومات المدروسة.
- استغلال فترة الحزب الراتب خاصة المسائي لإعراب الآيات الأولى من الحزب المقروء في اليوم مع الاستشهاد على القواعد.
- استعراض وتكرار المتون النحوية والصرفية المحفوظة بقراءات جماعية لها في مناسبات معينة لإثباتها وترسيخها كالعطل الأسبوعية، وبعد الحزب الراتب ليومي الأربعاء والخميس مع استحضار شواهد وأدلة على قواعد النحو والصرف أثناء دراسة متن من المتون لاختبار مدى إتقان الطالب لمادته، والتمييز بين الشواهد وتوظيفها في محلها.
- استغلال فرص اجتماع طالب مع أستاذ أو فقيه في مناسبة مّا لاختبار قدرته على الإعراب وحفظ الشواهد وأنواع الصيغ الصرفية والشروح وغيرها[1].

تلك كانت بعض الجهود التي بذلها أساتذة المدارس في خدمة اللغة العربية مما كان له الأثر العظيم في تكوين علماء أجلاء مشهورين ترسموا خطى أشياخهم من بعدهم فتضلعوا في علوم النحو والصرف واللغة وتمكنوا من دقائقها وتفاصيلها، مما يدل على جدوى الطرائق التربوية والتعليمية المتبعة في تلقين هذه العلوم. وقد شهد التاريخ على ريادة المتخرجين منها عبر العصور وتبوئهم لمكانة عالية على المستويات العلمية والدينية، وقد أثنى العلامة اليوسي على طريقة السوسيين الفريدة في تلقين علم التصريف في فهرسته، عند ذكر شيخه أبي فارس

---

[1] وقد أخبرني الفقيه الحاج محمد بن أحمد السعيدي أنه رافق مرة المختار السوسي إلى الرباط، وهو بعدُ طالب، وعلى طول المسافة بين أكادير والرباط، جرى اختباره من قبل السوسي في مجال الإعراب، واستظهار الشواهد والقواعد، والصيغ الصرفية واللغوية باعتماد السرد في كتب مختلفة كان يحملها في سيارته.

الرسموكي[1]، كما شهد لهم محمد العالم العلوي بالتفوق في هذا المجال.

ولقد عرفت سوس علماء فطاحل برعوا في علمي النحو والتصريف أكثر من غيرهما، كالفقيه عابد البوشواري المعروف بحفظ كل شواهد النحو[2]، ولقب محمد بن إبراهيم البعقيلي بالنحوي لاستظهاره كتاب سيبويه المعتمد لديه في التدريس[3]، ويعتبر هذا الميدان مجالا لافتخار العلماء، فقد أورد عبد الرحمان الجشتيمي عن محمد بن عبد الله الشرحبيلي قوله: «رزقت التبحر في التصريف حمدا لمولانا وشكرا»[4].

بل إن بعض السوسيين تفوقوا على غيرهم من المناطق المغربية الأخرى، ولقد أورد المختار السوسي عن الفقيه عبد الله التيواضوئي صاحب "المصباح" على الألفية عن سفره إلى مراكش لتعزية السلطان الحسن الأول في شيخه أحمد التمكيدشتي ما يلي: «فاجتمع له علماء الحضرة، فصاولوه في مباحث، فإذا به غلبهم كلهم، في مداولات شتى، قال: فجاءوا بعد حين بعالم ضخم الجثة فأراد أن يتكلم معي بعبارة فصيحة فإذا به لحن، فعارضته وأنا أتلو عليه كلام الموضح والصبان والأشموني فدهش فسكت عني، فإذا به وبأصحابه انقطعوا عني ، فقال لي قائل منهم: إنكم يا معشر السوسيين تغلِبوننا دائما في العربية، وفي استحضار جزئياتها وشواهدها»[5].

هكذا كان الدرس النحوي والصرفي لدى العلماء المدرسين السوسيين إلى عهد قريب، إلا أن وضعيته في عصرنا الحالي تشكو من التخلف والتأخر بسبب جمود بعض الفقهاء عما ورثوه من السلف القريب، من متون قديمة، ومناهج تقليدية؛ وعجزهم عن إضافة جديد يلائم تطور العصر على مستوى المادة وعلى صعيد المناهج التي بقيت تقليدية تزيد في تعقيد المادة وإرهاق المتعلم، فأصبحت المتون غاية في حدّ ذاتها لا وسيلة لفهم أساليب العربية وتوظيفها في التعامل مع النصوص، فما زالت بعض الطرائق تعتمد الحفظ وشحذ الذاكرة، وإذا كان حفظ المتون مساعداً على استحضار القواعد المنسية والشاذة، فليس كافيا لبناء الدرس النحوي وفهمه واستيعابه، والقدرة على تطبيقه وتوظيفه؛ وهذا ما جعل المتخرجين من هذه المدارس لا يستطيع التصرف في الإنشاء وفي مهارة التطبيق والإنجاز والتعبير الشفوي.

وإذا جاز لي أن أُدلي باقتراحات من أجل تجاوز الدرس النحوي لتلك النقائص، فإن الهدف هو مواصلة المدارس لدورها الريادي وعدم تخلفها عن ماضيها المجيد، ومواصلة

---

[1] سوس العالمة، ص: 38.

[2] نفسه، ص: 39.

[3] إيليغ قديما وحديثا للمختار السوسي، ص: 24، سوس العالمة، ص: 40-41.

[4] المعسول: 23/6.

[5] خلال جزولة للسوسي: 140/3.

دورها في تكوين أجيال قادرة على أن تعيش عصرها وتتكيف مع واقعها، وتُتمم مسيرة الرواد من العلماء والأساتذة الذين أرسوا صرح العلم والمعرفة في سوس خاصة والمغرب عامة.

وتأسيسا على ذلك، فإن من شأن بعض الإجراءات التربوية أن تنهض من جديد بالدرس النحوي والصرفي في المدارس العتيقة، وتتجاوز الحاصل، ويمكن تلخيصها في النقط التالية:

- ضرورة عدم الإكثار من الشواهد، ومن إثقال الدرس باختلافات النحاة، وإرهاق الطالب بالشاذ والمهمل من قواعد وأساليب غير مجدية. والتعامل مع النحو باعتباره وظيفيا يساير الواقع.
- الإكثار من الأمثلة والأساليب المستمدة من الواقع، والمرتبطة بالمحيط، واعتماد أساليب من القرآن الكريم والحديث النبوي، ومن الأدب العربي الرفيع قديمه وحديثه.
- تخصيص أوقات للتطبيق والإنجاز وتنمية مهارات الإبداع والإنشاء.
- مساهمة الطلبة المتفوقين والمتمكنين في إنجاز الدروس وإلقائها أمام الطلبة بإشراف وتوجيه وتصويب من الأستاذ المكلف الذي ينبغي أن لا يعتبر نفسه المصدر الوحيد للمعرفة، بل عليه فسح المجال أمام الطلبة للمشاركة في بناء الدرس.

ولئن كانت بعض المدارس حاليا تحاول تجديد وتطوير أساليبها، إلا أن أغلبها لا يزال أسير المناهج التقليدية الجامدة التي تقف عائقا دون التكوين المتين والمتكامل لجوانب الطالب العقلية والمعرفية والنفسية والوجدانية.

ب-مجال التأليف: لشدة اهتمام السوسيين بالحقل النحوي والصرفي، ولتوفرهم على زاد غير قليل منه، ارتقوا إلى درجة التأليف والتصنيف في أبوابه المختلفة، ودراسة دقائقه، ولم يشذوا عن المشارقة في هذا المجال، وربما تفوقوا عليهم في بعض الأمور.

وتناول تصنيفهم أشكالا متنوعة فاشتغلوا بالتلخيصات والشروح والهوامش ونظم القواعد وإرفاقها بالشروح والتعليقات، والتآليف المبتكرة.

وقد بلغ ما ألفه السوسيين من هذه الأشكال حوالي ثمانية وتسعين تأليفا لأكثر من خمسين مؤلِّفا أولهم أبو موسى الجزولي الشهير الذي عاش خلال القرن السادس الهجري، والذي يرجع له الفضل في تهذيب درس النحو في المغرب وتقريبه من الطلاب خاليا من أثقال الخلافات والشواهد وأغلال التقليد، ثم تلاه تلميذه ابن المعطي الجزولي الأصل الذي سبق إلى نظم الألفية التي سار على نهجها ابن مالك، ويمكن القول إن النحو نشأ واكتمل في أحضان السوسيين بقيادة هذين العالمين خلال القرون المتتالية إلى عصرنا الذي لا زال بعض السوسيين يواصلون سير الخلف في الاهتمام بالنحو والصرف والتأليف فيهما، وآخر هؤلاء، العلامة صالح بن عبد الله الإلغي الذي له تآليف عدة في هذا المجال منها كتاب "الحقائق

المكللة" و "الدرة الإلغية"[1] الذي يتضمن أربعة مباحث أو أشكال هي:

1- شرح الأجرومية.
2- نظمها في حوالي سبعة وعشرين ومائة بيت.
3- تعاليق على الشرح الكبير لمبنيات الجشتيمي لمؤلفه محمد بن أبي بكر الأزاريفي.
4- نظم عدد الحروف في كلام العرب في احد عشر بيتا.

يقول في مطلع نظم الأجرومية:

كلامنا اللفظ المركب المفيد بالوضع نحو انفقن يا مستفيد[2]

ومن المؤلفين المعاصرين المهتمين بالتصنيف النحوي، الحاج عبد الله جناني الذي نظم معاني حروف الهجاء في منظومة من تسعة وأربعين بيتا مطلعها:

وبعد فالقصد بهذا النظم طالبا العذر لأهل العلم
بيان معنى أحرف الهجاء وذاك مطلوب من القراء[3]

والجدير بالذكر أن أغلب هؤلاء المؤلفين مدرسون مشهورون، وبعضهم مشهور بالمشرق أيضا، كأبي موسى الجزولي، وابن المعطي، وابن سليمان الروداني، والأدوزي، وغيرهم.

كما أن أغلب تلك التآليف يدرس بها قديما وحديثا في المدارس العتيقة بسوس، وتمثل فيها المبتكرات أكثر من 67%[4].

ومن الظواهر اللافتة للنظر في تأليف الدرس النحوي والصرفي ظاهرة المبنيات التي استأثرت باهتمام علماء سوس، إذ ألفوا فيها مصنفات ومنظومات منها مبنيات أبراغ (ت858)، ومبنيات سعيد الأكماري (ت882)، ومبنيات الأدوزي (ت1206)، ومبنيات المحجوبي (1177)، ومبنيات الجشتيمي (1327)، وعبد الواحد النظيفي (1366) وغيرها، وقد بلغت 17 تأليفا. والجدول الآتي يستعرض تآليف السوسيين في حقل النحو والصرف من القرن السادس حتى وقتنا المعاصر، مع الإشارة إلى مؤلفيها وفترة تأليفها، مع العلم أننا لم ندرج فيه إلا ما ذكره المختار السوسي في "سوس العالمة"، أو ما وقفنا عليه مما لم يذكره السوسي لتأخره عن عصره[5].

---

[1] الكتاب صدر بمطبعة النجاح الجديدة سنة 1414-1993، الطبعة 1.

[2] الدرة الإلغية، ص: 218.

[3] منار السعود عن تفراوت الملود ومدرستها العتيقة للفقيه محمد أيت بومهاوت، مطبعة النجاح، ط 1414/1-1994، ص: 468-470.

[4] عن مقال لأحمد أبو القاسم، شارك به في ندوة التراث الإسلامي بسوس المنعقدة بكلية الآداب باكادير سنة 1999م، نشر كلية الآداب جامعة ابن زهر، ط 2009، تنسيق الدكتور مصطفى المسلوتي، ص: 225-256.

[5] تمت الاستعانة في جزء من هذا الجدول ببحث الأستاذ الباحث عزيز برضيك.

التأليف	المؤلف	الفترة	ملاحظات
1-المقدمة الجزولية. 2-شرح المقدمة الجزولية. 3-أمال في النحو	عيسى بن عبد العزيز الجزولي	القرن السابع ت: 607هـ	المقدمة موجودة شرحها الشلوبين شرحين.
4-ألفية ابن معطي المسماة: "الدرة الألفية".	أبو زكرياء يحيى بن عبد النور الجزولي.	ت: 628هـ	هو تلميذ أبي موسى الجزولي، لم يذكره المختار السوسي، ترجمته في النبوغ: 126/1.
5-رجز في المبنيات. 6-شرحه	محند بن علي أبراغ	القرن التاسع ت: 858هـ	ترجمته في "رجالات العلم العربي في سوس"، ص: 16، خلال جزولة: 239/2.
7-شرح ألفية ابن مالك. 8-شرح الأجرومية. 9-مؤلف في المبينات.	سعيد الكرامي السملالي	ت: 882هـ	مؤلفات موجودة. ترجمته في "درة الحجال": 299/3 -رجالات العلم: .../ 14 -خلال جزولة: 84/2
10-شـــرح الجمل.	إبراهيم بن محند بن الشيخ التامنارتي	القرن العاشر: ت: 970هـ	-شرح لم يتم. -ترجمته في: المعسول: 47/7.
11-شرح الجمل.	إبراهيم بن الحسن النظيفي		لا يعرف أي من الجمل ولا يعرف تاريخ وفاة المؤلف.
12- نظم في تصريف الأفعال.	حسن التاغاتيني الرسموكي	ت: 924هـ	النبوغ: 258/1. رجالات العلم: 19
13-. إعراب أوائل الأحزاب	داود بن محمد السملالي		موجود
14-شرح مقصورة المكودي.	أبو بكر بن احمد التملي		—
التأليف	المؤلف	الفترة	ملاحظات
15-حاشية على التسهيل. 16-حاشية على التوضيح 17-منظومة في التصريف	محمد بن سليمان الروداني	القرن الحادي عشر ت: 1094هـ	توفي في الشرق، ومؤلفاته كلها هناك، ترجمته في: "محمد بن سليمان الروداني" لأحمد بوزيد.
18-نظم المغني 19-شرح الأجرومية.	محمد بن سعيد العباسي	ت: 1074هـ	هو من شيوخ اليوسي. ترجمته في "رجالات العلم": ..../ 27

20-حواشي على ألفية ابن مالك.	محمد بن سعيد المرغتي	ت: 1089هـ	ترجمته في "رجالات العلم" / 165
21-حاشية على المغني. 22-إعراب لا إله إلا الله.	يوسف بن يعزى الرسموكي	ت: 1059هـ	ترجمته في "رجالات العلم" / 36
23-شرح قواعد ابن هشام.	أحمد بن يحيى الهواري	؟	"رجالات العلم" / 52
24-منظومة في التصريف.	عبد الله ابن إبراهيم السملالي.	ت: 1041هـ	المنظومة موجودة
25-شرح لامية الأفعال.	إيبورك بن عبد الله	ت: 1058هـ	"المعسول": 5/45-48
26-شرح الجمل.			"رجالات العلم" ص: 28
27-شرح المبنيات الرسموكية.			هذا العالم تألق ولم يتجاوز عمره الثلاثين، إذ ولد سنة 1028هـ
28-شرح منظومة في تصريف الأفعال لوالده عبد الله.			
29-كيفية تصريف الأفعال.			
30-شرح الأجرومية.	أحمد بن عبد الله بن يعقوب	ت: 1093هـ	أخو إيبورك المعسول: 5/49
31-رجز في المبنيات.	عالم رسموكي من الأسرة البرجية	؟	لم يسمه المختار السوسي سوس العالمة: 184
32-حاشية على المغني.	أحمد بن علي البعقيلي	؟	سوس العالمة: 184.
التأليف	المؤلف	الفترة	ملاحظات
33-شرح جمل المجرادي. 34-مقدمة في النحو. 35-شرح العشرين حرفا في الإعراب. 36-شرح الحدود في النحو. 37-مسوغات الابتداء. 38-حاشية على المكودي.	علي بن أحمد الرسموكي	ت: 1049هـ	-رجالات العلم: 34 -وفيات الرسموكي: 15. -الأعلام للزكلي: 229/1.
39-نظم المغني.	عبد العزيز الرسموكي	ت: 1056هـ	من شيوخ السوسي. رجالات العلم: 34
40-رسالة في إعراب لا إله إلا	عالم سملالي	؟	لم يسمه المختار السوسي.

الله.			
41-نظم المغني. 42-شرحه.	إبراهيم بن محمد التاكوشتي	القرن الحادي عشر	يدرسان بالمدارس السوسية.
43-حاشية على التسهيل. 44-مسوغات الابتداء.	عبد الله الواوكدمتي السكتاني	ت: 1140هـ	رجالات العلم: 78.
45-رجز في المبينات.	محمد بن محمد الوسخيني	؟	–
46-شرح المبنيات أعلاه. 47-شرح لها صغير.	إبراهيم بن محمد العيني التازروالتي	ت: 1199هـ	وهو صاحب الرحلة العينية.
48-تحفة الرب المعبود في معرفة النحو والحدود. 49-تسهيل المسالك إلى ألفية ابن مالك. 50-منظومة في الجمل. 51-فتح الوهاب على قواعد الإعراب. 52-الدرة النفيسة في بعض المسائل النحوية.	أحمد بن محمد أحوزي المعروف بالهشتوكي مؤلف "قرى العجلان"	ت: 1127هـ	الزركلي: 240/1. -رجالات العلم: 73

التأليف	المؤلف	الفترة	ملاحظات
53-شرح الزواوي.	أحمد بن إبراهيم الركني	1167؟	رجالات العلم: 77
54-شرح الأجرومية. 55-نظم في المبنيات. 56-شرحه. 57-نظم في التصريف.	محمد بن مبارك المحجوبي الوجاني	ت: 1177هـ	-المعسول: 15/14 -رجالات العلم: 61
58-شرح منظومة الزواوي.	يحيى بن محمد البعقيلي	ت: 1163هـ	-رجالات العلم: 58
59-أجوبة نحوية.	أحمد بن سليمان	ت: 1133هـ	-رجالات العلم: 62.

60-رسالة في المضاف إلى ياء المتكلم.	الرسموكي		
61-مؤلف في تصريف الأفعال.	محمد بن أحمد الحضيكي	ت: 1189هـ	-المعسول: 21/3. -الاعلام لعباس التعارجي: 82/5
62-إعراب القرآن.	عالم بعمراني	؟	لم يسمه المختار السوسي
63-إعراب أبيات الألفية.	عالم مجهول من رأس الوادي	؟	لم يذكر المختار السوسي تاريخ وفاته
64-شرح الجمل	عالم هشتوكي مجهول	؟	ذكر السوسي أن المؤلف موجود.
65-شرح نظم المغني للرسموكي. 66-شرح المبنيات الفيلالية.	محمد بن أحمد بن إبراهيم الأدوزي	القرن الثالث عشر ت: 1206هـ	المعسول: 5/146-147 رجالات العلم: 83.
67-شرح نظم المغني للصوابي. 68-إعراب بعض القرآن.	محمد بن أحمد المرابط الأدوزي	ت: 1221هـ	رجالات العلم: 84
69-أيسر المسالك إلى ألفية ابن مالك. 70-حواش على لامية الأفعال.	العربي بن إبراهيم الأدوزي	1286هـ	-المعسول: 113/5. -رجالات العلم: 125
71-منظومة في التصريف	أحمد بن عبد الله الأزاريفي	؟	–
التأليف	المؤلف	الفترة	ملاحظات
72-إعراب القرآن في سفرين.	عبد الرحمان الجشتيمي	ت: 1269هـ	المعسول: 21/6
73-المصباح في شرح الألفية.	عبد الله بن أحمد الاكناني	؟	سوس العالمة: 198
74-شرح الأجرومية.	أحمد بن الطيفور السموكني	1300	سوس العالمة: 198
75-شرح الأجرومية. 76-مؤلف في الصفة المشبهة.	الحسن بن الطيفور	ت: 1278هـ	رجالات العلم: 191

77-معونة الصبيان على الأفعال والأوزان.			
78-مجموعة نحوية.	محمد بن عمر الدغوغي الجراري.	ت: 1258هـ	رجالات العلم: 191
79-حاشية على المكودي.	المحفوظ الرسموكي الروداني	ت: 1290هـ	رجالات العلم: 222
80-حدود النحو. 81-معونة الصبيان على سواطع الجمان.	إبراهيم بن الحسن النظيفي	؟	سوس العالمة: 199
82-شرح الألفية.	محمد بن أحمد الماسي	ت: 1282هـ	رجالات العلم: 154
83-منظومة في قواعد الإعراب.	عالم أييسي	؟	–
84-حاشية على أيسر المسالك.	محمد بن العربي الأدوزي	القرن الرابع عشر ت: 1323هـ	المعسول: 144/5
85-مؤلف في المبنيات. 86-شرح عليه.	أحمد بن عبد الرحمان الجشتيمي	ت: 1327هـ	المعسول: 83/6 رجالات العلم: 107
87-رسالة في: لـو	عبد العزيز بن احمد الأدوزي	ت: 1336هـ	المعسول: 70/5
88-حواش على أيسر المسالك	محمد بن مسعود المعاري	ت: 1330هـ	المعسول: 38/3 رجالات العلم: 158
89-شرح الأجرومية	الحبيب بن علي السكراتي	ت: 1352هـ	المعسول: 244/11 رجالات العلم: 165.
التأليف	المؤلف	الفترة	ملاحظات
90-نظم في المبنيات. 91- شرح عليه. 92- تأليف في الجمل. 93-شرح عليه.	محمد بن عبد الواحد النظيفي	ت: 1366هـ	المؤلفات كلها مطبوعة. رجالات العلم: 208
94-شرحان كبير وصغير لمبنيات الجشتيمي.	محمد بن أبي بكر الأزرايفي	؟ 198م	الشرحان طُبعا
95-الحقائق المكللة. 96-الدرة الإلغية.	صالح بن عبد الله الإلغي		المؤلفان في كتاب واحد، الأول في شرح الأجرومية، والثاني في نظمها.

97-شرح الجمل.	أحمد بن زكرياء الباعمراني	ت: 1995م	ذكر الأستاذ أحمد أبو القاسم أن لديه نسخة منه.
98-نظم معاني حروف الهجاء.	عبد الله جناني	حي	منار السعود، ص: 468.

التواصل وفن الكتابة: من ضبط الإعجام إلى الترقيم

الدكتورعبد المالیک اعویش
كلية الشريعة أكادير

1. أهمية الكتابة ووظيفتها

تعتبر الكتابة أداة متعددة المنافع، لأننا نكتب للتاريخ، ونكتب للحقيقة، ونكتب للإعلام والإخبار، ونكتب للإقناع والاقتناع، ونكتب للتمويه، ونكتب للترغيب، ونكتب للتهديد، ونكتب للتناصح، وتصفية الحسابات، ولا حصر لأهداف الكتابة، وكما يقال تحت سن القلم يصنع مستقبل الأمم[1].

وإذا كانت كل أمة تعتمد في استبقاء مآثرها وتحصين مناقبها على ضرب من الضروب وشكل من الأشكال. وذهبت العجم على أن تقيد مآثرها بالبنيان، "فبنوا مثل كردييداد وبنى أردشير بيضا اصطخر وبيضا المدائن، ثم إن العرب أرادت أن تشارك العجم في البناء وتنفرد بالشعر فبنوا غمدان وكعبة نجران وقصر مارد والأبلق..." ويعقب الجاحظ فيقول : "والكتب أبقى من بنيان الحجارة وحيطان المدر، لأن من شأن الملوك أن يطمسوا على آثار من قبلهم وأن يميتوا ذكر أعدائهم"[2].

ولا بد لمن يكتب أن يكون عالما بالألفاظ ومقاصدها بعد أن يعرف لمن يكتب؟ وماذا يكتب؟ ولماذا يكتب؟ ومتى يكتب؟ وكيف يكتب؟.

فكل هذه النقاط لا بد من أخذها بعين الاعتبار، وإذا كان حسن الصياغة ضروريا في كل تواصل، فإن ذلك مشروط بضبط شكل النص وإعجامه واستعمال علامات الترقيم فيه.

2. مرتبة علم الكتابة بين علوم العربية

تعتبر الكتابة أحد وسائل علم التواصل الذي هو غاية علم العربية سواء أكان ذلك بالملفوظ أو المكتوب لفظا أو خطا، وإلى هذا أشار شمس الدين الأكفاني عندما قال عن علم العربية: "هو علم يُتعرف منه التفاهم عما في الضمائر بأدلة الألفاظ والكتابة، وموضوعه اللفظ والخط من جهة دلالتهما على المعنى، ومنفعته إظهار ما في نفس الإنسان من المقاصد وإيصاله إلى شخص آخر من النوع الإنساني حاضرا كان أو غائبا، وهو حلية اللسان والبنان،

---

[1] محمد عدنان سالم "القراءة أولا"، دار الفكر، ط 2، سنة 1994، ص50. انظر كذلك التدريب القيادي لهشام الطالب، ص169.

[2] الجاحظ "الحيوان"، 1/36-37.

وبه تميز ظاهر الإنسان على سائر أنواع الحيوان. وإنما ابتدأت به لأنه أول أدوات الكمال ولذلك من عري عنه لم يتم بغيره من الكمالات الإنسانية"[1].

والذي يهمنا في هذه السطور هو ما يخص التواصل المكتوب وبعض قواعده وضوابطه وهي كثيرة نكتفي منها في هذا المقام بذكر قواعد الترقيم وأهمية هذا الفن.

3. فن الكتابة عند العرب

كان الكُتَّاب قبل الإسلام يعدون على رؤوس الأصابع، ذلك لأن العرب كما يقول ابن خلدون والشاطبي أمة أمية حفظت تراثها بالرواية والحفظ وتناقلته جبلا عن جيل. لكنها عند نزول القرآن أصبحت الكتابة مطلبا ضروريا. ولا نكاد نجد كتابا من الكتب السماوية يعتني بالكتابة وأدواتها وحروفها عناية القرآن[2].

فقد اقترن نزول الوحي بالقراءة والتعلم قال تعالى: ﴿ ٱقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥ ﴾[3]، وأقسم الله في قرآنه بأدوات الكتابة فقال: ﴿ نٓ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ﴾[4] وكانت هذه الآيات من أوائل ما نزل من الوحي، وجاءت آيات أخرى عديدة منها قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَـٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَـٰتُ ٱللَّهِ ﴾[5] وقوله تعالى: ﴿ قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَاداً لِّكَلِمَـٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَـٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَداً ﴾[6] واتخذ ﷺ كتابا للوحي من أجلاء الصحابة، كعلي ومعاوية وأبي بن كعب وزيد بن ثابت، "وتنزل الآية فيأمر بكتابتها ويرشدهم إلى موضعها من سورتها، حتى تُظاهر الكتابة في السطور الحفظ الصدور، كما كان بعض الصحابة يكتبون ما ينزل من القرآن ابتداء من أنفسهم دون أن يأمرهم النبي ﷺ"[7] وهذا لا يعارض أمية رسول الله ﷺ التي كانت دليلا على صدق نبوته ﴿ وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَـٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ إِذاً لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴾[8] حيث ظل الرسول ﷺ إلى آخر حياته أميا لا يقرأ الخط المكتوب ولا يكتب غير أن ذلك لم يمنعه من عقد المعاهدات وتوجيه الرسائل إلى الملوك.

---

[1] كشاف اصطلاحات الفنون 17/1.

[2] انظر نجيب البهيتي "تاريخ الشعر العربي"، دار الفكر، ط 4، 1950، ص200.

[3] سورة العلق، الآيات: 1-5.

[4] سورة القلم، الآية: 1.

[5] سورة لقمان، الآية:26.

[6] سورة الكهف، الآية:104

[7] مناع القطان "مباحث في علوم الحديث"، 2.

[8] سورة العنكبوت، الآية:48.

وهذا يدل على أن الجهل بالكتابة لم يكن صادقا على كل أفراد الأمة. فالأمية المطلقة في الكتابة لم تكن هي المقصودة بهذا المعنى. ووورودها إنما كان على سبيل التغليب، فالعرب كانت معروفة بسجيتها القوية على الحفظ ومن ثم كانت تستعيض عن النقص الحاصل في الكتابة فاستغنت بذلك عن تدوين الكثير من أشعارها وأخبارها وأنسابها وأمثالها، وفي هذا قال أبو عمرو بن العلاء:"ما انتهى إليكم مما قالته العرب إلا أقله ولو جاءكم وافر لجاءكم علم وشعر كثير" [1]. وتعد ندرة الكتب وصعوبة الحصول على أدوات الكتابة أحد أهم العوائق في وجه انتشار هذه الأخيرة، فلقد كتبوا بالقصب والريش وأدوات النقش وكتبوا على الرق والرقاع والألواح وجريد النخل والعظام واللخاف والحجر، تم اخترعوا الورق وطوروا أقلامهم ومدادهم. من هنا نستنتج بأن لفظ الأمية لم يكن إلا وصفا أطلق على العرب. "وقد سجل التاريخ ما يدل على معرفة نفر منهم الكتابة والقراءة. ومما يذكر في ذلك أن عدي بن زيد العبادي (ت 35 ق هـ) تعلم الكتابة وحذق فيها، وكان أول من كتب بالعربية في ديوان كسري، وكان بعض اليهود يعلم الصبيان الكتابة بالعربية في المدينة. وشهدت مكة بمركزها التجاري بعض الكاتبين والقارئين قبيل البعثة وإن ذهبت بعض الأخبار إلى أنه لم يكن بها سوى بضعة عشر رجلا يقرأون يكتبون"[2].

وتدل الأخبار على أن الكاتبين في مكة كانوا أكثر عددا منهم في المدينة : يشهد لذلك أن رسول الله ﷺ أذن لأسرى بدر المكيين بأن يفدي كل كاتب منهم نفسه بتعليم عشرة من صبيان المدينة الكتابة والقراءة. وهكذا انتشرت الكتابة في عهد النبي ﷺ إذ حث القرآن على التعلم والقراءة وأولاهما عناية خاصة فقد تحدث القرآن عن كل ما يتعلق بالكتاب من أدوات، فتحدث عن القلم وما يسطرون وعن الكتاب المسطور في رق منشور، وعن طيي السجل للكتاب، وعن الخط والمداد والقرطاس.

4. تطور الكتابة

إن الكتابة كغيرها من العلوم والمعارف تتغير وتتبدل وتتطور مع تطور أدواتها من عصر إلى عصر ومن مصر إلى مصر وتطورت بتطور علوم العربية من نحو وإعراب وإملاء ومع تطور النسخ.

وكانت غاية الكتابة من خلال طفراتها التاريخية ومسارها الإبستمي أن يطابق الأصل المكتوبُ المنطوقَ، بغية إيصال المعنى الذي يقصده المخاطب ويرمي إليه. ولم تتحقق هذه الغاية إلا بعد جهد واجتهاد تغلب فيه النساخ على معظم المشاكل التي كانت تطرحها

[1] اليهبيتي، ص 202.
[2] مناع القطاع، 23

الرسوم الإملائية الأولى لتكون الكتابة بعد ذلك أكثر ضبطا ودقة وأبعد عن اللحن وعن أغلب التأويلات التي يكون مصدرها الإملاء.

فقد كانت البدايات الأولى للكتابة على طريقة سهلة وساذجة، فكان من كتابتهم ما هو موصول الكلمات بعضها ببعض فقد ورد " أنهم وضعوا كتابا واحدا وجعلوه سطرا واحدا موصول الحروف كلها غير متفرق"[1]، ثم فصلوا الكلمات بعضها عن بعض في عصر النبوة. كما كانت خلوا أيضا من علامات الشكل التي تميز الحركات والسكون. كما كانت خلوا من علامات الوقف والسكتات. وقد كانت فصاحة العرب غريزية لم تختلط بعد، وكانت لهم مؤهلات القارئ المنتهي الذي يعرف طرق الأداء، حتى التفخيم والترقيق والإمالة والإدغام والإظهار والإشمام والتشديد والتخفيف والمد بالإشباع والقصر، وقد وضع العرب علامات لكل هذه الأنواع في رسم المصحف الشريف[2].

4.1 قاعدة الفصل والوصل

وهذه القاعدة أفادت القارئ العربي في عدم الخلط بين الكلمات وعن طريقها يتبين له موقع نهاية كل كلمة وبداية التي تليها، والأصل في الكتابة فصل الكلمة عن الكلمة، لأن كل كلمة موضوعة لمعنى معين وهذه القاعدة تدخل ضمن قاعدة أخرى هي أمن اللبس.

فالكلمة إذا كانت مفصولة عن غيرها جاز الوقف عليها في مقام الوقف أو في مقام التعليم أو في حالة الاضطرار.

والوصل في الكتابة يرجع إلى المراحل الأولى من ظهور الكتابة، حيث كانت أقرب ما يكون إلى الرسم بمعناه المعجمي الذي يفيد الخط والأثر. فرسم كل شيء أثره، فالألفاظ التي تدل على الكتابة في المعجم تدل على تطورها ومن هذه الألفاظ الرسم والخط والأثر والكتابة والنسخ...

ودليلنا على وصل الكتابة ما جاء في صبح الأعشى من أن العرب وضعت "كتابا واحدا جعلوه سطرا واحدا موصل الحروف كلها غير متفرق"[3]، ومن آثار ذلك في وقتنا الحاضر الحروف المركبة التي ذهب النحاة إلى أنها كانت مفصولة. ومن الحروف التي تدخل تحت هذه القاعدة :

- (ألاّ) أصلها أن لا وكتبت موصولة في ﴿ أَلاَّ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ﴾[4].

---

[1] انظر صبح الأعشى 6/2 نقلا عن زكي باشا الترقيم وعلاماته ص 9.

[2] انظر مناع القطان "مباحث في علوم القرآن"، مؤسسة الرسالة، ط1987/2، ص172.

[3] صبح الأعشى، نقلا عن زكي باشا.

[4] سورة النجم، الآية: 37.

- (عما) أصلها من ما وكتبت موصولة في ﴿ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾[1].
- (أينما) أصلها أين ما وكتبت موصولة في ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ﴾[2].

ومن مثيل هذا ما كنا نتبارى في قراءته أيام الصبا مثل (ما رأيكما) والتي يمكن أن تقرأ : مارٌّ أيكما؟ وما رأيكما؟.

4.2 قواعد الإعجام

لقد تطرق الخلل إلى كثير من الألفاظ والمسميات فأصبحت الكلمة الواحدة فيها قولان فأكثر من جهة الفصل بين الكلمات، وقولان فأكثر من جهة وضع النقط على حروفها، وقولان فأكثر من جهة التلفظ بحركاتها وسكناتها.وذلك لأن العرب كانت تستعين في القراءة بالفهم والسليقة ولم تكن في حاجة إلى هذه الأشياء، فلما اتسعت الدائرة أحس أهل الرأي منهم بوجوب العمل على تقييد اللحن وضبط المعنى من التسيب، ومن اللطائف التي يستدل بها على قيمة قواعد الإعجام :

إن أول فتنة في الإسلام سببها ذلك، وهي الفتنة التي حدثت في عهد ذي النورين عثمان رضي الله عنه، فإنه كتب للذي أرسله أميرا إلى مصر: "إذا جاءكم فأقيلوه" فصحفوها إلى "فاقتلوه" فجرى ما جرى. ومن الفكاهة أيضا ما قيل: إن بعض الخلفاء كتب إلى عامل له ببلد:"أن ص المختين" أي: عدهم فصحفها، فقرأها بالخاء المعجمة، فخصاهم[3].

وبسبب مثل هذه الحوادث هب العلماء لوضع مميزات على بعض الحروف التي تشترك في رمز كتابي واحد كالباء والتاء والثاء اللاتي تشتركن في الرمز (ب) والجيم والحاء والخاء وتشترك في الرمز (ح) والدال والذال وتشتركان في الرمز (د)، والراء والزاي، وكذا الطاء والظاء والصاد والضاد والعين والغين...

وقد اختار الحجاج بن يوسف لهذا العمل عالمين هما :

1. يحيى بن يعمر العدواني ت. قبل 90 هـ.
2. نصر بن عاصم الليثي ت. 90 هـ.

فقاما معا بإعجام الحروف بوضع النقاط المعروفة إلى يومنا هذا. وقد ذكر علماء اللغة والقرآن والمحدثون علل إعجام الحروف في كتبهم كما جاء في المحكم لأبي عمر الداني وغيره أن الخليل هو أول من صنف في النقط، وذكر علله[4].

---

[1] سورة البقرة، جزء من الآية: 2.
[2] سورة البقرة، جزء من الآية: 114.
[3] السيوطي "التدريب"، 28/2.
[4] المفتح، ص125.

4.3 قواعد الشكل

إن السبب في نشأة قواعد الكتابة واحد، ويتلخص في تحسين الأداء التواصلي وضبط المعنى وأمن اللبس وتسيير الفهم وإبلاغ القصد، وقد كان لفشو اللحن أثره البليغ في تسريع وضع هذه القواعد خاصة بعد ما اختلط العرب بالعجم وخشي الناس أن ينال اللحن القرآن، وقد انتبه إلى ذلك زياد بن عبد الله والي البصرة (44 - 53هـ) في خلافة معاوية بن أبي سفيان فبعث إلى أبي الأسود الدؤلي وقال له: يا أبا الأسود إن هذه الحمراء ـ يعني العجم ـ قد كثرت وأفسدت من ألسن العرب فلو وضعت شيئا يصلح به الناس كلامهم ويعربون به كتاب الله تعالى فأين ذلك منه. حتى سمع أبو الأسود رجلا يقرأ قوله تعالى: ﴿ أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُۥ ﴾ [1] بكسر اللام من رسوله، فاستعظم أبو الأسود ذلك وقال: عز وجه الله أن يبرأ من رسوله، ثم رجع إلى زياد وأجابه إلى طلبه ووضع علامات الإعراب وكانت في البداية كما وضعها:

1. نقطة فوق الحرف للفتح.
2. نقطة بين يدي الحرف للضم.
3. نقطة تحت الحرف للكسر.
4. نقطتين للحرف المنون.

ويذكر اللغويون قصة أبي الأسود مع ابنته عندما قالت له ما أجمل السماء فقال نجومها، فقالت يا أبت أنا لا أسأل إنما أتعجب، فقال: قولي إذن ما أجمل السماءُ بالضم، ويذكرون أيضا قصته مع علي بن أبي طالب عندما قال له أنحو هذا النحو، ومن هذه الحكايات يتبين أن وضع هذه القواعد كان ضروريا، بل إن الداعي لوضع هذه القواعد هو نفسه الداعي إلى تطويرها فمع مرور الأيام ولئلا يقع خلط بين نقط الإعجام ونقط الإعراب، قام الخليل بن أحمد الفراهيدي بتغيير علامات الإعراب على النحو التالي[2].

1. (ـَ) فوق الحرف للفتح.
2. (ـُ) فوق الحرف للضم.
3. (ـِ) تحت الحرف للكسر.
4. (ـّ) فوق الحرف للتشديد وهي رأس ش من شديد.
5. (ـْ) فوق الحرف للسكون وهي رأس خـ من خفيف.

ثم تغيرت علامة السكون بعد ذلك إلى (o) فوق الحرف لتدل على انعدام الحركة.

---

[1] سورة التوبة، جزء من الآية: 3

[2] المقنع للداني، ص125، ت. أحمد دهمان، دار الفكر 1403هـ.

4.4 الترقيم

كانت المعاني دائما أوسع بكثير من الأشكال والمباني، ولم تكن علامات الإعراب بالحركات، وإعجام الحروف بالنقط وفصل الكلمات عن بعضها البعض بكافية للحفاظ على أصالة المعنى وقصد المتكلم، ليطابق المكتوب في الصحائف الملفوظ على الألسنة، فالكثير من المعاني العربية كانت تظهر عند احترام قواعد الوقف في المكان المناسب، وقواعد الابتداء وقواعد الوصل والنبرات الخاصة بكل مقام، والشيء الذي استدعى التمييز بين الحروف هو نفس الداعي إلى الفصل بين الجمل والفقرات وقد شمل ذلك حتى وضع الأبواب والفصول والمباحث لتمييز الموضوعات وتسهيل الكلفة على القارئ ليظفر بغرضه.

ولم يكن الكتّاب بالعربية يراعون هذه القواعد الآنفة الذكر مراعاة تامة، اللهم إلا في كتابة المصحف الشريف دون سواه، وتراخي السواد الأعظم من النساخين في وضع علامات الشكل والإعجام فجاءت كتبهم مسودة بالكتابة من أولها إلى آخرها بلا فاصل يستريح عنده النظر واللسان، وصحب هذا الإهمال إبهام والتباس مما دفع بعلماء الحديث إلى حفظ السنة من اللحن أيضا، فكانت النصوص الشرعية من قرآن وسنة تلقى العناية الكافية بشكل المبهم وإعجام المستعجم، وظن النسّاخ بذلك على باقي النصوص كما تشهد على ذلك كتب الأدب وأسفار التاريخ.

وهذا يدل على أن قواعد الكتابة كانت أصيلة عند العرب، أما قواعد الترقيم فإنها بقيت علما خاصا لا يعرفه إلا النساخ المحترفون، ولذلك لم يصلنا عنه شيئا، وكان كل كاتب يتخذ لنفسه علامات خاصة رغم أن النحاة والقراء قد تطرقوا إلى الوقف والوصل والجمل الاعتراضية وأدوات الاستفهام والتعجب وسائر الأساليب كالحذف والعطف والتقديم والتأخير والاقتباس والتفسير والتناص والاستشهاد والمثال وغيره. لكن هذه الأشياء بقيت في حاجة إلى علامات موحدة.

ولا بد أن نشير إلى أن علم الكتابة بقواعده يعتبر علما من علوم العربية إلا أنه تطور كسائر علوم العربية بين أحضان علوم القرآن والحديث، ولذا نجد إشارات هؤلاء إلى هذه القواعد أقوى فقد جاء في مقدمة ابن الصلاح "أن على كتبة الحديث وطلبته صرف الهمة إلى ضبط ما يكتبونه أو يحصلونه بخط الغير من مروياتهم على الوجه الذي رووه شكلا ونقطا يؤمن معهما الالتباس وكثير ما يتهاون بذلك الواثق بذهنه، وذلك وخيم العاقبة فإن الإنسان معرض للنسيان وأول ناس أول الناس وإعجام المكتوب يمنع من استعجامه وشكله يمنع من إشكاله ثم لا ينبغي أن يتعنى بتقييد الواضح الذي لا يكاد يلتبس، وقد أحسن من قال: "إنما يُشكَل ما يشكل، وقرأت بخط صاحب كتاب "سمات الخط ورقومه" علي بن ابراهيم البغدادي فيه أن أهل العلم يكرهون الإعجام والإعراب إلا في الملتبس، وحكى غيره عن

قوم أنه ينبغي أن يُشكَل ما يُشكِل وما لا يشكِل، وذلك لأن المبتدئ وغير المتبحر في العلم لا يميز ما يشكل مما لا يشكل، ولا صواب الإعراب من خطأه، والله تعالى أعلم"[1].

ولا يقف ابن الصلاح عند هذا الحد، بل يتعداه إلى الحديث عن حجم الخط، جاء في مقدمته: "يكره الخط الدقيق من غير عذر يقتضيه. روينا عن أحمد بن حنبل بن إسحاق قال: رآني أحمد بن حنبل وأنا أكتب خطا دقيقا فقال:"لا تفعل أحوج ما تكون إليه يخونك". وبلغنا عن بعض المشايخ أنه كان إذا رأى خطا دقيقا قال: "هذا خط من لا يوقن بالخُلف من الله"... ومما أثر عن عمر بن الخطاب قوله:"شر الكتابة المشق وشر القراءة الهذرمة وأجود الخط أبينه"[2]...

كما أن علماء الحديث تواضعوا على جعل دارة بين كل حديثين فهي دليل على نهاية حديث وبداية الثاني، وتكون الدارة غفلا، فإذا عارض الحديث بغيره جعل النقطة في الدارة التي تليه، ويخط في وسطها خطا[3]. فهذه العلامات لا يمكن إلا أن تكون بداية لعلم الترقيم ناهيك عن أن علم الترقيم قد وصل نهايته في كتابة المصحف الشريف عندما عمل الصحابة والتابعون على تدوينه وشكله وإعجامه وإملائه وتجزئته إلى آيات وأرباع وأثمان وأنصاف وأحزاب وأجزاء كالأخماس والأعشار، وجعلوا فيه من علامات لوقف والروم والاشمام والتفخيم والترقيق والغن والإظهار والإدغام و... غير ذلك مما يعين القارئ على تمثيل المقامات ويتشوف قصد الله من كلامه.

وقد ذكر الأستاذ عبد السلام هارون أن أول من أشاع علامات الترقيم الحديثة وتوسع فيها هو الأستاذ أحمد زكي باشا في كتابه الترقيم في العربية، ونعرض فيما يلي العلامات التي ذكرها.

4.4.1 علامات الترقيم

والترقيم (Ponctuation) هو نظام من العلامات الكتابية والتي تساعد في تعيين مواقع الفصل بين الجمل وكذا الوقف والابتداء وأنواع النبرات الصوتية والأغراض الكلامية وسائر التقريرات التركيبية[4].

ومن علامات الترقيم نذكر :

- الفاصلة أو الشولة وعلامتها هكذا ،

---

[1] المقدمة، ص120.

[2] المشق "خفة اليد وأرسالها بعثرة الحروف وعدم إقامة الأسنان" والهذرمة : السرعة في القراءة

[3] انظر ابن الصلاح "المقدمة"، 121-124. وكذا السخاوي "فتح المغيث"، تحقيق عبد الرحمان محمد عثمان، المكتبة السلفية، ط 2، 1968، 168/2.

[4] انظر أحمد زكي باشا، ص14. وكذا Marie Qatard et Bernard Bondu ; Dictionnaire Hachette ; 1994 ; Paris ; p 1252.

[والشولة في اللغة شوكة العقرب وقد اختار زكي باشا هذا الاسم للتشابه الحاصل بينهما في الصورة، كما اختاره علماء الفلك من العرب للدلالة على ذنب البرج المعروف ببرج العقرب من باب التشبيه أيضا].

- نقطة فاصلة أو الفاصلة المنقوطة أو الشولة المنقوطة ؛
- النقطة.
- علامة الاستفهام ؟
- علامة التعجب (الانفعال) !
- علامة التفسير وما يعد القول نقطتان :
- نقط الحذف والإضمار ...
- علامة الاعتراض – –
- الشرطة –
- المزدوجتان أو التضبيب " "

[والتضبيب من اصطلاحات علماء الحديث وهما علامتان تشبهان الضبة تستعملان لتمييز الحديث عما عداه من الكلام]

- المعقوفتان [ ]
- القوسان ( )[1]
- الفراغ بمقدار أصبع للدلالة على بداية الكلام
- علامة الاقتباس القرآني ﴿ ﴾
- التجزيء والتفصيل كالأرقام الحسابية والحروف الهجائية أو العرائض، وهذه العلامات التي ذكرنا منها ما لا يجوز الابتداء به كـ ، ؛ . : ؟ "] ومنها ما يجوز الابتداء به كـ " [﴿ ... والفراغ ضروري في الابتداء.

4.4.2 مزايا الترقيم

لا تقتصر فوائد الترقيم على بيان مواضع الوقف أو السكوت التي ينبغي للقارئ مراعاتها في أثناء التلاوة ولكنها ترمي إلى غاية أبعد وإلى غرض أكبر لأنها تبين المراد وتوضح الفكرة وتسهل القراءة وتيسر الفهم، فهي خير وسيلة لإظهار الصراحة وبيان الوضوح في الكلام المكتوب ونمط التفكير عند الكاتب وطريقة ربطه بين الجمل[2]، فكل علامة توضح

---

[1] قال عبد الفتاح أبو غدة: أنا أميل إلى اختيار لفظ الهلالين بذل القوسين لهذه العلامة وذلك لأمرين : لحلاوة لفظ هلال ورشاقته ولفهم مدلوله من حيث تصور انحناءه، فإنه مشهور للناس في الزمن القديم والحاضر والمستقبل وفي كل مكان. أما القوس فهو من آلات القتال والصيد قديما فلا يعرفه كل واحد الآن ولا يتصوره كما يتصور الهلال.

[2] Larousse Orthographe, Jean Dubois, 1995, Paris, p18.

العلاقة بين الجمل التي قبلها والتي تليها ولكل علامة مقامها الخاص كالعطف والشرط والاعتراض والتناص والاستشهاد والاقتباس والتفسير والقول والحذف والتقديم والتأخير والتعجب والاستفهام...

فهذه علامات لا بد وأن تنضاف إلى شروط الفصاحة والبلاغة في الكتابة العربية.

نعم إننا لو نظرنا إلى هذه المسألة بروية لأقررنا بأن كل أقسام الكلام المنتظم ترتبط بعضها ببعض وأن فكرة الكاتب لا يتأتى الوصول إلى إدراكها في شموليتها وبجميع تفاصيلها وكيف ترتبط كل فكرة بأخرى وكل واحدة بالعنوان وعلاقة ذلك بترتيبها وتجزيئها... إلا عند بلوغ نهاية الكلام. ودور الترقيم أن يسهل هذه المهمة. وذلك كلما كان لشكل النص معنى يوافق مضمونه وفحواه. كما أنه ليس من مصلحة الكاتب أن يتعب ذهن القارئ ولا يضره لئلا يدركه الملل فتضيع الفائدة المرجوة والمقصودة كلها أو بعضها. لذلك كان من الواجب عليه أن يلفت نظر القارئ في كثير من المواضع بعلامات تحمله على الوقوف قليلا أو السكوت طويلا ويعرض عليه فكرته العامة مفصلة ومقسمة بحيث يتأتى له تفهم أجزائها واحدا فواحدا والعلاقة التي تربط هذه الأجزاء بعضها ببعض.

وكثرة النفط في الكلام المكتوب تدل على الصراحة والوضوح والصيغة التقريرية.

ولكنه يكون مفككا وكلما كانت نادرة كان النص متماسكا ولكنه يكون موجبا للتراخي وداعيا لتبرم القارئ والتثقيل عليه في سهولة فهم ما بين يديه وعدم حمله على الحزم ولكل كاتب نصيب من الحرية في الإكثار أو الإقلال من وضع هذه العلامات بحسب ما ترمي إليه نفسه من الأغراض[1].

إن تعليم الكتابة يدخل ضمن ديداكتيك اللغات وضمن تعليم بلاغتها وفنون تواصلها لأنها كما قال البخاري من أجل صنائع البشر وأعلاها، ومن أكبر منافع الأمم وأعلاها وهي حرز لا يضيع ما استودع فيه... وحافظ لا يخاف عليه النسيان وناطق بالصواب من القول إذا حرفة اللسان ولذلك قال رسول الله ﷺ :"فيدوا العلم بالكتابة... وهي السبب إلى تقليد كل فضيلة والذريعة إلى توريث كل حكمة جليلة وهي الوصلة إلى الأمم الآتية، حتى كأن الخلف بشافة السلف وكأن الآخر يشاهد الأول..."[2]، كما أن الحروف توحد الأمم فهذه الصين يكاد سكان الشمال لا يفهمون سكان الجنوب عند التخاطب، لكن الحرف يوحدهم ويجمعهم، كما أن الحرف العربي يوحد العربية والفارسية والأردية.

---

[1] انظر أحمد زكي باشا "الترقيم وعلاماته"، ص21-22.

[2] انظر النص الذي ساقه زكي باشا، ص33.

وكما أن المخاطب الجيد لا يعدم سامعا مصغيا، فإن الكاتب الجيد لا يعدم قارئا فعالا، فلنحرص على وظيفة الكتابة التي هي نفس ووظيفة الأدب في إيصال المتعة والفائدة وملء الفراغ وإشباع الرغبة والهواية. وهي بالإضافة إلى ذلك حرفة العظام.

يبقى أن نشير في الأخير إلى أننا لم نستوف جميع قواعد الكتابة كالقواعد الإسلامية والقواعد الاصطلاحية التي تهم الألفاظ وغير ذلك من القواعد الأخرى كحجم الخطوط وتمييز العناوين والتي تزيد من بهاء الشكل وتيسير الفهم وإيصال المعنى.

المراجع

- أحمد زكي باشا "الترقيم في اللغة العربية"، المطبعة الأميرية، مصر 1330هـ.
- ابن جني "الخصائص"، ت محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، لبنان، 1957م.
- فاروق حمادة "منهج البحث في الدراسات الإسلامية"، منشورات كلية الآداب، الرباط، مطبعة النجاح، ط1، 1995م، تعليق أبو عبد الرحمان صلاح عويضة.
- فهد بن عبد الرحمان بن سليمان الرومي "دراسات في علوم القرآن"، مكتبة التوبة، ط 6، 2000م.
- محمد عدنان سالم "القراءة... أولا"، دار الفكر، بيروت، ط2، 1999م.
- مناع القطان "مباحث في علوم القرآن"، مؤسسة الرسالة، ط 22، 1987م.
- مناع القطان "مباحث في علوم الحديث"، بدون طبعة، بدون تاريخ.
- نجيب اليهبيتي "تاريخ الشعر العربي"، دار الفكر، ط 4، 1950م.
- هشام الطالب " "دليل التدريب القيادي"، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مطبعة دار الأمان، المغرب، 1996.
- التهانوي، "موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون"، تقديم رفيق العجم وتحقيق علي دحرج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت ، 1996.
- Jean Dubois « Larous orthographe » ; Paris; 1995.
- Marie Gatard et Bernard Bondu ;Dictionnaire Hachette ; Paris ; 1994.

المنهج الاستشراقي الهولندي في دراسة السيرة النبوية بين الذاتية والنقد التاريخي
دراسة تحليلية نقدية

الدكتور عزيز البطيوي

تقديم:

لم تعرف سيرة نبي من الأنبياء عبر تاريخ الكتابة والتأليف حجما من المؤلفات والمجلدات التي تعد بالآلاف، بمناهج مختلفة ومنطلقات معرفية متعددة، مثلما عرفت به سيرة النبي محمد ﷺ. ونظرة في كتب الطبقات والتراجم والفهارس تكفي للوقوف على مقدار ما كتب عن رسول الله ﷺ، ورؤية جميل ما دبجته أقلام أهل العلم والأدب والتاريخ والفلسفة من صفحات عن سيرته وخصائصه وشمائله وإنجازاته وعمق رسالته. وفي مقابل سعي علماء الإسلام لمدارسة السيرة النبوية والاستهداء بأنوارها في بناء الفرد والمجتمع والدولة والأمة، كان سعي الغرب عبر مؤسساته الاستشراقية يهدف إلى صياغة نموذج تفسيري للمعرفة الإسلامية ومنها السيرة النبوية مستثمرا ـ خلال القرنين 19م و20م ـ السياق التاريخي العام الذي صارت فيه الغلبة والتمكين للمشروع الغربي، ومشغلا آخر صيحات العلوم الإنسانية، وهو ما يستدعي معرفة التطور الذي عرفه الغرب على مستوى المناهج في العلوم الإنسانية والاجتماعية وأثر ذلك على الدراسات الاستشراقية.

لكن تطور الخطاب الاستشراقي على مستوى مناهجه لم يفض إلى تحول إيجابي موضوعي على مستوى الإدراك المعرفي لقضايا الإسلام. وقد أكد هذا الأمر المفكر الفلسطيني وناقد الاستشراق إدوارد سعيد بقوله: "بالنسبة إلى الغرب انطوى فهم الإسلام على محاولة تحويل تنوعه إلى جوهر وحداني غير قابل للتطور، وقلب أصالته إلى نسخة منحطة من الثقافة المسيحية، ومسخ شعوبه إلى كاريكاتورات مثيرة للرعب... ومثل أية سلعة ناجحة رائجة. كان الشرق المصنع ممنوعا من التبدل، وإذا حدث ودخل جزء من تاريخه في تناقض مع السلعة كما رسمها المستشرقون، فإن هذا الجزء سيقمع ويبطل ويلغى"[1] هكذا سعى الخطاب الاستشراقي إلى نفي

---

1 مقالة كتبها إدوارد سعيد لمجلة "تايم" الأمريكية بتاريخ 16/4/1979 انظر: مقدمة صبحي حديدي لكتاب تعقيبات على الاستشراق، ص27، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت) ودار الفارس (عمان)، الطبعة الأولى،1996.

أصالة الإسلام وتنوعه الأنتربولوجي وقابليته للتكيف مع ثقافات الشعوب بحكم مرونته وتماسكه الداخليين لصالح صورة ممسوخة يتم معها إقصاء وقمع كل تميز هنا أو هناك يمكن أن يخرج عن الحدود التي رسمتها الرؤية الاستشراقية.

وتبعا لذلك لم تكن الكتابة الاستشراقية في السيرة النبوية لتشذ عن هذا التوجه المعرفي العام بل كانت انعكاسا للأطر الثقافية للغرب، واستجابة للحظة تاريخية، وارتباطا بمصالح المؤسسة ومرجعيتها التي يشتغل بها المستشرق. وقد عبرت كتابات المستشرقين الهولنديين عن إخضاعهم نصوص السيرة ووقائعها لمعطيات جاهزة غلبت عليها الذاتية أكثر مما تحكمت فيها مناهج النقد التاريخي بقواعده العلمية كما جسدت هذه الكتابات رغبة حقيقية في تطوير مجال البحث الاستشراقي في السيرة النبوية من خلال عدم إبقاء الاستشراق في عزلة وغربة عن التطور المنهجي والمعرفي الحاصل في العلوم الإنسانية.

ولن ندخل في كثير من القضايا النظرية حول الاستشراق التي تعج بها معظم كتابات المسلمين المعاصرين، ولكن حسبنا التنبيه إلى ما يلي:

1. إن فتح باب الحوار في موضوع الدراسات الاستشراقية يقتضي- تأسيسه على أبعاد إنسانية وكونية، فالإسلام هو دين الإنسانية ودين العالمين، ونحن مدعوون اليوم إلى جعل ثقافة الحوار وتدبير الاختلاف والمحافظة على الغيرية والخصوصية متجذرة لا محيد عنها.

2. لا يمكن فصل الاستشراق عن الخلفية الفكرية والفلسفية التي تشكلت عبر تاريخ الغرب، وبالتالي فإن الرؤية الاستشراقية ومناهج المستشرقين تتطور بحسب ما يحصل في عالم الفلسفة والعلوم والمناهج من تحولات وثورات معرفية ومنهجية.

3. إن معظم هذه التيارات الفلسفية تم إنتاجها في غربة عن الدين، أو في صراع مع الدين جاعلين من الدين ورسالته وأنبيائه وأتباعه ظاهرة تاريخية مادية باذلين جهدهم في إقصاء أبعاده الغيبية الروحية والإنسانية.

أولا: في دلالة مفهوم الذاتية ومنهج النقد التاريخي.

الذاتية: نقصد بهذا المفهوم في سياق موضوع البحث ذلك الحضور القوي للذات الاستشراقية وأثر انتمائها الديني أوالفلسفي أوالتاريخي أوالمؤسسي- (الأكاديمي أو السياسي أو الاستعماري) على نتائج البحث العلمي. ونحن لا ندعو كل مستشرق إلى الانخلاع من مرجعيته أو التنكر لانتمائه بقدر ما نريد أن يكون المستشرق - وهو مثله مثل أي باحث - واعيا بحجم أحكامه المسبقة والجاهزة فلا

يتعمد التشكيك في روايات ووقائع صحيحة ويتكئ على أخرى ضعيفة أو موضوعة موافقة لأهوائه الفكرية غير آبه بأنه يزيف التاريخ ويشوه الحقيقة.

منهج النقد التاريخي: يعتبر منهج النقد التاريخي واحدا من المناهج النقدية المتعددة التي انبنت على قواعد متينة، هي في حد ذاتها نتاج لفلسفات، وتيارات فكرية عرفتها الإنسانية عبر سيرتها الطويلة. ولا نسلم هنا بما يذكره البعض من حداثة هذا المنهج، بل تدل النظرة الفاحصة في مؤلفات ابن حزم على أنه كان يملك أدوات هذا المنهج وآلياته واستثمرها بشكل متقدم من خلال دراسته للفرق الكلامية أو للنصوص الدينية قبل الرسالة الخاتمة. وهو منهج أسس قواعده الأولى المحدثون ثم سار على طريقتهم المؤرخون وكيفوه حسب مجالهم العلمي، لكنهم كانوا يميزون بين عالم الغيب والشهادة، بين الروح والمادة، بين الإلهي والإنساني، بين النسبي المتغير والمطلق الثابت. وقد اتخذ هذا المنهج طابعا ماديا صرفا بتأثير من اتجاهات لسانية وفلسفية معاصرة (الهيرمينوطيقا والتفكيكية نموذجا) ويمكن اختصار منطلقات هذا المنهج في تعامله مع السيرة النبوية فيما يلي:

- لا يعدو النص السيري المكتوب أن يكون ثمرة مؤلفه.
- تحيز مؤلفي السيرة في منهج كتابتهم لحياة النبيﷺ لانتماءاتهم السياسية والمذهبية، كما أن شخصية النبيﷺ مجرد إفراز ثقافي.
- جمع المعطيات وفهمها وتفسيرها وتأويلها وفق قواعد الاجتماع الإنساني وطبائع العمران وعوائد المجتمع، فالشروط التاريخية والعوامل الاجتماعية والثقافية والتشكيلات السياسية أساسية في فهم وتفسير أحداث السيرة، إنه رفع القداسة وإخضاع النص السيري للعمليات المنهجية التعقيلية.

وقد اعتبر المستشرق الأمريكي آرثر جيفري[1] إخضاع السيرة لمنهج النقد التاريخي ثورة منهجية متقدمة للكشف ـ حسب زعمه ـ عن خلفية حياة محمدﷺ. وبهذا المنهج يقول جيفري فإن عهدا جديدا سيفتح أمام كتابة حياة محمد ﷺ.

ثانيا: في المدخل إلى الاستشراق الهولندي.

إن من يطلع على الاستشراق الهولندي في دراسته للسيرة النبوية يعثر على شواهد دالة على استثماره لمنهج النقد التاريخي وتطويره، وقد أنتج ذلك دراسات ورسائل أكاديمية ومقالات ـ في مجلات استشراقية متخصصة ـ حول سيرة النبي محمدﷺ وذلك منذ أواسط القرن التاسع عشر ـ مع المستشرق الهولندي دوزي

1 آرثر جيفري في مقالته الشهيرة:"بحثا عن محمد التاريخي" مجلة العالم الإسلامي سنة 1926، 16/ 327 إلى 348.

(1820م-1883م) في كتابه "تاريخ الإسلام من فجره حتى عام 1863م" و"ملوك الطوائف ونظرات في تاريخ الإسلام"[1] كما نشر عام 1862 كتابا عن "اليهود في مكة"[2]. وقد أكد المستشرق ومؤرخ الاستشراق يوهان فوك[3] اعتماد دوزي منهج النقد التاريخي، كما يظهر بوضوح تشغيل فنسنك (1882م-1939م) لهذا المنهج من خلال أطروحته التي نال بها شهادة الدكتوراه بعنوان "موقف الرسول من يهود المدينة" (ليدن 1908م). لكن يبدو أن سنوك هورغرونيه (1857م-1936م) هو الأكثر تجسيدا لهذا المنهج إذ ينتمي إلى مدرسة النقد التاريخي المتقدم القوي وغير المسالم كما يصفه جيفري نفسه بقوله" يطلقان ـ يقصد العمل المشترك بين دينيه وسليمان بن إبراهيم "حياة محمد نبي الله" والذي قصدا به مناهضة ترجمات حياة محمد الافترائية والقدحية ـ العنان لنقد قوي بيد أنه مسالم بالنظر إلى أعمال لامنس وكازانوفا وهورغرونيه، وباحثين آخرين من مدرسة النقد المتقدم"[4]. ومما يميز الاستشراق الهولندي وجود مؤسسة برل التي تولت طباعة الموسوعة الإسلامية ونشرها في طبعتيها الأولى والثانية، كما تقوم هذه المؤسسة بطباعة كثير من الكتب حول الإسلام والمسلمين، كما اهتم الاستشراق الهولندي بتحقيق التراث العربي والإسلامي ومقارنة اللغات وتبويب العلوم الإسلامية[5] وله إنتاجات لا تقصر عن مطاولة إنتاجات استشراق آخر ويكفي ذكر اسم هورغرونيه(1857م-1936م) ودوزي(1820م-1883م) و فنسنك(1882م-1939م) ودي خويه (1836م-1909م).

ومن المعلوم أن سنوك هورغرونيه أحد أهم المستشرقين الهولنديين، كان خبيراً لدى سلطات بلاده الاستعمارية، في إندونيسيا، "تولى في العام 1882م وظيفة في المعهد الذي كان يعد الموظفين للعمل في الخدمة الاستعمارية. وفي سنة 1884م سافر إلى شبه الجزيرة العربية وقضى في مكة ستة أشهر من سنة 1885م وتوجب عليه مغادرة المدينة المقدسة قبل الحج مباشرة... وفي العام 1889 أرسل إلى مدينة جاوا لدراسة

---

1 ملوك الطوائف ونظرات في تاريخ الإسلام،العلامة دوزي،ترجمة،كامل كيلاني، الطبعة الأولى1933/1351، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة.

2 من مقال لتلميذ دوزي المستشرق الهولندي دي خويه بعنوان: "المستشرق الهولندي رينهارت دوزي" ص52، ترجمة أكرم فاضل، انظر: الاستشراق، سلسلة كتب الثقافة المقارنة، العدد الثاني1987.

3 تاريخ حركة الاستشراق، يوهان فوك، نقله عن الألمانية عمر لطفي العالم، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ليبيا، الطبعة الثانية 2001

4 آرثر جيفري، مرجع سابق. مستشرقها

5 المستشرقون، نجيب العقيقي،(2/294، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة، 2006.

الإسلام. ثم انخرط أخيرا للعمل في الخدمة الاستعمارية سنة1891"[1] كما "تبوأت لايدن بإدارة مستشرقها سنوك هورغرونيه مكانة مرموقة ووضعت في خدمة المستعمرات الهولندية في جنوب شرق آسيا"[2] وقد أسهم هورغرونيه في صياغة السياسة الثقافية للاستعمار الهولندي لأندونيسيا مما يدل على أن الاستشراق الهولندي يعبر بعمق عن الأبعاد الاستعمارية للبحث الاستشراقي الأوربي، وأن الاستشراق المرتبط بالدوائر الاستعمارية والاستراتيجيات السياسية كان أكثر تأثيرا من الاستشراق الأكاديمي، بل كان أيضا أقدر من حيث امتلاكه أدوات البحث العلمي في فهم مجتمعات الشرق وذلك بانفتاحهم على مناهج ومعطيات الأنتروبولوجيا. ولذلك ليس غريبا أن ينتصر الاستشراق الاستعماري في النهاية من خلال استثماره لمناهج الدراسات الأنتربولوجية والسوسيولوجية للتخلص من رجس ولعنة الاسم"الاستشراق"، وليتخذ المستشرق الذي كان في خدمة السلطة الاستعمارية صفة "خبير" بأحوال الشرق، ومتخصص في قبيلة أو منطقة أو مجتمع يجمع المعطيات ويصنفها ويحللها، متوسلا في ذلك بمناهج وأدوات البحث في العلوم الإنسانية، ويقدم بعد ذلك سيناريوهات المستقبل المحتملة بخصوص قضايا تتعلق بالتحديث والتصنيع والديمقراطية والتعدد الإثني والثقافي واللغوي وقضايا القيم والتدين والمرأة واتجاهات التفكير والعلاقة مع الغرب...

ثالثا: الاستشراق الهولندي ومنهج التعامل مع المصادر الأولية للسيرة.

اعتبر الاستشراق الهولندي خصوصا مع دي بور ودوزي وهورغرونيه أن المدخل المنهجي الأساس لأية كتابة تقويمية للسيرة النبوية هو المصادر، وذلك من خلال الكشف عن الكيفية التي نقلت بها هذه المصادر صورة النبيﷺ وترجمت لحياته، والطريقة التي رتبت بها الأحداث، وكيف تم تفسيرها، ولماذا تعمدت ـ بزعمهم ـ إظهار حقائق وإخفاء حقائق أخرى، وما مدى مصداقية هذه المصادر، ولماذا تأخرت جل المصادر عن ترجمة حياة النبيﷺ. هذه أهم الإشكالات التي يمكن صياغتها من خلال استقراء أولي لتقييم بعض المستشرقين الهولنديين للمصادر الأولية للسيرة. ويعتمد هذا النقد من وجهة نظر هورغرونيه ودوزي ودي بور على التشديد على أثر البيئة والانتماء السياسي والفقهي وواقع الصراعات المذهبية على الكيفية التي ستكتب بها السيرة.

---

1 يوهن فوك، مرجع سابق، ص243.

2 يوهن فوك، مرجع سابق، ص9 من مقدمة الطبعة الثانية.

وقد اعتمد هورغرونيه[1] منهج جولدتسيهر[2] في نقد مصادر الحديث وعد بحق الأكثر تمثيلا وتطويرا لمنهجه، يقول هورغرونيه في "Muhammadanism"[3] : "حتى المعطيات التي اعتبرناها عموما موضوعية تقريبا، تتكئ بشكل رئيس على الرواية المتحيزة. إن الأجيال التي عملت على ترجمة حياة النبي كانت قصية عن زمنه كي تملك المعطيات أو الأفكار الصادقة وعلاوة على ذلك، فإنه لم يكن نصب أعينهم هدف معرفة الماضي كما كان، بل بناء صورة له كما يجب أن يكون حسب آرائهم. لقد قام رواة الأحاديث برسم لوحات لآيات القرآن التي تحتاج إلى شرح، بحيث توافق رغباتهم أو مثلهم العليا، ولجماعتهم الخاصة، أو حسب مجاز لامنس المفضل، يملئون المساحات الخالية من خلال سيرورة القولبة التي تسمح للملاحظ النقدي بتبيان أصل كل صورة"[4].

يمكن تبين حجة هورغرونيه بخصوص نقده التاريخي لمصادر السيرة وتشكيكه في أصالتها وصحتها من خلال العناصر الآتية:

- تغلب الرواية المتحيزة على جل الأحاديث، إن كل حديث هو في حد ذاته ليس قولا للنبي بل وضع ليخدم شخصا أو جماعة أو مذهبا أو حاكما أو سياسة...
- الذين ألفوا سيرة رسول الله ﷺ كانوا بعيدين عن زمنه وهو ما ينهض للتشكيك في صدقية وموضوعية الأخبار والوقائع التي دونوها. فالفاصل الزمني بين مؤلفات السيرة الأولى وحياة النبي ﷺ جعل هذه المصادر ـ يستنتج هؤلاء ـ غير قادرة عن التعبير حقيقة عن الواقع الفعلي التاريخي للسيرة النبوية بقدر ما جاءت تعبيرا عن صراع المذاهب والتيارات والاتجاهات العلمية المدفوعة بهواجس سياسية أو عقدية أو اجتماعية.

---

1 هورغرونيه: مستشرق هولندي 1857م-1936م، له "محاضرات عن الإسلام" بدوي، ص353

2 جولدتسيهر، إجنس:1850-1921 مستشرق مجري له "دراسات إسلامية" بدوي ،موسوعة المستشرقين،ص197-203 والعقيقي، المستشرقون ،40/3

3 يوحي هذا العنوان" المحمدية" أن الرسالة الخاتمة هي ادعاء واختلاق من محمد ﷺ، وهو ما يرسخ الوهم السائد عند مستشرقين كثر من أن الإسلام مجرد قول بشري، وأن القرآن افتراء من محمد ﷺ ليمنح لنفسه الشرعية في إنجاز مشروعه السياسي والعسكري. والعنوان دال على مدى حضور ذاتية هورغرونيه بقوة ووضوح وتضخم خلفيته الاستشراقية وهو يكتب عن حياة النبي ويقيم مصادر السيرة.

4 "Muhammadanism"، هورغرونيه، ص 23و24، نقلا من: آرثر جيفري في مقالته الشهيرة:"بحثا عن محمد التاريخي" مجلة العالم الإسلامي المجلد:16، سنة 1926، من ص 327 إلى 348.

- بناء على ذلك تكون مرويات السيرة النبوية مردودة وتتطلب نقدا، فنحن لا نقرأ سيرة الرسول ﷺ بل نقرأ سيرة وضعت من لدن كتاب بحسب أهوائهم وآرائهم.
- لقد احتاج المسلمون إلى فهم القرآن فوضعوا لهذا الغرض أحاديث تفسر غوامضه بشكل يخدم رغباتهم وينسجم مع الجماعة التي ينتمون إليها، ولتملأ هذه الأحاديث المساحة الفارغة بين القرآن والفهم البشري.

إن النتيجة من وجهة نظر هورغرونيه هي عدم الثقة في مصدرية الحديث والسيرة، فهما لا يصمدان بزعمه أمام النقد التاريخي إذ لم يكونا سوى استجابة لصراعات سياسية ومصالح مادية وتصورات فقهية ونزعات مذهبية وسدا للفراغ لذلك المجهول والا متعين الذي كثيرا ما سبب الحيرة في سور القرآن. وبهذه الصورة الا علمية المبنية على الأكاذيب والافتراءات والتشويه المتعمد لحقائق التاريخ يتم إسقاط مدونات الحديث ومجاميع السنة من أن تكون مصادر للسيرة النبوية...

ويذهب هورغرونيه بعيدا في نقده لمصادر السيرة بقوله:"بينما يمكن أن تكون آخر الأحكام هنا وهناك التي فحصت الأحاديث الإسلامية بكثير من الشك والارتياب صحيحة؛ فإنه بغض النظر عن ذلك يبقى مؤكدا على ضوء بحثهم، أن منهج الفحص لا يمكن أن يبقى بدون تغيير. ويتأتى علينا السعي إلى جعل شروحنا للقرآن مستقلة عن الأحاديث، وإذا كان ذلك مستحيلا فيما يتعلق بأجزاء، فإنه يتوجب علينا الشك في الشروح مهما كانت مقبولة"[1]. إنها قضية إسقاط المصادر الأولية الأصلية للسيرة النبوية لتصير السيرة مجرد تأليف قصصي- أسطوري خيالي تنافس فيه مؤلفون وكتاب خدمة لأهداف سياسية وتحيزا لنزعات مذهبية وإشراقات صوفية زهدية...

ويمكننا تسجيل بعض الملاحظات على استنتاجات هورغرونيه المغرضة والمجافية للمنهج العلمي الموضوعي:

- فقد اشتغل التابعون منذ القرن الأول للهجرة بالكتابة والتأليف في سيرة رسول الله ﷺ يقول مارسدن جونس في مقدمته لمغازي الواقدي ردا على بعض المستشرقين:"إن كثرة النقول عند ابن إسحاق والواقدي تدل بصورة قاطعة على أنه (أي عروة بن الزبير ت93هـ) هو أول من دون السيرة"[2]

1 هورغرونيه، مرجع سابق، ص24

2 مغازي الواقدي، مارسدن جونس،ص22

وقد عثر على إسهام مدون في السيرة لوهب بن منبه، ثم توالت حركة التأليف مع عاصم بن عمر بن قتادة ت120هـ وابن شهاب الزهري ت124هـ وعبد الله بن أبي بكر بن حزم ت130هـ وأبي الأسود المدني ت137 هـ وموسى بن عقبة ت141هـ وبعد ذلك جاء ابن إسحاق ت151هـ، فموضوع السيرة والتأليف فيها ثابت ومؤكد قبل ابن إسحاق"[1].

- لا سبيل إلى القول بتحيز الروايات هكذا بإطلاق عام، فالثابت تاريخيا أن للمحدثين مناهجهم في قبول الرواية وردها، إذ ينظرون في حال الراوي من ناحية الضبط والعدالة، وفي حال السند من ناحية الاتصال أو الانقطاع، وفي حال المتن والسند معا من ناحية الشذوذ والعلة، وقعدوا لعلم الجرح والتعديل ومعرفة الرجال، فالأمر لا يتعلق بنزعة مؤد لجة وإنما بقواعد علمية ومنهجية قررها علماؤنا لحفظ السنة والسيرة النبوية.
- يبقى القرآن وحده بزعم هورغرونيه-المصدر الرئيس للسيرة النبوية، وحتى شروح القرآن وتفاسيره لا تصمد أمام هذا النقد لأنها تستند إلى الأحاديث وبالتالي يصح التشكيك فيها، ليؤسس هورغرونيه القول بعدم الارتباط بأي وسيط حين العودة إلى القرآن. لكن هل سيبقي هورغرونيه على القرآن كمصدر؟ يسلك هورغرونيه منهجا متداولا لدى الكثير من المستشرقين؛ وهو منهج التنازل المراوغ والاعتراف الأولي المخادع أو ما يسمى بالبناء والهدم، وهو منهج ينبئ عن قدرة فائقة في التلاعب بالكلمات وممارسة نوع من الدجل والتدليس على القارئ.

وفي نفس الاتجاه يذهب المستشرق الهولندي دي بور إلى أنه قد "جمعت الأحاديث من كل صوب وأولت، بل وضع الكثير منها"[2]. فمجاميع السنة والكتب الصحاح من مصادر السيرة بعد القرآن، والتشكيك فيها بدعوى عدم خضوع عملية جمعها إلى منهج علمي أو إخضاعها للتأويلات وحركة الوضع من لدن فرق ومذاهب معينة هي دعوى مردودة وباطلة إذ كان من مقتضيات منهج النقد التاريخي أن يوظف دي بور وغيره آليات منهجية وعلمية موضوعية ودقيقة وذات

---

1 عبد العزيز الدوري،نشأة علم التاريخ عند العرب،من ص53 إلى ص 88 وهوروفيتس، المغازي الأولى ومؤلفوها من ص 17 إلى ص 65).

2 تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الخامسة، د ت، ص60

وجاهة ومصداقية تمكنه من صياغة إشكالات جوهرية ترتبط بحركة الوضع في الحديث وكيف تعامل معها العلماء والمحدثون، وبمناهج المحدثين في التضعيف والتصحيح، وكيف دونت السنة. ونتساءل هنا: ما هي قواعد ومعالم هذا التمحيص الدقيق الذي يدعيه هورغرونيه ودي بور حتى خلصا إلى هذا الاستنتاج الخطير بأن أغلب الأحاديث المعتمد عليها في كتابة السيرة ضعيفة؟ وأين يتجلى التحيز الثيوقراطي والأثر الأسطوري والمصالح السياسية في الأحاديث التي استند إليها مؤلفو السيرة؟ لقد تنكب دي بور المنهج الموضوعي وصار يستنتج أن "هذه القواعد تعنى بالسند وموافقة(الحديث) للغرض العام الذي يستشهد به فيه أكثر مما تعني بسلامة الحديث من التناقض المنطقي، أو بصحة نسبته إلى النبي"[1] ويبدو أن دي بور يقدم مؤاخذة عن إغفال مناهج المحدثين لنقد المتن وأنهم يراعون فقط صحة الحديث من جهة السند، وهي أيضا دعوى باطلة خصوصا أن العقلية الغربية تعتد بأنها هي التي أبدعت النقد الداخلي للنصوص، والمتأمل في تراث المحدثين يعلم علم اليقين رسوخ قدمهم في نقد الأحاديث سندا ومتنا، بل يعود نقد الحديث والنظر في صحته من جهة المتن إلى عهد الصحابة، بل إلى عهد النبوة، والشواهد على ذلك لا تخفى على النظر الاستقرائي الموضوعي.

هكذا ينتج هورغرونيه ودي بور مقولات استشراقية الأشد حقدا وتشنيعا وإعراضا عن الحقيقة، ويتم إسقاط كل كتابة علمية أو رواية صحيحة للسيرة لصالح الروايات الأخرى ليحكم على الجميع بالضعف والوضع وليخدم هذا المنهج ما وضعه سلفا من أحكام واستنتاجات جاهزة هي ضد العلم وضد المنهج وضد التاريخ وضد الحقيقة، ويصدق على هذا المنهج الاستشراقي قول أبي حامد الغزالي رحمه الله بأنه:" خيالات هي ـ على التحقيق ـ نفاخات الصابون، تنكشف بأدنى بحث عن غير طائل"[2]

رابعا: تاريخية السيرة النبوية.

لا نختلف في أن السيرة ليست مثل القرآن في الثبوت والدلالة، ولا ننكر التمييز في سيرته ﷺ بين النبي المبلغ والنبي البشر، ولكن يبقى مع كل ذلك ـ ومع ضرورة إحكام منهج التأسي والاقتداء بالمنهج النبوي ـ عجز كل منهج عن الاقتراب من نور النبوة وفهم حقائقها إذا لم يدرك ثنائية المادة والروح، والغيب

1 دي بور، مرجع سابق، ص60

2 شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، أبو حامد الغزالي، تحقيق حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1971 ص 336

والشهادة، وهي ثنائيات تؤكد محدودية العقل الغربي في ملامسة عمق الرسالة المحمدية لما عرف عن هذا العقل صراعه التاريخي مع الغيب والدين. وإذا كان سنوك قد انتقد كتاب "محمد" للبروفيسور أوبرت غريم الذي وظف فيه غريم مفاهيم النظرية الماركسية وأسقطها على الواقع الاجتماعي لمكة وكأنما يتحدث عن مجتمع أوروبي في ق19م كما تحفظ على التفسير الاشتراكي لحياة النبيﷺ ولم يتحمس له، فذلك راجع لأسباب ثلاثة:

1. عدم يقينية الأسس التي بنى عليها غريم نظريته خصوصا أن منطلقات هورغرونيه ليبرالية صرفة.
2. محدودية علم غريم بالسيرة النبوية.
3. عدم قدرة الدافع الاشتراكي على تفسير كل وقائع السيرة النبوية...

وقد كشف مستشرق هولندي معاصر وهو واردنبورغ (ولد سنة 1930) في كتابه "الإسلام في مرآة الغرب"[1] سمات المنهج الذاتي الاستشراقي في فهم الإسلام ودراسة السيرة النبوية. وقد عبر عن ذلك مقدم الكتاب بيدرسن بقوله : "إن مؤلف هذا الكتاب، الهولندي الشاب، قد دفعته النقاشات الدائرة في بلاده أن يأخذ على عاتقه، كمؤرخ شاب، مسألة تحليل الأثر المهم لمفاهيم العالم الشخصية على مفهومه للدين الذي يتناوله بالدراسة" و لعل هذا الأثر الخطير لمفاهيم العالم الشخصية على مفهومه للدين هو ما سيوقع هورغرونيه من وجهة نظرنا ـ وإن كان بزعم المستشرق الأمريكي جيفري أنه من رواد النقد المتقدم والموضوعي في السيرة النبوية ـ في عملية إسقاط ملابسات اللحظة التاريخية التي يعيشها الغرب الاستعماري على مصادر المعرفة الإسلامية فانصب نقده على الجوانب التي تشكل في نظره خطرا على الغرب أو تلك التي يمكن أن تكون سببا باعثا على نهضة المسلمين ولذلك قرأ وقائع السيرة النبوية وفق ثنائيات محددة سلفا التي يمكن إجمالها في:

- الديني والسياسي: نظر هورغرونيه إلى السيرة النبوية من زاوية التجاذب والصراع بين الديني والسياسي. فالمشروع الرسالي النبوي في تصوره كان مشروعا دينيا وسياسيا ولذلك لا يمكن فهم وقائع ومكونات هذا المشروع

---

1 صدر هذا الكتاب سنة1962 ويعبر هذا الكتاب عن دخول الاستشراق الهولندي مرحلة المراجعة والنقد الذاتي لإنتاجات الخطاب الاستشراقي للسيرة النبوية، وهو يكشف بذلك عن مظاهر وتجليات الوعي المغلوط في الاستشراق الأوربي عموما والاستشراق الهولندي خصوصا من خلال الاشتغال على أعمال خمسة مستشرقين كبار وهم: جولدزيهر ت1921 ــ بيكر ت1933 ــ هورغرونيه ت1936 ــ ماكدونالد ت1948 ــ ماسينيون ت1962.

والتحولات التي سيعرفها إلا من خلال استحضار مصالحه السياسية، لذلك فقد ـ يقول هورغرونيه ـ:" فتح محمد مدينة آبائه بعد سبع سنين من الجهاد المستمر. ولقد كانت قريش أول أمرها مقتنعة بقوة الدين الجديد، أكثر من اقتناعها بصدق الرسالة والنبوة. وقد سهل النبي لأهل مكة الانتقال إلى حظيرة الإسلام، عن طريق إعطائهم المزيد من الامتيازات. وقد أصبح هؤلاء مسلمين حقا بعد أن رأوا أن طريق العظمة الوحيد هو طريق الإسلام الذي سلكوه"[1].

- العرف والشرع: لا يتوانى هورغرونيه لحظة في فهم وقائع السيرة بحسب ثنائية العرف والشرع، فالنبوة جاءت بتعاليم وحاولت أن تكيف نفسها مع الواقع العرفي الجاهلي، فـ" حرمة البيت أمر متعارف عليه منذ الجاهلية، وقد أكد الرسول هذه الحرمة في الإسلام بعد فتح مكة"[2] كما أن "سنوك هورخرونيه يكشف النقاب عن أن فتاوى الفقه الجافة كانت مجرد واجهة جرى خلفها التنافس المرن بين القواعد الشرعية الإلهية المثلى مع القانون العرفي النابع من العادات والتقاليد. بهذه العبارة استهل طريقة الفهم الدينية ــ الشرعية ـ والتاريخية الحضارية لكتب الفقه العربية التي تعامل معها في هولندا وأنحاء أخرى حتى ذلك التاريخ لمجرد أسباب سياسية واستعمارية من الناحية العملية"[3].

وقد استثمر هورخرونيه هذه الثنائيات في قراءة سياسة النبي محمد ﷺ الدينية، وفي التمكين أيضا للإدارة الاستعمارية الهولندية بأندونيسيا والتغلغل داخل الوسط الشعبي الأندونيسي. ولعل هذه المقاربة هي التي حدت بهورغرونيه إلى معالجة جدلية الشرع كنصوص إلهية والعرف كمؤسسة اجتماعية مشكلة للفعل اليومي للإنسان المسلم مستنتجا أن الاجتهاد الفقهي كان اجتهادا جافا لم يستطع الاستجابة لملابسات الواقع المتجدد بظواهره الذي تتحكم في بنيته منظومة عرفية وذلك ليعطي هورغرونيه الشرعية للسياسة الاستعمارية على تحييد الأثر الفعلي لنصوص الشرع والاعتماد على العرف والتقاليد لتسيير شؤون البلد المستعمر، كما تميز منهجه بالمرونة والحس النفعي وهذا ما يفسر سر المواقف التي تبدو متناقضة في

---

1 صفحات من تاريخ مكة المكرمة، سنوك هورغرونيه، الجزء الأول، نقله إلى العربية علي عودة الشيوخ، دارة الملك عبد العزيز 1999/1419 ص103

2 هورغرونيه، مرجع سابق، ص102

3 يوهان فوك، مرجع سابق، ص242

حياة سنوك حيث عبر عن رفضه إخضاع المسلمين لعملية التمسيح والإبقاء على الإسلام الصوفي الطرقي المهادن مع التيقظ والحذر من توجهات الإسلام القادم بالثورة والتجديد فالمهم هو أن تحمي هولندا مصالحها باندونيسيا.

إن هذا النوع من القراءة الاستشراقية التي توظف معطيات علوم الاقتصاد والسياسة والاجتماع تريد أن تفقد رسالة النبيﷺ كل مضمون عقائدي رباني وتجعل من الرسولﷺ زعيما ورجل دولة كانت له أطماع سياسية واقتصادية.

خامسا: النزعة النقدية الشكية.

إن الذي يوحد بين المنهج الذاتي ومنهج النقد التاريخي لدى المستشرقين الهولنديين هو طغيان وتضخم النزعة النقدية الشكية والروح الافتراضية المبنية على التخييلات والأوهام، وهو ما دفع أمثال فنسنك وهورخرونيه أن يفسرا الوحي تفسيرا مرضيا ويصف شخصية النبيﷺ بالشخصية الهيستيرية.

وإذا كان إتيين دينيه قد ذكر في كتابه "الشرق كما يراه الغرب" أن الدكتور سنوك هورغرونيه قد أصاب بقوله:" إن سيرة محمد الحديثة تدل على أن البحوث التاريخية مقضي عليها بالعقم إذا سخرت لأية نظرية أو رأي سابق" فإن تعليق عماد الدين خليل على ذلك بقوله "هذه حقيقة يجمل بمستشرقي العصر جميعا أن يضعوها نصب أعينهم فإنها تشفيهم من داء الأحكام السابقة"[1]. يوهم القارئ ببراءة قول سنوك وبموضوعية أطروحاته حول السيرة والتاريخ والفقه الإسلاميين والأمر بخلاف ذلك. فقول سنوك مجرد دعوى حتى يقيم عليها الدليل، فكثيرا ما يقرر المستشرق قاعدة علمية ومنهجية ثم يسارع إلى مخالفتها حينما يتعلق الأمر بما يخالف منطلقاته الفلسفية ومرجعيته المعرفية، وندع هورغرونيه نفسه على محك تلك القاعدة التي قررها بنفسه فنجده يقول: " يجب أن نقر بأن قيمة محمد إنما هي ما يميزه عن سائر الهيستيريين"[2] فلا فرق يبدو بين النبي محمد وذوي الشخصية الهيستيرية سوى أن محمداﷺ قد بنى عبر تاريخه قيمة خاصة جعلت من حوله لا يسمونه بالاضطراب النفسي. إنه تشكيك صريح في نبوة محمد ﷺ ونفي للوحي الذي أرسل به. فبدون استحضار حقيقة الوحي يستحيل على العقل الاستشراقي

---

1 عماد الدين خليل، المستشرقون والسيرة النبوية:بحث مقارن في منهج المستشرقين البريطاني المعاصر مونتغمري وات، من ص113إلى ص201 في"مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، الجزء الأول، ص133، الإيسسكو1985

2 كتاب أوربا والإسلام، عبد الحليم محمود، ص91نقلا عن: الرسولﷺ في كتابات المستشرقين، نذير حمدان، دعوة الحق، بدون تاريخ

الإيمان أو التعامل مع شخصية محمدﷺ على أنها شخصية نبي مرسل، من هنا قضية الغيب والدين والإيمان وحدود العقل البشري وقصور مناهج النقد والتحليل عن إدراك حقائق الغيب. فلا حرج أن يتوسل العقل بما هو فوقه دون تنكر أو جحود وإلا انقلب على ذاته، فالعقل درجات ومستويات، ولعل المراجعات الفلسفية والعلمية حول بنية العقل ووظيفته ومضمونه التي واكبت التحولات العلمية الكبرى في القرن العشرين قد أعادت النظر في أسطرة العقل وتعظيمه، وأن ما لا يدركه العقل ليس بالضرورة غير عقلي بل هو فوق العقل يحتاج إلى الغيبيات ليدرك تلك المساحات الهائلة التي ما يزال الإنسان يجهلها.

ويؤكد المستشرق الهولندي فنسنك هذه النزعة الشكية الافتراضية بقوله: " بعد ظهور جبريل لأول مرة وإصابة النبي بالغثيان ملئت خديجة فزعا، فلجأت إلى راهب ملحد منبوذ يدعى سرجيوس، فطمأنها وأكد لها أن الملك جبريل يرسل لجميع الأنبياء"[1] ويحتوي هذا القول على مغالطات شنيعة تجعلنا نظن أن فنسنك يحكي عن شخصية أخرى غير شخصية النبيﷺ، أو أنه كان يؤلف سيرة النبي من محض خياله بما يوافق هواه وأحكامه الجاهزة، أما غير ذلك فلا يمكن التصديق به حيث أن الرجوع إلى أي مصدر من مصادر السيرة يظهر سخافة هذا القول؛ فلم ترد رواية ولا حديث ولا دعوى من الخصوم والمشركين فيها ذكر إصابة النبيﷺ بالغثيان لحظة نزول الوحي عليه لأول مرة، كما أن خديجة لم تفزع بل هي التي هدأت من روع النبيﷺ كما جاء في الصحيحين وكتب السير والمغازي، وورقة بن نوفل لم يكن ملحدا ولا منبوذا.

ولعل إغفال هؤلاء للمنهج البنائي التاريخي الذي ينطلق من الواقعة التاريخية وينظر في صحتها ويضعها في سياقها ويستحضر- منظومتها المعرفية هو الذي أوقعهم في رؤية إسقاطية وتحيز فاضح للخلفيات النظرية والانتماءات الثقافية والمؤسسية، مع أقوال هنا وهناك يبدو في ظاهرها الإنصاف لكن سرعان ما تكشف عن حقيقتها لتهدم ما بنته سابقا جريا على عادتهم في إعمال آلية البناء والهدم. وقد امتد هذا الهدم إلى التصريح بأنه:"لم يلق محمد ﷺ مقاومة جدية من العرب إلا حين دعاهم إلى هذه الفكرة (يقصد فكرة البعث) ونادى فيهم بوجوب الإيمان بصحتها"[2] وليس هذا

---

1 كتاب أوربا والإسلام، عبد الحليم محمود، ص138نقلا عن: الرسولﷺ في كتابات المستشرقين، نذير حمدان، دعوة الحق، د.ت.

2 ملوك الطوائف ونظرات في تاريخ الإسلام، العلامة دوزي، ترجمة،كامل كيلاني، الطبعة الأولى1933/1351، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة، ص351و352

القول صحيحا لأن الآيات والسور الأولى نزولا كانت تحمل إشارات واضحة إلى مسألة البعث، مما يدل على أن مقاومة المشركين كانت منذ البداية، وإن اشتدت بعد الإعلان الجهري بالدعوة.

ومن خلال ما تقدم يمكن تلخيص أهم ملامح المنهج الاستشراقي الهولندي فيما يأتي:

1. إن الاستشراق الهولندي ينطلق من رؤية وخلفية معرفية واحدة لكن بمناهج ونماذج تفسيرية مختلفة، فنحن أمام تعدد المناهج في سياق وحدة الرؤية المعرفية. ومهما تعددت هذه المناهج فإنها غير قادرة على إدراك حقيقة حياة النبي ﷺ ورسالته طالما لم تدرك هذه المناهج ثنائية الروح والمادة، واللانهائي والنهائي، والغيب والشهادة في حركة الإنجاز النبوي.
2. التناقض بين المقدمات المنهجية والنتائج المعرفية، وهو تناقض يكشف عن خلل في بناء الأطروحة الاستشراقية لدى المستشرقين الهولنديين بسبب ادعائهم لآليات منهجية استنكفوا عنها أثناء تقويمهم لقضية المصادر وذلك بنسف كل المصادر الأصلية للسيرة بدون أي مبرر منهجي موضوعي، وبدون أن يتخذوا المسافة المنهجية والمعرفية والوجدانية المطلوبة بينهم وبين نص السيرة.
3. إغفال المنهج البنائي التاريخي الذي ينطلق من الواقعة التاريخية وينظر في صحتها ويضعها في سياقها وإطارها المعرفي، في مقابل ذلك يقع في "مظنة اعتماد هياكل مرسومة ووجهات نظر مصوغة سلفا، ومحاولة تطويع الوقائع وإرغامها على الانسجام مع هذه الهياكل والوجهات حتى ولو أدى هذا إلى تشويه ملامح الواقعة التاريخية، أو إعادة تركيبها،لكي تنسجم والأطروحات المسبقة."[1].
4. تضخم النزعة النقدية الشكية والروح الافتراضية المبنية على التخييلات والأوهام وعلى ذاتية المستشرق أكثر من اعتماد منهج النقد التاريخي بضوابطه العلمية.
5. عبرت الأطروحة الاستشراقية الهولندية عن المحدودية الوظيفية لمنهج قراءة وتأويل وقائع السيرة وتأكيد الصورة النمطية التاريخية التي سادت في

1 عماد الدين خليل، مدخل إلى التاريخ الإسلامي،ص26

الكتابات المسيحية الأولى، وكأن الغرب تقدم في كل شيء إلا أن يغير صورة النبي في مخياله.

خاتمة

وأخيرا إن هدف كل قراءة للسيرة لاشك أنه يؤثر على طبيعة النتائج، فالسيرة النبوية نور ورحمة وهداية للعالمين، والذي لا يلج بابها وقد استقر هذا المعنى في عقله وقلبه ووجدانه لن يتمكن من الاستضاءة بنورها أو الاهتداء بهديها. إن قراءة السيرة بمنظور مادي وضعي يوقع صاحبه في شباك الأراجيف والتجريحات فيقدم لنا شيئا لايحمل أي اسم إلا اسم السيرة، ونصفه بأي منهج إلا منهج البحث العلمي الرصين. لقد حرم الغرب نور النبوة بسبب مستشرقين حالوا بينه وبين ذلك، وجعلوا من أنفسهم أحبارا جددا يصدون عن شرعة الله ومنهاجه، وحينما صاروا كذلك تأزم الاستشراق وظهرت مؤتمرات العلوم الاجتماعية والإنسانية محاولة لتجاوز الأزمة، فهل بالفعل تحقق ذلك والعلوم الاجتماعية والإنسانية هي ذاتها تعاني منذ تأسيسها أزمة المنهج، وأزمة الموضوع، وأزمة التصور؟ ألا يا عقلاء الغرب هلموا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نسب نبيا أو رسولا جاءنا من عند الله، وأن نعمل قواعد المنهج العلمي بدون تحيز أو هوى، وأن نعمل على إنقاذ الإنسانية من خطر الدمار القادم. والحمد لله رب العالمين.

المراجع

- تعقيبات على الاستشراق ،إدوارد سعيد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت) ودار الفارس (عمان)، الطبعة الأولى،1996.
- السيرة النبوية الصحيحة: محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، أكرم ضياء العمري، مكتبة العبيكان، الطبعة السادسة، 2005/1426
- "بحثا عن محمد التاريخي" أرثر جيفري ، مجلة العالم الإسلامي المجلد:16، سنة 1926، من ص 327 إلى 348.
- ملوك الطوائف ونظرات في تاريخ الإسلام،العلامة دوزي،ترجمة،كامل كيلاني، الطبعة الأولى 1351/ 1933،مطبعة عيسى الحلبي،القاهرة
- الاستشراق، سلسلة كتب الثقافة المقارنة، العدد الثاني1987.
- تاريخ حركة الاستشراق، يوهان فوك، نقله عن الألمانية عمر لطفي العالم، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، دار الكتب الوطنية، بنغازي ، ليبيا، الطبعة الثانية 2001
- المستشرقون، نجيب العقيقي،(2/294، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة،2006
- تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الخامسة
- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، أبو حامد الغزالي، تحقيق حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد،1971
- صفحات من تاريخ مكة المكرمة، سنوك هورغرونيه، الجزء الأول، نقله إلى العربية علي عودة الشيوخ، دارة الملك عبد العزيز1999/1419
- المستشرقون والسيرة النبوية:بحث مقارن في منهج المستشرقين البريطاني المعاصر مونتغمري وات، عماد الدين خليل، في "مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، الجزء الأول، ص133، الإيسسكو1985
- الرسولﷺ في كتابات المستشرقين، نذير حمدان، دعوة الحق، بدون تاريخ
- مدخل إلى التاريخ الإسلامي، عماد الدين خليل،

شروط النشر بالمجلة

يسر إدارة المجلة أن تعلن للباحثين عن قواعد النشر بالمجلة التي سيتم تطبيقها بكل دقة. وعليه فإن إدارة المجلة تناشد الباحثين الراغبين في نشر بحوثهم ومقالاتهم على صفحات هذه المجلة الحرص على أن يكون إنتاجهم مستوفيا لهذه القواعد شكلا ومضمونا.

1. أن يكون البحث أو المقال المطلوب نشره بالمجلة جديدا ولم يسبق نشره في أي مكان آخر
2. تقدم الأبحاث مطبوعة على الكمبيوتر على مسافة مزدوجة بين الأسطر وهامش لا يقل عن ثلاثة سنتيمترات من جميع جوانب الصفحة
3. يرفق مع البحث ملخص وافي ودقيق يتراوح من 200:100 كلمة في صفحة واحدة مستقلة
4. ترحب المجلة بنشر مراجعات وعرض الكتب والمؤلفات العربية والأجنبية مع مراعاة كافة الشروط والقواعد الخاصة بالنشر في المجلة
5. ترسل البحوث أو الدراسات باسم رئيس تحرير المجلة إلى عنوان الكلية
6. ترسل النسخ الالكترونية على البريد الالكتروني للمجلة:
   majallat.fac.chariaa.aga@gmail.com
7. ترتب البحوث أو الدراسات بالمجلة وفق اعتبارات تنظيمية خاصة ولا علاقة لها بمكانة البحث والباحث
8. لا تلتزم المجلة برد البحوث أو الدراسات التي لا يتقرر نشرها أو غير قابلة للنشر
9. أن يرفق البحث بورقة تعريفية مستقلة للباحث وصفته
10. أن يكتب على ورقة مستقلة عنوان البحث واسم صاحبه وصفته العلمية مع ملخصين عن البحث أحدهما باللغة العربية
11. يحصل الباحث (أو الباحثون) على نسخة واحدة من العدد الذي يُنشر فيه البحث

الأفكار الواردة بالمجلة تعبر عن رأي كاتبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة