مجلة التأصيل جامعة دنقلا

العدد السادس يوليو ٢٠٢٣م

هيئة التحرير

المشرف العام

د. الوليد إبراهيم مصطفى موسى

رئيس التحرير

د. الأمين عثمان شعيب

نائب رئيس التحرير

د. صالحة سيد أحمد عبد الله

المحـــررون:

د. عبد الله الطيب علي أحمد

د. أشرف إبراهيم عبد الله إبراهيم

د. أبو القاسم جمعة أحمد محمد

د. محمد علي محمود الزين

أ. أبو القاسم علي محمد عقيد

هيئة المستشارين

أ.د. عبد الحكيم حسن إبراهيم
أ.د. معاوية بابكر حسن المهدي
أ.د. كباشي حسين قسيمة إسماعيل
أ.د. الزهور حسن الماهل
أ.د. مهيد محمد المتوكل
أ.د. الطيب محمد المصطفى حياتي
أ.د. علي أحمد بابكر
أ.د. كمال الحاج الحسين عبد الرحمن
أ.د. كمال عبد الله المهلاوي
أ.د. قيس عبد الله إبراهيم الحاج
د. أبو القاسم خليفة التهامي
د. أحمد محمد زين
د. رحاب عبد الرحمن الشريف
د. قاسم عمر أبو الخير
د. محمود محمد أحمد علي عثمان

قواعد النشر:

* تُعنى المجلة بنشر البحوث العلمية المقدَّمة إليها وفق رؤية تأصيلية.
* تقبل البحوث من كافة الباحثين داخل وخارج السودان.
* ألاَّ يكون البحث قد نشر أو قيد الدراسة للنشر في أية دورية أو مجلة علمية أخرى.
* ألاَّ تكون الورقة جزءً من رسالة جامعية أو كتاب منشور.
* يرسل البحث إلكترونياً على بريد المجلة بنوع خط Simplified Arabic بـنط ١٤ بمسافة واحدة.
* يُقدم البحث مطبوعاً على ورق A4. على ملف وورد (٢٠٠٧).
* ألاَّ تزيد عدد الصفحات عن (٢٠ صفحة) (٧٠٠٠ كلمة) باللغة العربية ويرفق ملخص للبحث لا يزيد عن (١٠٠ كلمة) باللغة العربية.
* مراعاة الجودة في الفكرة والأسلوب والمنهج والتوثيق العلمي والخلو من الأخطاء اللغوية والنحوية.
* تُوضع إحالات المراجع داخل النص (المنهج الأمريكي) ومن ثم تأتي تفاصيل المراجع كالآتي:

– اسم العائلة، الاسم الأول، سنة النشر، عنوان الكتاب، دار النشر، مكان النشر.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، ٢٠٠٤م، تفسير القرآن العظيم، مكتبة الصفاء، القاهرة.

– في حالة التوثيق من المجلات: اسم المؤلف، سنة النشر، ويُوضع عنوان المقال بين علامتي تنصيص، ثم اسم الدورية، المجلد أو العدد، بلد النشر، ثم ترتيب صفحات المقال داخل العدد.

حسن، صالح رمضان، ٢٠٠٢م، "الصحابي المجاهد، النعمان بن مقرن المزني"، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، العدد الرابع والعشرون، دبي، ص ص٢٣٠ – ٢٤٨.

– بالنسبة للرسائل الجامعية: اسم الباحث، سنة النشر، عنوان الرسالة، نوع الرسالة (ماجستير – دكتوراه)، الجامعة المانحة للدرجة.

عبد الرازق، فائز أحمد ، ٢٠٠٨م ، فاعلية استخدام مسرح العرائس في تنمية بعض الجوانب الاجتماعية والأخلاقية، رسالة ماجستير منشورة، جامعة بور سعيد.

* تُعرض البحوث المقدَّمة للنشر في المجلة حال قبولها مبدئياً على محكمين من ذوي الاختصاص يتم اختيارهم بسريَّة تامة.

* للمجلة الحق في إجراء أي تعديلات شكلية تتناسب ورسالة المجلة.
* تعتذر المجلة عن النظر في البحوث المخالفة لقواعد النشر.
* تنقل حقوق طبع البحث ونشره إلى مجلة التأصيل جامعة دنقلا بعد إخطار صاحب البحث بقبول بحثه للنشر.
* الأفكار الواردة في المجلة تعبِّر عن رأي الباحثين وليس عن رأي المجلة.
* يتم دفع رسوم وقدرها سبعة ألف جنيه للبحوث بالداخل، وخمسون دولاراً للبحوث بالخارج بغرض التحكيم.
* البحوث التي لا تنشر لا ترد لأصحابها.
* ترسل البحوث إلى رئيس تحرير المجلة على العنوان التالي: مجلة التأصيل جامعة دنقلا جمهورية السودان على البريد الإلكتروني الآتي : jruofd2018@gmail.com

أو الاتصال على التلفونات التالية: ٠٠٢٤٩١٢٣٣٢٣٢٦٤ – ٠٠٢٤٩٩١١٠٨٠٠٠١

محتويـــات العـــدد

الموضـــــوع	الكـــاتب	صفحة
هيئة التحرير		ب
مستشارية التحرير		ج
قواعد النشر		د
محتويات العدد		و
كلمة العدد		ز
النصوص المبنية على الأعراف والأحوال	سهاد رشيد حميـــد	١
المناظرات الكلامية بين السلف الإمام الجويني و أبو جعفر الهمذاني. إنموذجاً	عثمان عطية إسماعيل	١٥
نشأة وتطور القضاء الإداري من خلال الشريعة الإسلامية	سلوى إبراهيم محمد على	٣٨
الأولياء والصالحين في السودان	نصر الدين سليمان علي	٦٦
الرُخصة الشرعية شروطها وضوابطها عند الأصوليين	أشرف إبراهيم عبد الله إبراهيم	٨١
مراكز تحفيظ القرآن الكريم بالمملكة العربية السعودية (دراسة إحصائية – دعوية)	أحلام عبد الرحيم أحمد مصطفى	٩٦
أثر الفروقات اللغوية في اختلاف معاني القرآنية	هاورى سلام صالح	١١٢
واقع أداء الفرق الافتراضية في مدرسة كفر عقب الجديدة خلال جائحة كورونا (دراسة حالة)	فاتنه "محمد راتب" نمر ادكيدك	١٢١
واقع استخدام المكتبات الرقمية في الجامعات الأردنية من وجهة نظر القيادات الأكاديمية	آلاء طارق الضمرات & إيمان عثمان المصري	١٤٣
الإرهاب الدولي: (النشأة والأسباب وسبل المكافحة)	علي الصادق الخليفة علي	١٥٤
وسائل دفع الإجمال في النحو والصرف دراسة استقصائية تحليلية	إجلال عمر محمد سليمان	١٧٥
حماية المواقع الأثرية في ظل التشريعات الدولية والقوانين الوطنية (السودان أنموذجاً)	الرشيد محمد إبراهيم	١٩١
المضامين والدلالات التاريخية للدفن في جبانة نوري	الأمين عثمان شعيب	٢٠٣

كلمة العـــدد

بحمد الله وتوفيقه يصدر العدد السادس من سلسلة مجلة التأصيل عن جامعة دنقلا ومن رحِم الحرب التي تشهدها حاضرة البلاد الأمر الذي أثَّر وسيؤثر كثيراً في حركة الفكر والتأليف في هذه البلاد، غير أن عزيمة المفكر والباحث السوداني تثبت دوماً أنها قادرةٌ على مواجهة الأزمات نظراً وفكراً واجتهاداً، إضافة إلى رفد المجلة بموضوعات ذات أهمية من قبل باحثين أكاديميين من دول عربية شقيقة، وما صدور هذا العدد في مثل هذه الظروف إلا مؤشراً في هذا الاتجاه.

لقد حرصت إدارة المجلة على أن يرى هذا العدد النور – في هذا الظرف الحرج من تاريخ بلادنا - حتى تستمر حركة الفكر السوداني في أداء دورها المشهود والمحمود في فتق أِسارِ المشكلات الاجتماعية، ورتقِ النشاط المجتمعي بما يرشح عن حركة البحث العلمي، ولتتواصل هذه الحركة القاصدة إلى معالم التأصيل ومقاصد التنزيل الحكيم استرشاداً، والمنتفعة بأعمال العقل الحر خدمةً للمجتمعات الإنسانية في حاضرها ومستقبلها.

القراء الكرام/

لقد حفل هذا العدد بثلةٍ من البحوث المتشعِّبة الاهتمام، والمتباينة المنازع، والتي نسأل الله أن تنال من نظركم ونقدكم حظاً كبيراً يستفز جموعاً من الباحثين للتواصل معنا بدراساتهم وأبحاثهم خدمةً لشأن "التأصيل" المعرفي.

إن إدارة هذه المجلة تنظر في تخصيص أعدادٍ منها لملفات خاصة مثل قضايا اللغة والنزاعات والمشكلات الاجتماعية وحقوق الإنسان والقضايا الدولية وحماية التراث وغيرها حتى تتركز فائدة القارئ ويتصوب اجتهاد الباحثين، وفي هذا الصدد نسعد بمدنا بمقترحاتٍ تخدم هذا الهدف.

وننتهز هذه السانحة لنبشر بفتوحاتٍ لهذه المجلة تمثلت – بفضل الله - في المشاركات العلمية لمؤتمرات دولية وندوات قاريةٍ وإقليمية ومنتديات عدة، الأمر الذي يفتح لها آفاق أرحب في الانتشار والوصول لعدد أكبر من المهتمين بالبحث العلمي والنشاط الفكري إقليمياً وعالمياً.

ونجدد العهد بكم وبعون الله تعالى أن تسعى إدارة هذه المجلة لمزيد من التطوير والتجويد والتحديث في المضمون والمحتوى وفي الشكل والإخراج وفي علاقة المجلة بقرائها الكرام، ونرجو أن يتم كل ذلك مشاركةً بين المجلة وقرائها والباحثين.

والله الموفق.

أسرة المجلة

النصوص المبنية على الأعراف والأحوال

م.م.سهاد رشيد حميد(*)

المستخلص:

إن أهمية البحث تتجلى في حاجة المسلمين إلى العرف، وذلك لأن للتشريع الإسلامي مصادر أصلية يرجع إليها في حال وجود نص، حيث تعتبر الشريعة الإسلامية هي المصدر الأساس للتشريع ويليها في الرتبة، مصادر فرعية منها العرف ويعد مصدر احتياطي للتشريع، حيث هو ما اعتاد عليه الناس في تصرفاتهم سواء كان هذا الاعتياد فعلاً أو قولاً بشرط يكون هذا العرف، من الأمور التي لا تتصادم مع النصوص الشرعية، فتم تعريف العرف والعادة، والتأصيل الشرعي لتغير الفتوى بتغير الزمان والمكان، والمسائل التطبيقية في البيوع عند الحنفية، اعتمد الباحث منهج البحث على التأصيل الشرعي بتغير الفتوى في الزمان والمكان، فتبين أن العرف له أثر في كثير من المسائل.

الكلمات المفتاحية: العرف، العادة، التأصيل، البيع، الحنفية.

المقدمة

الحمد الله الذي خلق الإنسان على أحسن تقويم ووهب له العقل وحثه على التفكير والتعليم ،حسن ما رآه العقلاء وأقره التشريع، والصلاة والسلام على سيدنا ﷺ الذي رفع الحرج عن أمته، وأقرهم على ما تعارفوا عليه من أحوال لو نزعوا عنها لأصابهم ضيق وحرج يأباه النظر الرفيع، وعلى آله وأصحابه الذين قادوا الأمة إلى شاطئ السلامة، مستشهدين بنصوص الشريعة، ناظرين إلى علها وما بني منه الت تشرج تحت قواعد الشريعة الكلية التي جات لتحقيق مصالح الأنام، فبفهمهم الصحيح الذي حقوا به مقاصد النصوص عظم في نفوس الناس سلطان التشريع.

أما بعد: فإن أحوال العالم والأمم وعوائدهم وملهم لا تدوم على وتيرة وأحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلي حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمن والدول، سنه الله التي فد خات في عباده.

وللعادات والأعراف سلطان على النفوس، وتحكم في العقول، فمتى رسخت العادة اعتبرت من ضروريات الحياة: لأن العمل بكثرة تكراره تألفه الأعصاب

(*) ديوان الوقف السني، دائرة التعليم الديني والدراسات الإسلامية، العراق

والأعضاء، ولاسيما إذا افتضته حاجة، يقول فقهاؤنا: (ان في نزع الناس عن عاداتهم حرجا عظيما).

ولما كانت الشريعة داعية إلى رفع الحرج والمشقة عن الناس لقوله تعالى: (وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ) جعلت الأحكام التابعة للأعراف تتغير بتغيرها، وهذا ما صرح به فقهاونا، فقالوا: (نظرا لتغير الأعراف يتغير الأزمان فان الأحكام المبنية علي العرف تتغير أيضا).

بناءاً على ما تقدم فإن بعض الأحكام الاجتهادية جامت بناء على أعراف وأحوال معينة، فإذا تغيرت تلك الأعراف والأحوال فينبغي النظر في هذه الأحكام نظرا جديدا قد يؤدي إلى أحكام جديدة، والقول بتغير الأحكام تبعاً للعوائد والأعراف ليس في الحقيقة تغيراً في دين الله وإنما هو تطبيق لروح النص الذي في الحقيقة قالب للمعنى.

يقول الشاطبي: (إن اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب، وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلي أصل شرعي يحكم به عليها) يقول الشيخ ابن عابدين: (فاعلم أن المتأخرين الذين خالفوا المنصوص في كتب المذهب في المسائل السابقة لم يخالفوه إلا لتغير الزمان والعرف وعلمهم أن صاحب المذهب لو كان في زمنهم لقال بما قالوه.

أهمية البحث:

تتمثل أهمية الموضوع بنقاط كالآتي:

أولاً: يعتبر العرف من المسائل التي تنتشر بها البلوى، ولا تجد لربما مجتمع أو بيت يخلو منها.

ثانياً: الأعراف تتغير خلال مرور الزمن، وبذلك يحتاج معه لتغيير الأحكام، وما يضبطها خلال الوقت الحاضر.

مشكلة البحث:

نستطيع أن نلخص مشكلة البحث فيما يتغير من الأعراف المعتمد عليها من قبل الشارع، حيث صيرها مرجع في العديد من المسائل.

منهج البحث:

تم الاعتماد في كتابة منهج هذا البحث على التأصيل الشرعي بتغير الفتوى في الزمان والمكان، من خلال تتبع أقوال العلماء، والأدلة، والمسائل المتعلقة بالعرف عند الحنفية.

تعريف العرف:

العرف لغة: قيل: هو ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطباع بالقبول، وهو حجة (الجرجاني، ١٩٩٨، ١٩٣) والمعروف ما يستحسن من الأفعال، وهو كل ما تعرفه النفس من الخير (ابن منظور،١٩٩٥، ١٥٤) وقيل: العرف اسم من الاعتراف الذي هو بمعنى الإقرار (الزبيدي،١٩٨٧، ١٤٠)

تعريف العادة:

العادة: هي ما استمر الناس عليه على حكم العقول وعادوا إليه مرة بعد أخرى (ابن منظور،١٩٩٥، ٩٣)

العرف والعادة في الاصطلاح: العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطباع السليمة، قال ابن عابدين: بيانه: أن العادة مأخوذة من المعاودة فهي بتكرارها ومعاودتها مرة بعد أخرى صارت معروفة مستقرة في النفوس والعقول متلقاة بالقبول من غير علاقة ولا قرينة حتى صارت حقيقة عرفية، فالعادة والعرف بمعنى وأحد من حيث الصدق وإن اختلفا من حيث المفهوم (ابن عابدين، ١٩٩٥،١١٢)

والعرف عملي وقولي، فالأول كتعارف قوم أكل البر ولحم الضأن، والثاني كتعارفهم إطلاق لفظ لمعنى بحيث لا يتبادر عند سماعه غيره، والثاني مخصص للعام اتفاقا كالدراهم تطلق ويراد بها النقد الغالب في البلدة، والأول مخصص عند الحنفية أيضاً دون الشافعية فإذا قال اشتر لي طعاماً أو لحماً انصرف إلى البر ولحم الضأن بالعرف العملي(ابن عابدين، ١٩٩٥،١١٣).

العرف عام وخاص:

العرف العام: هو ما تعارفه عامة الناس كمن حلف لا يضع قدمه في دار فلان، فهر في العرف العام بمعنى الدخول، سواء دخلها ماشياً أو راكباً (ابن نجيم،١٩٨٣، ١٠١).

العرف الخاص: كاصطلاح كل طائفة مخصوصة كالرفع للنحاة، والفرق والجمع والنقض النظار (ابن نجيم،١٩٨٣، ١٠٢).

قال ابن عابدين: أن حكم العرف يثبت على أهله عاما أو خاصا فالعرف العام في سائر البلاد يثبت حكمه على أهل سائر البلاد والخاص في بلدة واحدة يثبت حكمه على تلك البلدة فقط (ابن عابدين،١٩٩٥، ١٣٠)

ولا فرق في العرف الذي تخضع له الأحكام بين العرف العام والعرف الخاص، غير أن العرف الخاص بمكان أو بفئة من الناس يقتصر اعتبارها وسلطانها على المكان أو الفئة للذين استقر العرف فيهما ولا يتعهداهما، فقد يكون العرف لفظيا أو عمليا في موضوع ما كمعنى كلمة الفريضة الشرعية وكتأجيل قدر من المهر أو تقسيط أجرة العقار، مختلفا بين مكان وأخر، فيجري على أهل كل مكان حكم عرفهم الخاص) (ابن الهمام، ٢٠٠٣، ٣٦- ٤٠)

تعريف الفتوى: قال ابن منظور: أفتاه في الأمر: أبانه له، وأفتيته في مسالته إذا أجبنه عنها والاسم الفتوي والفتيا تبيين المشكل من الأحكام، وأفتي المقتي إذا أحدث حكما (ابن منظور،١٩٩٥، ١٨٢)

تعريف المذهب: المعتقد الذي يذهب إليه، وذهب فلان لذهبه أي لمذهبه الذي يذهب فيه (ابن منظور،١٩٩٥، ٦٦).

التأصيل الشرعي لتغير الفتوى بتغير الزمان والمكان والأعراف والأحوال:

الفرع الأول القرآن الكريم:

١- قوله تعالى: (خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ) (الأعراف، ١٩٩).

قال البيضاوي: المعروف المستحسن من الأفعال (البيضاوي،١٤١٨هـ،٨٤) وقال الشوكاني: والعرف والمعروف والعارفة كل خصلة حسنة ترتضيها العقول وتطمئن إليها النفوس (الشوكاني، ١٤١٤هـ، ٥٢) وقال النسفي: بالمعروف والجميل من الأفعال أو هو كل خصلة يرتضيها العقل ويقبلها الشرع (النسفي، ١٩٩٨،٥٢) وقال الألوسي: أي بالمعروف المستحسن من الأفعال فإن ذلك أقرب إلى قبول الناس من غير نكير (الألوسي، ١٤١٥هـ، ١٤٧) وقال الرازي : والمعروف هو كل أمر عرف أنه لا بد من الإتيان به وأن وجوده خير من عدمه (الرازي، ١٤٢٠هـ، ٤٣٤) وقال الطبري في تأويل هذه الآية: والصواب من القول في ذلك أن يقال : إن الله أمر نبيه ﷺ أن يأمر الناس بالعرف، وهو المعروف في كلام العرب، مصدر في معنى المعروف (الطبري، ٢٠٠٠م،١٥٦) فالشاهد في الآية هو أن الله تعالى أمر نبيه ﷺ بأن يكون أمر بالعرف الذي هو ما تعارف عليه الناس من كل خصلة حسنة ترتضيها العقول السليمة، فما استحسنته الطباع السليمة من غير نكير فإن الشرع الحنيف يقر به، ومن هنا كان العرف أحد الأدلة الشرعية.

٢- قوله تعالى: (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ)(البقرة، ٢٣٣)

قال ابن جرير: بما يجب لمثلها على مثله (الطبري، ٢٠٠٠م،٤٩٥) قال ابن كثير: أي وعلى والد الطفل نفقة الوالدات وكسوتهن بالمعروف أي بما جرت به عادة

أمثالهن في بلدهن من غير إسراف ولا إقتار بحسب قدرته في يساره وتوسطه وإقتاره (ابن كثير،١٩٩٩، ٢٨٤) قال الشوكاني: أي هذه النفقة والكسوة الواجبتان على الأب بما يتعارفه الناس لا يكلف منها إلا ما يدخل تحت وسعه وطقته لا ما يشق عليه ويعجز عنه (الشوكاني، ٢٠٠٣، ٢٤٥) قال ابن عطية الأندلسي: يرضعن أولادهن خبر معناه الأمر على الوجوب لبعض الوالدات والأمر على جهة الندب والتخيير لبعضهن فأما المرأة التي في العصمة فعليها الإرضاع وهو عرف يلزم إذ قد صار كالشرط إلا أن تكون شريفة ذات ترفه فعرفها أن لا ترضع وذلك كالشرط (ابن عطية، ١٩٩٣، ٣١٠) الشاهد في الآية الكريمة هو أن الله تعالى أوكل ما لا مقدار له في الشرع إلى العرف وفيه دلالة على أن العرف يحتكم إليه في حالة عدم وجود النص، فهو أحد الأدلة الشرعية، فمن خلال الآيتين الشريفتين يتبين أن العرف هو أحد الأدلة الشرعية.

الفرع الثاني السنة النبوية:

١- عن عائشة ﷺ: قالت هند أم معاوية لرسول الله ﷺ : إن أبا سفيان رجل شحيح، فهل على جناح أن آخذ من ماله سراً؟ فقال: خذي أنت وبنوك ما يكفيك بالمعروف (البخاري،١٩٨٩، ٧٦٩)

وقد بوب البخاري باباً باسم هذا المعنى فقال: باب: من أجرى أمر الأمصار على ما يتعارفون بينهم في البيوع والإجارة والمكيال والوزن وسنتهم على نياتهم ومذاهبهم المشهورة (البخاري،١٩٨٩، ٥١٠) قال ابن حجر: قال ابن المنير وغيره : مقصوده بهذه الترجمة إثبات الاعتماد على العرف، وأنه يقضى به على ظواهر الألفاظ، ولو أن رجلا وكل رجلاً في بيع سلعة فباعها بغير النقد الذي عرف الناس لم يجز، وكذا لو باع موزوناً أو مكيلاً بغير الكيل أو الوزن المعتاد، وذكر القاضي الحسين من الشافعية أن الرجوع إلى العرف أحد القواعد الخمس التي يبنى عليها الفقه (البخاري،١٩٨٩، ٤٧٤) قال النووي للحديث فوائد وعددها ثم قال: منها اعتماد العرف في الأمور التي ليس فيها تحديد شرعي (مسلم،١٣٩٢هـ،٨) قال العيني: بالمعروف وهو عادة الناس وهذا يدل على أن العرف عمل جار به، وهو كالشرط الازم في الشرع ثم ذكر ابن بطال بعض مسائل من الفقه التي يعمل فيها بالعرف منها لو وكل رجل رجل على بيع سلعة فباعها بغير النقد الذي هو عرف الناس لم يجز ذلك ولزمه النقد الجاري) (العيني، ١٩٩٢،١٦).

٢- عن ابن عباس ﷺ قال: قدم، رسول الله ﷺ المدينة والناس يسلفون في الثمر العام والعامين - أو قال عامين أو ثلاثة، شك إسماعيل - فقال: من سلف في تمر فليسلف في كل معلوم ووزن معلوم (البخاري،١٩٨٩، ٥٠٠) فالواو في قوله صلى الله عليه وسلم والناس يسلفون للحال أي أن ما تعارف الناس عليه

(العيني،١٩٩٢،٦٢) من خلال الحديثين الشريفين يتبين أن العرف هو مما يرجع إليه في الأمور التي لا تحديد من الشارع لها فتحدد بما تعارف عليه الناس، وإقرار النبي ﷺ للناس وهم يتعاملون بالسلم وورود الحديث بلفظ الواو التي هي للحال، فيه دلالة أن ما عليه الناس من أحوال إذا لم تكن مخالفة للشرع فلا حرج من السير عليها لأن في نزع الناس من عاداتهم فيه حرج شديد، والشريعة جاءت برفع الحرج عن الناس.

الفرع الثالث الإجماع:

أما الإجماع فقد نقله القرافي على أن الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها إذا دارت، قال الشيخ القرافي: إن إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد: خلاف الإجماع وجهالة في الدين (القرافي، ١٩٩٥،٢١٩).

قواعد:

١- لا ينكر تغير الأحكام يتغير الزمان.

٢- الحكم إذا ثبت بعلة زال بزوالها (ابن تيمية، ١٩٩١، ٥.٣)

٣- الأصل أن تزول الأحكام بزوال عللها (عز الدين بن عبد السلام، ٢٠٠٢، ٩)

فما ثبت بناء على عرف معين ثم تغير ذلك العرف ، فلا بد من تغير الحكم المبني.

عليه كما نصت عليه القواعد المذكورة.

الفرع الرابع المعقول:

١. يقول القرافي: ليس كل الأحكام يجوز العمل بها، ولا كل الفتاوى الصادرة عن المجتهدين يجوز التقليد فيها، بل في كل مذهب مسائل إذا حقق النظر فيها امتنع تقليد ذلك الإمام فيها كالحكام حرفاً بحرف، ويقول في موضع آخر: إن إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغير لك العوائد: خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد: يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة، بل ولا يشترط تغير العادة، بل لو خرجنا نحن من ذاك البلد إلى بلد آخر، عوائدهم على خلاف عادة البلد الذي كنا فيه أفتينا بعادة بلدهم، ولم تعتبر عادة البلد الذي كنا فيه، وكذلك إذا قدم علينا أحد من بلد عادته مضادة للبلد الذي نحن فيه لم نفته إلا بعادة بلده دون عادة بلدنا (القرافي، ١٩٩٥،٢١٨)

٢. يقول الشاطبي: لما قطعنا بأن الشارع جاء باعتبار المصالح، لزم القطع بأنه لإبد من اعتباره العوائد ولأنه إذا كان التشريع على وزن واحد، دل على جريان المصالح على ذلك: لأن أصل التشريع سبب المصالح والتشريع دائم كما تقدم، فالمصالح كذلك، وهو معنى اعتباره للعادات في التشريع، وكذلك العوائد لو

لـم تعتبـر لأدي إلـى تكليـف مـا لا يطـاق، وهـو غيـر جـائز أو غيـر واقـع . وقـد مثـل الإمـام الشـاطبي علـى العوائـد التـي تتبـدل وهـي أسـباب لأحكـام ترتـب عليهـا فقـال: مـا يكـون متبـدلاً فـي العـادة مـن حسـن إلـى قـبح، وبـالعكس، مثـل كشـف الـرأس فإنـه يختلـف بحسـب البقـاع فـي الواقـع، فهـو لـذوي المـروءات قبـيح فـي الـبلاد المشـرقية، وغيـر قبـيح فـي الـبلاد المغربيـة، فـالحكم الشـرعي يختلـف بـاختلاف ذلـك فيكـون عنـد أهـل المشـرق قادحـاً فـي العدالـة، وعنـد أهـل المغـرب غيـر قـادح (الشاطبي، ٢٠٠٤، ٣٩١).

٣. يقـول ابـن القـيم: وبعـد تغيـر الفتـوى بحسـب الأمكنـة والأحـوال والعوائـد معنـى عظـيم النفـع ومظهـراً مـن مظـاهر التخفيـف ورفـع الحـرج عـن النـاس، وبسـبب الجهـل بـه يقـع غلـط عظـيم علـى الشـريعة يوجـب مـن الحـرج والمشـقة والتكليـف مـا لا سـبيل إليـه، الشـيء الـذي يتنـافى والشـريعة التـي هـي فـي أعلـى رتـب المصالح(ابن قيم الجوزية، ١٩٩٧، ١٣٤)

٤. يقـول الإمـام ابـن عابـدين: نظـرا لتغيـر الأعـراف بتغيـر الأزمـان فـإن الأحكـام المبنيـة علـى العـرف تتغيـر أيضـاً، وقـال فـي مكـان آخـر: إن اعتبـار العـادة والعـرف رجـع إليـه في مسـائل كثيـرة حتى جعلـوا ذلـك أصـلاً فقـالوا في الأصـول في بـاب مـا تتـرك بـه الحقيقـة بدلالـة الاسـتعمال والعـادة، وقـال فـي مكـان آخـر: قـال فـي القنيـة: لـيس للمفتـي ولا للقاضـي أن يحكمـا علـى ظـاهر المـذهب ويتركـا العـرف، ثـم قـال العـرف: نوعـان خـاص وعـام، وكلاهمـا معتبـران عنـد كثيـر مـن المشـايخ فـي مقابـل ظـاهر الروايـة إن كـان دليلهـا القيـاس والتعامـل حجـة يتـرك بـه القيـاس ويخـص بـه الأثـر وقـد يخـال أن هـذا الصـنيع ابتـداع فـي المـذهب لتصـريح الفقهـاء بـأن الرأي إذا كان في كتب ظاهر الرواية(الجرجاني، ١٩٩٨، ١٨٥).

لا يعـدل عنـه إلا إذا صـحح المشـايخ غيـره، ولكـن موضـع هـذه المقالـة إذا لـم يقـتض العـرف غيـر ظـاهر الروايـة، أمـا إذا اقتضـى غيـره وجـب العـدول إليـه؛ لأنـه يكـون حينئـذ هـو رأي صـاحب المـذهب ومقتضـى قواعـده، بحيـث لـو وجـد فـي زمـان العـرف الحـادث وشـاهد أحـوالا غيـر الأحـوال لأفتـى بغيـر مـا قـال أولا وذلـك لأن مـن قواعـده مراعـاة العـرف، ولهـذا نقـل عـن القنيـة: لـيس للمفتـي ولا للقاضـي أن يحكمـا علـى ظاهر المذهب ويتركا العرف (ابن عابدين،١٩٩٥، ١١٤).

(ومـن ذلـك) قـول الإمـامين بعـدم الاكتفـاء بظـاهر العدالـة فـي الشـهادة مـع مخالفتـه لمـا نـص عليـه أبـو حنيفـة بنـاء علـى مـا كـان فـي زمنـه مـن غلبـة العدالـة، وقـد نـص العلمـاء علـى أن هـذا الاخـتلاف اخـتلاف عصـر وزمـان لا اخـتلاف حجـة وبرهـان (ابـن عابدين،١٩٩٥، ١٢٣).

(ومن ذلك) تحقق الإكراه من غير السلطان مع مخالفته لقول الإمام بناء على ما كان في زمنه من أن السلطان لا يمكنه الإكراه، ثم كثر الفساد فصار يتحقق الإكراه من غيره، فقال محمد رحمه الله باعتباره، وأفتي به المتأخرون لذلك ..... وهناك مسائل كثيرة يصعب عدها (ابن عابدين،١٩٩٥، ١٢٤).

٥. ذكر ابن عابدين مسائل كثيرة مبناها على العوائد ثم قال : فهذا كله وأمثاله دلائل واضحة على أن المفتي ليس له الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان وأهله والا يضيع حقوقا كثيرة ويكون ضرره أعظم من نفعه (ابن عابدين،١٩٩٥، ١٢٩).

٦. وقد علق ابن نجيم على قول الحنفية إن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص فقال: ولكن أفتى كثير من المشايخ باعتباره و فأقول على اعتباره ينبغي أن يفتى، وكذا أقول على اعتبار العرف الخاص، قد تعارف الفقهاء بالقاهرة النزول عن الوظائف بمال يعطي لصاحبها وتعارفوا ذلك فينبغي الجواز (ابن نجيم، ١٩٩٩، ١٤).

٧. قال القاضي حسين من الشافعية إن الرجوع الى العرف أحد القواعد الخمسة التي يبنى عليها الفقه، فمنها الرجوع إلى العرف في معرفة أسباب الأحكام من الصفات الإضافية كصغر ضبة الفضة وكبرها وغالب الكثافة في اللحية ونادرها وكثرة فعل أو كلام وقلته في الصلاة ومهر مثل وكفء نكاح ومؤنة ونفقة وكسوة وسكنى وما يليق بحال الشخص من ذلك ومنها الرجوع إليه في المقادير كالحيض والطهر وأكثر مدة الحمل وسن اليأس، ومنها الرجوع إليه في فعل غير منضبط يترتب عليه الأحكام كإحياء الموات (ابن عابدين، ١٩٩٥، ٤٣١).

والإذن في الضيافة ودخول بيت قريب وما يعد قبضا وإيداعا وهدية وغصباً وحفظ وديعة وانتفاعا بعارية، ومنها الرجوع إليه في أمر مخصص كألفاظ الإيمان وفي الوقف والوصية والتفويض ومقادير المكاييل والموازين والنفود وشير ذلك (البخاري، ١٩٨٩، ٥١١).

المسائل التطبيقية في البيوع عند الحنفية

الفرع الأول المسألة الأولى والثانية:

المسألة الأولى البيع بالأنموذج: ذكر صاحب الاختيار في شروط المبيع فقال: ولا بد من معرفة المبيع معرفة نافية الجهالة) قطعاً للمنازعة .... ثم ذكر أن المبيع إذا كان غائباً وهو مما يعرف بالأنموذج كالكيلي والوزني والعددي المتقارب فرؤية الأنموذج كرؤية الجميع .... وان كان مما لا يعرف بالأنموذج كالثياب والحيوان

فيذكر له جميع الأوصاف قطعا المنازعة ويكون له خيار الرؤية (الموصلي، ١٩٨٩، ٢٤٥) فتمثيله بالثياب لما لا يعرف بالأنموذج معتمد على ما تعارفوا عليه عن الثياب في زمنهم؛ لأن الثياب كانت تنسج باليد فلا يمكن أن تكون متماثلة حتي ولو كانت لنساج واحد. أما الثياب اليوم فأصبحت من المتماثل فان مصنعا واحدا ينتج ملايين القطع من الثياب على صفة واحدة لا فرق بين أفراد تلك الثياب، فهذا المثال معتمد على العرف، وقد تغير العرف، فيكون التمثيل بالثياب لما لا يعرف بالأنموذج غير مسلم في زماننا وإن كان مسلما في زمانهم.

المسالة الثانية الشروط في البيع: ذكر في جواز بيع الحنطة في سنبلها والباقلاء في قشرها ..... ثم قال: وعلى البائع تخليصه بالدياس والتذرية، وكذا قطن في فراش وعلى البائع فتقه لأن عليه تسليمه، أما جذاذ الثمرة وقطع الرطبة وقلع الجذور والبصل وأمثاله على المشتري الأنه يعمل في ملكه وللعرف (الموصلي، ١٩٨٩، ٢٤٨) فجذاذ الثمرة وقطع الرطبة وقلع الجذور والبصل من المعاملات التي إذا اشترط البائع على المشتري قطها بنفسه أي أن المشتري هو الذي يقطع، فلا مانع لأن المؤمنين عند شروطهم، أما ما ذهبوا إليه من اشتراط القطع على البائع، فأعلوه بعلتين:

الأولى: انه في ملكه، وهذا غير لازم فمن حق المالك أن يأذن لغيره بالعمل في ملكه.

الثانية: العرف: وهم اعتمدوا في ذلك على عرف زمانهم، فعند تغير العرف أصبح من عرف التجار أن القلع والجذاذ والقطع يكون على المشتري فلا مانع من ذلك، فاشتراطهم القطع والجذاذ علي البائع أمر تابع للعرف وقد يتغير فيكون في زمن آخر على المشتري ولا مائع.

الفرع الثاني المسألة الثالثة والرابعة:

المسألة الثالثة بيع المسيل: ذكر في عدم جواز بيع المسيل فقال: (ويجوز بيع الطريق وهبته، ولا يجوز ذلك في المسيل) وبين تلك بقوله: لأن الطريق موضع من الأرض معلوم الطول والعرض فيجوز، والمسيل موضع جريان الماء وهو مجهول؛ يقل ويكثر (عبد ألله بن مودود الموصلي، ١٩٨٩، ٢٤٨).

بني الحكم في جواز البيع وعدم جوازه على أن الطريق معلوم المساحة من الطول والعرض وعلي ذلك جاز بيعه أما المسيل فهو مجهول لأنه يقل ويكثر وبذاك فهو غير معلوم فلا يجوز بيعه. وحكمه على المسيل بأنه يقل ويكثر بناء على عرفهم آنذاك؛ لأن المسايل جوانبها من التراب وبالتالي فان الماء يؤثر عليها بكثرته وسرعته فتتسع، أما في زماننا هذا فانه في بعض البلاد أصبحت المسايل سواقي من الإسمنت وغيره من المواد التي لا يطرأ عليها التغيير من سعة وغيرها، وبالتالي فان هذه المسايل معلومة الطول والعرض وغير مجهولة المساحة وعلى ذلك فلا مانع

من بيعها، فمنعه بيع المسيل هو ما تعارفوا عليه في زمانهم من المسيل وهو الذي يقل ويكثر؛ ولهذا قال في فتح القدير: أما لو بين حد ما يسيل به الماء فهو جائز (الشوكاني، ٢٠٠٤، ٤٢٩)

المسألة الرابعة بيع ما هو منتفع به: منع الحنفية بيع الحية والعقرب والضب والقنفذ ونحوها وعلوا ذلك بقولهم: إنه لا ينتفع بها (الموصلي، ١٩٨٩، ٢٥١).

قولهم هذا بناء على عرفهم آنذاك بأن الناس لا ينتفعون من هذه المذكورات فتغير الزمان وأصبحت هذه المذكورات مما ينتفع بها كما في بعض البلدان، فيخرج على أصولهم القاضية بجواز بيع ما بعد مالاً، والمال عندهم هو ما يتفق نفعاً للإنسان، ولهذا قالوا في التعليل جواز بيع الكلب والفهد والسباع إنها جميعها منتفع بها. فيخرج على أصولهم جواز بيع المذكورات كالحية والعقرب والضب والقنفذ في البلاد التي ينتفعون منها فتعارفوا بيعها.

الفرع الثالث المسألة الخامسة والسادسة:

المسألة الخامسة: عيوب المبيع: ذكر ما يعد عيباً في المبيع فقال: (والشيب والكفر والجنون عيب فيها) (الموصلي، ١٩٨٩، ٢٦٣) هذا الحكم مما يتبع عرف البلاد وأحوالها، والسوق وأعرافه، فإذا كان في بلاد فيها المسلم وغيره، واعتاد الناس على خدمة غير المسلم فليس بالضرورة اعتبار الكفر عيبا، وكذلك إذا كان في بلاد لها تجارة مع غير المسلمين فان التجار قد يفضلون أن يبعثوا في تجارتهم غير المسلم، وخاصة إذا كان المسلم لا يأمن على نفسه من دخول بلاد غير المسلمين.

أما الشيب: فكذلك ليس بالضرورة أن يكون عيباً، وخاصة إذا كان للسيد تجارة تمر على مناطق غير مأمونة فيها من اللصوص الذين يقتلون الشاب الفتي، بينما العبد العجوز قد لا يعترضه أحد، وكذلك إذا كان للسيد جوار جميلات وهو يخشى عليهن من العبيد إن كانوا شباناً، فقد يرغب بشراء العبد ذي الشيبة ويفضله على الشاب.

المسألة السادسة السوم (ابن عابدين، ١٩٩٥، ١٠٢) قال: وكذا السوم على سوم أخيه - أي يكره - قال عليه الصلاة والسلام: لا يستام الرجل على سوم أخيه) (مسلم،١٣٩٢هـ،١٣٦).

وهو أن يرضى المتعاقدان بالبيع ويستقر الثمن بينهما ولم يبق إلا العقد فيزيد عليه ويبطل بيعه، أما لو زاد عليه قبل التراضي فيجوز وهو المعتاد بين الناس في، جميع البلدان والأمصار (الموصلي، ١٩٨٩، ٢٧١). أما في عرف أسواقنا إذا كان الشخص في حالة مساومة مع البائع فلا يجوز الثالث أن يدخل طرفا في البيع وأن لم يستقر الثمن ويتراضيا ما دام الحديث يدور بينهما حول البيع.

الفرع الرابع: المسألة السابعة والثامنة

المسألة السابعة: بيع التولية (ابن عابدين، ١٩٩٥، ١٣٢) قال ولا يجوز أن يضم إلى الثمن الأول نفقته وأجرة الراعي والطبيب والمعلم والرايض وجعل الآبق، ثم قال: وأصله أن كل ما تعارف التجار إلحاقه برأس المال يلحق به، وما لا فلا، وقد جرت العادة بذلك (الموصلي، ١٩٨٩، ٢٧٤) فبناء على أصله أن كل ما تعارف التجار إلحاقه برأس المال يلحق به، فعرف زماننا أن التجار يضمون إلى رأس المال أجرة الراعي والطبيب والمعلم والرايض، وكذلك مما هو من الإضافات الحديثة كالجمارك وأجور النقل والتحميل والتفريغ والضرائب الأخرى عند الاستيراد وكذلك أجور العمولة في التحويلات المصرفية.

المسألة الثامنة: السلم (زين الدين الحنفي الرازي، ١٩٩٩، ١٣١) في الخبز: ذهب الإمام أبو حنيفة إلى عدم جواز السلم في الخبز وذلك لتفاوته تفاوتاً فاحشاً بالثخانة والرقة والنضج، وكذلك لا يجوز عنده استقراضه لتفاوته عدداً من حيث الخفة والثقل، ووزنا من حيث الصنعة (الموصلي، ١٩٨٩، ٢٨٢) والعلة عند الإمام أبي حنيفة هو تعذر معرفة التساوي، فيكون مجهولاً فيؤدي إلى المنازعة ولأنه غير منضبط لأن القاعدة عند الإمام أبي حنيفة أن كل ما أمكن ضبط صفته ومعرفة مقداره جاز السلم فيه. فبناء على هذه القاعدة وتخريجاً على أصله: أن الخبز في زماناً يمكن معرفة مقداره وضبط صفته بوجود التقنيات الحديثة من مصانع وأافران، والتي تنتج ملابين القطع من الخبز بوزن واحد وصفة واحدة من اليبوسة والرطوبة، وعلى ذلك يقال بجواز السلم في مثل هذا الذي أمكن ضبطه ووزنه وصفته وإن كان الإمام محمد قال بجواز ذلك لكن بناء على تعامل الناس وحاجتهم إليه، وكذلك الإمام أبو يوسف إلا أنه جوز الاستقراض وزناً لا عدداً(الرازي، ١٩٩٩، ٢٨٢).

الخاتمة مع أهم النتائج

١. بعد الاطلاع على الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة والقواعد الأصولية والفقهية وأقوال الصحابة والتابعين رضي الله عنهم ومن تبعهم من جهابذة العلماء والتي تضع لنا منهجاً مؤصلاً يثبت لنا أن النصوص الشرعية التي مبناها على العوائد والأعراف تتبدل تبعاً لتبدل تلك الأعراف والعوائد، يمكن القول بما يلي:
٢. إن تغير هذه الأحكام هو من باب النسي (ابن منظور،١٩٩٥، ٣٢٣)
٣. وليس من باب النسخ لأن الحكم المنسوخ لا يرجع بخلاف حكم النسئ الذي إذا عادت علته رجع الحكم.

٤. إن الأحكام الجديدة التي تكون نتيجة لتغير الأعراف هي موافقة في الحقيقة لروح النصوص الشرعية وإن خالفتها في الظاهر.

٥. هذه الدراسة وإن كانت للنظر في أحكام النصوص الواردة بناء على الأعراف والعوائد كذلك هي دعوة من باب الأولى إلى النظر في فتاوى المتقدمين من أئمتنا السالفين والتي كان مبناها على الأعراق في زمانهم.

٦. هذه الدراسة هي محاولة ودعوة للباحثين أن يعطوا باب التعليل أهمية كبيرة وأن تفرد له الرسائل الجامعية، سواء حول النصوص النبوية التي صدرت بناء على الأعراف والأحوال، أو فتاوي المتقدمين من علمائنا الكبار الذين سطروا لنا فقها عالجوا به مشاكل عصورهم وأعطوا عن الشريعة خير نموذج للتطبيق حتى غدت منارا للناس، لكن ليس بالضرورة أخذ تلك الفتاوى بنصوصها وخاصة ما هو متعلق بالأعراف والأحوال، فكيف بالأمة وهي تعيش بعد أكثر من ألف سنة على فقه سطر في زمان كانت الأمة تحكم العالم ولها شوكتها وسيادتها أليس القوة والضعف هما من الأمور التي تؤثر في تغير الأحكام، إذا كان الحر والبرد والمطر والشمس وبكاء طفل يؤثر في الأحكام الشرعية آلا يؤثر عليها انتقال أمة من حالة كان والها يخاطب الغيمة بقوله أمطري حيث تمطري فإن خراجك سيأتي إلي، إلى أمة تتوارى في زوايا الأرض لاحظ لها من القوة في عالم المادة، فالأمة مدعوة إلى مراجعة فقهها وخاصة باب الجهاد والسياسة الشرعية الذي يعتمد على القوة والضعف.

المصادروالمراجع

القرآن الكريم.

١. ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي،٢٠٠٣م، فتح القدير، دار الكتب العلمية، دمشق.

٢. ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله الحراني الحنبلي الدمشقي،، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٧م، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، مقدمة ابن خلدون، دار يعرب، دمشق.

٤. ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السَلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي، ١٤٢٢ هـ، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، دار ابن الجوزي، السعودية.

٥. ابن عابدين، أسيد محمد أمين افندي، ١٩٩٢م، مجموعة رسائل ابن عابدين رسالة نشر العرف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

٦. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، حاشية ابن عابدين، دار الفكر-بيروت.

٧. ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار الكتب العلمية، لبنان.
٨. ابن قيم الجوزية، أبي عبد الله محمد بن أبى بكر، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، أو الفراسة المرضية في أحكام السياسة الشرعية، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.
٩. ابن قيم الجوزية، أبي عبد الله محمد بن أبي بكر، ١٤١٨هـ /١٩٩٧م، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت لبنان.
١٠. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م، تفسير ابن كثير، دار طيبة للنشر، القاهرة.
١١. ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م، لسان العرب، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
١٢. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م، الْأَشْبَاهُ وَالنَّظَائِرُ عَلَى مَذْهَبِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ النُّعْمَانِ، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.
١٣. أبو جعفر الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠م، جامع البيان في تأويل القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت.
١٤. الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني، ١٤١٥ هـ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٥. الامام مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، ١٣٣٤هـ، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٦. بدر الدين العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفي، ١٩٩٢، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٧. البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، ١٤١٨هـ، تفسير البيضاوي = أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٨. الحلفي، أبي الحسن علي ابن خليل الطرابلسي، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام/ وليه لسان الحكام في معرفة الأحكام، دار الفكر، بيروت.
١٩. الزبيدي، محمد مرتضي، ١٤٠٨-١٩٨٧م، تاج العروس من جواهر القاموس، مطبعة حكومة الكويت، الكويت.
٢٠. الزرقا، مصطفى أحمد الزرقا، ٢٠١٢م، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق.
٢١. الزرقاني المصري الأزهري، محمد بن عبد الباقي بن يوسف، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، القاهرة.

٢٢. الزرقاني، عبد الباقي بن يوسف بن أحمد المصري، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢م، شرح الزُّرقاني على مختصر خليل، ومعه: الفتح الرباني فيما ذهل عنه الزرقاني: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.
٢٣. زين الدين الحنفي الرازي، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م، مختار الصحاح، المكتبة العصرية، بيروت.
٢٤. الشاطبي، لأبي إسحاق الشاطبي إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب، بيروت. لبنان.
٢٥. الشوكاني، محمد بن على بن محمد الشوكاني، ١٤١٤هـ، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، دار الفكر، بيروت.
٢٦. العز بن عبد السلام، تأليف شيخ الاسلام عز الدين بن عبد السلام ١٤٢١هـ/٢٠٠٤م، قواعد الاحكام في مصالح الانام، دار القلم دمشق، دمشق.
٢٧. فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي، ١١٤٢٠هـ، تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٢٨. القرافي، الدين أبي العباس أحمد بن إدريس المصري المالكي، ١٤١٦هـ /١٩٩٥م، الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، دار البشائر الإسلامية، بيروت لبنان.
٢٩. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤ م، الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، شمس الدين القرطبي دار الكتب المصرية، القاهرة.
٣٠. الجرجاني، علي بن محمد بن على، ١٤١٧- ١٩٩٨م، التعريفات، دار الكتاب العربي، لبنان.
٣١. الموصلي، عبدالله بن محمود بن مودود الحنفي، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م، الاختيار لتعليل المختار، دار الخير، بيروت.
٣٢. النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، دار الكلم الطيب، بيروت.
٣٣. النووي: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، ١٣٩٢هـ، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

المناظرات الكلامية بين السلف الإمام الجويني وأبو جعفر الهمذاني - إنموذجا

م.د. عثمان عطية إسماعيل(*)

المستخلص:

نقل لنا بعض المتأخرين كابن تيمية والذهبي أن مناظرة وقعت بين إمام الحرمين الجويني وابو جعفر الهمذاني، وكان موضوعها مسألة العلو وهل أن الله تبارك وتعالى على عرشه وأنه يعلو عليه من جهة الفوق، أم أنه تعالى يعلو علوا مطلقا على عرشه وعلى خلقه منزها عن المكان والزمان، من هنا فإننا سنتناول هذه المناظرة في بحثنا هذا ونناقشها من حيث السند وذلك لبيان أصل اثبات صحة وجود وحدوث هذه المناظرة من خلال الوقوف على حال رجال سندها، وكذلك مناقشتها من حيث المتن وفهمها بما يتوافق مع لسان حال المتناظرين، ومن خلالها فهم مسألة العلو التي وقع فيها الخلاف بين المتكلمون وأهل الاثر، وهل أن كمال تنزيه الباري عز وجل أن يكون منزه عن الزمان والمكان وأن يعلو على عرشه وخلقه علوا مطلقاً، أم أن كمال تنزيه الباري عز وجل يكمن في تمكنه على عرشه وعلوه عليه من جهة الفوق. وأيضا الوقوف على تعريفات ومفاهيم بعض المصطلحات كتعريف المناظرة ومفهومها وكذلك مصطلح السلف ومفهوم السلف والفرق بين السلف والسلفية إلى غير ذلك.

الكلمات المفتاحية: مناظرة، الجويني، الهمذاني، العلو، العرش.

المقدمة

الحمد لله المتفرد بالكمال والبقاء، والعز والكبرياء، الموصوف بالصفات والأسماء، المنزه عن الأشباه والنظراء، وصلى اللهم على سيدنا محمد الهادي إلى المحجة البيضاء والشريعة الغراء، وعلى آله وصحبه الطاهرين الأتقياء، صلاة دائمة إلى يوم اللقاء.

أما بعد:

فإن شرف العلم من شرف المعلوم كما يُقال، وبما أن المعلوم هنا هو توحيد الله وتنزيهه تبارك وتعالى فإننا بصدد أشرف علم على الإطلاق، ومن هنا فقد بحث الباحثون وتكلم المتكلمون في علم التوحيد، ولم يتركوا جانبا من جوانب هذا العلم إلا وخاضوا فيه وخصوصاً منهم المتأخرون فقد حققوا ودققوا في كل جزئية وكل شاردة وواردة سواء في ذات الله، أو أسمائه، أو صفاته، وقام سوق

(*) ديوان الوقف السني، دائرة التعليم الديني والدراسات الإسلامية

الكلام للأجل تنقية العقيدة الإسلامية مما علق بها من الزيف والضلال والانحراف، وإرجاع الأمور الى نصابها وإحقاق الحق وإبطال الباطل.

مشكلة البحث:

نقل لنا بعض المتأخرين كابن تيمية والذهبي من أن مناظرة وقعت بين إمام الحرمين الجويني وأبو جعفر الهمذاني، وكان موضوعها مسألة العلو وهل أن الله تبارك وتعالى على عرشه وأنه يعلو عليه من جهة الفوق، أم أنه تعالى يعلو على عرشه وعلى خلقه علوا مطلقا منزها عن المكان والزمان، من هنا سيتم مناقشة هذه المناظرة من حيث السند والمتن، ومن خلالها فهم مسألة العلو التي وقع فيها الخلاف بين المتكلمون وأهل الاثر.

أسئلة البحث:

١- هل أن هذه المناظرة ثابتة ومتواترة او صحيحة وأن رجال سندها ثقات، أم أن هناك مقال في رجال سندها.

٢- هل أن كمال تنزيه الباري عز وجل أن يكون منزه عن الزمان والمكان وأن يعلو على عرشه وخلقه علوا مطلقاً.

٣- أم أن كمال تنزيه الباري عز وجل يكمن في تمكنه على عرشه وعلوه عليه من جهة الفوق.

أهداف البحث:

١- بيان أصل اثبات صحة وجود وحدوث هذه المناظرة من خلال الوقوف على حال رجال سندها، وكذلك مناقشت متن المناظرة وفهمها بما يتوافق مع لسان حال المتناظرين.

٢- الوصول إلى تنزيه الباري عز وجل ووصفه بما يليق بجلال قدره وعظيم سلطانه.

أهمية البحث:

١. بيان وجه الخلاف بين المتكلمون وأهل الأثر في مسألة العلو للباري عز وجل.

٢. أن نثبت لله تعالى ما أثبته لنفسه من الصفات من غير تحريف ولا تكييف ولا تشبيه ولا تعطيل، تنزيهاً للخالق تبارك وتعالى، وهذا ما عليه جمهور أهل السنة من السلف وأغلب الخلف.

منهج البحث:

سنعتمد في بحثنا هذا المنهج الوصفي للوصول من خلاله إلى النتائج المرجوة.

تعريف المناظرة ومشروعيتها وآدابها.

المناظرة لغتاً: فلان ناظر فلانا أي صار نظيرا له وباحثه وباراه في المحاجة والشيء بالشيء جعله نظيرا له ويقال داري تناظر داره تقابلها والمناظر المجادل المحاج والمثل

وتطلق في الاصطلاح على تردد الكلام بين شخصين يقصد كل واحد منهما تصحيح قوله وإبطال قول صاحبه، مع رغبة كل منهما في ظهور الحق (المعجم الوسيط، ب.ت، ٩٣٢)(طاشكبري زادة، ٢٠١٢م، ٧).

مشروعية المناظرة

تطلق المناظرة وقد لا يختص هذا المصطلح بموضوع أو علم بعينه، بل يحمل تحته كافة الموضوعات التي يمكن أن يقع فيها الحوار بين الناس أو المختصين في العلوم.

فقد تكون المناظرات في السياسة وقد تكون في الاقتصاد وقد تكون في أصول الدين أو فروع الشرع وقد تكون في اللغة وغير ذلك، وما يعنينا هنا وما نريد الحديث عنه في هذا البحث هي المناظرات الكلامية في أصول الدين والتي حدثت بين السلف وتناولت في طياتها مسألة عقائدية وقع الخلاف حولها بين العلماء فانعقدت المناظرة لأجل الوصول الى الحق.

والمناظرة امر مشروع فقد تحدث لنا القرآن الكريم عن الكثير من المناظرات وخصوصاً بين الانبياء وبين من بعثوا إليهم، منها مناظرة سيدنا ابراهيم عليه السلام للنمرود. قال تعالى:(أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ)البقرة، ٢٥٨}. ومنها مناظرة سيدنا موسى عليه السلام لفرعون. قال تعالى:(إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى ، قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى ، قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ، قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى ، قَالَ عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى) [طه، ٤٨-٥٢}. ومنها المناظرة بين رُسُل الله وأهل القرية. قال تعالى: (وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ ، إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُرْسَلُونَ ، قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ ، قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ ، وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ، قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِنْ لَمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَلَيَمَسَّنَّكُمْ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ ، قَالُوا طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ أَئِنْ ذُكِّرْتُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ) [يس، ١٣-١٩]. ومنها مناظرة إبليس عليه اللعنة في شأن آدم وقد ذكرها الله تعالى في مواضع كثيرة من القرآن، وغير

ذلك من المناظرات والمحاورات القرآنية. بل نجد أن القرآن الكريم يحث على الحوار والمناظرة. قال تعالى: (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ)النحل.١٢٥}.

وكذلك تحدثنا السنة المطهرة عن مناظرة النبي ﷺ لليهود وغيرهم، ومنها مناظرته عليه السلام لعبد الله بن سلام. فقد جاء في صحيح البخاري قال: (سَمِعَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ بِقُدُومِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ فِي أَرْضٍ يَخْتَرِفُ فَأَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ إِنِّي سَائِلُكَ عَنْ ثَلَاثٍ لَا يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا نَبِيٌّ فَمَا أَوَّلُ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ وَمَا أَوَّلُ طَعَامِ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَمَا يَنْزِعُ الْوَلَدُ إِلَى أَبِيهِ أَوْ إِلَى أُمِّهِ قَالَ أَخْبَرَنِي بِهِنَّ جِبْرِيلُ آنِفًا قَالَ جِبْرِيلُ قَالَ نَعَمْ قَالَ ذَاكَ عَدُوُّ الْيَهُودِ مِنْ الْمَلَائِكَةِ فَقَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ {مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ)(البقرة.٩٧}.

أَمَّا أَوَّلُ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ فَنَارٌ تَحْشُرُ النَّاسَ مِنْ الْمَشْرِقِ إِلَى الْمَغْرِبِ وَأَمَّا أَوَّلُ طَعَامٍ يَأْكُلُهُ أَهْلُ الْجَنَّةِ فَزِيَادَةُ كَبِدِ حُوتٍ وَإِذَا سَبَقَ مَاءُ الرَّجُلِ مَاءَ الْمَرْأَةِ نَزَعَ الْوَلَدَ وَإِذَا سَبَقَ مَاءُ الْمَرْأَةِ نَزَعَتْ قَالَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ الْيَهُودَ قَوْمٌ بُهُتٌ وَإِنَّهُمْ إِنْ يَعْلَمُوا بِإِسْلَامِي قَبْلَ أَنْ تَسْأَلَهُمْ يَبْهَتُونِي فَجَاءَتْ الْيَهُودُ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّ رَجُلٍ عَبْدُ اللَّهِ فِيكُمْ قَالُوا خَيْرُنَا وَابْنُ خَيْرِنَا وَسَيِّدُنَا وَابْنُ سَيِّدِنَا قَالَ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَسْلَمَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ فَقَالُوا أَعَاذَهُ اللَّهُ مِنْ ذَلِكَ فَخَرَجَ عَبْدُ اللَّهِ فَقَالَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ فَقَالُوا شَرُّنَا وَابْنُ شَرِّنَا وَانْتَقَصُوهُ قَالَ فَهَذَا الَّذِي كُنْتُ أَخَافُ يَا رَسُولَ اللَّهِ)(البخاري، ١٩٨٧م، ١٦٢٨).

وكذلك محاورته ﷺ لوفد يهود نجران وغيرها، وكذا محاورة أصحابه رضي الله عنهم للأكاسرة والقياصرة، ومنها محاورة عبدالله بن حذافة السهمي لملك الروم، ومحاورة جعفر بن ابي طالب للنجاشي ملك الحبشة ومثل هذا كثير في السنة.

آداب المناظرة وشرائطها.

للمناظرات العلمية آداب وضوابط وشرائط وضعها العلماء لأجل عدم خروج المناظرة عن هدفها والغاية التي قامت من أجلها وهي اظهار الحق. لذلك نجد جميع من ألف بهذا العلم تحدث عن ضوابط وآداب المناظرة وشرائطها.

فهذا الامام الشافعي يضع شروط ينبغي على المناظر مراعاتها حتى تحقق المناظرة أهدافها وتؤتي ثمارها، وتكون بحق طريقاً تربوياً ناجحاً لتحصيل العلم واكتساب المعرفة. فيقول:

إذا ما كنت ذا فضل وعلمٍ ..... بما اختلف الأوائل والأواخر

فناظر من تناظر في سكونٍ ..... حليماً لا تلح ولا تكابر

يفدك ما استفاد بلا امتنانٍ ..... من النكت اللطيفة والنوادر

وإياك اللجوج ومن يرائي ..... بأني قد غلبت ومن يفاخر

فإن الشر في جنبات هذا ..... يمني بالتقاطع والتدابر(الزغبي، ٢٠١١م، ٢٧).

وكذلك من آداب وشرائط المناظرة ما ذكره طاشكبري زادة في رسالة الآداب في علم البحث والمناظرة حيث قال: (وأما آداب المناظرة فينبغي على المناظر أن يتحرز عن الإيجاز، وعن الإطناب، وعن استعمال الألفاظ الغريبة، وعن اللفظ المجمل، ولا بأس بالاستفسار، وعن الدخل قبل الفهم ولابأس بالإعادة، وعن التعرض لما لا دخل له بالمقصود، وعن الضحك ورفع الصوت وأمثالهما، وعن المناظرة مع أهل المهابة والاحترام، وألا يحسب الخصم حقيراً، هذا غاية ما يراد في هذا الباب(طاشكبري زادة، ٢٠١٢م، ٣٧).

وأضاف الشنقيطي: (أن يقصد كل منهما ظهور الحق ولو على يد خصمه) (الشنقيطي، د.ت، ٢٧٤).

لذلك فالمتناظرين إذا ما التزموا بهذه الشرائط والضوابط والآداب، فإن المناظرة ستؤتي أُكُلها وتعطي ثمارها، أما إذا خرجت عن هذه الضوابط والآداب، فإنها ستكون عبارة عن جدلٍ عقيم لا يسمن ولا يغني من جوع، ثم أنها تخرج عن إطارها المشروع وما أقيمت لأجله.

التعريف بالسلف والفرق بينهم وبين السلفية المعاصرة.

السلف في اللغة: قال ابن منظور سَلَفَ يَسْلُفُ سَلَفاً أَي مضى والقومُ السُّلاَّفُ المتقدّمون وسَلَفُ الرجل آباؤُه المتقدّمون والجمع أَسْلاف وسُلاَّفٌ وقيل سَلَفُ الإنسان مَن تقدَّمه بالموت من آبائه وذوي قَرابته ولهذا سمي الصدْر الأَول من التابعين السلَف الصالح(ابن منظور، ١٤١٤هـ، ج١٥٨/٩).

والمراد بالسلف في الاصطلاح الشرعي: هم الصحابة، والتابعين، واتباع التابعين من أهل القرون الثلاثة الأولى ومن تبعهم، كما جاء في حديث عمران بن حصين ﷺ يقول: قال رسول الله ﷺ (خير أمتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم - قال عمران فلا أدري أذكر بعد قرنه قرنين أو ثلاثا - ثم إن بعدكم قوما يشهدون ولا يستشهدون ويخونون ولا يؤتمنون وينذرون ولا يوفون ويظهر فيهم السمن) (البخاري، ١٩٨٧م، ١٣٣٥).

ومن هؤلاء بعد الصحابة، الأئمة الأربعة، وسفيان الثوري، وسفيان بن عيينة، والليث بن سعد، وعبد الله بن المبارك، وابراهيم النخعي، والبخاري، ومسلم، وسائر أصحاب السنن، دون من وصف بالبدعة كالخوارج والشيعة والمرجئة والقدرية والمعتزلة وغيرهم(القوسي، ٢٠٠٢م، ٢٧).

أما السلفية أو السلفي: فتعني اتباع السلف أو الانتساب إلى منهج السلف، وقيل "السلفية" تعني الاسلام المصفى من رواسب الحضارة القديمة وموروثات الفرق العديدة بكماله وشموله كتاباً وسنة بفهم السلف الممدوحين بنصوص الكتاب والسنة(الهلالي، ١٩٩٩م، ٣٤). في الحقيقة أن السلفية بهذا التعريف الذي يسوقه سليم الهلالي وهو أحد أشهر اعلام المدرسة السلفية المعاصرة، تبدوا شيء لطيف وجميل ولا غبار عليه بل ما من مسلم إلا ويتشرف بالانتساب للسلف ويقتفي أثرهم ويتبع سننهم ومنهجهم، ولكن في هذا التعريف هناك مسألتان لا بدَّ من الوقف عليهما:

المسألة الأولى: قوله (الاسلام المصفى من رواسب الحضارة القديمة) ويقصد هنا بلا شك برواسب الحضارة القديمة قضية المنطق والفلسفة اليونانية أو علم الكلام الإسلامي الذي يُعتَبر عند السلفيون الاشتغال به مخالف لمنهج السلف وأن من يشتغل به هو مبتدع وضال، علماً أن السلف لم يُجمعوا على عدم جواز الاشتغال بعلم الكلام بل هناك من جوز ذلك وعمل به ووضع ضوابط لذلك، ومنهم الإمام الاعظم أبي حنيفة النعمان الذي وضع في ذلك رسالة الفقه الكبر والفقه الابسط والعالم والمتعلم وغيرها في علم الكلام، وكذلك الامام مالك والامام الشافعي وحتى الامام أحمد وإن ذموا الاشتغال في علم الكلام وذموا أهل الكلام وشنعوا عليهم بأقذع الأقوال إلا أنهم في الواقع اشتغلوا في علم الكلام وجادلوا أهل البدع وردوا عليهم ونافحوا ودافعوا عن الاسلام بنفس سلاح أهل البدع في إعمال العقل والذود عن العقائد الدينية بالحجج العقلية وهذا هو علم الكلام بعينه(محمد السيد، ١٩٨٧م، ٣٧-٤٤). بل أن من أسس أكبر مدرستين لعلم الكلام السني هما من السلف وهما العالمان الجليلان الشيخ أبي الحسن الأشعري (٢٦٠هـ-٣٢٤هـ)، والامام أبو منصور الماتريدي (٣٣٣هـ) وإلى اليوم تعد هاتان المدرستان هما أكبر المدارس الفكرية في العالم الاسلامي.

علماً أن علم الكلام عند أهل السنة هو مباين للفلسفة اليونانية وذلك من عدة وجوه:

أولاً: فالفلسفة احكام عقلية خالصة مصدرها العقل فحسب دون التمسك بقيود أو الالتزام بنصوص مقدسة سماوية كانت أو أرضية، أما علم الكلام يتضمن أحكام شرعية اعتقادية مستمدة أساساً من الوحي.

ثانياً: أن موضوع علم الكلام لدى قدماء المتكلمين هو ذات الله تعالى وما يتعلق به من صفاته وأفعاله سبحانه وتعالى. أما موضوع الفلسفة هو الوجود المطلق(حسن الشافعي، ٢٠٠١م، ٢١١).

ثالثاً: كيفية استخدامهم للمنطق الذي هو قوانين موافقة للعقل تميز بين الخطأ والصواب، والدليل على هذا مثلاً التباين والفرق الكبير بين قول المتكلمين في الجوهر الفرد وقول الفلاسفة. (فيرى ديموقريطس أن الوجود لا يخرج من اللاوجود، ومن ثم فأن الذرات قديمة، وهي لا تخضع لفناء، فهي دائمة من حيث أن الوجود دائم ولا ينتهي الى اللاوجود، وهي أجسام صغيرة مختلفة من حيث الشكل والحجم وأنها متحركة بذاتها حركة أزلية، وهي بسبب اختلاف حركتها بهذا النحو تكون علة لكون الأجسام. بينما نجد الأمر مختلف عند المتكلمين فهم يرون أن هذه الجواهر الفردة حادثة، يوجدها الله تعالى ويطلقها دائماً واجتماعها وافتراقها راجع إلى إرادته تعالى، من حيث تكون الأجسام وفسادها، فليس لشكل الجوهر أو ثقله ذلك الدور الذي يلعبه في النظرية الذرية اليونانية. ولعل هذا ما دفع بيريتزل إلى القول: بإن فكرة الجوهر الفرد عند المتكلمين لا يمكن ردها إلى مصدر يوناني) (محمد السيد، ١٩٨٧م، ١٧٦). وهذا ما يؤكد أصالة علم الكلام ونشأته وتطوره في البيئة الإسلامية.

المسألة الثانية: قوله (بفهم السلف الممدوحين بنصوص الكتاب والسنة) هذه العبارة بظاهرها جميلة ولطيفة وينجذب نحوها كل مسلم يعتز بدينه وسلفه وبتراثهم العظيم، لكن في ذات الوقت ينطوي تحت هذه العبارة الكثير من الكلام الذي لا بدَّ أن يقال، فمن جهة أن السلف رحمهم الله تعالى اختلفوا فيما بينهم في أغلب الفروع، بل أن الاختلاف بينهم هي السمة الغالبة والإجماع هي السمة النادرة، لذلك لا يمكن أن نسلم لهذه العبارة بأن تكون أصل لمنهج ما، ولذلك عمد السلف رحمهم الله تعالى إلى وضع منهج وقواعد منضبطة تكون مرجع لهم عند وقوع الاختلاف فيما بينهم حول فهم نصوص الكتاب والسنة واعتمادها في كل جزئية أو فرعية من الفروع لا سيما بعد أن شاعت العجمة وضعف الذوق العربي لدى الكثير من الناس، لذلك كان السلف هم خير من يرسم لنا هذا المنهج ويبصرنا بأصوله وقواعده ويعلمنا كيفية استنباط المبادئ والاحكام بموجبه، فقد كان للإمام الشافعي ﷺ فضل السبق في رسم هذا المنهج ووضع أسس الاستنباط وقواعد تفسير النصوص واصول النظر والاجتهاد، معتمداً في ذلك إلى طبيعة اللغة العربية ونظام فهمها والتعامل معها متبعاً في ذلك دراية أصحاب السليقة الصافية من عرب الجاهلية وصدر الإسلام، وعندئذ تهيأ للمسلمين ميزان عربي مبين يضبط الرأي والاجتهاد السليم الخاضع لمقتضيات النصوص وسلطانها، والذي يتميز عن آراء أهل الشبهات والأهواء المتحايلة على النصوص.

وهذا الميزان القويم لفهم النصوص واستنباط الأحكام لا يختص به سلف دون خلف بل هو القاسم المشترك لشتى فئات المسلمين على اختلاف عصورهم

وأمكنتهم، إلا أن فضل السلف يبقى في الالتفات إلى هذه القواعد ومدى حاجة الأمة إليها والعكوف على استخراجها وتدوينها لنا.

ومن جهة أخرى فإن فهم السلف لم يكن يتسم بالانحباس عند حرفية الكلمات التي نطقوا بها أو المواقف الجزئية التي اتخذوها لأنهم هم أنفسهم لم يفعلوا ذلك بل كان ديدنهم دائماً وأبداً بالرجوع والاحتكام إلى قواعد تفسير النصوص وتأويلها وأصول النظر والاجتهاد والاستنباط، لذلك نجدهم قد ساروا وراء ما تقتضيه علل الأحكام وسنة التطور في الحياة ومنطق التجاوز المستمر من الصالح إلى الأصلح، كما سايروا تطور الأعراف بتغير الأزمنة والأمكنة، فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه لهم عاداتهم وأعرافهم التي نشؤوا عليها وتعاملوا بها في مكة، ولما هاجروا إلى المدينة استقبلتهم بعادات غير التي كانوا عليها من ناحية الملبس والمسكن والمأكل والمشرب إلى غير ذلك، إلا أنهم أقبلوا عليها متعرفين متبصرين وركنوا اليها راضين متفاعلين.

من ذلك كانوا في مكة لا يعرف جلهم المخيط من الثياب فلما استقروا في المدينة واحتكوا بأهلها لبسوا المخيط من الثياب، وكانت بيوتهم في مكة لا تعرف الكُنُف (الارائك) فلما صاروا إلى المدينة اتخذوها ودعوا إليها، وكانوا لا يستعملون الأطباق والأقداح الزجاجية ولا يعرفونها، ثم عرفوها واتخذوها واستعملوها، وكان النبي ﷺ لا يختم طوال الفترة التي قضاها في مكة ومعظم حياته في المدينة حتى قيل له أن الملوك لا يقرؤون إلا كتاباً مختوماً فاتخذ ختما من فضة نقش عليه ثلاثة أسطر محمد رسول الله وصار يختم به الكتب، وكذلك استبداله جذع النخلة الذي كان يخطب عليه بالنبر الذي صُنِع له من الخشب وإلى غير ذلك الكثير فقد كانت تتغير حياتهم واعرافهم وفق متطلبات الزمان والمكان الذي كانوا يعيشون فيه، حتى في المسائل الفقهية ففي عهد عمر بن عبد العزيز ولما كثر عدد الحجيج بعث بكتاب إلى أهل مكة ينهاهم فيه من تشييد المساكن في منى حفاظاً على راحة الحجيج في الوقت الذي كان لكل مسلم قبل ذلك أن يشيد منزلاً في أي أرض بمنى ملكاً أو استئجار، وكذلك مسألة جواز شهادة الصبيان على بعضهم التي اجازها عبدالرحمن بن أبي ليلى التابعي الشهير في مسائل الجراحات وتمزيق الثياب التي كانت تقع بينهم في الملاعب، بل حتى في مسائل العقيدة ومتشابه القرآن الذي كان ممنوع الخوض فيه على عهد الصحابة حيث كانت النزعة السائدة التسليم بنصوص القرآن والسنة دون الاقتحام بالجدل في أي شيء منها، فلما ازدهر عدد التابعين وتناقص عدد الصحابة واتسعت الفتوحات ودخلت أقوام كثيرة في الأسلام كاليهود والنصارى والمانوية والزرادشتية وغيرها، ومعهم ثقافاتهم ومعتقداتهم وشبهاتهم وهرطقاتهم أصبح لابد من الاصغاء لشبههم ومشكلاتهم

وردها بالمنطق العلمي، فقد ناقش ابن عباس ﷺ شبهات وأوهام أشخاص جاؤوا يشكونها إليه، وكم ناقش الامام علي ﷺ في مسائل القضاء والقدر والجبر والاختيار، وكذلك خاض في رد شبهات أهل الأهواء الكثير من التابعين كالحسن البصري وعمر بن عبد العزيز وعطاء بن أبي رباح وسليمان بن يسار وطاووس بن كيسان وغيرهم(البوطي، ١٩٨٨م، ١٢-١٩).

الفرق بين السلف والسلفية

١- من جهة الاسم: فالسلف هم السابقون المتقدمون من الصحابة والتابعين من القرون الثلاثة الأولى التي شهدت لهم الأمة بالقبول والصلاح. وأما السلفية: فهي جماعة أو فئة من أهل السنة تنتسب إلى منهج السلف، وتعتقد أنها تمثل منهج السلف الذي يعتبر هو المنهل الصافي النقي للإسلام الذي نقله لنا الصحابة والتابعون عن النبي الكريم ﷺ، لذلك نراهم يهاجمون من يخالفهم في المنهج أو ينتقد طريقتهم في التعاطي مع الكثير من المسائل الفقهية والكمالية الفرعية، بل ويعتبرون من يخالفهم من أهل السنة مبتدعة وأصحاب ضلالة ولا يعدون من اتباع السلف، وفي الحقيقة أن مصطلح السلفية المعاصرة أصبح علماً يمثل فئة من أهل السنة، أو لافتة يتحزب أو يتكتل تحتها مجموعة من أهل السنة، بل وأصبحت أداة لقمع المخالفين من أهل السنة، وبالتالي أصبحت سبباً في شق صف المسلمين، كما يذكر صاحب كتاب السلف والسلفيون رؤية من الداخل يقول: (لقد أصبحت السلفية لافتة، إن لم يكن بلسان المقال، فبلسان الحال، وإن لم يكن تصريحاً، فواقع التصرفات يصرح بذلك، فلا تنفع الدعوة التي تنص على أن السلفية ليست حزباً، وأن السلفيين ليسوا متكتلين، إذا كان السلوك سلوكاً حزبياً) (العسعس، ١٩٩٨م، ٣٤). ويقول في موضع أخر: (وقد أصبح مصطلح السلفية سبباً في شق صف المسلمين، وثوباً بيد بعضهم يلبسه من يشاء ويخلعه عمن يشاء) (العسعس، ١٩٩٨م، ٣٠). ويقول الشيخ البوطي في كتابه السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي: إن من الخطأ بمكان أن نعمد إلى كلمة (السلف) فنصوغ منها مصطلحاً جديداً طارئاً على تاريخ الشريعة والفكر الإسلامي ألا وهو (السلفية) فنجعل منه عنواناً واسماً يرمز لفئة من المسلمين لها فلسفة وأفكار وميولات معينة وهي جماعة إسلامية جديدة تضاف إلى قائمة الجماعات الإسلامية المنتشرة في العالم الإسلامي(البوطي، ١٩٨٨، ١٣). ولا تلازم مطلق بينها وبين السلف.

٢- من جهة المنهج: فمنهج السلف من الصحابة والتابعين يتسم بالتسامح والإلفة والمحبة، وقبول الآخر وإن اختلف معهم بالرأي، مادام الاختلاف في إطار الفروع التي يجوز اختلاف الرأي فيها مسموح ولا يفسد ذلك للود قضية، وهذا يقع كثير

بين السلف ومن ذلك ما وقع بين الصحابة من اختلاف في الاجتهاد، كما وقع بين سيدنا أبو بكر وسيدنا عمر في قضية قتال مانعي الزكاة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، حيث رأى أبو بكر ﷺ قتالهم، ورأى عمر أنهم مسلمون معصومون الدماء والحديث في الصحيحين، عن أبي هريرة قَالَ:(لَمَّا تُوُفِّيَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَاسْتُخْلِفَ أَبُو بَكْرٍ بَعْدَهُ، وَكَفَرَ مَنْ كَفَرَ مِنَ الْعَرَبِ، قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ لأَبِي بَكْرٍ : كَيْفَ تُقَاتِلُ النَّاسَ، وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ، فَمَنْ قَالَ: لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ، فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ، وَنَفْسَهُ، إِلاَّ بِحَقِّهِ وَحِسَابُهُ عَلَى اللهِ، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: وَاللَّهِ لأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلاَةِ، وَالزَّكَاةِ، فَإِنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ الْمَالِ، وَاللَّهِ لَوْ مَنَعُونِي عِقَالاً كَانُوا يُؤَدُّونَهُ إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَى مَنْعِهِ، فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: فَوَ اللَّهِ، مَا هُوَ إِلاَّ أَنْ رَأَيْتُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ شَرَحَ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ لِلْقِتَالِ، فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الْحَقُّ) (مسلم، ١٣٣٤هـ، ج١، ٣٨).

ومن ذلك ما وقع بين ابن عباس وزيد بن ثابت في قضية توريث الأخوة والأخوات مع الجد، فكان ابن عباس يري بأن الجد يسقط جميع الأخوة والاخوات كالأب، ويرى زيد بن ثابت توريث الأخوة والأخوات مع الجد ولا يحجبهم، فقال ابن عباس يوماً ألا يتقي الله زيداً يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أب الأب أباً، وقال لوددت أني وهؤلاء الذين يخالفونني في الفريضة نجتمع، فنضع أيدينا على الركن، ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين) (العلواني، ١٩٩٢م، ٦٥).

والأمثلة بين الصحابة على هذا النحو كثيرة لا يسع المجال لذكرها، وعلى مثل ذلك ما وقع بين التابعين أيضاً، ومنه ما أخرجه الإمام مالك في الموطأ: (عَنْ رَبِيعَةَ بْنِ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ، أَنَّهُ قَالَ: سَأَلْتُ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ: كَمْ فِي إِصْبَعِ الْمَرْأَةِ؟ فَقَالَ: عَشْرٌ مِنَ الإِبِلِ، فَقُلْتُ: كَمْ فِي إِصْبَعَيْنِ؟ قَالَ: عِشْرُونَ مِنَ الإِبِلِ، فَقُلْتُ: كَمْ فِي ثَلاَثٍ؟ فَقَالَ: ثَلاَثُونَ مِنَ الإِبِلِ، فَقُلْتُ: كَمْ فِي أَرْبَعٍ؟ قَالَ: عِشْرُونَ مِنَ الإِبِلِ، فَقُلْتُ: حِينَ عَظُمَ جُرْحُهَا، وَاشْتَدَّتْ مُصِيبَتُهَا، نَقَصَ عَقْلُهَا؟ فَقَالَ سَعِيدٌ: أَعِرَاقِيٌّ أَنْتَ؟ فَقُلْتُ: بَلْ عَالِمٌ مُتَثَبِّتٌ، أَوْ جَاهِلٌ مُتَعَلِّمٌ، فَقَالَ سَعِيدٌ: هِيَ السُّنَّةُ يَا ابْنَ أَخِي) (موطأ مالك برواية الليثي، ١٩٩٧م، ج٢، ٤٣٠).

وينتهي الأمر عند هذا الحد دون أن يخطئ أحدهم الآخر أو يدعي أن رأيه الصواب والرأي الآخر خطأ، فيحتفظ كلٌ برأيه وحسب.

ومن هذا ما وقع بين الإمام الأوزاعي والإمام أبي حنيفة، حيث (التقى الأوزاعي أبي حنيفة في مكة فقال ما بالكم لا ترفعون أيديكم عند الركوع والرفع منه؟ فقال أبو حنيفة: لم يصح عن رسول الله في ذلك شيء. فقال الأوزاعي: كيف وقد حدثني

الزهري عن سالم عن أبيه عن رسول الله ﷺ أنه كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وعند الركوع وعند الرفع منه.

فقال أبو حنيفة: حدثنا حماد عن إبراهيم عن علقمة، والأسود عن ابن مسعود أن رسول الله ﷺ، كان لا يرفع يديه إلا عند الافتتاح ثم لا يعود لشيء من ذلك.

فقال الأوزاعي: احدثك عن الزهري عن سالم عن أبيه، وتقول: حدثني حماد عن إبراهيم؟

فقال أبو حنيفة: كان حماد أفقه من الزهري، وإبراهيم أفقه من سالم، وعلقمة ليس بدون ابن عمر، وإن كان لابن عمر فضل صحبة فالأسود له فضل كثير، وعبدالله هو عبدالله، فسكت الأوزاعي.

ونقل عن أبي حنيفة أنه قال: هذا الذي نحن فيه رأي لا نجبر أحد عليه، ولا نقول يجب على أحد قبوله بكراهية فمن كان عنده شيء أحسن منه فليأت به) (العلواني، ١٩٩٢م، ٧٤-٧٥).

وهكذا كان موقف الأئمة الأربعة، فكل منهم كان يقول: إذا صح الحديث فهو مذهبي، أو بمعنى هذا القول، فلا تعصب للرأي بل التعصب للحق، ولا تصحيح لرأيه وتخطيء للآخر، ولا تخاصم سببه اختلاف الرأي، فالكل يدور مع الحق حيث دار، هكذا هو منهج السلف.

أما السلفيون: فقد جعلوا الولاء والبراء والحب والبغض والقرب والبعد عن الناس وفقاً لما يحملونه من آراء وأفكار ومذاهب، فمن وافق آرائهم وأفكارهم ومنهجهم فهو السلفي، ومن اختلف معهم ولو بالفروع فهو ليس بسلفي ولا على منهج السلف، كما أنهم اصبحوا يدورون حول الأسماء واللفتات حيث دارت وليس مع الحق والدليل حيث دار وإن قالوا غير ذلك، فهذا هو واقع الحال مع الأسف، يقول صاحب كتاب السلف والسلفيون:(لا يحق لأحد أن يدعي أن فتواه هي الفتوى السلفية، وأن ما عداها فخلفية، وليس له أن يوالي أو يعادي على أساس هذه الفتوى، وليس له اقامة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بهذه الفتوى، وليس له أن يجعل فتواه من أصول فكرته، أو أساس دعوته، التي لن يصلح حال المسلمين إلا بالتمسك بها، وأخيراً ليس له أن يدعي أن هذا ما كان عليه السلف إلا أن يأتي بإجماع مثبت، وهيهات .. هيهات له ذلك، لأنه لا إجماع معتبر إلا إجماع الصحابة عند المحققين، وهو نادر الوقوع، ثم يقول: والسلف غير السلفية والانتساب إليها، والمسلمون ليسو السلفيين) (العسعس، ١٩٩٨، ٤٠-٤١).

وكذلك ما رأيناه من اتخاذهم المساجد الخاصة ليصلوا فيها الجمعة والجماعة، ويعطوا فيها دروس العلم والوعظ وفق منهجهم وفكرهم، ولا يسمحون لمن

يخالفهم في الفكر أن يعطي درس علم أو وعظ في هذه المساجد، وكذلك إقامة الولائم الخاصة واتخاذ مجالس خاصة يرتادونها يتسامرون فيها ويتبادلون فيها أطراف الحديث، ومراكز تعليم لا يسمح لمن يخالفهم أن يعلم أو يدرس فيها، إلى غير ذلك مما يخالف منهج السلف بالجملة.

٣- من جهة الاهتمام بالعقيدة: فقد أخذ السلف الصالح رضوان الله عليهم العقيدة صافية نقية عن النبي ﷺ، عن الوحي، عن رب العزة تبارك وتعالى، فوحدوا الله تعالى حق توحيده في الوهيته، وربوبيته، وأسمائه وصفاته، هكذا أخذوا التوحيد جملة واحدة من غير أن يميلوا إلى جزئية أو يركزوا على مسألة من مسائل التوحيد دون غيرها، أو يخوضوا في تفاصيل المتشابه من آيات القرآن الكريم، ولم يثيروا الشبهات حول المتشابه ولم يسمحوا لأحد أن يثيرها، ومن حاول إثارة شبهة أوقفوه، مثال ذلك ما ذكره القاسمي في تفسيره، قال: (وقصة صبيغ بن عسل مع عُمَر بن الخطاب من أشهر القضايا، فإنه بلغه أنه يسأل عن متشابه القرآن حتى رآه عمر، فسأل عمر عن: (وَالذَّارِيَاتِ ذَرْواً) [الذاريات:١}، فقال: ما اسمك؟ قال: عبد الله صبيغ، فقال: وأنا عبد الله عمر، وضربه الضرب الشديد، وكان ابن عباس إذا ألح عليه رجل في مسألة من هذا الجنس يقول: ما أحوجك أن يصنع بك كما صنع عمر بصبيغ، وهذا لأنهم رأوا أن غرض السائل ابتغاء الفتنة لا الاسترشاد والاستفهام، كما قال النبي عليه الصلاة والسلام: (إذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه، كما قال تعالى: (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ) فعاقبوهم على هذا القصد الفاسد، كالذي يعارض بين آيات القرآن، وقد نهى النبي ﷺ عن ذلك وقال: لا تضربوا كتاب الله بعضه ببعض فإن ذلك يوقع الشك في قلوبهم ومع ابتغاء الفتنة ابتغاء تأويله الذي لا يعلمه إلا الله) (القاسمي، ١٤١٨هـ، ج٢، ١٧٦).

وكذلك ما أورده الزركشي في البرهان، حيث قال: (عن أم سلمة أنها سألت عن الاستواء فقالت: الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة وكذلك سئل عنه الإمام مالك فأجاب بما قالته أم سلمة إلا أنه زاد فيها أن من عاد إلى هذا السؤال عنه أضرب عنقه وكذلك سئل سفيان الثوري فقال: أفهم من قوله: {الرحمن على العرش استوى} ما أفهم من قوله: {ثم استوى إلى السماء} وسئل الأوزاعي عن تفسير هذه الآية فقال: {الرحمن على العرش استوى} كما قال: وإني لأراك ضالاً) (الزركشي، ١٩٥٧م، ج٢، ٧٨). هكذا كان السلف رحمهم الله تعالى يحملون العقيدة، وينقلونها لمن بعدهم صافية نقية من غير اختزال أو تشيه.

أما السلفية: فما فعلوه في هذا العصر فقد استحضروا مسألة ترك التأويل في الصفات وجعلوا عليها يوالون وعليها يعادون، ثم استحضروا خصوم الإمام أحمد رحمه الله، وأخذوا يناقشونهم ويعنفونهم، وما أسهل أن يناقشوا ويحاوروا أموات، وكذلك استحضروا شرك القبور والتمائم والرقى... إلخ من فروع العقيدة، وجعلوها شغلهم الشاغل وهمهم الوحيد دون بقية قضايا العقيدة، وأهمها وأعظمها هو تحكيم شرع الله، وعدم موالات الطواغيت(العسعس، ١٩٩٨م، ٥٦-٥٧). ثم أنهم احتكروا منهج السلف بأنفسهم وجعلوا من أنفسهم الممثل الوحيد والمتبع الوحيد لمنهج السلف، وهذا هو الواقع والمنهج الذي تسير عليه السلفية، وهذا الأمر واضح جداً لكل متابع لسلوكهم على الساحة الدعوية.

المناظرة بين الإمام الجويني والهمذاني

التعريف بالإمام الجويني

هو إمام الحرمين، أبو المعالي، عبد الملك بن أبي محمد عبد الله بن يوسف الجويني، الفقيه الشافعي ضياء الدّين. أحد الأئمة الأعلام. قال ابن الأهدل: تفقه على والده في صباه، واشتغل به مدته، فلما توفي والده، أتى على جميع مصنّفاته، ونقلها ظهراً لبطن، وتصرّف فيها، وخرّج المسائل بعضها على بعض، ولم يرض بتقليد والده من كل وجه، حتى أخذ في تحقيق المذهب والخلاف، وسلك طريق المباحثة والمناظرة، وجمع الطرق بالمطالعة، حتّى أربى على المتقدمين، وأنسى مصنّفات الأولين. توفي والده وهو دون العشرين سنة، فأقعد مكانه للتدريس، وكان يتردد إلى المشايخ في أنواع العلوم، حتى ظهرت براعته، ولما ظهر التعصب بين الأشعرية والمبتدعة (المعتزلة) خرج مع المشايخ إلى بغداد، فلقي الأكابر وناظر فظهرت فطنته وشاع ذكره، ثم خرج إلى مكة، فجاور بها أربع سنين ينشر العلم، ولهذا قيل له: إمام الحرمين، ثم رجع بعد مضي نوبة التعصب إلى نيسابور في ولاية ألب أرسلان السّلجوقي، ثم قدم بغداد، فتولى تدريس النظامية، والخطابة، والتذكير، والإمامة، وهجرت له المجالس، وانغمر ذكر غيره من العلماء، وشاعت مصنفاته وبركاته، وكان يقعد بين يديه كل يوم نحو ثلاثمائة رجل، من الطلبة، والأئمة، وأولاد الصدور، وحصل له من القبول عند السلطان ما هو لائق بمنصبه، بحيث لا يذكر غيره والمقبول من انتمى إليه وقرأ عليه، وصنّف النظامي والغيّاثي، فقوبل بما يليق به من الشكر، والخلع الفائقة، والمراكب الثمينة، ثم قلّد رعاية الأصحاب، ورئاسة الطائفة، وفوّض إليه أمر الأوقاف، ومن مصنفاته «نهاية المطلب في دراية المذهب» أودعه من التدقيق والتحقيق ما تعلم به مكانته من العلم والفهم، واعترف أهل وقته بأنه لم يصنّف في المذهب مثله، وصنّف «الشامل في أصول الدّين» و«الإرشاد» و«العقيدة النظامية» و«غياث الأمم» في

الإمامة، و«مغيث الخلق في اختيار الأحق» و«البرهان في أصول الفقه» وغيرها، وكان مع رفعة قدره وجلالته، له حظ وافر من التواضع، فمن ذلك أنه لما قدم عليه أبو الحسن المجاشعي، تلمذ له، وقرأ عليه كتاب «إكسير الذهب في صناعة الأدب» من تصنيفه، وقد تقدم أنه حمل بين يدي الشيخ أبي إسحاق الغاشية، وقد أثنى عليه علماء وقته بما يطول شرحه، من ذلك قول الشيخ أبي إسحاق: تمتعوا بهذا الإمام، فإنه نزهة هذا الزمان، وقال له في أثناء كلامه: يا مفيد أهل المشرق والمغرب، أنت إمام الأئمة اليوم.

وقال المجاشعي: ما رأيت عاشقاً للعلم في أيّ فنّ كان مثل هذا الإمام، وكان لا يستصغر أحداً، حتى يسمع كلامه، ولا يستنكف أن يعزو الفائدة إلى قائلها، ويقول: استفدتها من فلان، وإذا لم يرض كلامه زيّفه، ولو كان أباه.

وقال في اعتراض على والده، وهذه زلّة من الشيخ رحمه الله، وكان إذا شرع في حكايات الأحوال، وعلوم الصوفية، ومجالس الواعظ والتذكير، بكى طويلا، حتّى يبكي غيره لبكائه، وربما زعق ولحقه الاحتراق العظيم، لا سيما إذا أخذ في التفكّر.

وسمع الحديث من جماعة كثيرة، وأجاز له أبو نعيم صاحب «الحلية» وسمع «سنن الدار قطني» من ابن عليك، وكان يعتمد تلك الأحاديث في مسائل الخلاف، ويذكر الجرح والتعديل في الرواية.

ولما مات رحمه الله تعالى، لحق الناس عليه ما لا يعهد لغيره، وغلقت أبواب البلد، وكشفت الرؤوس، حتّى ما اجترأ أحد من الأعيان يغطي رأسه، وصلى عليه ولده أبو القاسم بعد جهد عظيم من الزحام، ودفن في داره بنيسابور، ثم نقل بعد سنين إلى مقبرة الحسين، وكسر منبره في الجامع، وقعد الناس للعزاء أياما، وكان طلبته نحو أربعمائة يطوفون في البلد نائحين عليه، وكان عمره تسعا وخمسين سنة، وآثاره في الدّين باقية، وإن انقطع نسله ظاهرا، فنشر علمه يقوم مقام كل نسب(ابن العماد، ١٩٨٦م، ج٥، ٣٣٨-٣٤١).

أبو جعفر الهمذاني.

أبو جعفر الهمذاني محمد بن أبي علي الحسن بن محمد، الحافظ الصدوق، رحل وروى عن ابن النّقور، وأبي صالح المؤذّن، والفضل ابن المحبّ، وطبقتهم بخراسان، والعراق، والحجاز، والنواحي.

قال ابن السمعاني: ما أعرف أن أحدا في عصره سمع أكثر منه. توفي في ذي القعدة. وقال ابن ناصر الدّين: كان حافظا من المكثرين(ابن العماد، ١٩٨٦م، ج٦، ١٦٠).

الشيخ، الإمام، الحافظ، الرحال، الزاهد، بقية السلف والأثبات، أبو جعفر محمد ابن أبي علي الحسن بن محمد بن عبد الله الهمذاني. ولد: بعد الأربعين وأربع مائة.

وقدم بغداد سنة ستين، فسمع بها قليلا، ثم ارتحل، فسمع من: أبي الحسين بن النقور، وأبي القاسم بن البسري، وأبي نصر الزينبي، وخلق. وبنيسابور من: الفضل بن المحب، وأبي صالح المؤذن، وخلق. وبمكة من: أبي علي الشافعي، وسعد الزنجاني. وبجرجان من: إسماعيل بن مسعدة، وطائفة. وبمرو من: أبي الخير محمد بن أبي عمران. وبهراة من: أبي إسماعيل الأنصاري، وعدة، وبهمذان.

وحدث بـ (الجامع) لأبي عيسى عن: أبي عامر الأزدي، ومحمد بن محمد بن العلاء، وثابت بن سهلك القاضي، عن الجراحي. وكان من أئمة أهل الأثر، ومن كبراء الصوفية.

قال السمعاني: سافر الكثير إلى البلدان الشاسعة، ونسخ بخطه، وما أعرف أحدا في عصره سمع أكثر منه.

وعنه، قال: دخلت بغداد سنة ستين، وكنت أسمع ولا أدعهم يكتبون اسمي؛ لأني كنت لا أعرف العربية، حتى دخلت البادية، وكنت أدور مع الظاعنين من العرب حتى رجعت إلى بغداد، فقال لي الشيخ أبو إسحاق: رجعت إلينا عربيا.

فكان يسميني الخثعمي؛ لإقامتي فيهم.

قال السمعاني: كان خطه رديئا، وما كان له كبير معرفة بالحديث - على ما سمعت - وسمعت محمد بن أبي طاهر بأصبهان، سمعت أبا جعفر بن أبي علي يقول:

تعسر علي شيخ بجرجان، فحلفت أن لا أخرج منها حتى أكتب جميع ما عنده، فأقمت مدة، وكان يخرج إلي الأجزاء والرقاع، حتى كتبت جميع ما وجدت.

قلت: حدث عنه: ابن طاهر المقدسي، وأبو العلاء العطار، وعبد الرحمن بن عبد الوهاب بن المعزم، وآخرون.

وهو الذي قام في مجلس وعظ إمام الحرمين، وأورد عليه في مسألة العلو، فقال: ما قال عارف قط: يا ألله، إلا وقام من باطنه قصد تطلب العلو، لا يلتفت يمنة ولا يسرة، فهل لدفع هذه الضرورة من حيلة؟!

فقال: يا حبيبي، ما ثم إلا الحيرة ... ، وذلك في ترجمة أبي المعالي .

توفي أبو جعفر: في نصف ذي القعدة، سنة إحدى وثلاثين وخمس مائة(الذهبي، ١٩٨٥م، ج٢٠، ١٠١-١٠٢).

نص المناظرة ومناقشتها

قال الذهبي في سير أعلام النبلاء: (قال محمد بن طاهر: حضر المحدث أبو جعفر الهمذاني مجلس وعظ أبي المعالي، فقال: كان الله ولا عرش، وهو الآن على ما كان عليه، فقال أبو جعفر: أخبرنا يا أستاذ عن هذه الضرورة التي نجدها، ما قال عارف قط: يا الله! إلا وجد من قلبه ضرورة تطلب العلو لا يلتفت يمنة ولا يسرة، فكيف ندفع هذه الضرورة عن أنفسنا، أو قال: فهل عندك دواء لدفع هذه

الضرورة التي نجدها؟ فقال: يا حبيبي! ما ثم إلا الحيرة، ولطم على رأسه، ونزل، وبقي وقت عجيب، وقال فيما بعد: حيرني الهمذاني).

وفي رواية أخرى قال الذهبي: (أخبرنا يحيى بن أبي منصور الفقيه في كتابه، عن عبد القادر الحافظ، أخبرنا أبو العلاء الهمذاني، أخبرني أبو جعفر الحافظ، سمعت أبا المعالي وسئل عن قوله: {الرحمن على العرش} [طه: ٥]، فقال: كان الله ولا عرش، وجعل يتخبط، فقلت: هل عندك للضرورات من حيلة؟ فقال: ما معنى هذه الإشارة؟ قلت: ما قال عارف قط: يا رباه! إلا قبل أن يتحرك لسانه، قام من باطنه قصد لا يلتفت يمنة ولا يسرة - يقصد الفوق- فهل لهذا القصد الضروري عندك من حيلة؛ فتنبئنا نتخلص من الفوق والتحت؟ وبكيت وبكى الخلق، فضرب بكمه على السرير، وصاح بالحيرة، ومزق ما كان عليه، وصارت قيامة في المسجد، ونزل يقول: يا حبيبي! الحيرة الحيرة، والدهشة الدهشة) (الذهبي، ١٩٨٥م، ج١٤، ٢٠).

وذكرها ابن تيمية في مجموع الفتاوى من غير سند ويظهر أنه أخذها عن الذهبي قال: (وهذا موضع الحكاية المشهورة عن الشيخ العارف أبي جعفر الهمذاني لأبي المعالي الجويني لما أخذ يقول على المنبر: كان الله ولا عرش فقال: يا أستاذ دعنا من ذكر العرش - يعني: لأن ذلك إنما جاء في السمع - أخبرنا عن هذه الضرورة التي نجدها في قلوبنا فإنه ما قال عارف قط " يا الله " إلا وجد من قلبه ضرورة تطلب العلو لا تلتفت يمنة ولا يسرة فكيف ندفع هذه الضرورة عن قلوبنا؟ قال: فلطم أبو المعالي على رأسه وقال: حيرني الهمذاني حيرني الهمذاني ونزل)(ابن تيمية، ١٩٩٥م، ج٤، ٤٤).

مناقشة المناظرة

أولاً: المناظرة من حيث السند:

بعد تتبع طرق هذه الروايات وسندها تبين أن هذه الروايات فيها انقطاع في السند فضلاً عن ضعف رجال اسنادها، لما فيهم من مقال، وأن رواياتهم غير معتبرة، ولا يعتد بها عند كثير من العلماء، ثم أنها غير مشهورة وليس كما ذكر ابن تيمية في روايته عن شهرتها، فلم يذكرها أحد غيره وتلميذه الذهبي في سير أعلام النبلاء بروايتين، وكلاهما عن أبو جعفر الهمذاني، ثم انتشرت بعد ذلك في كتب الحنابلة وممن يحملون على الأشاعرة، علماً أن مجلس الإمام الجويني كان يحضره المئات من العلماء وطلبة العلم ولم يروي هذه الحادثة أحداً ممن كانوا في ذلك المسجد الذين بكوا فيه، أو كما قال (صارت قيامة في المسجد) دليل على أنهم كانوا خلق كثير، مع ذلك لم يذكرها أحداً سوى الهمذاني، ثم إن الهمذاني هذا هو نفسه فيه إشكال مع ما قيل في حقه وأنه حافظ صدوق ومن الأثبات

وبقية السلف، مع هذا يبقى السؤال من هو الهمذاني، وما هي مكانته، وما رأي العلماء فيه.

أولاً: ترجمته مختصرة وقليلة جداً قياساً على مشاهير المحدثين، فلم أقف على ترجمة وافية له، حيث لم يُذكر تاريخ ولادته ولا بلده ولا من أي مدينة هو وأين نشأ وأين استقر وأين توفي، كل ذلك غير معروف، ثم أين ومتى التقى بالإمام الجويني، وأين ومتى كانت هذه القصة المروية عنه.

ثانياً: ما ذكره الذهبي فيه قال: (قال السمعاني: كان خطه رديئاً، وما كان له كبير معرفة بالحديث على ما سمعت) (الذهبي، ١٩٨٥م، ج٢٠، ١٠١).

ثم ذكر الذهبي أنه توفي (سنة٥٣١هـ) ولم يذكر ولادته سوى بعد الأربعين وأربع مائة، غير أنه قدم الى بغداد سنة ستين وأربع مائة، كما ذكر الذهبي، أي قبل وفاة الإمام الجويني بثمانية عشر سنة، فالإمام الجويني توفي (سنة٤٧٨هـ).

وعلى هذا لنفترض أنه ولد قبل ذلك بعشر سنين أو خمسة عشر سنة، فهذا يعني أن عمره كان قرابة الثلاثين سنة لما توفي الإمام الجويني، هذا لو قدر له ولقي الإمام الجويني في آخر سنة من عمره، مع أنه لم يُذكر كيف ومتى وأين التقى بالإمام رحمه الله، فهل يُعقل أو يصلح أن يقال لشاب عُمره ثلاثين سنة بالشيخ العارف الزاهد، ليقف أمام الإمام الجويني إمام الحرمين العالم الفقيه الكبير، الذي يقف له العلماء والسلاطين إجلالاً وإكباراً إمام الشرق والغرب بل إمام الدنيا في زمانه، فيقول له (دعنا من ذكر العرش وأخبرنا عن هذه الضرورة التي نجدها في قلوبنا)، فلا يمكن أن يتحدث بهذه اللهجة وهذا الاسلوب إلا شيخ كبير يوازي الإمام الجويني سناً وعلماً حتى يتكلم بهذه الطريقة، وليس شاب اصغر منه بثلاثين سنة تقريباً، ثم يدعي أنه حيره بسؤال لا يمكن أن يعجز الإمام الجويني طرفة عين.

ثم أن محمد بن طاهر هو الآخر فيه إشكال، وهو أوهى وأدهى ممن قبله، فإن محمد بن الطاهر المقدسي توفي عام ٥٠٧هـ فالانقطاع ما بينه وما بين الذهبي كبير جداً في هذه الرواية، وكذلك من حيث ضبطه وعدالته، قال الذهبي: (وقد ذكره الدقاق في "رسالته"، فحط عليه، فقال: كان صوفيا ملامتيا، سكن الري، ثم همذان، له كتاب "صفوة التصوف"، وله أدنى معرفة بالحديث في باب شيوخ البخاري ومسلم وغيرهما، ثم قال: وذكر لي عنه الإباحة.

قلت: ما تعني بالإباحة؟ إن أردت بها الإباحة المطلقة، فحاشا ابن طاهر، هو والله مسلم أثري، معظم لحرمات الدين، وإن أخطأ أو شذ، وإن عنيت إباحة خاصة، كإباحة السماع، وإباحة النظر إلى المرد، فهذه معصية، وقول للظاهرية بإباحتها مرجوح، (فكان ظاهري المذهب).

قال ابن ناصر: محمد بن طاهر لا يحتج به، صنف في جواز النظر إلى المرد، وكان يذهب مذهب الإباحة.

قال أبو سعد السمعاني: سألت إسماعيل بن محمد الحافظ عن ابن طاهر، فتوقف، ثم أساء الثناء عليه، وسمعت أبا القاسم بن عساكر يقول: جمع ابن طاهر أطراف "الصحيحين" وأبي داود، وأبي عيسى، والنسائي، وابن ماجه، فأخطأ في مواضع خطأ فاحشاً.

وقال ابن ناصر: كان لُحَنة ويصحف، قرأ مرة: وإن جبينه ليتفصد عرقا بالقاف- فقلت: بالفاء، فكابرني.

وقال السلفي: كان فاضلا يعرف، لكنه لُحَنة، قال لي المؤتمن الساجي: كان يقرأ، ويلحن عند شيخ الإسلام بهراة، فكان الشيخ يحرك رأسه، ويقول: لا حول ولا قوة إلا بالله.) (الذهبي، ١٩٨٥م، ج١٤، ٢٨٩). هذه جملة من آراء العلماء فيه، ولهذا فهو لا يعتد بروايته ولا اعتبار بنقله. هذا ما يخص الرواية الأولى.

أما الرواية الثانية، فأن يحيى بن أبي منصور بن الوليد الحريمي الحنبلي الذي روى عنه الذهبي قد توفي (سنة٦٤٣هـ) والذهبي ولد سنة (٦٧٣هـ) أي بعد وفاته بثلاثين سنة، وهذا يعني أن الرواية منقطعة، وقد أخذ عنه بطريقة الإجازة أو الوجادة كما صرح هو، وهذه من أضعف طرق الإسناد، وبهذا تكون هذه الرواية هي الأخرى غير معتبرة ولا يعتد بها، يقول الإمام تاج الدين السبكي في طبقات الشافعية:(قلت قد تكلّف لهَذِهِ الْحِكَايَة وأسندها بِإِجَازَة على إجَازَة مَعَ مَا فِي إسنادها مِمَّن لَا يخفى محاطة على الْأَشْعَرِيّ وَعدم مَعْرفَته بِعلم الْكَلَام، ثمَّ يقول بعد ذلك: لَيْت شعري من أَبُو جَعْفَر الهمذاني فِي أَئِمَّة النّظر وَالْكَلَام وَمن هُوَ من ذَوي التَّحْقِيق من عُلَمَاء الْمُسلمين) (السبكي، ١٤١٣هـ، ج٥، ١٩٠-١٩١).

ومما تقدم يتبين لنا أن الرويتين هي منقطعة من حيث السند، وضعيفة من حيث رجال السند، ولهذا فلا اعتبار بها عند أهل الحديث قبل أهل النظر.

ثانياً: المناظرة من حيث المتن.

أما من حيث المتن فلو فرضنا صحتها جدلاً فإن على متنها الكثير من علامات الاستفهام التي تحتاج الى اجابات وافية، منها ما يلي:

١- أن السؤال الذي أورده الهمذاني على الجويني والذي يدعي أنه أدهشه به وحيره لم يكن من الصعوبة بمكان ليحير تلاميذ تلامذة الإمام الجويني، فما بالك بالجويني إمام الشرق والغرب فريد عصره ووحيد زمانه في علمه ومكانته رحمه الله تعالى.

٢- أن الإمام الجويني رحمه الله، قد سُؤل مثل هذا السؤال فأجاب عنه ولم يتحير ولم يندهش بل أجاب بوضوح وبالدليل، (ذكره الزمخشري في تفسيره. وقال ابن

العربي: أخبرني غير واحد من أصحابنا عن إمام الحرمين أبي المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني: أنه سئل عن الباري في جهة ؟ فقال: لا، هو يتعالى عن ذلك، قيل له: ما الدليل عليه؟ قال: الدليل عليه قول النبي ﷺ: "لا تفضلوني على يونس بن متى" فقيل له: ما وجه الدليل في هذا الخبر؟ فقال: لا أقوله حتى يأخذ ضيفي هذا ألف دينار يقضي بها دينا، فقام رجلان فقالا: هي علينا، فقال لا يتبع بها اثنين؛ لأنه يشق عليه، فقال واحد: هي علي، فقال: إن يونس بن متى رمى بنفسه في البحر فالتقمه الحوت، فصار في قعر البحر في ظلمات ثلاث، ونادى {لا إِلَـهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ } [الأنبياء : ٨٧] كما أخبر الله عنه، ولم يكن محمد ﷺ حين جلس على الرفرف الأخضر وارتقى به صعدا، حتى انتهى به إلى موضع يسمع فيه صريف الأقلام، وناجاه ربه بما ناجاه به، وأوحى إليه ما أوحى بأقرب إلى الله تعالى من يونس في بطن الحوت في ظلمة البحر) (القرطبي، ٢٠٠٣م، ج١٥، ١٢٤).

٣- ثم أن الفطرة أو الضرورة التي تحدث عنها الهمذاني هي ليست من أدلة الاحكام الشرعية المعتبرة حتى نبني عليها مسائل عقائدية كهذه، والفطرة لدى الإنسان كما هو معروف تتغير وتتبدل بما يحيط به من مؤثرات وعوامل، فتنطبع نفسه بأمور قد تكون معلولة سقيمة في نفسها ولكن الإنسان لإلفه لها يعتقد أنها هي الفطرة التي فطر الله الناس عليها.

فالهندوسي مثلا إذا ذكر (الإله) تتجه نفسه مباشرة إلى أصنامه التي يسجد لها أمامه ويعتقد جازماً أن هذه هي الفطرة التي فطر الله الناس عليها.

والنصراني إذا ذكر الله تتجه نفسه مباشرة إلى تمثال شبيه المسيح المصلوب معتقدا أن ذلك هو ربه وهو في قرارة نفسه يعتقد أن هذه هي الفطرة التي فطر الله الناس عليها وهكذا ، كل يظن الفطرة فيما ألفه ونشأ عليه.

وقد تكون سليمة، فمن نشأ على التوحيد مثلاً قد تهفو نفسه الى العلو لكن الى العلو المطلق لا المحد بجهة. وسيأتي ذكره في النقطة التالية.

لهذا نقول أن في نفس كل إنسان يوجد ضرورة ونزعة نحو الإله وهذا هو القدر الوحيد المنضبط من الفطرة بين سائر الخلق، وأما ما عدا ذلك فكلٌ فطرته حسب نشأته لأن الضرورة هي وجود الإله، أما صفات الإله فليست من الضرورات ولا سبيل إليها إلا بالدليل والنظر والنظر يختلف ويتأثر بالبيئة فتتعدد الآلهة والمعبودات تبعا لذلك وكل يدعي أنه على الصراط السوي. قال الله تعالى:(والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً)النحل. ٧٨}. فنحن نخرج من بطون أمهاتنا لا نعلم شيئا البتة لا عن الإله ولا عن غيره ثم نتعلم ذلك شيئا

فشيئا إما بالتعليم والتلقين أو بالبحث والنظر فتتكيف نفوسنا تبعا لذلك وتتطبع بما يستقر فيها.

٤- ومن وجه آخر لو قلنا أن هذه المناظرة وقعت حقيقتاً، فإن لدهشة الإمام الجويني وبكائه وتحيره محمل ووجه يمكن أن نحمله عليه، وقد اعجبني في ذلك ما ذكر الشيخ سعيد فودة وهو يتحدث عن هذه المناظرة قال:(كل انسان يعتقد في نفسه أن الله أعلى من كل شيء علواً ذاتياً من خلقه، فنحن لا نستبعد عقلاً ولا يستحيل عادتاً أن الانسان عندما يخطر في باله ويحضر في نفسه جلال الله تعالى فإنه يلتفت الى الفوق لكن لا الى الفوق الذي يقابله التحت، بل الى العلو المطلق الذي ذكره الله تعالى في القرآن غير مقيد بالجهة والحس، ولذلك الانسان هنا يحار ما حقيقة ذلك العلو؟ هنا تحصل الحيرة، وتحصل الحيرة عند الانسان أكثر عندما لا يستطيع أن يدرك حقيقة ذلك العلو الذي يجده في نفسه، وهو العلو الذاتي الذي يعجز الناس كلهم عن إدراك كنهه أو معرفة حقيقته، فعندما يستحضر الأنسان في نفسه العلو فهو العلو المطلق لا علو الجهة، لهذا لا تحضر في نفسه جهة من الجهات أو كما قال الإمام السبكي: بل تغيب عنه نفسه من اصلها، ويبقى في حضرة الله تعالى مستحضراً للعلو جاهلاً لحقيقة هذا العلو، وهنا تحصل الحيرة، فإن كان الهمذاني قصد هذا فله وجه من هذا المعنى، ويكون رد الإمام الجويني بهذا الشكل لا اشكال فيه)(فودة، ٢٠١٦م، فيديو). وخصوصاً أن الإمام الجويني كان بكائاً رقيق القلب وقافاً عند الحق، قال صاحب شذرات الذهب: (له حظ وافر من التواضع، وكان لا يستصغر أحدا، حتى يسمع كلامه، ولا يستنكف أن يعزو الفائدة إلى قائلها، ويقول: استفدتها من فلان، وإذا لم يرض كلامه زيّفه، ولو كان أباه.

وقال في اعتراض على والده، وهذه زلّة من الشيخ رحمه الله، وكان إذا شرع في حكايات الأحوال، وعلوم الصوفية، ومجالس الواعظ والتذكير، بكى طويلا، حتّى يبكي غيره لبكائه، وربما زعق ولحقه الاحتراق العظيم، لا سيما إذا أخذ في التفكّر) (ابن العماد، ١٩٨٦م، ج٥، ٣٨).

إذا ممكن إن يبكي ويزعق (يصيح) ويلحقه الاحتراق العظيم، وخصوصاً إذا تفكر، ولعل هذا ما حصل للإمام رحمه الله تعالى، وهو العارف بالله تعالى، فبكى وصاح وتحير، ولكن ليس تحيراً من باب عدم قدرته على إجابة السؤال، إنما من باب المعنى الذي ذكرناه. والله أعلم.

الخاتمة مع أهم النتائج

تعرفنا من خلال هذا البحث على بعض المفاهيم المهمة لمجموعة من المصطلحات كالمناظرة ومصطلح السلف والسلفية، ونحن نناقش المناظرة التي يروى أنها

وقعت بين الإمام الجويني وابو جعفر الهمذاني، وقد وقفنا معها تحليلاً ومناقشةً من حيث السند والمتن، لنصل الى أهم النتائج التي نرجو أن نكون قد وفقنا فيها الى الحق والصواب وهي كما يأتي:

أولاً: أن علم البحث والمناظرة من العلوم الاصيلة في الإسلام، وذلك لما زخر به القرآن الكريم وكذا السنة المطهرة وما وقع بين السلف الصالح من مناظرات لأجل الوصول الى الحق والصواب، وكذلك ما أُلف في هذا العلم من مؤلفات وكتب تدلل وتبين ذلك.

ثانياً: أن مصطلح السلف الصالح مغاير للسلفية من حيث المنهج والمضمون، فالمسلمون ليسوا السلفيين، مع أن السلفيين من المسلمين، وأن السلفية هي عنواناً واسماً يرمز لفئة من المسلمين لها فلسفة وأفكار وميولات معينة وهي جماعة اسلامية جديدة تضاف إلى قائمة الجماعات الاسلامية المنتشرة في العالم الإسلامي.

ثالثاً: أن المناظرة التي يروى أنها وقعت بين الامام الجويني وابو جعفر الهمذاني هي منقطعة السند فلم يسمعها من نقلها عمن رواها، ثم أن في رجال سندها مقال ولهذا فهي ضعيفة غير معتبرة ولا يعتد بها.

رابعاً: أن السؤال الذي أورده الهمذاني في هذه المناظرة لم تكن الاجابة عليه سبباً في تحير الإمام الجويني فقد أجاب عنه من قبل ولم يتحير، وأن الرواية لم تصح من هذا الوجه، ولو صحت فما حير الإمام الجويني ليس الجواب على السؤال، بل عدم إدراك معنى العلو الذاتي المطلق الذي لا يمكن لأي إنسان إدراكه أو معرفة كنهه، لذلك تحصل له الحيرة، والله أعلم.

المصادروالمراجع

.القرآن الكريم

١- إبراهيم مصطفى. أحمد حسن الزيات. حامد عبد القادر، محمد علي النجار،المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية القاهرة. تحقيق: دار الدعوة، ب.ت.

٢- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم مجموع الفتاوى، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، عام النشر: ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

٣- ابن العماد، شهاب الدين ابي الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، محمود الارناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ط١ .١٩٨٦

٤- ابـــن منظـــور، ابـــي الفضـــل جمـــال الـــدين محمد بـــن مكـــرم، لســـان العـــرب، ط١ دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ.
٥- البخـــاري، محمد بـــن إســـماعيل أبـــو عبـــدالله ، صـــحيح البخـــاري، تحقيـــق: د. مصـــطفى ديـــب البغـــا أســـتاذ الحـــديث وعلومـــه فـــي كليـــة الشـــريعة، جامعـــة دمشـــق. الناشـــر: دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط٣. ١٤٠٧ – ١٩٨٧.
٦- البـــوطي، محمد ســـعيد رمضـــان، الســـلفية مرحلـــة زمنيـــة مباركـــة لا مـــذهب اســـلامي، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٨٨م.
٧- الـــذهبي، شـــمس الـــدين أبـــو عبـــد الله محمد بـــن أحمـــد بـــن عثمـــان، ســـير أعـــلام النـــبلاء، مجموعـــة مـــن المحققـــين بإشـــراف الشـــيخ شـــعيب الأرنـــاؤوط، الناشـــر: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
٨- الزركشـــي، أبـــو عبـــد الله بـــدر الـــدين محمد بـــن عبـــد الله بـــن بهـــادر، البرهـــان فـــي علـــوم القـــرآن، المحقـــق: محمد أبـــو الفضـــل إبـــراهيم، دار إحيـــاء الكتـــب العربيـــة عيســـى البـــابى الحلبي وشركائه، ط١، ١٣٧٦ هـ.١٩٥٧م.
٩- الزغبـــي، محمد عبـــد الملـــك، اصـــول المنـــاظرة وروائـــع المنـــاظرات، دار التقـــوى للطباعـــة والنشر. القاهرة.ط١، ١٤٣٢.٢٠١١.
١٠- الســـبكي، تـــاج الـــدين عبـــد الوهـــاب بـــن تقـــي الـــدين، طبقـــات الشـــافقية الكبـــرى، المحقـــق: د. محمـــود محمد الطنـــاحي، د. عبـــد الفتـــاح محمد الحلـــو، نشـــر: هجـــر للطباعـــة والنشر والتوزيع، ط٢ . ١٤١٣هـ.
١١- الســـيد، محمد صـــالح محمد، اصـــالة علـــم الكـــلام، دار الثقافـــة للتوزيـــع والنشـــر. ١٩٨٧م.
١٢- الشـــافعي، حســـن محمـــود، مـــدخل لدراســـة علـــم الكـــلام، نشـــر إدارة القـــرآن والعلوم الاسلامية، ط٢، ٢٠٠١م.
١٣- الشـــنقيطي، محمد أمـــين بـــن محمد المختـــار الجنكـــي ، آداب البحـــث والمنـــاظرة، تحقيق: سعود بن عبد العزيز العريفي، دار عالم الفوائد للنشر، جدة.
١٤- طاشـــكبري زادة، عصـــام الـــدين ابـــي الخيـــر أحمـــد بـــن مصـــطفى، رســـالة الآدب فـــي علـــم آداب البحـــث والمنـــاظرة، تحقيـــق: حـــايف نبهـــان، دار الظاهريـــة للنشـــر والتوزيـــع. الكويت، ط١. ١٤٣٣..٢٠١٢
١٥- العلـــواني، طـــه جـــابر، أدب الاخـــتلاف فـــي الإســـلام، طبعـــة المعهـــد العـــالمي للفكـــر الاسلامي، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الامريكية، ١٩٩٢م.
١٦- العســـعس، ابـــراهيم، الســـلف والســـلفيون رؤيـــة مـــن الـــداخل، دار البيـــارق، ط١، ١٩٩٨م.

١٧- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، المحقق: هشام سمير البخاري، نشر: دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط: ١٤٢٣ هـ/ ٢٠٠٣م.

١٨- القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق، محاسن التأويل، المحقق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١ ١٤١٨هـ

١٩- القوسي، د.مفرج بن سلمان، الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية(دراسة نقدية) دار الفضيلة، الرياض ط١، ١٤٢٣.٢٠٠٢م.

٢٠- مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ الأَصْبَحِيّ، الموطأ، برواية يَحيى بن يَحيى اللَّيثيّ الأَنْدَلُسِيّ، تحقيق: الدكتور بشار معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٧م.

٢١- مسلم، أبو الحسين بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، مجموعة من المحققين، دار الجيل، بيروت، مصورة من الطبعة التركية المطبوعة في استانبول سنة ١٣٣٤هـ

٢٢- الهلالي، سليم بن عيد، لماذا اخترت المنهج السلفي، دار أهل الحديث، ط١، ١٩٩٩م،

٢٣- الشيخ سعيدعبد اللطيف فودة .
https://www.youtube.com/watch?v=SxepnoV7GVI

نشأة وتطور القضاء الإداري من خلال الشريعة الإسلامية

د. سلوى إبراهيم محمد على(*)

المستخلص:

هدفت الدراسة لتبين أن الشريعة الإسلامية جاءت مشتملة على كافة مناحي الحياة، فهي تنظم علاقة الفرد بمجتمعه من خلال مبادئ إسلامية اتسمت بالمرونة والشمول والوضوح، لكل ما يحتاجه الإنسان في مختلف الأزمان وعلى مر العصور. ومن هذه المبادئ الأصيلة مبدأ القضاء وتحقيق العدل، ومن المبادئ السامية التي سعت الدولة لتحقيقها القضاء الإداري حقناً للدماء، واصلاحاً لذات البين، ونشراً لروح الإخاء، ويعتبر القضاء الإداري طريقاً من طرق فض المنازعات، وإقرار شريعتنا بالقضاء الإداري والمحاكم الإدارية تعتبر من النماذج الجليلة التي تدل على أن شريعتنا مشتملة على عوامل النهضة للبشرية في كل زمان ومكان، وقد تدرج القضاء الإداري منذ بداية الصدر الأول للإسلام وقد أرسى رسول الله ﷺ ومن بعده الخلفاء الراشدون أسس وقواعد القضاء الإداري.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه ومن سار على دربهم إلى يوم الجمع والدين.

أما بعد..

فإنّ موضوع نشأة القضاء الإداري أو المحاكم الإدارية في الشريعة الإسلامية من الموضوعات المهمة في الفقه الإسلامي ويحتاج إليها القاضي في حكمه، والفقيه في فتواه. وقد أرسى رسول الله ﷺ قواعد وأسس القضاء الإداري من خلال تجربة قولية وفعلية تطبيقية طيلة حكمه وخلافته، ثم سار الخلفاء الراشدون من بعده ﷺ على ذات النهج والطريقة ففتحت البلاد وتوسعت رقعة الدولة والإسلام فأنشأت المحاكم الإدارية واختار لها الخلفاء الراشدون أكثر الصحابة ورعاً وأشدهم خشية وأقواهم في الحق قولاً وعملاً. فكان ما أسسه الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدون من بعده نواة للمحاكم الإدارية.

أسباب اختيار الموضوع:

ومن أهم الأسباب لاختيار هذا الموضوع ما يلي:

١/ بيان أهمية المحاكم الإدارية وما يترتب عليها من آثار ايجابية منها حقن الدماء، وإصلاح ذات البين، والذي يترتب عليهما سلامة المجتمع ووحدته.

(*) أستاذ القانون المساعد جامعة دنقلا

٢/ توضيح مفهوم المحاكم الإدارية (القضاء الإداري) في الفقه الإسلامي.
٣/ نشر أصول وتعاليم ديننا الحنيف.
٤/ بيان صلاحية الشريعة وخلودها وشمولها على مر العصور على اختلاف المُعطيات وتباين المجريات.

أهمية الموضوع:

تُقدر أهمية البحث بأهمية موضوعه، والأهداف المرجوة منه وتأتي أهمية هذا الموضوع في كونه:
١/ التأكيد على أنّ أحكام شريعتنا إنّما شرعت لمقاصد وغايات سامية وجليلة، باقية ما بقي الزمان.
٢/ دعوة لتجديد النظر في تعاليم ديننا الحنيف، لمعرفة يسره وسماحته، وشموله، ومواكبته ، لكل الحوادث.
٣/ معرفة دور المحاكم الإدارية(القضاء الإداري) في تحقيق العدالة.

مشكلة الدراسة:

لأهمية القضاء الاداري في الفقه الإسلامي كان الاختيار لهذا الموضوع كمجال للدراسة ويمكن حصر مشكلة الدراسة في التساؤلات التالية:
هل يمكن للمحاكم الإدارية (القضاء الإداري) تطبيقها في واقعنا المعاصر ليكون نموذجاً شرعياً لحل كثيراً من مشكلات عصرنا؟

منهج البحث:

المنهج الذي انتهجه الباحث لكتابة هذا البحث هو المنهج الوصفي التحليلي، لآراء الفقهاء وتحليلها.

أولاً- تعريف المحكمة لغة:

حكم (ح، ك، م) مُحكِم اسم مفعول من حَكَم والمُحكم بمعنى الحكم اما محكم بدون تشديد الكاف فهي اسم مفعول من احكم المحكم بمعنى المتقن، الدقيق، الوثيق والمحكم من القرآن هو الظاهر الذي لا شبه فيه ولا يحتاج إلي تأويل وعمل محكم الإنجاز يعني تام كامل لأعيب فيه وقول محكم وقول محكم يعني محدود وواضح مثبت وبناء محكم يعني مثبت(ابن منظور:١٩٩٥: ج٥، ٢٩٥). والجمع منها محاكم ومحكمات لذلك يمكن تلخيص معنى محكمة بأنه المكان الذي تحكم فيه الأشياء بعد التدقيق والتوثيق فيها حتى تكون مضغنه ومحدده وواضحة ومثبته.

ثانياً- تعريف الإدارية لغة:

(أدور) دار الشيء يدور دورانا ودورا وأدرته أنا ودورته وأداره غيره ودوره به. أدرت: استدراك وداوره مداورة ودوارة دار معه ومداورة الشؤون ومعالجتها والمداورة

المعالجة(ابن منظور:١٩٩٥م: ج٥، ٢٩٦). ويقال أدرت فلأنا عن الأمر إذا حاول الزامه إياه وأدرته عن الأمر إذا طلبت منه حركة(الرازي: د.ت، ١٦٤). كما جاء تعريف (دار) دار دوراً ودورانا واستدار وأدرته ودورته وداورته وداوره ومداورة ودواراً دار معه، والدهر دوار به والمداورة كالمعالجة(الفيروزآبادي:١٩٩٨م:٣١). عليه يمكننا استخلاص المعنى المقصود من الإدارية بانه هو الأمر والإلزام الصادر من السلطة القضائية للسلطة التنفيذية في سبيل معالجة القرارات الإدارية المعينة.

تعريف المحكمة الإدارية في الشريعة الإسلامية

يطلق على المحكمة الإدارية في الإسلام عدة مصطلحات منها:

١/ ولاية المظالم: ويقصد بها إلحاق الضرر بالغير أو بالنفس أو العدوان والتعدي على حدود وحقوق الآخرين أو الانتقاص منها، فاللفظ مطلق على التعدي من الحق إلى الباطل قصداً، وهو الجور أو النقص فيما يقل ويكثر من التجاوز أو النقص، وما يستضربه العامل فهو ظلم وبإضافة معنى الولاية إلى المظالم يكون معنى ولاية المظالم قود المتظلمين إلى التناصف بالرهينة وزجر المتنازعين عن الجاحد بالهيبة وبعبارة أخرى فأن ولاية المظالم يقصد بها سلطة المظالم أو الدائرة التي يتم فيها نظر المظالم أمام القضاء للفصل والحكم فيه(الفكي:٢٠١٢م: ٢٧).

٢/ ديوان المظالم: كلمة ديوان فارسية الأصل تطلق على المكان الذي تجرى فيه الأعمال وهو موضوع لفظ ما يتعلق بحقوق السلطة من أعمال وأموال وأول من وضع الديوان في الإسلام سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ- وأنشئ الديوان للنظر في المظالم ليباشر اختصاصات أقرب من الرقابة القضائية منها للرقابة الإدارية(الماوردي:١٩٨٥م: ٢٢٠). والناظر إلى إرهاصاته الأولية كان أقرب إلى فكرة القضاء الموحد في الوقت الحالي إلا أنه حين أصبحت وظيفة النظر في المظالم مستقلة أنشئ لها ديوان خاص وأطلق عليه اسم ديوان المظالم.

٣/ نظارة المظالم: المعنى المتبادر من هذه التسمية هو المعنى المعنوي الذي يطلق على القائم بأعمال الفصل في المظالم وهذا هو المعنى الغالب، أما المعنى المادي الذي يتعلق بنشاط خفض المنازعات فلا يستخدم إلا قليلاً ويبدو أن تسميته نظارة المظالم كانت قريبة إلى حد كبير من العصور التي استخدمت لفظ الوزارة بدلاً عن النظارة حيث قال نظارة الجيش ونظارة الأوقاف والعدل وغير ذلك(الباز: ١٩٩٨م: ١١). وإذا كانت العبرة بنشاط المرفق تبرز الفكرة المادية وبصورة أوضح (أي معنى الجهة التي تفصل في المظالم) أما إذا ركزنا على الفكرة المعنوية فنقول ناظر المظالم إذ يسمى المتولي لأمر المظالم ناظراً لا قاضيا وأن كان

لـه مثـل سـلطات القضـاء ومثـل إجراءاتـه في كثيـر مـن الأحـوال ولعـل السـبب في ذلـك أن عمل ناظر المظالم قضائي وتنفيذي معا كما سنرى لاحقاً.

٤/ مجلـس المظـالم: ويقصـد بـه محـل التقاضـي أو المكـان الـذي يجلـس فيـه الخصـوم لكـي يعرضـوا ظلومـاتهم علـي القاضـي وهـو مـا يسـمى الآن بالمحكمـة الإداريـة وهـذا المسـمى قريـب مـن المسـمى المسـتخدم حاليـاً للدلالـة علـى القضـاء الإداري في النظـام اللاتيني وهـو مسـمى (مجلـس الدولـة) في القـانون الفرنسـي والمصـري، وهـو ترجمـة حرفيـة للاسـم الفرنسـي لهـذه الهيئـة (Conseildetate) والدولـة العثمانيـة سـابقاً تطلـق عليهـا اسم(شـوري الدولـة) أحيـاءا للفـظ الشـورى الـوارد في القـرآن الكـريم، وعـرف هـذا المجلـس في الـدول العربيـة باسـم (مجلـس شـورى الدولـة) وفي جمهوريـة مصـر يطلـق عليـه مجلـس الدولـة واسـم ديـوان المظـالم في المملكـة العربيـة السعودية وهو اسم التاريخ القديم وهو امتداد له(النذير: د.ت، ١٥).

٥/ قضـاء المظـالم: وهـذه هـي التسـمية الأمثـل لسـلطة القاضـي الإداري فـي فصـل المنازعـات التـي تكـون الإدارة طرفـا فيهـاً وهـو المسـمى الأدق في الدلالـة علـى مـا ينـاط بالقاضـي الإداري مـن اختصاصـات في الوقـت الحالي(البـاز:١٩٩٨م: ١٢). وهـذا مـا تبنـى عنـه كلمـة قضـاء أي جهـة مختصـة بنظـر قضـايا محـددة لأشـخاص ذوي هيئـة معينـة وبشـكل خـاص نبغـي أن نشـير إلـى أن المـألوف فـي مـذاهب الفقهـاء تسـميته ديـوان المظـالم بـدلاً عـن قضـاء المظـالم ولا غضاضـة مـن تلـك التسـمية التـي تشـير إلـى المرحلـة المتطـورة مـن تنظـيم قضـاء المظـالم بحيـث أصـبح لـه ديـوان أو مكـان دائـم ينفـذ فيـه واصـطلاح قضـاء المظـالم يفضـل لأنـه أعـم في المعنى(الرفـاعي:١٩٨٩: ٢٩-٣٠). ونلخـص مـن كـل مـا تقـدم بـأن كـل المصـطلحات التـي اسـتخدمت في الشـريعة الإسـلامية وتطـورت مـع تطـور قضـاء المظـالم لـم تشـترك جميعهـا في الدلالـة علـى الجهـة التـي تتـولى سـلطة الفصـل في المنازعـات التـي تثـور بـين السـلطات والأفـراد أو بـين الإدارة وعمالهـا سـواء أن كـان محـل النـزاع قـرارا إداريـاً أو عقـداً إداريـاً وكمـا تشـترك جميعهـا في المكـان الـذي تنظـر فيـه هـذه النزاعـات الخاصـة بتعـدي الإدارة علـى الأفـراد أو العمـال. ويمكـن تعريـف قضـاء المظـالم بأنـه قضـاء إسـلامي يتـولاه ولـي الأمـر أو مـن يعينـه مـن ذوي الهيبـة وعلـو المكانـة ويخـتص برفـع الظلـم الواقـع مـن رجـال السـلطة أمـر أولـي الجـاه مـن الأفـراد. وعليـه يمكننـا القـول بأنـه عنـدما نـذكر ولايـة المظـالم أو ديـوان المظـالم أو مجلـس المظـالم أو نظـارة المظـالم أو قضـاء المظالم في معناه الواسع نقصد به المحكمة الإدارية بالمفهوم المعاصر.

التطور التاريخي لقضاء المظالم في الشريعة الإسلامية

اختلف الفقهاء والكتاب حول وجود قضاء المظالم وخاصة في الفترة السابقة من تاريخ الإسلام، فقد ذهبت ثلة منهم إلي أن قضاء المظالم له جذور تمتد إلي التاريخ القديم ويرى بعضهم أن قضاء المظالم يرجع إلي الدولة الفارسية القديمة استنادا إلى ما ذكره كثير من المؤرخين حيث أن عادة جلوس الحكام لنظر المظالم عادة قديمة ترجع إلى ملوك الفرس السابقين(الباز: د.ت، ٣١). وذكر بعضهم إلى أنه مؤسسة عربية النشأة فرضته ظروف ما عليه القوم وعقلاءهم في جاهلية العرب، قبل بعثة الرسول ﷺ، فتسارعوا إلى إيجاد حل مناسب يحد من تعدي بعض ذوي النفوذ والجاه في مكة على الضعفاء والمستضعفين خاصة أولئك الذين يفدون إليها حاجين أو معتمرين، فعقد عقلاء القوم حلف الفضول الذي أخذت فكرته الدولة الإسلامية في أول نشأتها وقال عنه عليه الصلاة والسلام: لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلف الفضول ولو دعيت إليه في الإسلام لأجبت وما أحب أن لي به حمر النعم(الماوردي:١٩٨٦م: ٧١)، وتؤكد هذه الواقعة أن ولاية المظالم قد عرفت قبل الإسلام وجاء الإسلام ليؤكدها ووضع لها الأسس الشرعية التي تنظمها وهو وأن كان فعلا جاهليا إلا أن الرسول ﷺ امتدحه وأخبر به وتمنى أن يفعله في الإسلام و دعا إليه وأجاب فهذا دليل على استحسانه وإقراره له وتأكيده عليه السلام، لأمره وبذلك فقد صار حكماً شرعياً وفعلاً نبوياً يصلح دليلاً وأساساً شرعياً لولاية المظالم. وقد بدأ نظر المظالم في الإسلام مبكراً وأن الرسول ﷺ كان يجلس للمظالم ويقضي فيها كما يجلس للقضاء، حيث لم تكن الخلافة في صدر الإسلام نظاماً للحكم المطلق كما ادعى الغربيون فالأمة مصدر السلطات وهي التي تفوض الخليفة للقيام بها نيابة عنها والخليفة مسئول أمامها في ظل نظام شورى ترك الإسلام تحديد شكله لمقتضيات الظروف والعصور وكان الخليفة يجمع في أعماله بين الشؤون المادية والروحية أي في الشؤون الدينية والدنيوية على السواء(بدوي:١٩٦١م: ٩٧). وتتجلى نظرية الخلافة في الإسلام في أن كل من قام بالحكم في الأرض تحت الدستور الإسلامي يكون خليفة الله تعالى وهي خلافة عمومية لا يستفيد منها فرد أو طبقة حيث يستعمل الإسلام دائما لفظ الخلافة بدل لفظ الحاكمية. وفي ذلك المعنى يقول ابن خلدون: (فاعلم أن الخطط الدينية الشرعية من الصلاة والفتية والقضاء والجهاد والحسبة كلها مندرجة تحت الإمامة الكبرى التي هي الخلافة فكأنها الأمام الكبير والأصل الجامع وهذه كلها متفرعة عنها وداخلة فيها لعموم نظر الخلافة وتصرفها في سائر أحوال الملة الدينية والدنيوية وتنفيذ أحكام الشرع فيها على العموم(ابن خلدون: ١٩٨٢م: ٨٣). وكان الخلفاء في صدر الإسلام يباشرون

القضاء بأنفسهم لعظم العناية به وهذا هو الاتجاه العام في عصور الأمويين والعباسيين أيضا . ولكن علي ما يبدو أن تولى الخليفة الإسلامي لقضاء المظالم بنفسه لم يكن قاعدة مطلقة بل استثناء وأول من فوضه إلي غيره هو سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ واتسع هذا الاستثناء باتساع أرجاء الدولة الإسلامية التي ظللت المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها في العالم القديم وما استتبعه ذلك من تعاظم وتنوع مهام الخليفة الإسلامي كل ذلك أدى في العصر العباسي إلي أن يعهد الخليفة أمير المؤمنين إلي شخص آخر ينوب عنه في نظر، المظالم ورئاسة ديوانه ولكن هذا لم يمنع بعض الخلفاء العباسيين من إصرارهم رغم اتساع الدولة عن رد المظالم بأنفسهم وهم على وجه الخصوص المهدي والهادي وهارون الرشيد والمأمون والخليفة المهتدي. وهناك من ولاه لغيره ولاه لذوي الولاية العامة مثل وزراء التفويض وأمراء الأقاليم وفي أحيان أخرى كان بعض الخلفاء يقلدون كبار قضاتهم أو رجال العلم والفتوى بتقليد خاص للنظر في المظالم تحت رعاية الخليفة استنادا على سلطته وعدالته لأنه هو الذي فوضهم لهذا الأمر(الماوردي: د.ت، ٩٦). لم يكن للقضاء في بداية نشوئه في الدولة الإسلامية (العهد النبوي) مجلسا بالمعنى الدقيق بل كان ينفذ في المسجد أو بيت النبي ﷺ أو بيت احد الصحابة وبسبب التوسع المكاني والسكاني انتقل مكانه ليكون في السوق والمكان الآني للخلاف أو النزاع ولعل أول ظهور مؤسساتي واضح لمجلس القضاء كان في المسجد إلا أن هذا الأمر أصبح من المكروهات لأنه تأتيه الحائض والجنب والنجس ثم ما يجري بين الخصوم من الغلط والتكاذب والتجاوز ورفع الصوت، فيروى عن كعب بن مالك قال: قاضيت ابن أبي حدود دينا في المسجد حتى ارتفعت أصواتنا فخرج النبي ﷺ فأشار إلى أن ضع من دينك شطر، فقلت: نعم يا رسول الله، قال: فقم فأقضه، وكان ينبغي أن يكون مكان المجلس في وسط البلد لئلا يبعد عن قاصد به (النووي:١٩٩١م: ج٨، ١٢٢) وأما بعد التطور الذي عم حياة الأمة الإسلامية فأصبح لمجلس القضاء داراً فسيحة بارزة في وسط البلد لا يؤذي فيها حر أو برد أو ريح أو غبار ودخان، وأن يكون موضع جلوس القاضي مرتفعاً في دكه أو منبر و نحوهما ليسهل عليه النظر إلي الناس وأن يوطأ له الفراش وموضع الوسادة ليعرفه الداخل وليكون أهيب عن الخصوم وهو معتم عمامته وجبته المتميزة(السيوطي: ١٩٦٩م: ٢٦١). يتألف مجلس القضاء (مجلس الحكم) من أهل العدل ومنفذي العدالة، باعتباره المؤسسة المسئولة عن تطبيق العدل وهم:

١/ قاضي أو قاضيين أو ثلاثة: حيث أجاز الشرع والشارع تنصيب وتولية قاضيين أو أكثر في بلد واحد للتيسير على الناس وقضاء خصوماتهم، يخصص لكل واحد

منهم في طرف أو ناحية من البلد إذا كان البلد واسع مترامي الأطراف يقضيان بشكل منفصل(المغربي: د.ت، ج٨، ٧٤).

٢/ نائب القاضي: في أغلب مجالات القضاء ولكثرة عمل القاضي كان ينبغي للقاضي أن يتخذ رجلاً يقوم بين يديه ويكون مأمون ويدعو له بالدفاع ويتابع عمله فتراه يتعلم على يديه ليصبح بالتالي مؤهلاً للقضاء.

٣/ كاتب القاضي: يتخذ القاضي كاتباً له ويختار القاضي رجلاً صفته الورع والإسلام والأمانة لأن عمل الكاتب من جنس عمل القاضي، وأن يكون عالما في صنعة الكتابة والنحو(سليمان:٢٠٠١م: ٢٧٣).

٤/أمين القاضي: هو من يقوم بالأمور المالية التي ترد أمام القضاء مثل أموال الأوقاف والإيجار وأموال الأيتام وبيع العبيد في الجناية وبيع التركات إذا لزم الأمر.

٥/ وكيل القاضي: وهو أشبه بنائب القاضي ويكلف من قبل القاضي في فصل بعض الخلافات خارج مجلس القضاء في مجالات الصلح والزواج ولعل إيجاد مثل هذه الوظيفة نابعة من الاضطرار ولعل عمله يدخل في باب الحكم العرضي للقضاء ، وعلى الأغلب يكون حكمه مطابق لأحكام القاضي الأصل ولا يؤخذ بحكمه إذا خالف رأي القاضي فالقاضي في أغلب الأحيان ينظر في الدعوى ويشخص الحكم ثم يرسل وكيله في إجراء صيغة الحكم.

٦/ المعدل: وهو شخص يعينه القاضي يمتاز بالأمانة وله علم بالبينات والمعرفة المتقادمة ويقوم بتقديم الخصومات ودفاع الشهود حسب مراتبهم بالأسبقية وكذلك من مهامه تعديله شهادات بعض الشهود ويعدل للقاضي ان لم يكن صواباً أو غير ذلك وأن يقوم بالتزكية ويأخذ القاضي بتعديله كونه يتحرى عن الشهود من عشائرهم قبل المحاكمة وهدف المعدل الأساسي ترك الريب والشك وزوال اللبس.

٧/ الجارح: يعين من قبل القاضي ويمتاز بالعلم والعدالة وله علم بالفتوى وشيء من الفراسة والهدف من وجود الجارح في مجلس القضاء تعطيل وجرح شهادة الزور.

٨/ المنادي: يقوم بالمناداة عن الخصوم بصوت جهوري.

٩/ الحاجب: يختاره القاضي ويتطلب فيه أن يكون عفيفا عارفا حسن الأخلاق فهو المسئول الأول بعد القاضي في ترتيب جلسة القضاء وانتظام الخصوم وإعداد الشهود والدفاع وغيره في مجلس القاضي.

١٠/ الجلواز: وهو من يقف على رأس القاضي وبيده سوط لمنع الناس من التقدم إلى القاضي وللجلواز معاون من الشرطة والحرس يقومون بالمساهمة في تنظيم أعمال القضاء والمحافظة على النظام وترتيب الخصوم.

نشأت المحاكم الإدارية في الشريعة الإسلامية

نجد أن العدالة في الشريعة الإسلامية أمراً مقدساً لأنها من أمر الله تعالى والقيام بها وتنفيذ أحكامها من طاعة الله عز وجل والناس جميعهم أمامها سواسية لا فرق بين عربي وأعجمي ولا بين أسود وأبيض وأصفر ولا بين رفيع ووضيع فالرسول ﷺ يوم ولدت فيه الدولة الإسلامية حكم بين ناسها بالعدل وطبقه عليهم جميعاً بالتساوي ولما أغري بعض القرشيين أسامة بن زيد أن يشفع للمرأة المخزومية التي سرقت وحكم عليها بقطع يدها تطبيقاً لعدالة السماء في الأرض لدي رسول الله ليعفيها من عقوبة القطع غضب صلوات الله وسلامه عليه كما لم يغضب من قبل وخاطب أسامة بن زيد قائلاً (يا أسامة أتشفع في حد من حدود الله) ثم قال كلمته الخالدة التي تعتبر نبراس العدالة والتي لا يزال صداها يجلجل في إذن الزمان: (أنما هلك بني إسرائيل لأنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحدود والذي نفس محمد بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها(مسلم: ١٩٩٩م: ج٣، ٣٧٠). وما كتاب عمر بن الخطاب في القضاء الذي وجهه إلي قاضيه أبو موسي الأشعري إلا رمزاً من رموز العدالة في الإسلام وهكذا نشأ القضاء في الدولة الإسلامية وطيد الأركان ثابت البنيان محققا للعدل الذي أمر الله تعالى لبني الإنسان، وإلى هنا فأن القضاء العادي الذي يفصل في الخصومات بين الأفراد كان يودي دوره كأحسن ما يكون الأداء وكان ثمة حالات تكاد تكون محدودة بادي ذي بدء تحتاج لنوع آخر من القضاء لم تبرز الحاجة إليه بشكل واضح إلا عندما استفحل أمرها واستشري، وكان هذا إيذاناً بظهور هذا النوع الآخر من القضاء وهو ما يطلق عليه قضاء المظالم والذي ظهر لمحاربة جور الحكام والولاة على الرعية. وعليه فسوف نتناول نشأت المحاكم الإدارية في عهد الرسول ﷺ، ونشأت المحاكم في عهد الخلفاء الراشدين، والمحاكم الإدارية في عهد الدولتين الأموية والعباسية.

نشأت المحاكم الإسلامية في عهد الرسول ﷺ:

لقد نبتت بذور الإسلام الأولى في أرض الجزيرة العربية وتحديدا في مكة المكرمة وتبلور أمره كدولة في المدينة المنورة حيث تقطنها أرقى قبائل العرب وأصفاهم ذهنا وأشدهم تمسكاً بقيم العروبة الأصلية وأكثرهم صلة بالعالم الخارجي عن طريق التجارة التي كانوا يمارسونها، ففي مكة كانت قريش سيدة العرب بلا منازع، فيها الكعبة المشرفة يحجون إليها من جميع أقطار شبه الجزيرة العربية وفيها تقام الأسواق الأدبية والتجارية فكانت مكة في ذلك تمثل الإطار الزمني والبيئي ومركز للحركة الدينية والأدبية والتجارية لكافة البلاد العربية وكانت يثرب موطن

قبيلتي الأوس والخزرج محطة التجارة الذاهبة والأدبية وبلد الزراعة والفلاحة ففي هذه البيئة المنعزلة في قلب الصحراء التي لم تدنسها مبازل الروم ولا ظلم وعنفوان فارس ولدت رسالة الإسلام وفي أحضانها ترعرعت ويمثل سكانها الشريعة الإسلامية المطهر (الماوردي: ١١). ولقد ولدت الدولة الإسلامية بهجرة الرسول ﷺ إلى المدينة المنورة واستكملت فيها مقوماتها كدولة بمفهومها المعاصر وكان الرسول ﷺ في هذه الفترة المؤسس والمنفذ والموجه والمنظم لدولة الإسلام وقد كان للقضاء في الدولة الإسلامية دور كبير في ترسيخ معني العدالة التي يأتي المساس بها عند تشابك مصالح الناس وتصادم رغباتهم فذلك يستدعي بالضرورة وجود حاكم ومحكومين وقواعد ومبادئ يسيرون على هديها. وهذه سنة الله في الأرض قال تعالى في محكم تنزيله (يا داؤود أنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق) [النساء: ٧٨]. ولذلك عملت الدولة الإسلامية على تطبيق هذه الآيات في الواقع العملي وذلك لمحاربة الظلم ونشر الأمن والطمأنينة بين الناس ولذلك نشأ القضاء بمعناه الواسع في الإسلام ولما كان القضاء العادي وقضاء المظالم صوان، عليه سوف نتناول هذا الجانب القضاء في عهد الرسول ﷺ، وقضاء المظالم في عهد الرسول ﷺ.

نشأت القضاء في عهد الرسول ﷺ:

يبدأ هذا العهد من بعثة الرسول ﷺ وينتهي بوفاته في ١١ هجرية ففي بداية هذا العهد أي بداية عهد الإسلام بزغ فجر الدولة الإسلامية أثر بيعتي العقبة الأولى والثانية اللتين انتهتا بعهد كان طرفه الرسول الأعظم وطرفه الثاني سكان المدينة المنورة ممثلة في جميع شرائحها الاجتماعية بما في ذلك النساء وبموجبه تم تأسيس الدولة الإسلامية وأخذت سبيلها في التنفيذ منذ أن استقبل سكان المدينة المنورة الرسول ﷺ بالأناشيد. فلا عجب إذا أن رأينا للقضاء في هذا العهد دور فعال في احتواء الظلم والضرب على يدي الظالمين مهما كان شأنهم وعلت منزلتهم وإعادة الحقوق إلى المظلومين مهما كانت مكانتهم الاجتماعية. وعليه ففي عهد رسول الله ﷺ كان ثمة دمج ما بين السلطات الإدارية لهذه الدولة وسلطة القضاء وكان للقضاء صفة الإلزام خلاف لما يدعيه بعض المستشرقين، وكذلك كان الولاة في هذا العهد الذين يوليهم الرسول ﷺ أمور الأقطار من أهل العلم والمعرفة والاجتهاد كما كانت الأقضية في زمنه ﷺ قليلة لأن الناس مع ظهور الدين غلبهم من يقوده التناصف إلى الحق أو يزجره الوعظ عن الظلم وكانت المنازعات تجري بينهم في أمور مشتبهة يوضحها القضاء فضلاً عن أن الرسول ﷺ كان بين ظهراهم يبين لهم ما استفهم عليه أمره وأحيانا كان ينزل به قرآناً من الله العلي

القدير يبين حكم الله تعالى فيه(الماوردي: ٧٧). أما وسائل الإثبات أمام القضاء في عهد الرسول ﷺ كانت كالتالي:

١/ البينة واليمين: يقول الرسول ﷺ (البينة علي من ادعي واليمين علي من أنكر).

٢/ الشهود: يقول سبحانه وتعالى في محكم تنزيله (واشهدوا إذا تبايعتم) [البقرة:٢٨٢].

٣/ الكتابة: قال تعالى: (يا أيها الذين امنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل) [البقرة: ٢٨٢].

٤/ القيافة والفراسة: ويراد بها معرفة الشبه وتمييز الأثر ويسمى القائم بها قائفاً فإذا اختلفوا في نسب طفل مثلاً استعانوا بالقائف لمعرفة أبيه والحاقة به، الاستدلال على الجاني من آثار أقدامه وقد حكم بها الرسول ﷺ وجعلها دليل لثبوت النسب، والفراسة هي التنبؤ بحالة المتكلم إذا كان يقول الصدق أم لا وذلك بالنظر إلي وجهه ونبرات صوته وحركاته وهو يتكلم.

٥/ القسامة: كأن وجد قتيل في مكان ولم يعرف قاتله فيحلف خمسون رجلاً من أهل هذا المكان يختارهم ولي الدم يحلفون بالله ما قتلوه ولا علموا له من قاتل ثم يغرمون الدية.

٦/ الاستدلال بالإمارات الدالة(ابن قيم الجوزية: ٢٠٠٢م: ١١).

أما البلاد التي دانت بالإسلام في عهده ﷺ فقد كان يولي عليها ولاة لهم الولاية العامة والوالي أمامهم في الصلاة وعاملهم على الصدقات وقضائهم في الخصومات ومعلمهم أمور دينهم وفقيههم فيما يسألونه ومثال ذلك تعيينه ﷺ (عتاب بن أسيد) وإلي على مكة عند فتحها وقال له (أنطلق فقد استعملتك على أهل بيت الله) وهذه توليه عامة، ومن هؤلاء أيضاً عبد الله بن نوفل وهو أول قاضي في المدينة المنورة وراشد بن عبد الله بعثه إلى نجران أميرا علي القضاء وعلي المظالم(الرفاعي: د.ت، ٣٩) وقد كانت أقضية الرسول ﷺ فيها تعليم وتوجيه وتحذير وتنمية لضمير الفرد ومن ذلك (جاء رجلان إلي الرسول ﷺ يختصمان في مواريث ليس بينهما بينة فقال الرسول صلى الله عليه وسلم: أنكم تختصمون إلى رسول الله وإنما أنا بشر ولعل بعضكم ألحن من بعض -أي أفطن وأقدر على البيان- بحجته من بعض وأنما أقضي بينكم بنحو ما أسمع فمن قضيت له من حق أخيه شيء فلا يأخذه فإنما أقطع قطعة من نار فبكى الرجلان وقال كل واحد منهما حقي لأخي، وقال الرسول ﷺ أما إذا فقوما وأذهبا فلتقتسما ثم توخيا الحق ثم استهما -(أي اقترعا)- ثم ليحلل كل واحد منكما صاحب(مسلم:ج٥، ٢١١). أما فيما يلي تنفيذ الأحكام في ذلك العهد فقد كان الوازع الديني يجعل

المحكوم عليه يتقدم طائعا مختارا لتنفيذ الحكم الذي صدر بحقه. لقد تلاحظ في هذا العهد قلة الخصومات بين الناس وبالرغم من ذلك تولاه الرسول ﷺ نفسه وكان حريص كل الحرص على إقامة العدل بين الناس وذلك لبيان أهمية القضاء كما أسس للقضاء في هذا العهد قواعده العامة ابتداء من طرق اختيار القضاء والشروط الواجب توفرها فيهم من الحكمة والعلم والورع والفراسة كما أسس مصادر القواعد إلى من قرآن وسنة واجتهاد وأرسي كذلك وسائل إثباته وطرق تنفيذ أحكامه وكل ذلك عين ما أخذ به القضاء الحديث مما يؤكد أن الشريعة الإسلامية والرسول الكريم هداية ونبراس للعالمين كما يؤكد بأن هذه الشريعة تصلح لكل زمان ومكان.

نشأة قضاء المظالم في عهد رسول الله ﷺ:

وقد حرص الرسول ﷺ أن يتولي قضاء المظالم بنفسه خلافا للقضاء العادي المتصل بمنازعات الأفراد الذي كان يتولاه بنفسه أحياناً وينيب فيه صحابته أحيانا أخرى وكان الرسول ﷺ يستشعر دلائل الظلم الذي يمكن أن يقع على الناس من الولاة فيعمل على ردعه قبل أن يشكو إليه أحد ومن الوقائع الدالة على ذلك أن الرسول ﷺ استعمل رجلاً يسمى ابن اللتيبيه فلما أحضر أموال الصدقات أمام الرسول ﷺ قال: هذا مالكم وهذه أهديت لي فقال الرسول ﷺ: أفلا قعدت في بيت أمك وأبيك تنظر أيهدى لك أم لا؟ ثم قام وخطب في الناس فقال: أني استعمل الرجل منكم على العمل مما ولأني الله فيقول هذا مالكم وهذه هديه أهديت إلي أفلا جلس في بيت أبيه وأمه حتى تأتيه هديته أن كان صادقا، والله لا يأخذ أحداً منكم شيئاً بغير حقه إلا لقى الله عز وجل يحمله يوم القيامة(البخاري: باب المظالم والغصب، ٥٠٨، حديث رقم ٢٤٤٧). وكان الرسول ﷺ يحث أصحابه علي إبلاغه بحاجات ومظالم الناس الذين لا يستطيعون إبلاغها فيقول لهم (أبلغوني حاجة من لا يستطيع إبلاغها فأن من أبلغ سلطاناً حاجة من لا يستطيع إبلاغها ثبت الله قدميه يوم تزل الإقدام(الترمذي: كتاب القضاء:ج٣، ٤٧٦). وهنالك العديد من الأمثلة عن قضاء المظالم في هذا العهد وتعتبر أحكام دره في غرة هذا النوع من القضاء نذكر منها على سبيل المثال قضية خالد بن الوليد والتي وقعت بعد أن فتح الرسول ﷺ مكة بعث سراياه للدعوة للإسلام وكان منها سرية ولى رسول الله ﷺ خالد بن الوليد فسار بمن معه يهدم الأصنام ويدعو إلى الإسلام حتى وصل بن جزيمه فلما رآه القوم شهروا إسلامهم في وجهه فطلب إليهم خالد أن يضعوا السلاح لأنه لم يأتي إلى قتال وإنما يدعو للإسلام فوضع القوم السلاح وكان خالد قد ظن أن ذلك خدعه منهم لما عرف عنهم ذلك وأنهم آمنوا بألسنتهم ولم تؤمن قلوبهم لذلك أمر بهم خالد عنهم

فكتفوا ثم عرضهم على السيف فقتل منهم من قتل فأنفلت رجلاً منهم فأتى رسول الله ﷺ فأخبره الخبر وعندها رفع رسول الله ﷺ يديه إلى السماء وقال: "اللهم أني ابرأ إليك مما صنع خالد بن الوليد" ثم استدعى علي بن أبي طالب وقال يا علي اخرج إلى هؤلاء القوم فأنظر في أمرهم واجعل أمر الجاهلية تحت قدميك. فخرج حتى جاءهم ومعه مال قد بعث به رسول الله ﷺ فودي لهم الدماء وما أصيب لهم من الأموال حتى إذا لم يبغى شيء من دم ولا مال إلا وداه، بيت معه بقية من المال فقال لهم علي رضوان الله عليه(ابن هشام: د.ت، ج٤، ٥٣).

وقد امتازهذا العهد بالخصائص التالية:

أ/اكتمال الشريعة الإسلامية من حيث النصوص والقواعد والأصول وذلك بنزول آية (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا) [المائدة: ٣].

ب/ سلطة التشريع والقضاء في هذا العهد كانت للرسول ﷺ بالإضافة إلى سلطة التنفيذ أما ما صدر من اجتهادات بعض الصحابة فلا يعتبر تشريعاً إلا إذا أقرها الرسول ﷺ مستلهما ذلك الوحي بقسميه (القرآن والسنة) وكانت نتيجة ذلك أنه لم يقع خلاف في المسألة الواحدة.

ج/ واقعية التشريع بمعنى أن الناس كانوا يبحثون عن أحكام المسائل التي تقع ولم تكن الحوادث تفترض أو تتخيل وترتب علي ذلك أن الفقه الإسلامي نشأ متتابعاً وليس جملة واحدة بل متدرجاً حسب الوقائع والنوازل.

د/ أن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يترك فقهاً مدوناً مكتوباً وإنما الذي تركه هو جملة من القواعد الكلية والأصول والأحكام الموجودة في القرآن والسنة بعد تنبيه عقولهم إلى علل الأحكام وأسرار التشريع وعلمهم طريقة الانبساط على وجه يحقق مصلحة الناس وفي ظل هذا الجو العام نشأ القضاء بشقيه.

هـ/ بناء على تشريع محكم من عند الله واجتهاد مستحسن من عند رسول الله وصحابيه كانت أحكام القضاء بشقيه في هذا العهد تنزل بردا وسلاماً على المسلمين(خلاف: ٢٠١٤م: ٧).

نشأت المحاكم الإدارية في عهد الخلفاء الراشدين

لم تكن الخلافة في صدر الإسلام نظاما للحكم المطلق كما ادعى الغربيون فالأمة هي مصدر السلطات الثلاثة وهي التي تفوض الخليفة للقيام بها نيابة عنها، والخليفة مسئول أمامها في ظل نظام شورى ترك الإسلام تحديد شكله لمقتضيات الظروف والعصور وكان الخليفة يجمع في أعماله بين الشئون مادية وروحية أي في الشئون الدينية والدنيوية على السواء وتتجلى نظرية الخلافة في الإسلام في أن كل من قام بالحكم في الأرض تحت الدستور الإسلامي يكون خليفة لله تعالى وهي

خلافة عمومية لا يستبد بها فرد أو طبقة حيث يستعمل الإسلام دائماً لفظ الخلافة بدلاً عن لفظ الحاكمية وفي ذلك المعنى يقول ابن خلدون: فأعلم أن الخطط الدينية الشرعية من الصلاة والفتية والقضاء والجهاد والحسبة كلها متدرجة تحت الإمامة الكبرى التي هي الخلافة فكأنها الأمام الكبير والأصل الجامع وهذه كلها متفرعة عنها وداخلة فيها لعموم نظر الخلافة وتصرفها في سائر أحوال الملة الدينية والدنيوية وتنفيذ أحكام الشرع فيها علي العموم(ابن خلدون: ١٨٣). وكان الخلفاء في صدر الإسلام يباشرون القضاء بأنفسهم لعظم العناية ومنهم من فوضه إلى غيره وكان الخلفاء يجعلون للقاضي النظر في المظالم وهي وظيفة ممتزجة من سطوة السلطة ونصفه القضاء تحتاج إلى علو يد ورهبة تقمع الظالم ولما كان القضاء العادي صنوا لقضاء المظالم عليه سوف نتناول نشأت القضاء في عهد الخلفاء الراشدين ونشأت قضاء المظالم في عهد الخلفاء الراشدين.

نشأت القضاء في عهد الخلفاء الراشدين

يبدأ هذا العهد من وفاة الرسول ﷺ في ١١ سنة هجرية إلي وفاة سيدنا علي ابن أبي طالب في سنه. ففي هذا العهد ومنذ أن ولى الخلافة سيدنا أبوبكر الصديق ﷺ، أخذت رقعت البلاد الإسلامية تتسع، وأصبحت الاختصاصات الإدارية والقضائية اللتان كانتا تجتمعان في شخص الخليفة في المدنية وفي شخص الولاة في الأمصار مما ينأ بحمله، الأمر الذي أدى بدأ من خلافة سيدنا أبوبكر إلى توزيع الاختصاصات هذه، فيحدثنا التاريخ بأنه لما ولى الخلافة الصديق قال له أبو عبيدة: أنا أكفيك المال، وقال عمر: أنا أكفيك القضاء وعليه ومنذ هذا العهد، أخذت السلطات القضائية تنفصل رويدا عن السلطات الإدارية في الدولة الإسلامية(ابن خلدون: ٢٢٨). إلا أن أول من قام بإبراز التنظيمات الإدارية بشكل واضح بل وأول من وضع أسس النظامين الإداري والقضائي في الدولة، هو سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ، فقد قسم البلاد إلى أقسام إدارية كبيره، وولى عليها الولاة وجعلهم مسئولين أمامه، فهو يوليهم ويعزلهم ويراقب تصرفاتهم وأعمالهم فإذا لحق بأحد الأفراد ضرر أو أذى منهم أو ممن يلوذ بهم لامة وقرعه أو عزله إذا كان الأمر يقتضى ذلك ورد الحق إلى نصابه. ومن الجدير بالملاحظة أن سيدنا عمر أولى مرفق القضاء وتنظيماته اهتمام خاصا، فظهر في عهده كولاية أي كوظيفة مستقلة وأصبح القاضي يعين من قبل الخليفة نفسه أو من قبل الوالي ذي الولاية العامة إذا كان مفوضا بذلك، وكانت طلائع هذا التنظيم أن ولى عمر أبا الدرداء قضاء المدينة وشريح بن الحارث الكندي قضاء الكوفة وأبا موسى الأشعري قضاء البصرة(الكندي:٢٠٠٣م: ٣٠٠). ومن ذلك يتضح لنا عظم أمر القضاء في عهد الدولة الإسلامية إذ أن أمر صك التعيين يصدر عن الخليفة

رأســـا، أو مـــن الـــوالي ذي الولايـــة العامـــة إذا فـــوض بـــذلك. ولا أدل علـــي اهتمـــام الخلفـــاء الراشـــدين بـــأمر القضـــاء مـــن أن أوامـــر التعيـــين التـــي كانـــت تصـــدر عنـــه تعتبـــر بمثابـــة مراســـيم تتضـــمن توجيهـــات عامـــة يســـير علـــي هـــديها القضـــاة وتـــدق إلـــي إيصـــال الحقـــوق إلـــي أصـــحابها بســـهولة ويســـر ومـــن ذلـــك كتـــاب ســـيدنا عمـــر بـــن الخطـــاب إلـــى قاضـــيه أبـــي موســـى الأشـــعري والـــذي جـــاء فيـــه (أمـــا بعـــد فـــأن القضـــاء فريضـــة محكمـــة وســـنة متبعـــة فـــأفهم إذا أدلـــى إليـــك فأنـــه لا ينفـــع تكلـــم بحـــق لا نفـــاذ لـــه واســـى بـــين النـــاس فـــي مجلســـك بوجهـــك حتـــى لا يطمـــع شـــريف فـــي حيفـــك ولا ييـــأس وضـــيع مـــن عـــدلك، الفهـــم الفهـــم فيمـــا يـــتلجلج فـــي صـــدرك ويشـــكل عليـــك ممـــا لـــم ينـــزل فـــي كتـــاب ولـــم تجـــرى بـــه ســـنه وأعـــرف الأشـــباه والأمثـــال ثـــم قـــس الأمـــور بعضـــها بـــبعض فـــأنظر أقربهـــا إلـــي الله وأشـــبهها بـــالحق فأتبعـــه وأعمـــد إليـــه ولا يمنعـــك قضـــاء قضـــيته بـــالأمس راجعـــت فيـــه نفســـك وهـــديت فيـــه مرشـــدك فـــأن مراجعـــة الحـــق خيـــر مـــن التمـــادي فـــي الباطـــل عـــدول بعضـــهم علـــي بعـــض إلا مجلـــوداً حـــداً أو حجريـــاً عليـــه شـــهادة زور أو ظنينـــا فـــي ولاء قرابـــة وأجعـــل مـــن أدعـــى حقـــاً غائبـــاً أمـــراً ينتهـــي إليـــه أو بينـــة عادلـــة فأنـــه أثبـــت للحجـــة وأبلـــغ فـــي العـــزر فأنـــه أحضـــر بينـــة إلـــى ذلـــك الأجـــل أخـــذ بحقـــه وإلا وجهتـــه عليـــه القضـــاء. البينـــة علـــى مـــن أدعـــى واليمـــين علـــى مـــن أنكـــر، أن الله تبـــارك وتعـــالى تـــولى مـــنكم الســـرائر ودرأ عـــنكم الشـــبهات وإيـــاك والقلـــق والضـــجر والتعـــازي بالنـــاس والتنكـــر للخصـــم فـــي مجـــالس القضـــاء التـــي يوجـــب الله منهـــا الأجـــر ويحســـن فيهـــا الزجـــر، مـــن حســـنت نيتـــه وخلصـــت فيمـــا بينـــه وبـــين الله كفـــاه الله فيمـــا بينـــه وبـــين النـــاس والصـــلح جـــائز فيمـــا بـــين النـــاس إلا مـــا أحـــل حرامـــاً أو حـــرم حـــلالا ومـــن تـــزين للنـــاس بمـــا يعلـــم الله منـــه غيـــر ذلـــك شـــأنه الله فمـــا ظنـــك بثـــواب غيـــر الله فـــي عاجـــل دنيـــا وأجـــل آخـــره والسلام(صـــلاح الـــدبن:١٩٨٤م: ٨٥). وكـــان اختصـــاص القاضـــي المكـــاني يشـــمل الولايـــة بأكملهـــا، وكـــان مقـــره عاصـــمة الولايـــة، وســـبب ذلـــك قلـــة الخصـــومات آنـــذاك، فضـــلا عـــن أن قضـــاء المظـــالم الـــذي كـــان بـــادئ ذي بـــدء يتـــولى أمـــره الخليفـــة أو الـــوالي نفســـه قـــد خفـــف مـــن ضـــغط العمـــل علـــى القضـــاء العـــادي، فضـــلاً عـــن أن النـــاس كـــانوا حـــديثي عهـــد بالإســـلام، وغالبـــاً مـــا كـــانوا يتناصـــفون فيمـــا بيـــنهم بأنفســـهم، ومـــا كـــان يصـــل إلـــى القضـــاء علـــى الغالـــب أبـــان هـــذه الفتـــرة إلا القضـــايا التـــي اســـتهم أمرهـــا بـــين المتخاصـــمين ويـــراد إيجـــاد الحلـــول لهـــا. أمـــا مكـــان انعقـــاد جلســـات القضـــاء فكـــان المســـجد أو دار القاضـــي وفـــي زمـــن ســـيدنا عثمـــان اتخـــذ دار خاصـــة للقضـــاء فـــي المـــدين. وأمـــا الاختصـــاص الموضـــوعي فلـــم يكـــن محـــددا بشـــكل واضـــح مـــع الإشـــارة إلـــى أن قضـــاء القضـــاة كـــان قاصـــراً علـــى الفصـــل فـــي الخصـــومات المدنيـــة والأحـــوال الشخصـــية مـــن زواج وطـــلاق ونكـــاح ونفقـــه. أمـــا القصـــاص والحـــدود فكـــان يرجـــع بشـــأنها إلـــى الخلفـــاء وولاة الأمصـــار أصـــحاب الولايـــة العامـــة، وكـــان القضـــاة كمـــا ذكرنـــا

سابقا مجتهدين يستندون في أقضيتهم إلى كتاب الله وسنة رسوله واجتهادات الخلفاء في المواضيع المماثلة فأن لم يجدوا نصا أو اجتهاداً اجتهدوا رأيهم، أما وسائل الإثبات فكانت كما هي في عهد الرسول ﷺ، والخصوم كانوا يرضخون إلى الحكم تلقائياً ويعملون على تنفيذه آنياً، أما رواتب القضاة فكانت تدفع من بيت مال المسلمين ومن ذلك أن الرسول(عليه الصلاة والسلام) عندما ولى عتابه بن أسيد أمر مكة فرض له درهمين في اليوم فكان عتابه يقول: (لقد رزقني رسول الله ﷺ كل يوم درهمين فلا أشبع الله بطنا لا يشبعه كل يوم درهمان وهكذا كان يفعل سيدنا عمر بن الخطاب ومن جاء بعده من الخلفاء، والنواحي الجزائية كان يتم الفصل فيها عن طريق الخليفة نفسه أو ذي الولاية العامة. وأهم ما يميز القضاء في هذا العهد الحرية التامة التي كان متمتعا بها القاضي في قضائه سواء في ذلك ما يقضي وما يتوصل به إلى القضاء فكان مجتهداً في الموضوع وفي الإجراءات وما قيد بأنه يحكم بمذهب أحد أو رأى مجتهد ولا عدت له طرق الحكم وحظر عليه أن يتعداها، ويكون قضائه مبينا علي اجتهاده، كان قد إذا قضى في حادثه بقضاء ثم رفعت إليه حادثة مماثلة وكان قد رأي غير الرأي الأول قضي في الحادثة الجديدة بما رآه ولا ينقض قضائه الأول لأنه بنى على اجتهاد فلا ينقضه اجتهاده الآخر ولا اجتهاد قاض ثاني، ولذلك لما سأل عمر الرجل عن أمره وقال له الرجل: قضي فيه علي وزيد بكذا فقال عمر: لو كنت أنا لقضيت بكذا فقال له الرجل: وما يمنعك والأمر إليك؟ فقال عمر: لو كنت أردك إلي كتاب الله أو سنة رسوله لفعلت ولكن أردك إلى رأي والرأي مشترك، وروى أنه ﷺ قضى في حادثة بقضاء ثم قضى من مثلها بقضاء آخر فسئل فقال: تلك على ما قضينا وهذه على ما نقضى. لأنه ما دام القضاء عن اجتهاد فهو على أساس صحيح ولا وجه لنقضه باجتهاد آخر لأنها في احتمال الخطأ سيان ولعل هذا هو السبب في أنه لم يوجد على ذلك العهد نظام استئناف الأحكام (خلاف: ٤٠). ونلخص من ذلك بأنه في هذا العهد قد أسس لنظام إداري لا مركزي وذلك بتوزيع البلاد إلى ولايات وتعيين الولاة عليها تحت أمرة أمير المؤمنين (الخليفة) كما تلاحظ بأنه في هذا العهد قد جعلت وظيفة القضاء وظيفة مستقلة وبذلك قد أسس هذا العهد لاستقلال السلطة القضائية عن بقية السلطات الأخرى في الدولة، بالإضافة إلى أن الخلفاء الراشدين قد اهتموا بوظيفة القاضي وطرق تعيينه وراتبه ووضعه الاجتماعي بأن ولوها خيار الناس وبذلك يكون هذا قد وضع طرق اختيار وعزل القضاة والاهتمام بهم وهو ما سارت عليه القوانين الوضعية اليوم، ومنها قانون السلطة القضائية السوداني لسنة ١٩٨٣م. وكذلك نجد أن خطاب سيدنا عمر بن الخطاب إلى أبو موسى الأشعري عندما ولاه القضاء بالبصرة يحوى كل طرق

الإثبات وإجراءات التقاضي التي سنت في القوانين الوضعية الحديثة كقانون الإجراءات المدنية والإثبات مما يجعله دستورا للقضاء وأساسا للمرافعات.

نشأت قضاء المظالم في عهد الخلفاء الراشدين

كان تطبيق قضاء المظالم في عهد سيدنا أبي بكر الصديق ﷺ استمرار للأوضاع التي تركها الرسول ﷺ، وقد ضرب المثل في مسئولية الحاكم عن أعمال ولاته وتصرفاتهم في أمور الرعية عندما ألغى خطاب توليه الخلافة والذي جاء فيه "..... الضعيف فيكم قوى عندي حتى آخذ الحق له والقوي فيكم ضعيف عندي حتى أخذ الحق منه (البار: ٤٠). وبعد مبايعته ﷺ طبق ذلك عملياً، إذ طاف بالبيت المعمور وجلس بالقرب من بيت الندوة وقال هل من شكاة لأحد؟ هل من ظلامة لأحد؟ هل لأحد حق أخذ منه؟ وبذلك يكون أبو بكر ﷺ قد كشف عن جوهر ولاة الأمور الصالحين المقسطين فأنه إذا صلح الرعاة صلح الرعية والعكس، وإذا أعطى الحاكم القدوة الحسنه من نفسه فقد بلغ وأجاد التأثير في الرعية وقادها إلى سبيل الرشاد. و في قضايا مظالم الولاة والحكام وذوي النفوذ حرص أمير المؤمنين سيدنا عمر بن الخطاب مثل النبي ﷺ ولقيه الخلفاء الراشدين أن ينظرها بنفسه بما له من ولاية قضائية عامه(عبد الوهاب:٢٠٠٢م: ٣١٨). وذلك رغم كثرة أعبائه ومسئولياته بعد اتساع أرجاء الدولة الإسلامية، وانطلاقا من اهتمامه بالنظر في شؤون الرعية ورفع الظلم عنهم وخاصة من جانب ولاته وعماله الذين حرص علي مراقبة أعمالهم ويرسل العيون والرقباء ليرصدوا اخطاءهم ويبلغونها لهم وكان ﷺ حريصاً على تفقد شؤون الدولة بنفسه وبالنظر في مصالح الناس، فقد روى عنه أنه قال: "لئن عشت أن شاء الله لأسير في الرعية حولاً كاملاً فأني أعلم أن للناس حوائج تقطع دوني أما أعمالهم فلا يرفعونها إلى، أما هم فلا يصلون إلى، فأسير إلى الشام فأقيم بها شهرين ثم أسير إلى الجزيرة أقيم بها شهرين ثم أسير إلى مصر فأقيم بها شهرين ثم أسير إلى البحرين فأقيم بها شهرين ثم أسير إلى الكوفة فأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى البصرة فأقيم شهرين والله لنعم الحول هذا ولكن الميتة عاجلته قبل أن يدرك ذلك. كذلك هنالك عدد من الأقوال المهمة التي وجهها عمر بن الخطاب في مؤتمرات الحج لولاته والتي تضمنت مبادئ تفرض عليهم عدم ظلم الأفراد من ذلك قوله: أني لم أبعثكم أمراء ولا جبارين ولكن بعثتكم أئمة الهدى ليهتدي بكم فادروا عن المسلمين حقوقهم ولا تضربوهم فتذلوهم ولا تحسدوهم فتحزنوهم ولا تغلقوا الأبواب دونهم فيأكل قويهم ضعيفهم، ولا تستأثروا عليهم فتظلموهم ولا تجهلوا عليهم وقاتلوا بهم الكفار طاقتهم فإذا رأيتم بهم كلالة فكفوا عن ذلك

فـأن ذلـك أبلـغ مـن جهـاد عدوكم....(عبـد الوهـاب: ٣١٨). خلـص مـن ذلـك بـأن هنالـك عـدد مـن المبـادئ التـي أراسـها الخليفـة عمـر بـن الخطـاب ﷺ وجعلـت أساسـاً وداعمـاً لقضـاء المظـالم فـي الإسـلام وذلـك بتدقيقـه مـن أخبـار الـولاة وكـان يسـتقبل موسـم الحـج ويجمعهـم كـل عـام فـي مـؤتمرات ويسـألهم عـن أعمـالهم ويسـال النـاس عـنهم ويتحـرى عـن شـكواهم ضـد الـولاة في تلـك المـؤتمرات كـذلك كـان عمـر يتنقـل بنفسـه ليـري أحـوال الرعايـا فـي الولايـات وأيضـاً كـان يرسـل العيـون والرقبـاء فـي الولايـات ليرصـدوا أخطـاء ومظـالم الـولاة ويبلغوهـا لـه. وعلـى منـوال سـيدنا أبـو بكـر الصـديق وسـيدنا عمـر بـن الخطـاب سـار الخليفـة الثالـث عثمـان بـن عفـان ﷺ فقـد أبقـى علـى المبـادئ التـي سـقناها سـابقاً إذ كتـب إلـى ولاتـه يقـول لهـم: أن عمـر قـد وضـع لكـم مـا لـم يغيـب عنـا بـل علـى مـلأ منـا ولا يلغـي عـن أحـدكم تغييـر ولا تبـديل فيغيـر الله مـا بكـم ويسـتبدل بكـم غيـركم فـي أمـور المسـلمين فتعطـوهم مـالهم وتأخـذون مـا عليـه(الباز: ٤٤). وكـان عثمـان ﷺ حريصـا فـي النظـر فـي مظـالم النـاس مـن عمالـه فكتـب للنـاس فـي الأمصـار (أن ائتمـروا بـالمعروف وتنـاهوا عـن المنكـر ولا يـزل المـؤمن نفسـه، أنـي مـع الضـعيف علـى القـوي مـا دام مظلومـا أن شـاء الله) أمـا فـي عهـد آخـر الخلفـاء الراشـدين سـيدنا علـي ﷺ نجـد أن قضـاء المظـالم بـدا يتـزعم ويأخـذ طريقـه نحـو التنظـيم والاسـتقرار إذ كـان الأمـام علـي كـرم الله وجهـه قويـا فـي رد المظـالم وعـدل المظلـوم وأعلـن ذلـك والتـزم بـه فـي سياسـته وإدارتـه وكـان يباشـر نظـر المظـالم ويتصـدى لهـا بنفسـه ولا غـرو فـي ذلـك فأنـه راهـب العدالـة وقاضـي القضـاء الـذي قـال عنـه عمـر بـن الخطـاب لا قضـية وأبـا الحسـن لها(الرفـاعي: د.ت: ١٢١). وكـان علـي بـن أبـي طالـب أول مـن جلـس بانتظـام ليـري المظـالم بنفسـه وكـان إصـرار علـي بـن أبـي طالـب علـى ذلـك مرجعـه اضـطراب أحـوال المسـلمين فـي هـذا العصـر وظهـور الحـروب الأهليـة واسـتهانة النـاس بـدماء بعضـهم الـبعض ومـن بـاب أولـى كـان الاسـتهانة بحقـوق النـاس وأمـوالهم نتيجـة هـذه الاضـرابات(النذير حمـاد: ٣٨). ومـن أمثلـه قضـاء المظـالم فـي هـذا العهـد مقارنـه بتكييفهـا فـي ضـوء معطيـات القضـاء الإداري:

١/ خـرج الجـيش فـي زمـن عمـر بـن الخطـاب إلـى الجبـل فـانتهوا إلـى نهـر لـيس عليـه جسـر فقـال أميـر الجـيش لرجـل مـن أصـحابه أنـزل وأنظـر لنـا مخاضـه نجـوز فيهـا وكـان ذلـك اليـوم شـديد البـرد فقـال الرجـل أنـي أخـاف أن دخلـت المـاء أن أمـوت فاكرهـه الأميـر فـدخل وصـاح يـا عمـراه ثـم لـم يلبـث أن هلـك ولمـا علـم عمـر بـذلك قـال يـا لبكيـاه وبعـد أن حـاكم أميـر الجـيش نزعـه مـن عملـه وقـال لـه لا تعمـل لـي علـى عمـل أبـدا وأمـر بـدفع ديـة الجنـدي وقـد اعتبـر الخليفـة ذلـك التصـرف خطـا مرفقـي أي

مصلحي وذلك أن أمير الجيش اخطأ التقدير فعوقب على ذلك شكليا بالعزل وتحمل بيت المال دية الجندي(ابن الجوزي: د.ت: ٤٠٧).

٢/ مالك بن نويره أحد رؤساء بني يربوع وكان من جملة الذين امتنعوا عن أداء الزكاة ويقال أنه جمعها وبددها لأنه كان مسرفاً متلافاً وكذلك فهو لم يعزم على الحرب ولم يؤد الزكاة وكان خالد بن الوليد القائد المسئول عن تأديب هؤلاء المرتدين ولما نزل بالبطاح لم يلقه أحد بزكاة أو بقتال فعسكر حين نزل وأرسل سراياه في أثر أهل البطاح فاجأته بمالك بن نويره في نفر من قبيلة بني يربوع فحبسهم خالد ثم أمر بقتلهم - حسب تعليمات الخليفة - وقتل فيمن قتل مالك وحدث أن تزوج خالد امرآته وهنا اختلفت الروايات في الباعث عن قتله مالكاً والذي نراه مسايراً للصواب أن مالكاً وهو في مجال المحاكمة والمناقشة اعترف صراحة أنه يقيم الصلاة ولكنه لا يعطي الزكاة، فقال له خالد أما علمت بأن الصلاة والزكاة معا لا تقبل واحدة دون الأخرى فقال له مالك قد كان صاحبك (يقصد به الرسول الأعظم) يقول ذلك أو ما تراه صاحبا لك؟ فاتخذ خالد ذلك دليل تبرؤه من دعوة الرسول ﷺ وحمي الجدل وظهرت الأدلة عن عدم إيمانه بركن من أركان الإسلام الخمسة الذي قال فيه الخليفة أبو بكر أنه لا يفرق ما بين الصلاة والزكاة وأنهم لو منعوه عناقاً كانوا يؤدونه للرسول ﷺ لقاتلهم عليه ومن هذا المنطلق ثبتت التهمه علي مالك فأمر خالد بقتله ثم تزوج امرأته فتداول أعداء خالد ومن لا يرغبونه بأنه قتله وتزوج بامرأته ونسجوا حول تلك الواقعة القصص والأقاويل وخالد براء من ذلك إلا أنه اخطأ أن لم يترك أمر مالك للخليفة كما فعل بزعماء بني فزاره وغيرهم والسرعة في الزواج من امرأة مالك، وقيل أنه حدث خطأ في توجيه الأوامر حيث أن خالداً قال: - وكانت الليلة باردة- (دفئوا أسراكم) ففهم الحرس أنه يريد القتل لأنهم من بني كنانة والمدافأة بلهجتهم كناية عن القتل(العقاد:٢٠١٧م: ٧٤). ونجد أن أول عمل قام به سيدنا عمر ﷺ عقب توليه الخلافة هو عزل القائد الإسلامي الكبير خالد بن الوليد عن قيادة الجيوش رغم عظمة قيادته وانتصاراته الرائعة وذلك بسبب قتله مالك بن نويره بعد أن قال لا إله إلا الله. وكان الخليفة أبو بكر الصديق بعد قتله قد أعطى ديته من بيت مال المسلمين كما سبق القول إلا أن سيدنا عمر بعد توليه لم يعتبر ذلك كافيا لرفع الظلم الذي لحق بالمقتول وبأوليائه لذلك عزله وقال في سبب عزله أن في سيف خالد لرهقا وبذلك يكون عمر قد وقع بنفسه عقوبة العزل كجزاء تأديب إداري على خالد بن الوليد بالإضافة إلى التعويض الذي دفعه سيدنا أبو بكر الصديق من قبل فهذا يدل على أن سيدنا عمر بن الخطاب كان حريص على حقوق العباد وحريص في ذات الوقت على توجيه ولاته وقواده

إلى عدم إساءة استخدام السلطة لأغراض مخالفة المصلحة العامة وهو ما يعرف اليوم في فقه القضاء الإداري بإساءة استخدام السلطة كأحد العيوب التي تلحق بالقرار الإداري.

٣/ بينما عمر نائم في نصف النهار قائل-أي نائم قبيل الظهيرة في ظل شجرة- وإذا إعرابية تتوسم الناس فجاءته فأخذت ببعض أصابع قدميه فاستيقظ قال لها مالك قالت أني أمراءه مسكينة ولي بنون وأن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب بعث محمد بن مسلمة ساعيا فلم يعطنا- أي حقنا من الزكاة- فلعلك يرحمك الله أن تشفع لنا إليه.

- الرجل صاح بيرفأ خادمه: يا بيرفأ ادع لي محمد بن مسلمة.
- قالت المرأة أنه أنجح لحاجتي أن تقوم معي إليه فقال الرجل أنه سيفعل إن شاء الله.
- بيرفأ جاء إلى محمد بن مسلمه فقال له أجب أمير المؤمنين قدم فقال السلام عليك يا أمير المؤمنين استحيت المرأة.
- فقال عمر مخاطباً بن مسلمة: والله ما آلو أن اختار خياركم كيف أنت قائل إذا سألك الله عز وجل عن هذه؟ ومضى يعاتب محمد.
- قال عمر أن الله بعث إلينا نبيه ﷺ فصدقناه واتبعناه فعمل بما أمره الله به فجعل الصدقة لأهلها من المساكين حتى قبضه الله على ذلك، ثم استخلفي فلم آل أن اختار خياركم أن بعثتك فأد لها صدقة العام وعام أول وما أدري لعلي لا أبعثك ثم دعي بجمل فأعطاها دقيقا وزيتا(سلام:د.ت: ٥٢٠).

تكييف هذه الدعوي والحكم فيها علي النحو الآتي:

أ/ إن محمد بن مسلمة كان ساعياً أي موظفاً مالياً على الزكاة فهو المسئول عن تحقيق جبايتها وتوزيعها على مستحقيها هضم حق المرأة وأولادها ولم يوزع عليهم ما يستحقونه من حصائل الزكاة فهو قصور في عمل الوظيفة تسبب عنه حرمان أناس من حقوقهم.

ب/ مثول ابن مسلمة بين يدي أمير المؤمنين بصفته قاضياً للمظالم وإقراره بقصوره.

ج/ أما الحكم الذي أصدره الخليفة فيتمثل في ناحيتين:

١/ إلزامه العام القادم بأن يعطيها صدقة العام والعام الأول مع إعطائها ما يكفيها حتى يأتي العام القادم(قضاء تعويض).

٢/ تأنيبه وتقريعه مسلكياً حتى أدمع عينيه ومن ثم هدده بالعزل أن بعثتك فأد لها صدقة العام وعام أول وما أدري لعلي لا أبعثك (عقوبة مسلكيه).

د/ أما التكييف القانوني لها اليوم بمفهوم القضاء الإداري فهي نوع من أنواع التظلم الرئاسي وكانت نتيجته التعويض وهو قضاء التعويض - نوع من أنواع السلطات الإدارية لجبر الضرر الناتج من التصرف الإداري أي المسؤولية الإدارية، أما العقوبة الإدارية المسلكية اليوم فهي نوع من التعزير، التوبيخ والإنذار بالعزل، لأن في تصرف بن مسلمة هذا نوع من الإهمال من غير عمد أو سوء نية تترتب عليها مسئولية الإدارة.

٤/ أيضاً هنالك واقعة عمر بن العاص وابنه محمد الذي ضرب بسوطه أحد المصريين لأنه سبقه بفرسه وكان محمد بن عمرو العاص يضرب المصري ويقول له (خذها وأنا ابن الأكرمين) ولم ينصف الوالي عمرو بن العاص المصري من ولده بل حبسه خشية أن يبلغ أمير المؤمنين عمر بن الخطاب لكنه تمكن من الهرب وتظلم لدى أمير المؤمنين والذي أخذ عمرو وابنه محمد الجاني ونادى المصري وقال له(اضرب ابن الأكرمين) فضربه المصري حتى أثخنه وعمر يستزيده ويقل له (اضرب ابن الأكرمين) ثم التفت إلى المصري وقال له اجعلها على صلعه عمرو فو الله ما ضربك إلا بفضل سلطانه فقال المصري يا أمير المؤمنين قد ضربت من ضربني فقال له الخليفة (أما والله لو ضربته ما حلت بينك وبينه حتى تكون أنت الذي تدعه، يا عمرو متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرار) وقال للمصري راشداً فأن رابك ريباً فاكتب لي(النذير حماد: ٣٦). وهذا أيضاً نوع من أنواع التظلم الرئاسي الذي أنبنى على استغلال النفوذ وإساءة استخدام السلطة فكانت العقوبة رادعة وهي الضرب قصاصاً لابن والي مصر آنذاك. وهكذا نجد أن كثيراً من الوقائع والحوادث التي وقعت في هذا العهد وتعتبر ركيزة من ركائز القضاء الإداري اليوم فهي حوادث ووقائع أرست مبادئ تقوم على العدل والمساواة ومحاسبة الولاة والمسئولين بكل تجرد وشفافية في عهد كان قريب من عهد الرسول ﷺ مما جعل الاستجابة للعقوبة بنفس راضية حين كان تأثير النواحي الروحية في سلوكية المظ وأثرها على ردع المخطئ مسلكياً عند التمادي في خطئه وهذا هو خير رادع وزاجر.

نشأت المحاكم الإدارية في عهد الدولتين الأموية والعباسية

في ظل حكم الأمويين والعباسيين استقر نظام الدولة الإسلامية واستقرت وتبلورت السلطة القضائية وتحددت سلطات القضاة واختصاصاتهم وتنوع القضاء بشكل واضح بين القضاء العام أو العادي وقضاء المظالم وولاية الحسبة، وفي هذا الاتجاه العام وتنظيم القضاء واستقراره استقر قضاء المظالم

وتكاملت وثبتت اختصاصاته وخصص له ديوان مستقل (محكمة إدارية) بتشكيل متميز ويشير إلى طبيعة الاختصاص وقد ظهرت الحاجة الملحة لتنظيم واستقرار قضاء المظالم نتيجة كثرة وشيوع ظلم الولاة والحكام وذي الجاه بالذات في بداية عهد الأمويين وعليه سوف نتناول نشأة قضاء المظالم في العهد الأموي ونشأت قضاء المظالم في العهد العباسي.

نشأت قضاء المظالم في عهد الدولة الأموية

أولاً- القضاء في عهد الدولة الأموية:

بدأ هذا العهد بقيام الدولة الأموية في عام ٤١هـ (٦٦١م) وأنتهي في عام ١٣٢هـ (٧٤٩م) وعقب استتباب الحكم لبني أمية كان تعيين القضاة يتم بطريقتين أما عن طريق الخليفة بنفسه وأما عن طريق الوالي ذو الولاية العامة إذا كان التعيين في ولايته، ويعتبر القضاء وأساليب التقاضي في عهد الدولة الأموية امتداداً لما كان عليه في عهد الخلفاء الراشدين من حيث أن الفصل في النواحي الجزائية كان من اختصاص الخليفة أو الوالي ذو الولاية العامة إلا في حالة التفويض كما هو الحال بالنسبة إلى القاضي سليم بن عنز حيث كان يحكم بالجراح نتيجة تفويض الخليفة له، وكذلك كان القضاة في هذا العهد يجتهدون رأيهم لإيجاد الحلول للقضايا المعروضة عليهم وأحيانا كان القاضي يرجع إلى الخليفة لأخذ رأيه واستشارته بآراء الفقهاء المعاصرين دون التقييد بمذهب معين(الرفاعي:د.ت:٤٦). إن القضاة يجلسون في المسجد أو على بابه ولهم أيام خصومة يجلسون له فيها وفي عهد معاوية بدأ القضاء في تسجيل أحكامه وكان يقوم بذلك كاتب المحكمة والسبب المباشر في ذلك أن قاضي مصر سليم بن عنز آنذاك كان قضى في ميراث بين ورثه فأصدر حكمه، فتناكروا الحكم فعادوا إليه مرة أخرى فحكم بينهم وكتب كتاباً بقضائه(الكندي:د.ت: ٢٠٩). وكان القاضي يأمر الكاتب بتدوين شهادة الشهود إثناء حضور المشهود عليه أو وكيله ثم يعرضها عليه، كما كان القاضي ينظر في الخصومات حسب ترتيب حضور المتخاصمين وكان كذلك يستعين بمترجم أو أكثر إذا كان الخصوم أو الشهود ممن لا يعرف العربية واشترط فيه أن يكون ثقة، عفيفاً، عدلاً، أميناً، متقناً اللغة التي يترجم عنها وقد كان اتخاذ الترجمان معروفاً في الجاهلية (السرخسي: د.ت: ١٦).أما فيما يتعلق بالأحكام فقد كان القاضي يصدر الحكم ويشرف هو أو أحد نوابه على تنفيذه إلا أنه في هذا العهد وجدت الشرطة لتقوم بتنفيذ الأحكام القضائية وإقامة الحدود ومساعدة القاضي أثناء التقاضي، وأما السجن فقد أخذ أمره ينتظم منذ عهد سيدنا عمر ﷺ والقضاة في هذا العهد كانت لهم الكلمة الفصل في الخصومات التي يحكمون بها دون أن يتأثروا بتوجيه من خليفة أو وإلي أو أمير إلا أن الخليفة

أو الوالي كان يراقب أحكامهم ويعزل من شذ منهم(عطية: ١٩٦٦م:١٤٣). نخلص من ذلك أن هذا العهد قد وضع اللبنات الأولى لشكل القضاء اليوم(المحاكم) من حيث التدوين وإجراءات التقاضي كما كانت البداية في تأسيس الشرطة القضائية التي تعين القضاة في تنفيذ أحكامهم وتحفظ الأمن وتبسط الهيبة للمحاكم.

ثانياً- قضاء المظالم في عهد الدولة الأموية:

لقد صور الأمام الماوردي الوضع الاجتماعي في هذا العهد وموقف قضاء المظالم منه بقوله: أن الناس تجاهروا بالظلم والتغلب ولم تكفهم زواجر العظة عن التمانع والتجاذب (أي الخصومات) فاحتاجوا في ردع المتغلبين وأنصاف المغلوبين إلي نظر المظالم الذي تمتزج فيه قوة السلطة بنصف القضاة.

فأصبح الخلفاء أنفسهم يخصصون يوماً أو أكثر يتصفحون فيه قصص المظلومين(أي شكواهم). فما أمكنهم البت فيه فعلوه وإلا أحالوه إلى القضاة، وكان عبد الملك بن مروان أول من أفرد للظلامات (أي الشكاوي) يوماً يتصفح فيه قصص المتظلمين من غير مباشرة للنظر، فكان إذا وقف منها على مشكل أو احتاج فيها إلى رده إلى قاضيه أبي إدريس الأزدي فنفذ فيه أحكامه لرهبة التجارب من عبد الملك في علمه بالحال ووقوفه على السبب فكان أبو إدريس هو المباشر وعبد الملك هو الأمر(الرفاعي:د.ت: ١٢٣). وهناك حادثه نظر فيها الخليفة عبد الملك بن مروان بنفسه تدل على قوة حجته وتتبعه شئون موظفيه وفي ذلك أتته ظلامه تشير إلى أن أحد كتابه قبل هدية كرشوة فقال له مؤبنا وزاجراً ثم فرض عليه العقوبة اللازمة (والله أن كنت قبلت الهدية لا تنوى مكافأة المهدي لها، أنك لئيم دنيء، وأن كنت قبلتها تستكفي رجلاً لم تكن تستكفيه لولاها أنك خائن، وأن كنت نويت تعويض المهدي عن هديته وإلا تخون له أمانة ولا تثلم له ذنباً فلقد قبلت ما بسط عليك لسان معامليك وأطمع فيك سائر مجاوريك وسلبك هيبة سلطانك). ثم أصدر حكماً بصرفه عن عمله(كردي: د.ت: ١٦٧). ويلاحظ بأن هذا النوع من القضاء هو قضاء تأديب كانت عقوبته إلغاء صك تعينه وصرفه من الخدمة. ثم تلا هذه الفترة ازدياد جور الولاة وظلم العتاة ما لم يكفهم عنهم إلا أقوى الأيدى وأنفذ الأوامر مما جعل عمر بن عبد العزيز أول خليفة أموي يندب نفسه للنظر في المظالم فأنصف الناس ورد إلى المظلومين حقوقهم خاصة من الخصوم من ولاة بني أمية وكبرائهم وحتى قيل له نخاف عليك من ردك المظالم هذه العواقب وشرور هؤلاء القوم أجابهم بقوله وكله ثقة بعون الله له: أن كل يوم أقضية وأخافه دون يوم القيامة لا وقيته. ونرد فيما يلي بعض الأمثلة

عن هذا النوع من قضاء المظالم في هذا العهد: قال أهل سمرقند لسليمان بن أبي السري – عامل عمر بن عبدالعزيز عليها – أن قتيبة بن مسلم غدر بنا وظلمنا وأخذ بلادنا وقد أظهر الله العدل والأنصاف فليفد لنا منا وفد إلى أمير المؤمنين يشكو ظلامتنا فأن كان لنا حق أعطيناه فأن بنا إلى ذلك حاجة، فإذن لهم فوجهوا منهم قوماً فقدموا على عمر بن عبدالعزيز وقدموا له شكلتهم فكتب لهم عمر إلى سليمان ابن السرى: إن أهل سمرقند قد شكوا إليَّ ظلماً أصابهم وتحاملاً من قتيبة عليهم حتى أخرجهم من أرضهم فإذا أتاك كتابي هذا فأجلس لهم القاضي فلينظر في أمرهم فأن قضى لهم فأخرجهم – أي المسلمين – إلى معسكرهم كما كانوا قبل أن ظهر عليهم قتيبة قال: فأجلس لهم سليمان جميع بن حاضر (القاضي الناجي) فقضى بعد أن سمع ادعاء كل الطرفين أن يخرج عرب سمرقند إلى معسكرهم وينابذهم على سواء فيكون صلحاً جديداً أو ظفراً عنوة. فقال أهل البلد: بعد أن سمعوا الحكم العادل بل نرضى بما كان ولا نجدد حرباً وتراضوا بذلك(الطبري:١٩٣٩م: ٥٦٧). نجد أن هذه الدعوى قد أظهرت الآتي:

أ. التدرج في التظلم .

ب. الحكم الصادر فيها من باب قضاء الإلغاء حيث تم فيها إرجاع الحال إلى ما كان عليه وذلك بإخراج جيش المسلمين من سمرقند إلى معسكرهم.

ج. انتداب القضاة وتشكيل مجلس قضاء المظالم يتم بيد الخليفة.

د. أظهرت بجلاء عدالة الدولة الإسلامية مما أدى إلى احترام أوامر القضاء وانصياعهم له بكل صدر رحب مما ساعد على انتشار الإسلام بسهولة ويسر في أرجاء المعمورة وهكذا استمر قضاء المظالم يؤدي دوره في أنصاف الناس والحفاظ على حقوقهم وحرياتهم إلا أن الفترة التي تلت حكم الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز مباشرة كان لها رد فعل عنيف لعدالة عمر ورده مظالم بني أمية فعاد الظلم من ذوي القوة والجاه من بني أمية إلى سابق عهده ثم أخذت حدة هذه الموجة بالتلاشي والانحسار إلا أن الظروف السياسية كانت أشد قسوة على بني أمية فأزالت دولتهم وحل محلها حكم بني العباس(محمد كردي:د.ت: ١٧٤).

نشأت قضاء المظالم في عهد الدولة العباسية

أولاً- القضاء في عهد الدولة العباسية:

بدأ هذا العهد بقيام الدولة العباسية في عام ١٣٢هـ (٧٤٩ م) وأنتهى في عام ٩٢٣هـ (١٥١٧م) انتظم القضاء بصورة عامة في هذا العهد وتبلورت إجراءاته

وتشكيل محاكمه ففي عهد هارون الرشيد أوجد منصب قاضي القضاة، وأول من تولاه أبو يوسف وأصبح أمر تعيين القضاة وعزلهم والإشراف عليهم ومراجعة أحكامهم من اختصاصاته بحيث يمكن القول إن القضاء قد أصبح ولاية وسلطة تتمتع بنوع من الاستقلال لما أخذت البلاد تنفصل عن بغداد دار الخلافة في فترة ما يسمى بعهد ملوك الطوائف أصبح لكل ولاية منفصلة قاضي قضاة وكان في الأندلس يسمى قاضي الجماعة وفي هذا العهد رسخت المذاهب الفقهية ووضح أمرها وكان أبرزها المذاهب الأربعة التي انتشرت في أرجاء الخلافة فكان المذهب الشافعي في مصر والحنفي في العراق والمالكي والحنبلي في الشام والمغرب، وهكذا ففي هذا العهد كانت الأحكام تصدر وفقاً لفقه هذه المذاهب وكل قاضي حسب مذهبه وكثرت في تلك الآونة التأليف في القضاة والقضاء وإجراءات التقاضي(الماوردي: ٧٤). نخلص من ذلك بأن هذا العصر يعتبر عصر النضج والاكتمال وعصر ظهور المذاهب المختلفة التي ساعدت كثيراً في الاجتهاد والتدوين مما أنعكس إيجاباً على العمل القضائي كما أسس هذا العهد لوظيفة قاضي القضاة مما يعني توسع الدولة الإسلامية وإظهارها وبالتالي توسع العمل القضائي وانتشار القضاة والمحاكم في أرجائها مما برزت الحاجة لمثل هذه الوظيفة.

ثانياً- نشأت قضاء المظالم في عهد الدولة العباسية:

في هذا العهد اشتد ساعد ديوان المظالم وسمت مكانته وبأن تنظيمه وتشكيله وكان خلفاء بني العباس يهتمون جداً بقضاء المظالم وكانوا يجلسون بأنفسهم للفصل فيها وإلى جانبهم قضاتهم ومستشاريهم وكتابهم والمنفذون وكان ممن أهتم بذلك كثيرا أبو جعفر المنصور ثم جلس للمظالم بنفسه كل من الخلفاء المهدي والهادي فالرشيد فالمأمون. وهكذا بقية خلفاء بني العباس حتى عادت الأملاك إلى أصحابها وكان المهتدي قد أولى المظالم عناية خاصة فكان ينظر فيها بنفسه على مستوى العامة والخاصة ويحدثنا المؤرخون أنه بني قبة لها أربعة أبواب كان يجلس فيها وسماها قبة المظالم، وكان إذا جلس للمظالم أمر بأن توضع كوانين الفحم في الأروقة والمنازل عند تحرك البرد، فإذا جلس المتظلم أمر بأن يدفأ ويجلس ويثوب إلى عقله ويتذكر محنته ثم يدينه ويسمع منه ويقول – أي المهتدي – متى يلحن المتظلم بحجته إذا لم يفعل به هذا؟ وقد تداخلنه رهبة الخلافة وألم البرد(البيهقي: ٥٧٧). إلا أن هناك من خلفاء بني العباس من كان يعهد أحياناً بأمر النظر في المظالم إلى وزرائهم فقد عهد الرشيد بذلك إلى جعفر بن يحيى البرمكي والمأمون إلى يحيى بن أكثم والمعتصم إلى أحمد بن داؤود. ولما غلب السلاطين على بني العباس صار النظر في المظالم إليهم، ففي مصر استقل ابن طولون بالحكم سنة٢٥٧ هـ فجلس للمظالم بنفسه وخصص لذلك يومين في

الأسبوع ثم صار خلفاؤه يولون من يقوم بها دونهم وكان الاخشيد يجلس بنفسه للمظالم وخصص لذلك يوم الأربعاء وكافور كان يجلس لها بنفسه كل يوم سبت.

ولما فتح الفاطميون مصر وبنوا القاهرة اهتموا بأمر المظالم فكان اهتمامهم بها لا يقل عن اهتمام العباسيين فجلس لها القائد جوهر الصقلي ثم أصبح الخلفاء يعهدون بذلك إلى قاضي القضاة وإلى بعض كبار علماء الدولة. ولما ضعف الفاطميون أصبح وزراؤهم هم الذين يجلسون إلى المظالم وأشهرهم في ذلك الأفضل بين شاهنشاه فلقد جلس لها بنفسه واقتدى به من جاء بعده(زيدان: ٤٠١). ولما آل أمر الدولة إلى الأيوبيين ابتنوا داراً للمظالم سموها (دار العدل) اقتداء بما فعله في دمشق الملك العادل نور الدين زنكي ثم جرى سلاطين المماليك على ذلك وكانت لهم عناية كبرى بأنصاف الناس وكانوا يحترمون هذا المجلس كثيرا ولا يجلسون على العرش وإنما على كرسي بجانبه وحولهم قضاة من المذاهب الأربعة ووكيل المال وأمراء العسكر وغيرهم. والملك الظاهر بيبرس تولى النظر في المظالم بنفسه وكان يجلس في دار العدل يومين في الأسبوع عدا شهر رمضان وفي عهد السلطان قلاوون ابتنوا ما يسمى بالأيوان وكانوا يجلسون فيه للنظر في المظالم وفي عهد الملك الظاهر برقوق وابنه فرج رؤوي – لكثرة المتظلمين – أن يكون التظلم أولاً للحاكم فأن لم ينصفه يرفع أمر ظلامته للسلطان وكان ذلك في العام ٨٧٦هـ. يتضح لنا ما تقدم مدى اهتمام سلاطين وأمراء المسلمين بالنظر في مظالم الرعية وأنصافهم من الجور والظلم الذي يقع عليهم من الحكام حتى وأن كان المتظلم أحد منهم أو من أولادهم. ونتناول بعض أمثلة قضاء المظالم في تلك الحقبة:

١/ جلس الخليفة المهتدى في أحد الأيام للنظر في المظالم فرفعت إليه دعوى في الكسور، فسأل عنها مستشاره سليمان بن وهب، فقال له أن سيدنا عمر بن الخطاب قسط أي قسم الخراج المستحق علي أهل السواد وما فتح من نواحي المشرق والمغرب ورقاً أي فضه وعيناً، وكانت العملة السائدة آنذاك الدراهم والدنانير المضروبة على وزني كسرى وقيصر وكان الخراج النقدي يدفع بالعدد دون أن ينظر في ذلك إلى التفاضل في وزن النقود ولما فسد الناس صاروا يدفعون النقد الأقل وزناً وهو الطبرية، ويتمسكون بالواق الذي وزنه وزن مثقال، ولما ولى زياد أمر العراق أخذ منهم الوافي وألزمهم أداء الكسور، وبالغ الحجاج في المطالبة بها إلا أن عدالة عمر بن عبد العزيز أنقطتها، ثم أعادها من جاء بعده من الخلفاء حتى في أيام المنصور الذي أعاد النظر في أمر الجباية فأزال الخراج عن الحنطة والشعير ورقأ(أي فضة) وصيره بمقاسمة وابقى اليسير من الحبوب

والنخل على رسم الخراج (أي النقدي) ورغم ذلك فأن الناس (أي المكلفين) يطالبون بالكسور ويدفعونها فلما فهم الخليفة المهتدى هذا الوضع واتضح له الظلم فيه قال: (معاذ الله أن ألزم الناس ظلما تقدم العمل به أو تأخر. فأمر بإسقاطه عن الناس) فقال له: أحد مستشاريه المالين – الحسن بن مخلد – أن أسقط أمير المؤمنين هذا ذهب من أموال السلطان في السنة إثنا عشر ألف ألف أي ١٢ مليون فأجابه المهتدى بمقولته المشهورة: عليَّ أن أقرر حقاً وأزيل ظلماً وأن أحيف بيت المال (الماوردي: ٨٠-٨١). وعليه فقد صدر حكم بإلغاء جباية الكسور وعدم المطالبة بها وهو ما يعرف اليوم بقضاء الإلغاء والإلغاء أثاره طالما أنه لم يثبت بنص شرعي فضلاً عما فيه من إرهاق على الرعية ورغم ما يحققه من أموال لبيت مال المسلمين.

وهكذا نرى كيف أن قضاء المظالم قد نشأ قوياً في ظل الدولة الإسلامية حيث كان يقوم به الخليفة بنفسه أو ولاته بالولاية العامة لعظم شأنه فعملوا على ردع الظالمين واحقاق الحق ونصرة المظلومين ضاربين بذلك المثل الأعلى في تطبيق العدالة والحفاظ على الحقوق والحريات العامة ومراعاة حق الرعية وأنصافهم حتى لو كان من أنفسهم أو أقرب الأقربين إليهم مما كان له الأثر الأكبر في سرعة انتشار الإسلام في تلك الحقبة وقبول الناس له كدستور في جميع مناحي الحياة وهكذا أصبح قضاء المظالم نبراس يستنير به القضاء الإداري في العصر الحديث.

الخاتمة:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على من بشّر المجتهد المصيب بأجرين والمجتهد المُخطئ بأجر، فـ ﷺ تسليماً كثيراً. فقد خلُص الباحث إلى النتائج التالية:

١/ إنّ الشريعة الإسلامية أقرت مبدأ المحاكم الإدارية حفظاً للنفوس، وحقناً للدماء، وإصلاحاً لذات البين.

٢/ في مشروعية القضاء الإداري بيانٌ للبُعد الحضاري والإنساني لشريعتنا الغراء، إذ يُلتمس من خلالها عدلُ شريعتنا وجمالها.

٣/ اهتمام شريعتنا ببقاء المجتمع المسلم معافى وذلك من خلال تنظيم علاقات الناس.

٤/ كمال الشريعة الإسلامية ووفاؤها بحاجات البشر في كل زمان ومكان.

كما خلُص الباحث إلى التوصيات التالية:

١/ ضرورة تبصرة المجتمع المسلم بالدور البارز للقضاء الإداري، إذ بها تقوى روابط الأُخوة الإسلامية ويقل الخلاف.

٢/ الرجوع إلى كتاب الله تعالى وسُنة نبيه ﷺ ثُمّ أقوال الصحابة رضي الله عنهم والأئمة الأعلام عند كل قضية ولحل كل نازلة مستجدة.

٣/ الرجوع إلى تُراثنا الفقهي فإنّ فيه حُلولاً كثيرة لمشكلات عصرنا.

فهرس المصادروالمراجع:

١. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون(١٩٨٢م) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ط١، دار الكتاب- لبنان.

٢. ابن سلام، أبو عبيدة القاسم بن سلام(د.ت): كتاب الأموال، دار الفكر- بيروت- لبنان

٣. ابن قدامة: أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامه(١٩٨٦م)، المغني، ط١، مطبعة الفجالة- القاهرة- مصر.

٤. ابن قيم الجوزية: شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية(١٩٩٩م): الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، بيروت- لبنان.

٥. ابن منظور: جمال الدين مكرم بن منظور الأفريقي(٢٠٠١م)، لسان العرب، ط١، دار إحياء التراث العربي.

٦. الباز: داود الباز(١٩٨٨م): أصول القضاء الإداري في النظام الإسلامي، ط١، دار النهضة- بيروت- لبنان.

٧. البخاري: محمد بن اسماعيل البخاري(د.ت): صحيح البخاري: طبعة دار القلم- بيروت- لبنان.

٨. بدوي: ثروت بدوي(١٩٦١م)، النظم السياسية، ط١، دار النهضة- القاهرة.

٩. البيهقي: الحافظ أحمد بن الحسين أبي بكر البيهقي(٢٠٠٣م)، المحاسن والمساوئ، ط٣،دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان.

١٠. الترمذي: للحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى، سنن الترمذي(د.ت)، دار الكتب العلمية- بيروت-لبنان.

١١. خلاف: عبد الوهاب خلاف(٢٠١٤م)، السلطات الثلاث في الإسلام، ط١، دار ابن الجوزي- القاهرة- مصر.

١٢. الرازي: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي(٢٠٠٨م)، معجم مختار الصحاح: ط١، دار صادر- بيروت- لبنان.

١٣. الرفاعي: عبد الحميد الرفاعي(١٩٨٩م): القضاء الإداري بين الشريعة الإسلامية والقانون، ط١، دار الفكر- بيروت- لبنان.

١٤. زيدان: جورجي زيدان: التمدن الإسلامي،

١٥. سليمان: فاروق سليمان: المعجم القانوني، لبنان- بيروت.
١٦. السيوطي: جلال الدين السيوطي(١٩٦٩م)، تاريخ الخلفاء: ط١، المكتبة التجارية- القاهرة.
١٧. العقاد: محمود عباس العقاد(٢٠١٧م): عبقرية خالد، ط١، دار الأوقاف العربية- القاهرة.
١٨. الفيروز آبادي: مجد الدين الفيروز آبادي(١٩٩٥م)، القاموس المحيط: الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان.
١٩. الكردي: محمد كردي علي(د.ت): الإسلام والحضارة العربية، دار النهضة- القاهرة.
٢٠. الكندي: يعقوب بن اسحاق الكندي(٢٠٠٣م): القضاة والولاة، ط١، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان.
٢١. الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي(١٩٨٥م): الأحكام السلطانية، ط١، المكتبة الوطنية- بيروت- لبنان.
٢٢. مسلم: الحافظ مسلم بن الحجاج النيسابوري(د.ت)، صحيح مسلم، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان.
٢٣. المغربي: أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي: مواهب الجليل، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان.
٢٤. النذير: النذير حماد الفكي(٢٠١٢م): القضاء الإداري بين الشريعة والقانون، ط١، المكتبة الوطنية.
٢٥. النووي: أبي زكريا محي الدين بن شرف النووي(٢٠٠١م)، روضة الطالبين، ط٨، دار المعرفة- بيروت- لبنان.

الأولياء والصالحين في السودان

أ.د. نصر الدين سليمان علي(*)

الإسلام و التصوف في السودان:

ظهر الإسلام في الجزيرة العربية على يد الرسول ﷺ (٥٧١هـ - ٦٣٢م)، وارتفعت رايات الجهاد لنشر العقيدة الإسلامية التي وصلت إلى أطراف الامبراطورية الفارسية والرومانية، وذلك في القرن السابع الميلادي حيث هنالك ثلاث ممالك مسيحية(يوسف فضل: ١٩٧٦، ٢٢) يمتد نفوذها السياسي من الشلال الأول حتى منطقة سنار على ضفاف النيل الأزرق، وأولى هذه الممالك مملكة المقرة وحاضرتها دنقلا العجوز، ومملكة المريس (نوباديا) و عاصمتها فرس (فرص)، حيث اتحدت هاتان المملكتان في النصف الأول من القرن السابع الميلادي واشتهرت باسم مملكة النوبة المسيحية، أما المملكة الثالثة فكانت علوة وعاصمتها سوبا، وقد سكنت هذه المناطق خليط من النوبة والبجا (الحاكم: ١٩٩١م، ١٧) بينما أغلب الأجزاء الحنوبية والجنوبية الغربية خليط من الشعوب الحامية والزنجية(الحاكم: ١٩٩١م، ١٨) مع العلم أن الهجرات العربية قبل الإسلام للمناطق الشمالية الشرقية لم تترك أي آثار ملموسة على التكوين البشري لسكان تلك المناطق(يوسف فضل، ١٩٧٦م، ٢٤).

وتأسست جذور معتقدات هذه الممالك الثلاث رسمياً على الديانة المسيحية، غير أن الشعوب التي كانت تسكن شرق النيل وإلى الجنوب الغربي منه ظلت على وثنيتها، وأغلبية المسيحيين على مذهب كنيسة الإسكندرية القبطية، وهذا يفسر لنا أسباب تعاطف النوبة المسيحيين مع أقباط مصر عندما هزمتهم الجيوش الإسلامية سنة ٢٠هـ - ٦٤١م ، مما جعل العرب المسلمين يتخذون من أسوان ثغراً لهم لصد هجمات النوبة والبجة الذين اعتادوا على شنها كلما أحسوا ضعفاً على الإدارة المصرية، ولم تتوقف هجمات النوبة إلا بعد استخدام المسلمين المنجنيق، حيث رموا به كنيسة دنقلا العجوز التي أدخلت الرعب في نفوس النوبيين مما أدى إلى معاهدة الصلح التي سميت بمعاهدة البقط(*)(مسعد، ١٩٦٠م، ١١٢)، وهي عبارة عن هدنة أمان أو معاهدة نصت على عدم اعتداء بعضهما على بعض، وقد فتحت هذه المعاهدة بلاد النوبة للتجار المسلمين الذين

(*) كلية الآداب والدراسات الإنسانية - جامعة دنقلا

(*)البقط: حسب اجتهاد بعض الباحثين هو لفظ مشتق من معنيين الأول لاتيني يوناني في الأصل Mutcap ومعناها الاتفاق أو المواعدة. والثاني مصري قديم معناه الضريبة التي تدفع عينا.

توغلوا بحركتهم النشطة إلى أعماق بلاد النوبة ناقلين بذلك نفوذ الثقافة الإسلامية ونشر العقيدة الإسلامية بين المواطنيين وظلت هذه الاتفاقية تمثل الركن الأساسى فى العلاقات بين دار الإسلام وبلاد النوبة وقد وضعت هذه الاتفاقية بلاد النوبة كدار صلح فى وسط بين دار الإسلام ودار الحرب حيث تسربت خلالها المؤثرات الإسلامية في هدوء وبطء مما أدى في نهاية الأمر إلى تغيير شكل ومضمون بلاد النوبة السياسي والاجتماعي والديني حيث تصاهرت القبائل العربية مع السكان واستطاعوا بعد ذلك بسط نفوذهم السياسي ونشر تعاليم الإسلام وذلك بسبب نظام الوراثة(ود ضيف الله، ١٩٧٠م، ٢) من جهة الأم السائد بين النوبيين ومصاهرة الأسر الحاكمة ممهدين لأنفسهم أعتلاء عرش النوبة.

وكانت النتيجة الحتمية لهذا الاختلاط السلمي أن اعتنق المواطنون الدين الإسلامي وتمثلوا كثيراً من مظاهره الثقافية العربية كما ان انتقال وأعتناق الإسلام في بلاد النوبة تدريجيا حتى اضمحلت مملكة النوبة المسيحية وضعف نفوذها السياسي في عهد المماليك ولكن لم تتلاشى الديانة المسيحية وموروثاتها في السودان بسقوط مملكتى النوبة وعلوة، بل بقيت بعض مظاهرها حتى وقت قريب وذلك مع عجز الكنيسة من إقامة سياج روحي متين يحول دون دخول رعاياها في الإسلام . كما كان لبساطة تعاليم ومبادئ الإسلام وقوة حجته وإقناعه ودوره البارز في انتشار الإسلام سلمياً وعفوياً.

التصوف والمتصوفة:

منذ أوائل القرن الهجري الأول ظهر مصطلح الصوفية والذي كان مرتبطاً بالنساك المسيحيين(Spencer:1983,116)، الذين كانوا يلبسون الصوف والقطن الخشن وينقطعون عن الناس لذلك ارتبطت كلمة صوفية بالمنقطعين للعبادة والحياة وظهرت عبارات كثيرة بنفس المعنى مثل عبادات الزهاد وإطلاق لفظ المتصوفة(أبو عاقلة: ١٩٨٣م، ١) على أهل الباطن، وهو في حقيقته نشدأن تهذيب السلوك. واخذ التصوف يتسامى إلى نظرية في المعرفة(*) .كما أشار إلى ذلك الإمام الغزالي في كتابه (إحياء علوم الدين).

وكان لآراء المستشرقين الذين عنوا بدراسة التصوف الإسلامي منذ أوائل القرن التاسع عشر إلى اليوم مختلفة في مسألة المصدر الذي يمكن أن يرد إليه هذا

(*) المعرفة تقال للإدراك المطلق تصورا كان أو تصديقا بأحوالها ومعرفة الصوفية استدلالية من حيث هي العلم بامر باطن سستدل عليه باثر ظاهر

التصوف، حيث برهن البحث الحديث على أن أصل الصوفية لا يمكن أن يرد إلى سبب محدد ومن هذه الاراء المستشرق دوزي DOZY الذي يرى أن التصوف جاء للمسلمين من فارس، حيث كان موجوداً قبل الإسلام. وأيضاُ نجد بعض كبار شيوخ التصوف من أصل فارسي كمعروف الكرخي وأبا يزيد البسطامي، بل ازدهار التصوف لم يكن ثمرة من جهود أولئك فحسب، إنما أعان على ازدهار التصوف كذلك عدد ليس بالقليل من المتصوفة(الأصفهاني: ١٩٣٨م، ٤٢١).

وهنالك رأي آخر من المستشرقيين الذين يروا أن التصوف من مصدر مسيحي واستندوا في ذلك إلى حجتين الأولى ما وجد عليه بنى العرب والنصارى في الجاهلية والإسلام. والثانية يلاحظ به أوجه الشبه بين حياة الزهاد والصوفية وتعاليمهم وفنونهم وخلوتهم وبين أشكال النساك والكهان وقد ذهبوا في ذلك مذاهب شتى حيث أن الرؤية للزهد الإسلامي نشأ بتأثير من الزهد المسيحي فالتصوف فيه عنصر مسيحي وآخر هندي بوذي لذا يعد استعراض الآراء المختلفة التي قيلت في نشأة التصوف الإسلامي، لأن التصوف متعلق أساساً بالشعور والوجدان ومال عدد من المستشرقين إلى إنصاف التصوف الإسلامي وأصبح رأيهم أن التصوف من مصدر إسلامي خالص وأن تطوره يتبع خطاً إسلامياً واضحاً ذو محتوى أخلاقي يستمد تعاليمه من القرآن والسنة وأقوال الصحابة وأحوالهم لذا نجد أن المصدران الأساسيان للتصوف هما الكتاب والسنة وتخصيصاً بمكارم الأخلاق والبحث عن فضائل الأعمال اقتداءاً بالنبي (ﷺ) وصحابته.

وقد تبين أن الصوفية على اختلافهم يرسمون طريقاً للسلوك إلى الله ويبدأ بمجاهدة النفس أخلاقياً، حيث أنهم فرقوا بين المقام والحال فالمقام يتصف بالثبوت أما الحال فزائل وعلى كل فإن مقامات الصوفية وأحوالهم تستند على شواهد قرآنية أساسها مجاهدة النفس والتي هى بداية الطريق إلى الله.

والمقامات مختلفة (الشرقاوي، ١٩٧٨م، ٤٥) منها مقام الزهد والتوكل والصبر والحياء كلما يخص هذه الترضيات الصوفية نجد أساسه القرآن. وكما كان القرآن مصدرا للتصوف فإن حياة النبي (ﷺ) وأخلاقه وأقواله مصدر ثاني من مصادر التصوف.

لعل الوجه الصوفي الذي قامت عليه الثقافة السودانية منذ دخول الإسلام السودان هو أجلى ملامح الثقافة العربية الممتدة عبر الشيوخ والأولياء الصالحين . وأن من أهم مظاهر التصوف الزهد في الدنيا والبعد عن ملذاتها والبحث عن رضا المولى والانقطاع للعبادة مما ألبسهم في نظر العامة لباس القدسية والتعالي على سائر الخلق في بعدهم عن صغائر الدنيا والمجتمع فقاد لتعميق هذه النظرة لدعم المتصوفة.

وللصوفية فلسفة خاصة نجدها ترتكز على محاربة ومغالبة النفس ورغباتها وذلك بنية السمو لمطلق الذات العليا. كما أن الفكر الصوفي قد تسرب إلى السودان مع العلماء الوافدين بالدين الإسلامي واختلطت الأصول الصوفية في السودان ما بين التلقي والمحبة. كما امتزجت الثقافة الإسلامية في السودان بتقاليد وتعاليم وسمات دولة الفونج التي مزجت الثقافة المحلية الموجودة بالثقافة الإسلامية الوافدة حيث تولد النمط الثقافي الجديد الذي حمل الملامح والسمات العامة للإسلام في السودان فصار طريق المتصوفة مقصد العامة من الناس وفي هذا الإطار الاجتماعي الديني تهيأ للنشاط الصوفي كل أسباب الاستقرار والقبول وسط المجتمعات السكنية المختلفة في السودان دون الدخول مع أي جهة ونظام سياسي أو كيان ديني آخر في عداء أو صراع أو منافسة. مع العلم وجود صراع خفي بين الثقافتين العلمية والصوفية وهو نتاج ثقافي بدأ منذ القرن السابع الهجري واستمر حتي القرون الحالية. وهيمنت الثقافة الصوفية على البيئة السودانية بإرثها الفولكلوري حيث وجدت مكانة سامية في نفوس المثقفين والعلماء وكان لبعض دلالاته ومفاهيمه الثقافية دوراً في حركة الثقافة الدينية الشعبية بالسودان وأبرزت حركة وديناميكية المؤسسة الصوفية بكل جوانبها الفولكلورية وما فيها من تناولات رمزية إيجابية مستنبطة توضح بعض الملامح والأطر والأغراض ووسائل الأداء الحركي والعقائدي للطريقة أو المريدين والحيران، كما توضح المنهجية السلوكية للمؤسسة الصوفية وواجهاتها وأدوارها ووظيفتها التي لا تقتصر على الإبداع الشعبي للجماعة وإنما لوسائط أخرى توضح كيفية الانتقال والأداء والسياق(نصر الدين: ١٩٩٦م، ٤) مع العلم بأن التصوف هو الثقافة الشعبية للمجتمع السوداني بكل دلالاته ورموزه الإيجابية والتعبيرية، أي هو المعارف والمعلومات المتراكمة لمجموعة متجانسة من الناس غير معقدة التركيب تجمعها علاقات عقائدية بينهما روابط عاطفية تشبع أو تضفي على تعبيرهم نوعاً خاصاً من الوحدة التي تتأتى من خلال انتقال الممارسات والأنماط التي ابتدعها الفرد وأصبحت نتاجاً جماعياً للجماعة الشعبية.

الإرث الثقافي للتصوف:

أعطى التصوف للثقافة السودانية طابعها وطقوسها الأفريقية مما ساعدها على تأدية كثير من وظائفها الدينية والروحية والعلاجية في شكل إنسيابي متوافق مع أشكال الممارسات عند بعض المجموعات الأفريقية الوثنية في السودان (جبال النوبة، النيل الأزرق) .كما أثر التصوف في المجتمع السوداني بمؤثراته المتعددة وقد بادله المجتمع بتأثيره سواء بالاستيعاب المتبادل أو بإجراء بعض التعديلات اللازمة في بنيته وحقنه ببعض الأنماط والسمات والمؤثرات المحلية مما يثبت

قدرة مجتمع السودان على عملية المثاقفة (عبد الرازق: ١٩٩٥م، ٥)، ثم التمثيل وإعادة التشكيل بل إعادة تصوير التصوف الوارد إلى منابعه في ثوب جديد، يتضح كل ذلك من خلال رصد مراحل وأطوار التصوف منذ دخوله للسودان، حيث تم تقسيم اطواره الى ثلاث حقب هي:

١/ حقبة القدوم والتوطن وهي الفترة الممتدة من القرن الخامس عشر حتى القرن التاسع عشر الميلادي وترتبط هذه الحقبة بورود الطرق الصوفية إلى السودان جماعات وأفراد حيث كان التركيز على الدعوة الإسلامية كمنهاج وسلوك.

٢/ حقبة الإحياء والتجديد الصوفي وامتدت فترتها من القرن التاسع عشر حتى القرن العشرين الميلادي، حيث بدأ بروز المدارس الفكرية الدينية التي اتسمت بالتوازن الفكري فيما بينها.

٣/ حقبة التفريغ وهي حقبة أمسكت بطرفي الحقبتين وهي تفرع الطرق الأم الوافدة – وقد بدأت مع ورودها في حقبة القدوم والتوطن، لم تكن هنالك فروق واضحة بين الطريقة الأم والطريقة الفرعية. لذا نرى أن المؤثرات السودانية في حركة التصوف الواردة من الخارج وقد كان لها علاقات ثقافية كبيرة وواضحة منها:

- إن الدعوة للمنهاج الصوفي صارت سودانية صرفة من حيث الشكل.
- استقبال المجتمع السوداني للتصوف فيه حفاوة واضحة ظهرت من خلال نشاطهم المعهود في التربية والسياسة والتعليم حتى صار الإسلام (إسلام دعوة لا إسلام دولة).وخرجت الطريقة الصوفية من مجرد طقوس وشعائر قامت على أبعاد سياسية واجتماعية وفكرية متكاملة الأركان حتي صارت مدخلاً أساسياً لفهم تكوين إنسان السودان الروحي والفكري والثقافي (Style:1954,170) .ونلاحظ أيضاً التأثيرات الثقافية المتباينة في الثقافة السودانية هي عبارة عن تأثيرات ثقافية متعددة الاتجاهات شكلت ثقافة سودانية جديدة وتصالحت فيها كل الأشكال والأنماط والممارسات القديمة مع الموروثات الثقافية الحديثة مما أحدث نوعاً من التباين والتوافق الثقافي لكل الأنماط والموروثات الشعبية، مما خلق معاني الاستمرارية وثبات هذه الموروثات الشعبية على مدى بعيد من الأزمنة ،فالموروث الثقافي الصوفي يمثل كل صور الثقافات المتوازنة بكل ما فيها من عادات وتقاليد وأعراف جعلت من الموروث الصوفي الإسلامي وعاءً ثقافياً يقبل كل أنواع الثقافات الأخرى بما تحويه من ممارسات وعادات وسلوك حيث أن الروح الإسلامية

تعمقت في نفوس السودانيين بطريقة مسالمة كأنهم تهيأوا لها ثقافياً، إذا أنها وجدت الصوفية كنظام ديني أصدق معبراً عنها ويظهر ذلك جلياً في تكوين الجماعات وسلوكها بل في أشكال تقسيمها الوظيفي من خلال التكوين المؤسسي لهذه الجماعات. مما يؤكد أن الثقافة الدينية في السودان هي ثقافة صوفية في الأساس حيث تتمازج هذه الثقافة وتتلاقح مع مظاهر الثقافات الأخرى فهي بذلك تؤكد استمرارية الثقافة الدينية في السودان على هذا القالب الصوفي المتميز، حيث نلاحظ أن الدين والثقافة الإسلامية لم يشكلاً أي هاجس أو أشكالاً كمعتقد أو ثقافة في حياة المجتمع السوداني بكل اتجاهاته ونزعاته، بل أنها أوضحت أن الإسلام في السودان أحدث التوافق بين الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الشعبية المحلية مما أتاح للتصوف القبول والاستمرار، والمتأمل للحياة الدينية في السودان داخل إطار بعض الممارسات والطقوس.

وقد وجد التصوف في السودان بيئة خصبة لبلورة أفكاره وقد ساعد على ذلك الموقع الجغرافي للسودان كرابط ومعبراً رئيساً لهجرات بشرية عديدة وتيارات حضارية متباينة كما جعل منه مركز تفاعل وتلاقح بين المؤثرات الحضارية الوافدة من جانب والموروثات المحلية من جانب آخر ليكون وسيطاً حضارياً وثقافياً لإفريقيا جنوب الصحراء. كما نلاحظ أن الشكل التقليدي للمؤسسة الدينية في السودان استطاع أن يحافظ على دلالته ووظيفته والشكل العام حيث أفادت من الموروث العقائدي التقليدي ثم بدأت في تشكيله على نمط حديث في الممارسة والفهم مما صحح الكثير من الممارسات والمعتقدات التي يمارسها الاتباع والمريدين، كما ساعد في تصفية الممارسات لدى الاتباع بشكل يتوافق مع الشريعة والعقائد الأصولية مما أدى إلى فهم الأفعال والأقوال على طريقة صحيحة. كما نجد تجليات مؤثرات التصوف في كل مناحي الحياة العامة السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية ومثال لذلك دورهم السياسي في عهد دولة الفونج والعبدلاب ثم دورهم الاجتماعي في تذويب الفوارق الاجتماعية وإزالة العصبيات العرقية وخلق مجتمع متناغم يحل فيه التأذر والوئام بدل الخصام واستبدلت فيه عصبية القبيلة بأخوة الطريقة، فخلقت بذلك حركة مجتمعية مهتدية بالدين حيث يظهر السلوك العام للفرد داخل الجماعة بما يتسم به من روحانية وزهد وتبسط في الروح الجماعية، أي أن الجماعة تتكامل وظيفياً من خلال علاقتها الوظيفية ببقية أفراد المجتمع ذاته، مستهدفين إشباع حاجاتهم الروحية التى لا يدرك معناها إلا في ارتباطها بالأنماط الوظيفية الأخرى داخل البناء الاجتماعي للجماعة حيث يمثل سلوك الفرد داخل الجماعة

وخارجها النافذة الأساسية في بث السمات والصفات الحميدة داخل أنماط المجتمع . ويظهر ذلك في إنجاز الوظيفة الكامنة في تضامن الجماعة وتقوية ذاتيتها حتى تظهر كل الأنساق الثقافية بوظائفها وحاجاتها الاجتماعية(إسماعيل: ١٩٨٠م، ١٣٧).

للثقافة الصوفية محصلتها الاجتماعية من خلال المسلمات الفكرية والخصائص المادية والاجتماعية والعقلية المنقولة والسلوك المكتسب الذي يميز الجماعة الإنسانية ويهتم بدراسة كل الظواهر والأنساق الثقافية، ويركز على عناصر الثقافة للمقارنة بين أنماط الثقافات المتبادلة وسمات حركتها بين التقليدية والحداثة التي تعبر عن ذاتها بوسائلها وأدوارها التي تتمثل في الشفاهية والرمزية المادية واللغوية التي تعبر عنها كما كان يظهر جليا كثقافة متوازنة ممتدة منذ العهد المروي القديم، وذلك في التطابق الوظيفي لدور ونفوذ وتأثير الولي أو الشيخ أو الكاهن على الحياة العامة سياسياً وروحياً واجتماعياً بشكل مؤثر وواضح عبر المراحل التاريخية إلى الآن بيد أن أهم ما يميز اهل التصوف التصالح الذي يظهر عدم ردهم أي شخص من حياضهم معبرين عن التسامح والمحبة في الله دون التوجس من أي شيء مثل العدوي أو المرض أو الخوف أو الأذى.

كما كان لبعض الممارسات والطقوس دورها الإيجابي في جمع كلمة الجماعة والانقياد لها بكثير من التوقير والاحترام تنعكس فيه الصورة المؤسسية للجماعة .وظهر أيضا الإرث الصوفي في تشكيل الذهنية الفكرية الإبداعية السودانية حيث أثر التصوف على الشعر والأدب والفنون فازدهرت الأشكال الأدبية وزاد الإنتاج الفكري والعقلي والفني الذي استفاد من المخزون التراثي للتصوف.

تشكيل الثقافة السودانية من خلال التصوف:

لعبت الطرق الصوفية دوراً مقدرا وكبيراً في تكوين الواجهة الثقافية السودانية، حيث بدأ التعليم الديني في المساجد والخلاوي في شمال السودان بعد زوال دولة المقرة المسيحية ١٣٢٣م وأسس غلام الله بن عائد القادم من اليمن أول خلوة بمدينة دنقلا لتحفيظ وتدريس علوم الدين الإسلامي، وأيضا الصوفي حمد أبو دنانة الذي استقر بمنطقة المحمية وعمل على إدخال الطريقة الشاذلية في السودان فوضع الاثنان اللبنات الأولى في نشر الدعوة الإسلامية مستندين في ذلك على نشر الفقه والتصوف، وقد تعلم على أيديهم الكثير من السودانيين وبعض الوافدين من دول الجوار، حتى تأكلت الممالك المسيحية في شمال السودان بما تحمل من تلاقح عرقي وتمازج ثقافي نوبي – عربي متوازن ومتكافئ وإن اقترب من بلورة الهوية الثقافية للسودان والتي ترتكز أساساً على البعدين العربي الإسلامي والإفريقي(ود ضيف الله: ١٩٧٤م، ٥).

لـذا يمكـن القـول إن الثقافـة النوبيـة لـم تكـن ضـعيفة في بنائهـا الروحـي وقـد تواصـلت الحضـارة النوبيـة مـع الحضـارة الفرعونيـة فـي معتقـداتها الدينيـة ومـع الـديانات السـماوية لا سـيما المسـيحية والإسـلام، حيـث أضـاف الإسـلام إدخـال الـدين فـي حيـاة المجتمـع ومـزج بـين قـيم الـدين وسـائر نـواحي الحيـاة اليوميـة، ممـا سـاعد علـى تشـكيل هـذه الشخصـية الـذي سـاعد علـى الانتشـار عـن طريـق التفاعـل الحـر والاتصـال الفكـري والثقـافي والمعايشـة، حيـث نجـد عمليـة الأسـلمة سـارت بصـورة طبيعيـةعن طريـق المعايشـة والـزواج والتجـارة والتنقـل والتصـوف لـذا جـاء الإسـلام مشـرباً بالثقافـة الصـوفية. لقـد أسـهم التصـوف فـي تشـكيل ملامـح الثقافـة والشخصـية السـودانية التـي اتسـمت بالفطريـة وغلبـة التسـامح والتعـايش مـع الآخـرين، وتعميـق معـاني الانتمـاء الإسـلامي مـع المزاوجـة بـين المكونـات المحليـة والعربيـة والإفريقيـة ممـا جعـل للسـودان دوراً رائـداً فـي إبـراز الوسـائط الثقافيـة فـي العالمين الإسلامي والإفريقي.

كمـا نجـد أن أثـر التصـوف واضـحاً علـى الإبـداع السـوداني والشـعر والأدب خاصـة، حيـث ذكـر عبـد المجيـد عابـدين (عابـدين: ١٩٧٦م، ٢٢٦) (لايـزال الأثـر الـديني قويـاً فـي مضـمار الشـعر ولايـزال أكثـر الشـعراء مـن رجـال الـدين والفقهـاء والمتصـوفة) ونلمـس مزايـا الأثـر الـديني فـي الشـعر التقليـدي وإن كـان جلـه مـن المـدائح الدينيـة والنبويـة بشـكل خـاص، كمـا نجـد أن شـعر المحـدثيين مثـل حمـزة الملـك طمبـل والتجـانى يوسـف بشـير ويوسـف مصـطفى التنـي تـأثر بالثقافـة الدينيـة، وإن كـان تـأثراً بالنمطيـة متـدثراً بـذكر البطـولات الدينيـة علـى النحـو القـديم وإن كـان ممتزجـاً بفلسـفة دينيـة متصـلة بفلسـفة الجمال(عابـدين: ١٩٧٦م، ٢٦٤) .كمـا ظهـر أن الشـعر السـوداني منـذ نشـأته ظـل يحتـذي أشـكالاً دينيـة كالأدعيـة والابتهـالات والمـدائح النبويـة، حيـث نجـد أن روح التـدين فـي الشـعر السـوداني وهـي فـي جـذورها صـوفية المنحـى ولاشـك أن الأثـر الـديني لـم يكـن بـالأمر السـهل بالنسـبة للمبـدع نفسه.

وممـا نلاحظـه توظيـف التـراث يعـد مـن أهـم ملامـح التجربـة الشـعرية التصـاقاً حميمـاً بالبيئـة والتـراث الشـعبي وتـاريخ الحضـارة فـي السـودان والقصـيدة بحـق رؤيـا شـعرية لمقومـات المجتمـع السـوداني بثقافاتـه المتعـددة والمتباينـة. كمـا أثـر التصـوف فـي عـالم الروايـة عنـد الطيـب صـالح فـي ركـام هائـل مـن الأجنـاس الفولكلوريـة تـدخل فيهـا السـيرة الدينيـة والنديهـة والكرامـة وفـي واقعهـا العديـد مـن الحقـائق والشـواهد التاريخيـة المنتزعـة أصـلاً مـن الثقافـة الشـعبية التـي تتكـئ بـدورها علـى حقـائق تاريخيـة ولا جـدال أن دور الجـنس الفولكلـوري فـي المجتمـع الـذي يبتدعـه دور يـؤثر كثيـراً فـي محتـوى هـذا الجـنس الـذي يتـوق إلـى تعميـق القـيم الروحيـة والتاريخيـة

والثقافية. كما نجد أن الإرث الصوفي قد وجد في بلاد السودان أرضاً خصبة للاعتناق والتأثير فكان أهل السودان يتعلقون بكل من يخرجهم من هذه العتمة. فوجدوا في الصوفية مخرجاً لهم فأصبحوا يتمثلوها لاسيما وأن لهم تأثيراً كبيراً على رجال الدولة، حيث كان لا يرفضون لهم طلباً ولا يردون لهم شفاعة وكانوا أهل مشورتهم في كل صغيرة وكبيرة إضافة إلى الهدايا والهبات التي كانوا يقدمونها لهم وقد رأينا ذلك واضحاً في الحياة الاجتماعية والسياسية في زمن دولة الفونج لذلك رأينا المجتمع متعلقاً برجال الصوفية كمثل عليا حتى التف الناس حولهم وتركوا الملوك والحكام. وقد امتزجت ونمت الثقافة الإسلامية في السودان بتقاليد وتعاليم وسمات دولة الفونج التي مزجت الثقافة المحلية الموجودة بالثقافة الإسلامية الوافدة. ومن ثم تولد هذا النمط الثقافي الجديد الذي نجد بعض أثاره في الصوفية. كما كان لموقع السودان الجغرافي أيضاً دوراً هاماً ومؤثراً في تقوية وتوثيق صلات السودان الاجتماعية والثقافية حيث توافدت الهجرات الصوفية من شمال إفريقيا والعراق عن طريق دعوة العلماء والفقهاء وأيضاً إرسال البعثات الدراسية للأزهر(أرنولد: ١٩٧١م، ٣٦٦). وكان لتطلع ملوك الفونج من البداية نحو الأزهر وعلمائه أثره الواضح في الثقافة العلمية التي نالها بعض رجالات الفقه الصوفي في السودان وأيضا من الآثار التي أحدثها التصوف في المجتمع إلغاء العصبية القبلية والتفرقة بين الناس في أداء الشعائر والممارسات وهذا اتجاه عقائدي سني أثمر التلاقح الفكري والصوفي. وهنالك مؤثرات مصاحبة لنشر العقيدة الدينية في السودان اتبعها أهل التصوف لها دورها في إبراز أشكال ومظاهر جديدة للتجمعات الدينية والسكانية من أهمها الاندماج القبلي والتصاهر والتجمع الصوفي المكثف، تجمعهم الدعوة وتبين أذواقهم وعاداتهم وتقاليدهم على اختلاف مشاربهم وقبائلهم ولهجاتهم كما كان لاقتران التصوف بالعلم دوره في إبراز الفكر السوداني وجوهره، وقد لعب دوره الملحوظ في تاريخ السودان الاجتماعي والسياسي وأوجد وحدة ثقافية أثرت في تكوين الثقافة السودانية ووحد مواردها المتنوعة.

أثر التصوف في المجتمع السوداني بمؤثراته المتعددة الذي بأدله المجتمع بتأثيره سواء بالاستيعاب المتبادل أو بإجراء بعض التعديلات في بنيته وحقنه ببعض الأنماط والسمات والمؤثرات المحلية والتي تثبت قدرة مجتمع السودان على المثاقفة ثم التمثيل ثم إعادة التشكيل بل إعادة تصدير التصوف الوارد إلى منابعه في ثوب جديد (عبد الرازق: ١٩٩٥م، ٢). ويرجع ذلك من خلال رصد مراحل وحقب وأطوار التصوف منذ دخوله السودان، حيث تم تقسيم حقبه وأطواره إلى ثلاث حقب هي:

١/ حقبة القدوم والتوطن وهي الفترة الممتدة من القرن الخامس عشر الميلادي حتى التاسع عشر وترتبط هذه الحقبة بورود الطرق الصوفية إلى السودان عن طريق التصوف الفردي والجماعي، حيث ركزت على الدعوة الإسلامية لمنهاج وسلوك وازداد وضوحه وزاع صيته كمعرفة بعد تكامل ميراثه وممارسة شعائره داخل سياج هذه الطرق الوافدة.

٢/ حقبة الإحياء والتجديد الصوفي وامتدت فترتها من القرن التاسع عشر حتى القرن العشرين الميلادي. وقد ظهرت في مطلع القرن التاسع عشر عند بروز المدارس الفكرية والدينية رغم التوازي الفكري بينهما حيث طرحت ثمارها في العالم الإسلامي وكان السودان من القاطفين لهذه الثمار. فولجه دعاة ومرشدون من خريجي المدرستين السمانية والإدريسية التي ولجت إلى أماكن نفوذ تقليدية للطريقة القادرية وبلغت قمة نجاحها. حيث استقطبت الشيخ محمد توم بأن التقى شيخ اليعقوباب وأحد مرتكزات القادرية النافذين.

٣/ حقبة التفريغ وهي حقبة أمسكت بطرفي الحقبتين وهي حركة تفرع الطرق الأم الوافدة .وقد بدأت مع دورها في حقبة القدوم والتوطن حيث تفرعت الطرق الصوفية إلى شعب عديدة كشعبة اليعقوباب وشعبة الصادقاب وشعبة العركيين وإن لم تكن هناك فوارق واضحة بين الطريقة الأم وما تفرع منها من فروع. كما أحدث التصوف بعض المؤثرات الاجتماعية تتمثل في تذويب الفوارق الاجتماعية وإزالة العصبيات العرقية وخلق مجتمع متناغم وموائم، يحل فيه التآزر بدل التنافر والوئام بدل الخصام، واستبدلت فيه عصبية القبيلة بأخوة الطريقة، ونلاحظ أن الشكل التقليدي للمؤسسة الدينية في السودان، استطاع أن يحافظ على دلالاته ووظيفته وبنيانه الشكلي العام من خلال التقسيم الوظيفي لمريديها وأدوار المؤسسة.

المؤثرات الثقافية والاجتماعية للتصوف:

نعني بالمؤثرات الثقافية والاجتماعية كل الممارسات الفولكلورية التي لها أثر على الأنماط السلوكية التي تشكل التصوف، فهناك تداخل واضح بين العوامل الثقافية والاجتماعية المؤثرة .فالثقافة كمفهوم مؤثر ودافع قوي لتشكيل وتحديد نمؤ السلوك والمنهج، فتعتبر الثقافة هي المحصل الإجمالي للمسلمات الفكرية والسلوك المكتسب والخصائص المادية والاجتماعية والعقلية التي تميز الجماعة الإنسانية. أما تعريف العالم الإنجليزي تايلور(Tylor:1871,27) (بأنها ذلك الكم المركب من المعرفة والقيم والعادات والتقاليد وطرائق التفكير وأسلوب الحياة التي تسود في أي مجتمع من المجتمعات الإنسانية والتي يكتسبها الفرد باعتباره عضو في المجتمع فالثقافة لها شقان مادي ومعنوي، أي أنها

تتضمن العادات والمعارف والمهارات والحياة المنزلية، كما تتضمن المعتقدات الدينية والعلم والفن وفي الاتجاه السايكولجي تمثل الثقافة القدرات المكتسبة من السلوك الإنساني، أي أنها تشمل أي موروث اجتماعي في حياة الإنسان مادياً أو روحياً). فالثقافة تهتم بدراسة الظواهر والأنساق الثقافية وتركز على التفاعل بين عناصر الثقافة الواحدة أو المقارنة بين أنماط الثقافات المتباينة، كما تهتم بمكونات الثقافة كاللغة والمعتقدات والطقوس والإرث الشعبي. فمن سمات الثقافة أنها تنتقل في حركتها بين التقليدية والحداثة وهي تعبر عن ذاتها فالثقافة لها وسائلها وأدواتها التي تعبر بها عن ذاتها وتتمثل في الرموز المادية والشفاهية واللغة بوصفها ظاهرة اجتماعية. فتظهر المؤثرات الثقافية والاجتماعية على الجماعة من خلال تلاقح التعاليم الصوفية والدينية مع الموروثات المسيحية والوثنية دون صراع وإذا تتبعنا الثقافة الإسلامية السودانية التي تنتج عنها نموذج ثقافي جديد احتضن كل الثقافات في قالب تراثي يتوافق مع كل التطورات الحديثة للثقافة. وشكلت ثقافة سودانية جديدة تصالحت فيها كل الأشكال والأنماط والممارسات القديمة مع الموروثات الثقافية الحديثة. فأحدثت نوعاً من التباين والتوافق الثقافي لكل الأنماط والموروثات الشعبية.

فالموروث الثقافي الصوفي في السودان يمثل كل صور الثقافات المتوارثة بكل ما فيها من أنماط وعادات وتقاليد وأعراف جعلت من هذا الموروث الصوفي الإسلامي وعاءً ثقافياً يقبل كل أنواع الثقافات الأخرى بما فيها من ممارسات وعادات وأعراف.

نلاحظ عبر الأشواط التي قطعها التصوف في تعاليه العمودي نحو المطلق الإلهي وتمدده الأفقي في الوجدان الشعبي مفارقه واضحة المعالم تتمثل في انفصال التجربة التأملية العميقة والغنية عن إطارها الزماني وعن كيانها ومحيطها الاجتماعي. فقد تبلور التصوف الإسلامي عن مقدمات الزهد والتقشف والتي تفاعلت بوقائع وأثار الفتنة الكبرى وما أعقبها من تحولات في البيئة السياسية والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والتي قابلها انفعال تقوي فريد، والفزع والاعتصام بالألباب والثوابت الدينية والانقطاع للعبادة(دنبا، ١٩٦٧م، ٣٣). فجاء مصطلح التصوف مفعما بدلالاته الباطنية حتى أن خطابه علاه الغموض وكأنه نطاق يتحزم به أهل الطريقة ليقيموا عبره حدا لا يتجاوزه غيرهم فلا تشيع أخبارهم ولا تنتشر أسرارهم خارج دائرتهم.

الحركة الصوفية بين الثبات والتحول:

لم تقتصر ميول العزلة والانطواء التي نشرت أجنحتها في بواكير التصوف على الحياة الصوفية، إنما رسمت خطوطاً واضحة من مصنفاتهم وإنتاجهم الفكري

بل أثار عليهم ذلك بعض الطعون والآراء خاصة من الفقهاء الذين شنوا حملة شعواء على آرائهم في التوحيد والولاية والكرامات التي عدها هؤلاء نوعاً من الشرك والبدع. وقد ظهر ذلك جلياً في نظريات التحديث وحول العلاقة بين الدين والتحديث حيث يرى بعضهم أن الدين يشكل عقبة في اتجاه التحديث وقد اكتسبت الحركة الصوفية نوعاً من الحصانة والقابلية في مواجهة هذه الآراء بل امتازت عن سواها بالقدرة على التكيف والمجاراة كما أرسوا نظرية المعرفة الصوفية على الإلهام والتجربة الروحية فربطوا بين الممارسة والحدس الصوفي في اكتساب العلم وإن كان هنالك اعتقاد سائد في الغرب بأن التحديث في الدين على الطريقة الغربية حتمي وعالمي وإن كانت ظاهرة الانبعاث الديني شكلت تحدياً حقيقياً للعلمانية فنجد كثير من مظاهر الفكر الإسلامي والروافد التي تفاعلت مع البيئة السودانية وعكست بعض السمات المميزة للثقافة الإسلامية في السودان فازداد الوعي الثقافي لدى بعض الفقهاء مما جعل الثقافة الإسلامية العلمية قد استهوت قلة من السودانيين حتى بلغت مرحلة النضوج العلمي حيث لاقى هذا القبول توفيقاً عند جمهور المتصوفة كما رضى عنه كثير من أهل السنة ومن ثم تبوأت الحركة الصوفية المعدلة مكانها في إطار العقيدة الإسلامية.

ورغم مظاهر الصراع بين العلماء والمتصوفة فإن جملة من العلماء لم تحسن الظن بالمتصوفة، لكن بعد أن رأوا المكانة الرفيعة التي يتبئونها في قلوب الخاصة والعامة التي ترسم خطاهم آملين أن ينالوا نفس المكانة فجمعوا بين علم الظاهر والباطن وبتمازج الثقافتين العلمية والصوفية وهيمنة الأخيرة على البيئة السودانية قل الصراع، ونخطئ إذا ظننا أن هذا الصراع كان لا يعبر عن نشاط خلاف متميز أو فكر لماح بل افتقر صراعهم مع الأولياء للأصالة والعمق وإلى موروث فكري ضئيل أضعفته العزلة. مما أدى للمساهمة في إعادة تشكيل الشخصية المسلمة المعاصرة وبناء الأمة المعيار وتبصيرها بوظيفتها في تحقيق الشهود الحضاري من موقع الوسطية والاعتدال وفك قيود التحكم والارتهان الثقافي والاستلاب الحضاري ومعالجة أسباب التقليد والتخاذل الفكري وفتح مجالات الحوار والاجتهاد الفكري في محاولة لاسترداد الإرادة وامتلاك القدرة على السير في الأرض والتوغل في التاريخ واكتشاف السنن الفاعلة في الأنفس والافاق ومن ثم حسن قراءة الواقع البشري في ضوء قوانين الاجتماع والعمران، بأبجدية سليمة تمكن من إعادة البناء للحاضر والاستشراق لصناعة المستقبل وتحديد مواطن الخلل والإصابة التي تعيق النهوض، فالتوغل في تاريخ الاجتماع البشري هو الذي علمنا إلى الاهتداء للسنن والقوانين الفاعلة التي شرعها الله في الأنفس

والآفاق ومحاولة تسخيرها، والاضطلاع بهذا الغرض الكفائي الغائب عن حياة المسلمين اليوم (المطيري، ١٤١٣هـ، ٣٨).

لذا كانت رسالة النبوة متميزة وكانت أكثر عمقاً وأبعد أثراً في التغيير والاستجابة، ذلك أن الخطاب الديني (رسالة النبوة) معصومة بمواصفات الخالق، بينما يجري الخطأ والصواب والنسبية على الخطاب الإنشائي في إدراك الحق من جانب، وفهم حال المخاطبين من جانب آخر، إن نصوص الوحي المعصومة تحدثت عن مجتمع الأنبياء والعوامل النفسية والمادية المؤثرة فيه، على شكل معادلات اجتماعية، أشبه ما تكون بمعادلات العلوم المادية، بل لقد تجاوزت الحقائق اليقينية التي تترتب على المقدمات في العلوم المادية إلى الكلام عن العواقب والمآلات التي سوف تنتهي إليها المجتمعات التي تتحكم فيها بعض العادات والممارسات المفضية إلى الهلاك.

لذا ما زال الأمل معقود في المجتمع السوداني الذي ما زال معافى وممتلئاً حيوية وصحة في تجسيد أشواق التجديد للحركة الإسلامية، لطالما أن أشواق التجديد الكامنة في هذا المجتمع قوية وحية، رغم كل الضغوطات الاقتصادية الاجتماعية والسياسية وتحديات التخلف إلى آفاق النهضة الإيمانية وثمرات مجتمع الإيمان والفضيلة، إن الفكر الصوفي وأخلاقه العالية التي تظهر لنا أن الزهد ليس إلا وسيلة لآفاق عليا تتجرد فيها النفس من خلق دنيء وتدخل في خلق سني، فإذا نظرنا إلى الأخلاق الصوفية في التراث السوداني عامة تجد أنها تغلب عليها الأخلاق الشرعية التي يتأدب فيها العقل بأدب الشرع في الاقتداء والاتباع والاستقامة على الصراط المستقيم والبعد عن سبيل التفرقة والباطل.

الأثر الثقافي والاجتماعي للتصوف:

أعطى التصوف للثقافة السودانية طابعهاً و طقوسها الأفريقية مما ساعدها على تأدية كثير من وظائفها الدينية والروحية والعلاجية الطبية في شكل انسيابي متوافق مع أشكال الممارسة عند بعض المجموعات الأفريقية الوثنية في السودان (جبال النوبة – جنوب النيل الأزرق)، كما أثر في عملية التوزيع الجغرافي لبعض المناطق السكانية التي كان لها دوراً اجتماعياً ثقافياً مؤثراً في الثقافة السودانية(نصر الدين، ١٩٩٦م، ٤).

كما طور التصوف وظائف وأدوار بعض مؤسساته الاجتماعية مثل الخلوة، حيث تم نقلها من الدور التعبوي لوحده (حيث كان دخول الخلاوي والانقطاع فيها أمراً شائعاً بين الأولياء والفقرا) إلى النشاط التعليمي التعبدي معا، كما أعاد التصوف للمسجد بعض الأدوار التي تعتبر من وظائفه الأساسية، مثل الفتوى والقضاء وتفسير القرآن ورواية الحديث كما كان في مساجد بغداد والكوفة

والأقصى والمسجد الأموي، حيث صارت هذه الدور مركز للاشعاع الروحي والثقافي والاجتماعي. فنلاحظ أن الشكل التقليدي للمؤسسة الدينية في السودان استطاع أن يحافظ على دلالته ووظيفته والشكل العام(قريب الله: ١٩٨٩م، ٨٦).

للثقافة الصوفية محصلتها الاجتماعية من خلال المسلمات الفكرية والخصائص المادية والاجتماعية والعقلية المنقولة والسلوك المكتسب الذي يميز الجماعة الإنشائية ويهتم بدراسة كل الظواهر والأنساق الثقافية ويركز على عناصر الثقافة للمقارنة بين أنماط الثقافات المتباينة وسمات حركتها بين التقليدية والحداثة كما كان لبعض الممارسات والطقوس دورها الإيجابي في جمع كلمة الجماعة والانقياد لها بكثير من التوقير والاحترام تنعكس فيه الصورة المؤسسية للجماعة. ونجد أيضاً الأثر الصوفي في تشكيل الذهنية الفكرية والإبداعية السودانية، حيث أثر التصوف على الشعر والأدب فازدهرت الأشكال الأدبية وزاد الإنتاج الفكري والعقلي الذي استفاد من المخزون التراثي للتصوف.

المصادروالمراجع:

١. أبو عاقلة، سيد أبو إدريس(١٩٨٣) العركيون، معهد الدراسات الأفريقية والأسيوية، جامعة الخرطوم، بحث دبلوم.

٢. أرنولد، توماس(١٩٧١م) الدعوة إلى الإسلام، ترجمة حسن إبراهيم حسن، إسماعيل النمرواي، عبد المجيد عابدين، مكتبة النهضة المصرية، ط٢، القاهرة.

٣. إسماعيل، فاروق مصطفي(١٩٨٠) الانثربولوجيا الثقافية. الهيئة المصرية للكتاب، ط١، الإسكندرية.

٤. الأصفهاني (١٩٣٨)، حلية الأولياء، ج ٦، القاهرة.

٥. الحاكم، أحمد محمد علي(١٩٩١م) هوية السودان الثقافية منظور تاريخي ،دار جامعة الخرطوم للنشر، الخرطوم

٦. حسن، يوسف فضل(١٩٧٦م) انتشار الاسلام في سودان وادي النيل، الشؤون الدينية والأوقاف الخرطوم.

٧. دنيا، سليمان(١٩٦٧م) التفكير الفلسفي الإسلامي، ط١، مكتبة الخانجي، مصر.

٨. الشرقاوي(١٩٧٨) معجم ألفاظ الصوفية، القاهرة .

٩. عابدين، عبد المجيد(١٩٧٦م) تاريخ الثقافة العربية في السودان، ط٢، الخرطوم.

١٠.عبد الرازق، هاشم(١٩٩٥م) المؤثرات التي أحدثها مجتمع السودان في التصوف الواراد من خارجه، ورقة قدمت في ندوة عمل الدراسات الصوفية في السودان ٢٨- ٢٩ أكتوبر، قاعة الشارقة، الخرطوم.

١١.قريب الله، حسن محمد الفاتح(١٩٨٩م) التصوف في السودان إلى نهاية عصر الفونج، دار جامعة الخرطوم للنشر، الخرطوم
١٢.مسعد، مصطفى محمد (١٩٦٠م) الاسلام والنوبة ،مكتبة الانجلو المصرية ،القاهرة .
١٣.المطيري، منصور زويد(١٤١٣هـ) الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع الدواعي والإمكان، وزارة الشئون الدينية والأوقاف، ط١، قطر.
١٤.نصرالدين، سليمان علي(١٩٩٦م) حلقة الشيخ حمد النيل بأمدرمان الأصل والأثر الاجتماعي والثقافي، معهد الدراسات الأفريقية والأسيوية، رسالة ماجستير، جامعة الخرطوم.
١٥.ود ضيف الله، محمد النور(١٩٧٠) كتاب الطبقات في خصوص الأولياء والصالحين والعلماء والشعراء في السودان، تحقيق يوسف فضل حسن، دار جامعة الخرطوم للتأليف والترجمة والنشر، ط١، الخرطوم.
١٦.ود ضيف الله، محمد النور(١٩٧٤) كتاب الطبقات في خصوص الأولياء والصالحين والعلماء والشعراء في السودان، دار جامعة الخرطوم للتأليف والترجمة والنشر، ط٢، الخرطوم.
17. E.B. Tylor(1871) Primitive Culture.
18. Style, (1954) Jon B ail in Folk lore.
19. Spencer Trimingham(1983) Islam In the Sudan. London, oxford University Press.

الرُخصة الشرعية شروطها وضوابطها عند الأصوليين

د. أشرف إبراهيم عبد الله إبراهيم(*)

المستخلص:

هدفت الدراسة لتبين أنّ شريعتنا الإسلامية جاءت لمصالح العباد في المعاش والمعاد، وعلى أساس دفع الحرج والمشقة عنهم، فشرعت لهم الرخص الشرعية مراعاة لما قد يطرأ على المكلفين من حاجات، فأحاطت كل ذلك بسياج منيع من الأدلة الدالة على التخفيف واليسر، ليُعلم من خلالها سماحة هذه الشريعة وجمالها، إذ أن من أبرز خصائص هذه الشريعة أنه دين السماحة واليسر والتخفيف، فكل الأحكام التي ينشأ عند تطبيقها مشقة على المكلف في نفسه أو ماله أو غيره، فإن الشريعة ترخص له وتخفف عنه ما يقع تحت قدرته من عسر ومشقة إلى يسر وتخفيف.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه ومن سار على دربهم إلى يوم الجمع والدين.

أما بعد..

فإنّ موضوع الرخصة الشرعية من الموضوعات المهمة التي يحتاجها المسلم ليأتي رخص الله تعالى التي رخصها لعباده رحمة بهم وتخفيفاً، ثم إن الرخص الشرعية ترمي في جملتها إلى هدف واضح وهو التيسير والتخفيف على المكلفين ورفع الحرج ودفع المشقة عنهم. والمسلم في أشد الحاجة إلى هذه الرخص الشرعية لتكون حلولاً شرعية لما قد يطرأ عليه من عوارض كالسفر، والمرض، والإكراه، والنسيان وغيرها.

أسباب اختيار الموضوع:

ومن أهم الأسباب لاختيار هذا الموضوع ما يلي:

١/ بيان أهمية الرخص الشرعية ومكانتها في الشريعة الإسلامية.

(*) أستاذ أصول الفقه المشارك- كلية الشريعة والقانون- جامعة دنقلا

* د. ميرغني مراد محمد مراد: أستاذ أصول الفقه المساعد- جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية.

* د. عباس سليمان علوان: قاضي الاستئناف بالسلطة القضائية- الأستاذ المتعاون ببعض الجامعات السودانية

٢/ التأكيد على أن اتيان الرخصة يؤجر عليه المسلم كما أنه يؤجر عند اتيان العزائم.

٣/ التأكيد على صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان.

أهمية الموضوع:

تُقدر أهمية البحث بأهمية موضوعه، والأهداف المرجوة منه وتأتي أهمية هذا الموضوع في كونه:

١/ بيان أهمية الرخص الشرعية.

٢/ بيان أن شريعتنا الغراء من أهم مقاصدها التخفيف واليسر على المكلفين.

مشكلة الدراسة:

لأهمية الرخصة الشرعية اختارها الباحث لتكون موضوعاً للدراسة، وتمثلت مشكلة الدراسة في الإجابة على التساؤلات التالية:

١/ ما هي الضوابط التي تضبط بها الرخصة حتى تكون صحيحة؟

٢/ هل الرخصة ترد أيضاً على المعاملات كما ترد على العبادات؟

منهج البحث:

المنهج الذي انتهجه الباحث لكتابة هذا البحث هو المنهج الوصفي التحليلي، لآراء علماء الأصول وتحليلها.

تعريف الرُخصة لغةً واصطلاحاً وبيان أقسامها:

تعريف الرُخصة لغةً:

الرخصة في اللغة: التيسير والتسهيل، أو اليسر والسهولة، والرخص ضدّ الغلاء، وفلان يترخص في الأمر إذا لم يستقص، ويتعدى بالهمزة والتضعيف، يقال: رخص لنا الشرع في كذا: إذا يسَّره وسهَّله علينا، وهو أيضاً مشتق من اللين والمسامحة(ابن منظور:١٩٩٣م،ج٧ص٤٠). (ابن فارس: ٢٠٠١م: ج٢، ٥٠٠).

تعريف الرُخصة في الاصطلاح:

لقد تعددت وتنوعت تعريفات الرخصة في اصطلاح الفقهاء والأصوليين إلى عدة تعريفات نذكر منها:

١/ تعريف الإمام السرخسي للرخصة بأنه: ما أُستبيح لعذر مع بقاء الدليل المحرم(السرخسي: ١٩٨٢م:ج١، ١١٧).

٢/ تعريف الإمام القرافي للرخصة بأنه: جواز الإقدام على الفعل مع اشتهار المانع منه شرعاً(القرافي:٢٠١١م، ٨٥).

٣/ تعريف الكمال ابن الهمام على أن الرخصة: ما شرع تخفيفاً لحكم مع اعتبار دليله(ابن الهمام:ج٢، ١٤٦).

٤/ تعريف الإمام الغزالي للرخصة بأنه: ما وسع للمكلف في فعله لعذر وعجز عنه مع قيام السبب(الغزالي:٢٠٠٩:ج١، ١٨٨)

٥/ تعريف البيضاوي للرخصة بأنه: الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر(البيضاوي: ١٩٨٤م، ٩٣).

٦/ تعريف الآمدي للرخصة بأنه: ما شرع من الأحكام لعذر مع قيام السبب المحرم(الآمدي:٢٠٠٠م: ج٢، ١١٠)

التعريف المختاروشرحه مع بيان محترزاته:

ولعل أوضح وأشمل هذه التعريفات السابقة تعريف الإمام البيضاوي على أن الرخصة هو: الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر.

شرح التعريف وبيان محترزاته:

قولنا: الحكم: جنس يشمل العزيمة والرخصة.

قولنا: الثابت: يوضح أنه لا بد من دليل على الرخصة، فإن لم تثبت الرخصة بدليل لم يجز الإقدام والعمل بها، وإلا لزم، ترك العمل بالدليل السالم عن المعارض، وهذا باطل.

قولنا: على خلاف الدليل: يشمل الدليل الخاص، وهو ما يقتضي الحرمة والوجوب والندب، كما يشمل الدليل العام كدليل الأصل في نحو قولهم: الأصل كذا، والأصل من الأدلة الشرعية. وهذه العبارة أعني: على خلاف الدليل أخرجت أموراً هي:

الأول: العزيمة؛ لأنها على وفق الدليل، لا على خلافه.

الثاني: الأحكام الثابتة على وفقِ الدليل مثل إباحة الأكل والشرب والنوم، حيث إنه لم يوجد دليل على منع هذه الأشياء حتى تكون إباحتها ثابتة على خلافه، فلا تكون رخصة وإن وجد فيها نوع من اليسر والسهولة.

الثالث: الحكم الثابت بدليل ناسخ لحكم ثبت بمنسوخ، لأن المنسوخ لا يسمى دليلاً مثل: إيجاب ثبات الواحد من المسلمين أمام اثنين من الكفار في الحرب، فإنه ثبت بقوله تعالى: (الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ) ، وهذا الدليل ناسخ لوجوب ثبات الواحد أمام العشرة، فإيجاب ثبات الواحد أمام الاثنين لا يعتبر رخصة؛ لأنه لم يثبت على خلاف الدليل (النملة:١٩٩٩م، ٤٤٧).

الأدلة على مشروعية الرخصة

الأدلة التي تدل على مشروعية الرخصة والعمل بها كثيرة، فالآيات القرآنية التي تدل على التيسير، ورفع الحرج عن الأمة، والتخفيف كقوله تعالى:(يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) [البقرة: ١٨٥]. وكقوله تعالى:(يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ

عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا) [النساء: ٢٨]. وهنالك أيضاً عدداً من الأحاديث النبوية الدالة على التخفيف واليسر ومن ذلك قوله ﷺ: أحب الدين إلى الله الحنفية السمحاء(البخاري: باب الدين يسر، حديث رقم ٣٩، ٢٣). ومنه أيضاً قوله ﷺ: إنّ الدين يسر ولن يشاد الدين أحدٌ إلا غلبه فسددوا وقاربوا وأبشروا واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة(البخاري: باب الدين يسر، حديث رقم ٣٩، ٢٣). ووجه الاستدلال من هذه الأحاديث يبين النبي ﷺ سماحة هذا الدين ويسره، وفي الأحاديث السابقة إشارة واضحة على العمل بالرخصة الشرعية فإن الأخذ بالعزيمة في موضع الرخصة تشدد. ثم من الأدلة على مشروعية الرخصة الشرعية إجماع الأمة من عصر الصحابة رضوان الله عليهم إلى عصرنا على مشروعية الرخص التي جاءت بها الشريعة دون إنكار ولا اعتراض من أحد من العلماء.

الحكمة من تشريع الرخصة

تحقيق مبدأ اليسر والسماحة في الإسلام تحقيقا عمليا تطبيقيا. قال تعالى:(يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) [البقرة: ١٨٥]. وقال ﷺ: إن هذا الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه فسددوا وقاربوا وأبشروا ويسروا واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة (النسائي: باب الدين يسر: ١٩٨٦م:ج٨، ١٢١، حديث رقم ٥٠٣٤). وقال الإمام ابن قيم الجوزية: الشريعة مبنية على مصالح العباد، وهذا فصل عظيم النفع جداً وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به؛ فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى البعث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل؛ فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ أتم دلالة وأصدقها، وهي نوره الذي به أبصر المبصرون، وهداه الذي به اهتدى المهتدون، وشفاؤه التام الذي به دواء كل عليل، وطريقه المستقيم الذي من استقام عليه فقد استقام على سواء السبيل. فهي قرة العيون، وحياة القلوب، ولذة الأرواح؛ فهي بها الحياة والغذاء والدواء والنور والشفاء والعصمة، وكل خير في الوجود فإنما هو مستفاد منها، وحاصل بها، وكل نقص في الوجود فسببه من إضاعتها، ولولا رسوم قد بقيت لخربت الدنيا وطوي العالم، وهي العصمة للناس وقوام العالم، وبها يمسك الله السموات والأرض أن تزولا، فإذا أراد الله سبحانه وتعالى

خـراب الـدنيا وطـي العـالم رفـع إليـه مـا بقـي مـن رسـومها؛ فالشـريعة التـي بعـث الله بهـا رسـوله هـي عمـود العـالم، وقطـب الفـلاح والسـعادة فـي الـدنيا والآخـرة(ابن قـيم الجوزية:١٩٩٩م: ج٤، ١١).

أقسام الرخصة:

تنقسم الرخصة باعتبارات مختلفة أهمها:

أولاً: باعتبار حكمها

الـذين قسـموا الـرخص بهـذا الاعتبـار هـم الشـافعية قـديماً وحـديثاً حيـث اصـطلحوا على أنها تنقسم بالاعتبار حُكمها إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: رخص واجبة:

مثـل أكـل المضـطر ممـا حـرم مـن المـأكولات، وشـربه ممـا حـرم مـن المشـروبات، بنـاء علـى القـول الصـحيح المشـهور، وقيـل: إن أكـل المضـطر أو شـربه ممـا ذكـر جـائز بنـاء علـى أن القـول بـالوجوب يتنـافى مـع التـرخيص، ولـذلك نقلـوا عـن إلكيـا الهراسـي الشـافعي القـول بـأن أكـل الميتـة للمضـطر عزيمـة لا رخصـة، كـالفطر للمـريض فـي رمضـان ونحـوه هروبـاً مـن الوقـوع فـي التنـاقض(المطيعي: ٢٠٠٩م: ج١، ١٣٧). وقـد أشـار بعـض علمـاء الأصـول إلـى خـلاف الفقهـاء فـي حرمـة شـرب الخمـر، وأكـل الميتـة، ولحـم الخنزيـر، ومـا أهـل بـه لغيـر الله ونحوهـا فـي حـال الضـرورة بقطـع النظـر عـن كـون الأكـل واجبـاً أو جـائزاً: هـل ترفـع تلـك الحرمـة فـي هـذه الحـال فيصـير أكلهـا مباحـا، أو تبقـى ويرتفـع الإثـم فقـط؟ بعضـهم يـرى أنهـا لا تحـل، ولكـن يـرخص فـي الفعـل إبقـاء علـى حيـاة الشـخص كمـا هـو الشـأن في الإكـراه علـى الكفـر وهـو روايـة عـن أبـي يوسـف وأحـد قـولي الشـافعي. وذهـب جمهـور الحنفيـة إلـى أن الحرمـة ترتفـع فـي تلـك الحالـة، وكـل مـن الفـريقين اسـتند إلـى أدلـة مبسـوطة فـي كتـب الأصول(الموسـوعة الفقهيـة الكويتيـة: ج٢٢، ١٥٥). وهـذا الخـلاف تظهـر لـه فائدتان:

الأولـى: إذا صـبر المضـطر حتـى مـات لا يكـون آثمـاً علـى القـول الأول، ويكـون آثمـاً علـى الثاني.

الثانيـة: إذا حلـف المكلـف بـأن لا يأكـل حرامـاً أبـداً، فتنـاول منـه فـي حـال الضـرورة يحنث على الأول، ولا يحنث على الثاني(علاء الدين البخاري: د.ت، ج١، ٦٥١).

القسم الثاني: رخص مندوبة

مثـل القصـر للمسـافر سـفراً يبلـغ ثلاثـة أيـام فصـاعداً، ومـن هـذا القبيـل أيضـاً الفطـر فـي رمضـان بالنسـبة للمسـافر الـذي يشـق عليـه الصـوم، والإبـراد بـالظهر، والنظـر إلـى المخطوبة(السـيوطي: ١٩٩٠م، ١٥١) ومخالطـة اليتـامى فـي أمـوالهم

وسائر أحوالهم مما تدعو إليه الحاجة اعتمادا على قوله سبحانه وتعالى: (وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ) [البقرة: ٢٢٠] من سورة البقرة. حيث نص علماء التفسير على أن الآية تتضمن ترخيصاً في خلط طعام اليتيم بطعام كافله، وشرابه بشرابه، وماشيته بماشيته دفعاً للحرج، كما أكدوا بأنها أفادت حثاً على هذه المخالطة وتعريضاً بما كانوا عليه من احتقار اليتيم والترفع عنه(الجصاص: باب التصرف في مال اليتيم:١٩٩٤م:ج٢، ١٢- ١٤).

القسم الثالث: رخص مباحة

وقد مثلوا لها بالعقود التي جاءت على خلاف القياس، كالسلم، والعرية، والقراض، والمساقاة، والإجارة، والجعل، ونحوها مما أبيح لحاجة الناس إليه(السيوطي:١٩٩٠م : ١٥٣).

القسم الرابع: رخص جاءت على خلاف الأولى

مثل الفطر في رمضان بالنسبة للمسافر الذي لا يشق عليه الصوم مشقة قوية، والتيمم لمن وجد الماء يباع بأكثر من ثمن المثل مع قدرته عليه، والجمع الذي لا تدعو إليه حاجة المسافر. والسؤال عن الأشياء في وقتها، وقراءة القرآن ونسخه على غير طهارة بالنسبة للمعلم والمتعلم(الونشريسي: د.ت، ج١، ٨٧).

ثانياً: باعتبار الحقيقة والمجاز

تقسيم الرخص بهذا الاعتبار يمثل وجهة نظر الحنفية حيث تواطأت كلمتهم سلفاً وخلفاً على تقسيمها باعتبار الحقيقة والمجاز إلى قسمين رئيسيين:

القسم الأول: رخص حقيقية:

وهي التي تقع في مقابلة عزائم ما يزال العمل بها جاريا لقيام دليلها، وهذا القسم ينقسم بدوره إلى قسمين:

أ/ ما أباحه الشرع مع قيام السبب المحرم، والحرمة معاً، وهو أعلى درجات الرخص؛ لأن الحرمة لما كانت قائمة مع سببها، ومع ذلك شرع للمكلف الإقدام على الفعل دون مؤاخذة بناء على عذره، كان ذلك الإقدام في أكمل درجاته فهو في هذه الحالة بمنزلة العفو عن الجناية بعد استحقاق العقوبة. وليس في الأمر أي غرابة؛ لأن كمال الرخص بكمال العزائم، فكلما كانت هذه حقيقية كاملة ثابتة من كل وجه، كانت الرخصة في مقابلتها كذلك(التفتازاني: ٢٠٠١م: ج١، ١٣٧) وقد ذكروا لهذا القسم أمثلة منها:

الترخيص في إجراء كلمة الكفر على اللسان مع اطمئنان القلب بالإيمان عند الإكراه الملجئ بالقتل أو بالقطع؛ لأن في امتناعه عن الفعل إتلاف ذاته صورة ومعنى، وفي إقدامه عليه إتلاف حق الشرع صورة دون معنى حيث إن الركن الأصلي في الإيمان وهو التصديق باق على حاله(البزدوي: ٢٠٠٢م: ٣٠٨) ومع ذلك

نص العلماء على تخييره بين الفعل والترك، بل رجح الحنفية منهم الأخذ بالعزيمة في هذا المثال بالخصوص؛ لأن إحياء النفوس هنا يقابله موقف عظيم من مواقف السمو والإباء والتمسك بالحق مهما اشتدت الفتنة وعظم البلاء(البزدوي:٢٠٠٢م، ٣١١) واستدلوا على هذا الترجيح بما ورد في السنة من أن مسيلمة الكذاب أكره رجلين من المسلمين على الكفر فنطق أحدهما بكلمته فنجا، وأصر الآخر على الجهر بالحق فهلك، فقال فيهما النبي ﷺ بعد أن بلغه خبرهما: أما الأول فقد أخذ برخصة الله تعالى، وأما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له (الزيلعي :٢٠٠٦م: ج٢، ٣٠٦).

ب/ ما أباحه الشرع مع قيام السبب المحرم وتراخي الحرمة: مثل الإفطار في رمضان بالنسبة للمسافر، فإن السبب المحرم للإفطار وهو شهود الشهر قائم، لكن وجوب الصوم أو حرمة الإفطار غير قائمة على الفور بل ثابتة على التراخي بنص القرآن الكريم. قال تعالى:(فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) [البقرة: ١٨٤]. والعمل بالعزيمة في هذا القسم أيضاً أولى من العمل بالرخصة عند الحنفية، أي الصوم أولى من الإفطار عندهم وذلك لسببين هما.

السبب الأول: لأن السبب الموجب وهو شهود الشهر كان قائماً، وتراخي الحكم بالأجل غير مانع من التعجيل، مثلما هو الأمر في الدين المؤجل، فكان المؤدي للصوم في هذه الحالة عاملا لله تعالى في أداء الفرض، والمترخص بالفطر عاملاً لنفسه فيما يرجع إلى الترفيه، فقدم حق الله وهو أحق بالتقديم.

السبب الثاني: لأن في الأخذ بالعزيمة نوع يسر بناء على أن الصوم مع المسلمين في شهر الصيام أيسر من التفرد به بعد مضي الشهر. هذا إذا لم يضعفه الصوم، فإذا أضعفه كان الفطر أولى، فإن صبر حتى مات كان آثماً بلا خلاف. وقد رجح الشافعي الأخذ بالرخصة في هذا المثال، والجميع متفقون على أن من أفطر ثم مات قبل إدراك عدة من أيام أخر لا شيء عليه كما لو مات قبل رمضان. وجمهور الفقهاء يرون أن من أخذ بالعزيمة فصام في السفر وقع صيامه في الفرض ولا قضاء عليه(ملا خسرو:٢٠١٠م: ج١، ٢١٨).

القسم الثاني: رخص مجازية

وتسمى أيضاً برخص الإسقاط، وقد قسموها إلى قسمين فرعيين:

الأول: ما وضع عن هذه الأمة الإسلامية رحمة بها وإكراما لنبيها ﷺ من الأحكام الشاقة التي كانت مفروضة على الأمم السابقة مثل: قتل النفس لصحة التوبة، قرض موضع النجاسة من الجلد والثوب(الخبازي:٢٠٠٣م: ٨٩).

الثاني: ما سقط عن العباد مع كونه مشروعاً في الجملة: فمن حيث إنه سقط كان مجازا، ومن حيث إنه مشروع في الجملة كان شبيها بالرخص الحقيقية، مثل

السلم وما قاربه من العقود التي أبيحت للحاجة إليها، وهي مستثناة من أصول ممنوعة، فمن حيث استثناؤها مما ذكر سقط المنع منها فشابهت ما وضع عنا من الأغلال التي كانت على الأمم السابقة، فكانت رخصاً مجازية من هذه الناحية إذ ليس في مقابلتها عزائم، ومن حيث إن أصولها مشروعة وأن بعض الشروط التي تجاوز عنها الشرع من أجل التخفيف والمصلحة ما زالت قائمة في تلك الأصول أشبهت الرخص الحقيقية، وبناء على ذلك اعتبر هذا القسم أقرب إلى الرخص الحقيقية من سابقه، واعتبر السابق أتم في المجازية من هذا(الخبازي:٢٠٠٣م: ٨٩).

ثالثاً: تقسيم الرخص حسب التخفيف

تنقسم بهذا الاعتبار الذي يخص الأحكام الطارئة إلى ستة أنواع(ابن عبد السلام:٢٠١٠م: ج٢، ١٥).

الأول: تخفيف إسقاط، ويكون حيث يوجد العذر أو الموجب من ذلك. إسقاط الخروج إلى الجماعة للمرض أو لشدة البرد، أو للريح والمطر، فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يأمر أصحابه في الليلة الباردة وفي الليلة المطيرة أن يصلوا في رحالهم(الامام البخاري: باب الصلاة في الحال في الليلة الباردة: حديث رقم ٦٣٢، ١٤٣). إسقاط وجوب الجمعة للأعذار المذكورة في المثال الأول ولغيرها مما وقع بسطه في كتب الفروع والأحكام(الشوكاني:٢٠٠١م: ج٢، ٢١٧). إسقاط الحج والعمرة عن غير المستطيع لقوله تعالى:(وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) [آل عمران: ٩٧]. إسقاط القضاء عمن أفطر ناسياً في نهار رمضان عند جمهور الأئمة عملاً بقوله ﷺ: من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه(مسلم: باب من أكل أو شرب ناسياً: ٢٠٠٧م: ج٢، ٣٠٣).

النوع الثاني: تخفيف تنقيص: مثاله: قصر الصلاة الرباعية في السفر إلى ركعتين، أو تنقيص ما عجز عنه المريض من أفعال الصلاة: كتنقيص الركوع والسجود وغيرهما إلى القدر الميسور من ذلك.

النوع الثالث: تخفيف إبدال: مثل: إبدال الوضوء والغسل بالتيمم، قال الله تعالى:(يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) [المائدة: ٦].

النوع الرابع: تخفيف تقديم: مثل: تقديم العصر إلى الظهر والعشاء إلى المغرب وهو المسمى بجمع التقديم، ونصوا على جوازه جملة في عدة حالات منها: السفر والمرض والخوف(الشوكاني:٢٠٠١م: ج١، ١٧٧). تقديم الزكاة على الحول مسارعة إلى الخير لما رواه علي ﷺ من أن العباس بن عبد المطلب ﷺ سأل النبي ﷺ في تعجيل صدقته قبل أن تحل فرخص له في ذلك(أبو داود: باب تعجيل الزكاة، حديث رقم ١٦٢٦، ج٢، ٣٢).

النوع الخامس: تخفيف تأخير: مثل: تأخير الظهر إلى العصر والمغرب إلى العشاء وهو المعروف في كتب الفروع بجمع التأخير، ويكون في السفر، وفي مزدلفة، ومن أجل المرض والمطر وما إليها من الأعذار المبيحة للتأخير(النووي:٢٠٠١م: ج٢، ٤٠٠).

النوع السادس: تخفيف إباحة مع قيام المانع: مثل: صلاة المستجمر مع بقية أثر النجس الذي لا يزول تماما إلا بالماء، العفو عن بعض النجاسات لقلتها، أو لعسر الاحتراز منها، أو لعسر إزالتها(الموسوعة الفقهية الكويتية:ج٢٢، ١٥٥).

تقسيم الرخص باعتبار أسبابها:

هذا التقسيم يعد أكثر ضبطاً لأصول الرخص، وأكثر جمعا لفروعها، وهي بحسبه تنقسم إلى عدة أقسام منها:

رخص سببها الضرورة: قد تطرأ على المكلف حالة من الخطر أو المشقة الشديدة تجعله يخاف من حدوث أذى بالنفس، أو بالعرض، أو بالعقل، أو بالمال، أو بتوابعها فيتعين عليه عندئذ أو يباح له ارتكاب الحرام، أو ترك الواجب، أو تأخيره دفعا للضرر عنه في غالب الظن ضمن قيود الشرع(الحموي:١٩٨٥م: ج١، ١٨٨). وعلى هذا الأساس قعد الفقهاء قاعدة هامة من قواعد الأصول القريبة نصها: الضرورات تبيح المحظورات(شبير:٢٠٠٧م: ٢١٣) وهي تعد من فروع القاعدتين الكليتين: إذا ضاق الأمر اتسع. والضرر يزال. وقد فرعوا على هذه القاعدة وما يتصل بها فروعا كثيرة تنظر في أبوابها.

رخص سببها الحاجة: الحاجة نوعان: عامة وخاصة، وكل منهما يرخص من أجله: فالعقود التي جاءت على خلاف القياس أو وقع استثناؤها من أصول ممنوعة كالسلم والإجارة والجعل والمغارسة والمساقاة والقرض والقراض والاستصناع ودخول الحمام والوصية وما شابهها إنما وقع الترخيص فيها لحاجة الناس عموما إليها، والترخيص في التأديب لمن جعل له، وفي التضييق على بعض المتهمين لإظهار الحق وفي التلفظ بالفحش بالنسبة للقاضي أو الراوي أو الشاهد للدقة وفي لبس الحرير واستعمال الذهب والنظر إلى العورة للعلاج وفي التبختر بين الصفوف لإغاظة الكفار والنيل منهم، وفي الكذب للإصلاح، وفي الغيبة عند

التظلم أو الاستفتاء ونحوهما، وفي خروج المرأة لقضاء شأن من شؤونها، أو للتعلم والفتوى والتقاضي وسفرها للعلاج وما إلى هذه الحالات إنما وقع الترخيص فيها من أجل حاجات تمس طوائف خاصة من المجتمع. وقد اتفق الفقهاء على أن ما يباح دفعا للضرر يباح دفعا للحاجة، أي أن هذه تثبت حكما مثل الأولى إلا أن حكم الحاجة مستمر وخاصة إذا كانت عامة وحكم الضرورة موقوت بمدة قيامها إذ الضرورة تقدر بقدرها(شبير:٢٠٠٧م: ٢٢٠) كما وقع الاتفاق بينهم على أن المحرمات نوعان: محرمات لذاتها، ومحرمات لغيرها، فالأولى لا يرخص فيها عادة إلا من أجل المحافظة على مصلحة ضرورية، والثانية يرخص فيها حتى من أجل المحافظة على مصلحة حاجيه (التفتازاني: ٢٠٠١م: ج٢، ٣٤). على أنه لا مانع من أن تعامل هذه معاملة الأولى ولو في بعض الحالات، وعلى هذا الأساس وما قبله جاءت القاعدة الفقهية: الحاجة تنزل منزلة الضرورة(السيوطي: ١٩٩٠م: ٤٨)، وهناك رخص سببها السفر أو المرض أو النسيان أو الجهل أو الخطأ أو النقص أو الوسوسة أو الترغيب في الدخول في الإسلام وحداثة الدخول فيه أو العسر وعموم البلوى.

ضوابط الأخذ بالرخصة

للعمل بالرخصة ضوابط كثيرة وضعها العلماء لا بد من مراعاتها عند الأخذ بها ومن أهم هذه الضوابط ما يلي:

١/ أن تكون الرخصة في أمر مأذون فيه شرعاً.

٢/ أن يكون سبب الرخصة أمر قطعي أو ظني أما المشكوك فيه فلا يكون سبب للترخيص.

٣/ وجود المشقة التي تستوجب الأخذ بالرخصة سواء كانت حاجة عامة للمجتمع أم خاصة فردية.

٤/ أن تكون الرخصة مستندة إلى دليل شرعي.

٥/ لابد من معرفة شروط الرخصة وحدودها.

٦/ لا يترخص في الحرام إلا إذا تعين عليه ارتكابه بأن يدفع الهلاك عن نفسه.

٧/ ألا يكون الأخذ بها لمجرد الهوى لأن ذلك يؤدي إلى التحلل من التكليف.

٨/ ألا يترتب على العمل بالرخصة الوقوع في التلفيق(العمري:٢٠١٨م، ١٩٧).

أسباب الرخصة

من تمام مظاهر التيسير والسهولة في الشريعة الإسلامية أن أذنت الأخذ بالرخص وعددت أسبابها لتتجلى سماحة ديننا الحنيف ويسره، فمن أهم أسباب الرخصة ما يلي:

١ــ ضعف الخلق، سبب لإسقاط التكليف عن الصبي والمجنون، وتخفيف التكليف في حق النساء فلم تجب عليهن جمعة ولا جماعة ولا جهاد.

٢ــ المرض، سبب للفطر في رمضان، والصلاة من قعود أو اضطجاع، وتناول الممنوع للعلاج إن فقد سواه.

٣ــ السفر، سبب للفطر في رمضان، وقصر الصلاة الرباعية، وسقوط الجمعة، والزيادة في مدة المسح على الخفين.

٤ــ النسيان، سبب لإسقاط الإثم والمؤاخذة الأخروية، وصحة الصوم لمن أكل أو شرب وهو كذلك.

٥ــ الجهل، سبب لإسقاط المؤاخذة إذا لم يقع بتقصير في التعلم، كما يكون سببا لرد السلعة بعد شرائها لعيب جهله المشتري وقت التبايع، كما يكون سببا للعذر في خطا الاجتهاد، لأن المجتهد بنى على ظن العلم.

٦.الإكراه، سبب لإباحة الوقوع في المحظورات دفعا للأذى الذي لا يحتمل.

٧ــ عموم البلوى، وهو في الأمر الذي يعسر الانفكاك عنه، كالنجاسة التي يشق الاحتراز عنها، كمن به سلس بول، واحتمال يسير الغبن في البيوع، ونحو ذلك(العنزي:١٩٩٩م، ٦٣).

الأحكام التي توصف بأنها رخصة

الأصل في الرخصة أن لا يوصف بها إلا الإباحة، ولكن قد يعرض للحكم الموصوف بأنه رخصة ما يجعله واجباً أو مندوباً، وذلك كالأكل من الميتة لمن أشرف على الهلاك، الأصل أنه رخصة ولكن يكون واجباً إذا أدى تركه إلى الهلكة. والفطر للمسافر في نهار رمضان رخصة، ولكن إذا شق عليه الصوم يكون الفطر مندوبا. وأما القصر في السفر فمن العلماء من جعله واجباً؛ لمواظبة الرسول ﷺ عليه، ولحديث عائشة: فرض الله الصلاة حين فرضها، ركعتين ركعتين، في الحضر والسفر، فأقرت صلاة السفر، وزيد في صلاة الحضر (البخاري: كتاب الصلاة: باب كيف فرضت الصلوات في الإسراء، حديث رقم ٣٥٠، ٩١) ولا وجه لتسميته رخصة حينئذ. ومنهم من جعله مندوبا لمواظبة الرسول ﷺ عليه، ولا يمكن أن يواظب إلا على الأفضل. يقول تاج الدين السبكي: وأعلم أن الإيجاب والندب واستواء الطرفين أو رجحان أحدهما أمر زائد على معنى الرخصة؛ لأن معناها التيسير، وذلك بحصول الجواز للفعل أو الترك، يرخص في الحرام بالإذن في فعله، وفي الواجب بالإذن في تركه، وأدلة الوجوب والندب وغيرها تؤخذ من أدلة أخرى(السبكي:١٩٩٥م: ج١، ٨١).

العلاقة بين الرخصة ورفع الحرج

والصلة بين الرخصة ورفع الحرج من وجوه منها ما يلي:

١ - أن رفع الحرج أصل كلي من أصول الشريعة ومقصد من مقاصدها، أما الرخص فهي فرع يندرج ضمن هذا الأصل العام وجزء أخذ من هذا الكل، فرفع الحرج مؤداه يسر التكاليف في جميع أطوارها، والرخص مؤداها تيسير ما شق على بعض النفوس عند التطبيق من تلك الأحكام الميسرة ابتداء (الشاطبي:٢٠٠٣م: ج٢، ١٠٠).

٢ - أن الحرج مرفوع عن الأحكام ابتداء وانتهاء في الحال والمآل، بينما الرخص تشمل عادة أحكاماً مشروعة بناء على أعذار العباد تنتهي بانتهائها، وأخرى تراعى فيها أسباب معينة تتبعها وجوداً وعدماً. وليست الرخص مرادفة لرفع الحرج وإلا لكانت أحكام الشريعة كلها رخصاً بدون عزائم.

٣ - إذا رفع المشرع الحرج عن فعل من الأفعال فالذي يتبادر إلى الذهن أن الفعل إن وقع من المكلف لا إثم ولا مؤاخذة عليه، ويبقى الإذن في الفعل مسكوتاً عنه، فيمكن أن يكون مقصوداً، ويمكن أن يكون غير مقصود، إذ ليس كل ما لا حرج فيه يؤذن فيه، بخلاف الترخيص في الفعل فإنه يتضمن إلى جانب ذلك الإذن فيه(الشاطبي:٢٠٠٣م:ج٢، ١٠٠).

العلاقة بين الرخصة ومقاصد الشريعة:

المتتبع لأحكام الشريعة الإسلامية يجد أن الأدلة الشرعية تخفف على المسلم وترخص له متى ما وجد المشقة والتعب، أن يلجأ إلى الرخص الشرعية تيسراً منها ورفعاً للحرج وهذا مقصد من مقاصد الشرع الحكيم. وذلك لأن أبرز سمات وخصائص شرعنا الحكيم أنه دين اليسر والسماحة، فالأحكام التي ينشأ عند تطبيقها مشقة على المكلف في نفسه أو ماله، فإن الشريعة الإسلامية ترخص له وتخفف عنه بما يقع تحت قدرته دون عسر أو إحراج.

الخاتمة والتوصيات:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على من بشّر المجتهد المصيب بأجرين والمجتهد المُخطئ بأجر، فـ ﷺ تسليماً كثيراً.

وبعد،،،

النتائج:

فقد خلُصت الدراسة إلى جملة من النتائج وهي:

١/ مشروعية الرخص و الأخذ بها دليل واضح على يسر ديننا وسماحته.

٢/ الأدلة على مشروعية الرخص والعمل بمقتضاها متوافرة ومتضافرة من الكتاب والسنة والإجماع.

٣/ الرخص كما ترد على العبادات فإنها ترد على المعاملات.

التوصيات:

فقد خلُصت الدراسة إلى جملة من التوصيات وهي:

١/ النظر إلى الأدلة ومقاصدها بمنظور أصولي مقاصدي.

٢/ الرجوع إلى تراثنا الفقهي الأصولي لحسم مادة الخلاف الواقع بين أبناء الأمة الإسلامية.

٣/ دعوة المسلم لغيره ينبغي أن يستصحب معه سماحة الشريعة.

المصادروالمراجع:

القرآن الكريم:

١/ ابن أبي شيبة: عبد الله بن محمد بن إبراهيم، ١٩٨٢م، المصنف، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط.١

٢/ ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا الرازي، ١٩٨٦م، مجمل اللغة، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط.٢

٣/ ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، ١٩٩١م إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، ط.١

٤/ ابن عبد السلام، عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام، ١٩٨٠م، قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، ط.١

٥/ ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور: ١٩٩٣م، لسان العرب دار إحياء التراث العربي- بيروت- لبنان.

٦/ الآمدي، سيف الدين أبي الحسن علي الآمدي، ٢٠١٠م، الإحكام في أصول الأحكام، المكتبة العصرية- صيدا – بيروت.

٧/ البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم(د.ت) صحيح البخاري، حقوق الطبع محفوظة لشركة دار الأرقم بن أبي الأرقم- بيروت- لبنان.

٨/ البزدوي: علي بن محمد البزدوي(د.ت): أصول البزدوي المسمى كنز الوصول إلى معرفة الأصول - مطبعة جاويد بريس - كراتشي.

٩/ البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي، ٢٠٠٩م شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان.

١٠/ التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، ٢٠٠١م، شرح التلويح على التوضيح، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان.

١١/ الجصاص، أحمد بن علي الجصاص، ١٩٩٤م، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان.

١٢/ الحموي، أحمد بن محمد بن مكي الحموي، ١٩٨٥م، الأصول، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان.

١٣/ الخبـــازي، محمد صـــدقي بـــن أحمـــد الخبـــازي، ٢٠٠٣م، المغنـــي فـــي أصـــول الفقـــه، جامعة أم القرى- المملكة العربية السعودية.
١٤/ الزيلعـــي: جمـــال الـــدين عبـــد الله بـــن يوســـف الزيلعـــي، ٢٠٠٤م، تخـــريج أحاديـــث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، دار ابن خزيمة- الرياض.
١٥/ الســـبكي، تـــاج الـــدين عبـــد الوهـــاب الســـبكي، ١٩٨٢م، حاشـــية البنـــاني علـــى جمـــع الجوامع: دار الفكر- بيروت- لبنان.
١٦/ السرخـــي، أبـــو بكـــر محمد بـــن أحمـــد السرخـــي: أصـــول السرخـــي: طبعـــة دار الكتب العلمية - بيروت لبنان.
١٧/ الســـيوطي، عبـــد الـــرحمن بـــن أبـــي بكـــر جـــلال الـــدين الســـيوطي، ١٩٩٠م، الأشـــباه والنظائر دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، ط.١
١٨/ شـــبير، محمد عثمـــان شـــبير، ٢٠٠٧م، القواعـــد الكليـــة والضـــوابط الفقهيـــة فـــي الشريعة الإسلامية، دار النفائس- الأردن، ط.٢
١٩/ الشـــاطبي، أبـــو إســـحاق إبـــراهيم الشـــاطبي، ٢٠٠٣م، الموافقـــات فـــي أصـــول الشريعة، المكتبة العصرية- صيدا- بيروت- لبنان، ط.١
٢٠/ الشـــوكاني، محمد بـــن علـــى الشـــوكاني: ٢٠٠١م، نيـــل الأوطـــار، دار إحيـــاء التـــراث العربي- بيروت- لبنان، ط.١
٢١/ عـــلاء الـــدين البخـــاري، عبـــد العزيـــز بـــن أحمـــد عـــلاء الـــدين البُخـــاري(د.ت)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي.
٢٢/ العمـــري، فاطمـــة بنـــت محمد العمـــري، بحـــث بعنـــوان العلاقـــة بـــين الرخصـــة ومقاصد الشريعة بمجلة محمد بن سعود العدد .٣٤
٢٣/ الغزالـــي: أبـــو حامـــد محمد بـــن محمد: ٢٠٠٩م، المستصـــفى فـــي أصـــول الفقـــه، المكتبـــة العصرية- صيدا- بيروت- لبنان، ط.١
٢٤/ القرافـــي، شـــهاب الـــدين أحمـــد بـــن إدريـــس القرافـــي: ٢٠١١م، شـــرح تنقـــيح الفصول في اختصار المحصول: المكتبة العصرية- صيدا- بيروت، ط.١.
٢٥/ مســـلم، مســـلم بـــن الحجـــاج النيســـابوري: ٢٠٠٧م صـــحيح مســـلم، دار الفكـــر- بيروت- لبنان، ط.١
٢٦/ مـــلا خســـرو: محمد بـــن فرامـــرز بـــن علـــي الحنفـــي، ٢٠١٠م، مـــرآة الأصـــول شـــرح مرقاة الوصول، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، ط.٢
٢٦/ النملـــة، عبـــد الكـــريم بـــن علـــي النملـــة: ٢٠٠٤م، إتحـــاف ذوي البصـــائر بشـــرح روضة الناظر - طبعة مكتبة الرشد - الرياض – المملكة العربية السعودية، ط.٤
٢٧/ النســـائي: أحمـــد بـــن شـــعيب النســـائي، ١٩٨٦م، ســـنن النســـائي، مكتبـــة المطبوعات- حلب، ط.١

٢٨/ النـــووي، محـــي الـــدين النـــووي، ١٤٢١هـ- ٢٠٠١م المنهـــاج شـــرح صـــحيح مســـلم بـــن الحجاج، دار المعرفة- بيروت- لبنان، ط٧.

مراكز تحفيظ القرآن الكريم بالمملكة العربية السعودية
(دراسة إحصائية – دعوية)

د. أحلام عبد الرحيم أحمد مصطفى

المستخلص:

تهدف هذه الدراسة إلى الوقوف على خطة مراكز التحفيظ بالمملكة العربية السعودية والاحتياط والحذر من أعداء الإسلام الساعيين إلى خلخلة قواعده، تطكم مشكلة البحث في مدى مساهمة دور التحفيظ في صياغة النظام الأخلاقي للإنسان، واتبعت الباحثة المنهج الوصفي التحليلي بالإضافة إلى المنهج الإحصائي حيث يقوم بإحصاء عدد من المراكز ببعض المحافظات وعدد الدارسين بها. وتوصلت الدراسة لعدد من النتائج تمثلت في أن هذه الجمعيات تعمل بجد واجتهاد وخطط مدروسة بالمملكة العربية السعودية ومدت جذورها بكل أنحاء البلاد حتى وصلت إلى الأفراد بداخل السجون وقامت بنشاطها هنالك.

مقدمة:

إن الله أنعم على هذه الأمة بأن أرسل إليهم سيد الأولين والأخرين وخاتم النبيين وأنزل عليه كتابه القرآن الكريم هدى ونور وشفاء وضياء وفكراً، فلا خير ولا فلاح في الدنيا والآخرة إلا لمن سار على نهجه وامتثل أوامره واجتنب نواهيه وآمن به وحكمه في شئون حياته. فنحن في عصرنا الحاضر أحوج ما نكون إلى القرآن الكريم نتلوه ونتدبره، ونحيا به ونتعامل معه ونتحرك ونجاهد الأعداء به، ونصلح أنفسنا ومجتمعاتنا على هديه، ونقيم مناهج حياتنا على أسسه ومبادئه وتوجهاته. فعندما يكون كتاب الله هو الرفيق للإنسان منذ نعومة أظافره يكون الخير مصاحباً له، فبالقرآن يحوز الإنسان خيري الدنيا والآخرة.

أسباب اختيار الموضوع:

١- مما دفعني إلى كتابة هذه الأحرف ما أراه من تخلي القريب الأدنى عن سيرة المصطفى ﷺ وسنته الذي كان خلقه القرآن وتحليهم بما يؤسف له من رموز الفكر والأدب في جميع أحاديثهم ، وأن هذا نكث في الفطرة فقد قال تعالى: {أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ} [البقرة٦١].

٢- بعد حضوري للمملكة العربية السعودية للعمل بإحدى الجامعات ، لفت إنتباهي عمل هذه الدور لتحفيظ القرآن الكريم. فالتحقت بها كطالبة لحفظ القرآن الكريم فوجدت فيها المتعة الكثيرة ولاحظت التنشئة في هذه الدور على هدى القرآن الكريم فتمنيت أن تعمم هذه التجربة في الدول الإسلامية كآفة.

٣- بُعد الكثير من المسلمين من تطبيق القرآن الكريم في حياتهم.

أهداف البحث:

١- الاتجاه إلى القرآن الكريم بالحفظ والتطبيق قال ﷺ (خيركم من تعلم القرآن وعلمه) .

٢- حث الشباب على قضاء أوقات الفراغ فيما يفيد.

٣- الوقوف على خطة مراكز التحفيظ بالمملكة حتى يتم تعميمها في دول الإسلام كافة.

٤- تهدف الدراسة للاحتياط والحذر من أعداء الإسلام الساعيين إلى خلخلة قواعده ، قال تعالى: {وَلاَ يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىَ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُواْ} [البقرة: ٢١٧].

مشكلة البحث:

تصاغ مشكلة البحث من خلال الأسئلة الآتية:

١- ما هي وسائل اكتساب الأخلاق النبوية؟

٢- ما مدى مساهمة دور التحفيظ في صياغة النظام الأخلاقي للإنسان؟

منهج البحث:

يتبع الباحث المنهج الوصفي التحليلي بالإضافة إلى المنهج الإحصائي حيث يقوم بإحصاء عدد من المراكز ببعض المحافظات وعدد الدارسين بها.

مفهوم ونشأة الجمعيات الخيرية لتحفيظ القرآن الكريم وأهدافها وأنشطتها وتمويلها.

مفهوم جمعيات تحفيظ القرآن الكريم بالمملكة:

يقصد بالجمعية الخيرية لتحفيظ القرآن الكريم ، كل جمعية خيرية أنشئت على مستوى المنطقة طبقاً لأحكام اللائحة الأساسية للجمعيات الخيرية لتحفيظ القرآن الكريم بهدف تعليم القرآن الكريم، تلاوة وحفظاً وتجويداً وما يتصل بذلك أو يتفرع عنه من أغراض، ويكون مقرها عاصمة المنطقة، ويقصد بفرع الجمعية كل فرع تابع للجمعية أنشأ أو ينشأ في محافظات المنطقة أو مراكزها طبقاً لأحكام اللائحة الأساسية للجمعيات الخيرية لتحفيظ القرآن الكريم.

ويتكون الهيكل الإداري للجمعية الواحدة من: الجمعية العمومية، ومجلس الإدارة المكون من: الرئيس، ونائبه، والمسئول المالي، وعدد من الأعضاء، وعدد من الموظفين الإداريين.

وتشرف كل جمعية في كل منطقة ومحافظة على الحلقات القرآنية في المساجد والدور النسائية وغالباً ما يحوي المسجد الواحد والدار الواحدة عدة حلقات ترتبط بإدارة مصغرة تتولى الإشراف على تسجيل الملتحقين بها ومتابعة سير هذه الحلقات وتنفيذ التعليمات المرعية الواردة من الجمعية الأمل والتواصل معها في كل ما يستجد.

تاريخ نشأة الجمعية الخيرية لتحفيظ القرآن:

أول جمعية أسست في المملكة في مكة المكرمة في شهر رمضان ١٣٨٢هـ ومقرها الحرم المكي ثم بعد ذلك نشأت في الرياض فقد شهد الملك فيصل (رحمه الله) نشأة الجمعية الخيرية لتحفيظ القرآن الكريم في سنة ١٣٨٦هـ حيث عرض سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم مفتي الديار السعودية - رحمه الله - فكرة إنشاء الجمعية على جلالة الملك فيصل – رحمه الله – وأيدها وقام بدعمها مالياً ومعنوياً.

فبدأت حلقات تحفيظ القرآن الكريم تنتشر في أنحاء مدينة الرياض فقامت عشرة حلقات تشرف عليها الجمعية، وضم إليها حلقات تحفيظ القرآن الكريم التي أنشئت في المنطقة الشرقية وكذلك حلقات تحفيظ القرآن في منطقة الحدود الشمالية، حيث كانت الجمعية تدعمها مادياً، وبلغ عدد المدارس عام ١٣٨٨هـ سبع وأربعين مدرسة منها أربع وعشرون مدرسة في مدينة الرياض وثلاث عشرة مدرسة في القرى والبلدان المجاورة وعشرة مدارس في المنطقة الشرقية في الدمام ست وفي الإحساء أربع. وكان يطلق على الجمعية سابقاً الجماعة الخيرية لتحفيظ القرآن الكريم في المنطقة الوسطى و الشرقية والحدود الشمالية، ولما حصل التوسع في نشر الحلقات استقلت المنطقة الشرقية وكذلك قامت عدة جمعيات في المنطقة الشمالية.

أهداف جمعيات تحفيظ القرآن الكريم بالمملكة:

الهدف الأساسي لإنشاء جمعيات تحفيظ القرآن الكريم هو إعداد جيل صالح من البنين والبنات وحافظ للقرآن الكريم وعامل بأحكامه ومتأدب بآدابه، ومحصن من الذلل والإنحراف في العقيدة والفكر والتوجيه، ليكون درعاً حصيناً لدينه ووطنه أمام القيادات والمعتقدات المنحرفة، كما تهدف الجمعية لتحقيق الأهداف الآتية:

١- ربط المسلم بكتاب الله تعالى علماً وعملاً إذ هو مصدر العزة الحقيقي وتمكينه في الأرض.

٢- تحقيق الخيرية الموعود بها في قوله ﷺ: (خيركم من تعلم القرآن) (البخاري،١٩٤هـ: ص ١٨٢).

٣- التذكرة بمنزلة القرآن الكريم العلمية ، ومرتبته السنية لكي ينزله المسلم مكانة اللائق به.

٤- مساعدة النشء في التخلق بأخلاق القرآن الكريم وتطبيقه في جمع شئونهم بتهيئة البيئة المناسبة واختيار المدرسين الأكفاء، ورصد الجوائز التشجيعية المادية والمعنوية.

٥- ربط الناشئة بكتاب الله، وإشعار المسلمين بأهميته في الإسلام.
٦- إحياء دروس المسجد، وإشعار المسلمين بأهميته في الإسلام.
٧- إتقان تلاوة كتاب الله، ونطقه نطقاً صحيح حسب قواعد التلاوة المعروفة في كتب التجويد.
٨- العمل على تخريج جيل حافظ، ومجود للقرآن ، يقوم بدوره في إمامة المساجد، وفي تعليم كتاب الله العزيز.
٩- التعاون مع الجهات التي تسعى لنفس الغرض، كمدارس تحفيظ القرآن الكريم وغيرها.
١٠- إتاحة الفرصة لذوي الثراء وأهل الخبر بالإنفاق والبذل في خير ميدان تبذل فيه الأموال ميدان خدمة كتاب الله وتعليمه.
١١- تخريج مجموعة من الطلاب المؤهلين لإمام المساجد وتدريس القرآن الكريم.

أنشطة الجمعية الخيرية المصاحبة:

أولا: المقرأة الالكترونية:

يشير مدير عام الجمعية بالمجمعة الشيخ عثمان بن إبراهيم اليوسف إلى أن التقنية الحديثة لها إسهام كبير في إيصال رسالة الجمعية لمختلف شرائح المجتمع (عثمان،٢٠٠٩م: ٣٠-٣١).

وحتى يتم تطوير عمل الجمعيات من خلال الاستفادة من التقنية الحديثة فإنني أرى ما يلي:

١- على الصعيد الداخلي للجمعيات تتم الاستفادة من التقنية من خلال وضع البرامج في مختلف أقسام الجمعية ابتداء من الشؤون الإدارية والمالية. وكذلك الشؤون التعليمية والدور النسائية والموارد المالية والعلاقات العامة والإعلام وغيرها من الأقسام، ويمكن أن تكون هناك زيارات متبادلة بين الجمعيات لنقل الخبرات من الجمعية التي توظف التقنية بشكل جيد إلى الجمعية الأقل من ذلك.

٢- الاستفادة القصوة من التقنية الحديثة في إيصال رسالة الجمعية إلى مختلف الشرائح التي تتعامل معها الجمعية من الطلاب والطالبات والمعلمين والمعلمات والداعمين والأعيان وغيرهم وذلك من خلال رسائل الجوال أو المواقع الإلكترونية أو الأقراص الممغنطة.

٣- يمكن توظيف التقنية بصورة أوسع من خلال الاستفادة منها في إثراء الجمعيات الأخرى سواء كانت داخل المملكة أو خارجها بما يوجد لدى الجمعية من لوائح وأنظمة وبرامج وخطط ويكون من ذلك عن طريق المواقع الالكترونية، وأيضاً يمكن الاستفادة من التقنية في تدريس القرآن الكريم لأي شخص من خلال ما يسمى بالمقرأة الإلكترونية.

ثانياً: برنامج اقرؤوا القرآن:

دشنت الجمعية الخيرية لتحفيظ القرآن الكريم في منطقة الرياض، ممثلة في إدارة العلاقات العامة والإعلام بالتعاون مع إذاعة القرآن الكريم من المملكة العربية السعودية برنامجاً اسبوعياً بعنوان (اقرؤوا القرآن). والبرنامج يعني بتصحيح التلاوة للمستمعين، حيث يستضيف كل أسبوع أحد المقرئين المعتبرين في مدينة الرياض، ليتولى تقوم تلاوات المستمعين ويرشح أكثرهم تصحيحاً لتلاوته.

ويتضمن البرنامج عرضاً لأخبار الجمعية وفعالياتها خلال أسبوع، كما يتم طرح سؤال أسبوعي على جائزة عينية عبارة عن جهاز جوال (سامسونج جالكسي) بالإضافة إلى الإعلان في نهاية الحلقة عن الاسم المرشح لجائزة أفضل المشاركين تصحيحاً لتلاوته، والجائزة (جهاز مسك) وهو عبارة عن مصحف الكتروني لتصحيح التلاوة ويذاع البرنامج كل يوم أحد، في تمام الساعة ١٠ : ٤٤ مساء.

٣- مركز معاهد للاستشارات:

مركز معاهد للاستشارات هو بيت خبرة متخصص يُعنى بشكل رئيس بتقديم الاستشارات والدراسات العملية والخدمات لتأسيس وتطوير المعاهد القرآنية.

٤- رابط الحفاظ:

سيتيح هذه الرابطة لخريجي الجمعية الإلتقاء ببعضهم في لقاءات ودية تقدم من خلالها الاستشارات اللازمة ، وحضور المناسبات والفعاليات المتنوعة التي تقام داخل أروقة الجمعية وإتاحة الفرصة للمشاركة في اللجان المتعددة بالجمعية للاستفادة من خبراتهم.

تمويل الجمعيات الخيرية لتحفيظ القرآن الكريم بالمملكة:

لا بد أن تعرف بادئ الأمر أن هذه جمعيات خيرية معنية بتحفيظ القرآن الكريم وتجويده، والدولة – رعاها الله – تدعمها معنوياً ومادياً وسهلت الكثير من أمورها لأداء رسالتها، وقدمت لها الإعانات السنوية وخفضت الكثير من الخدمات الاستهلاكية وقدمت لها المنح والأراضي، ولكنها في الوقت نفسه أرادت أن تفتح المجال للمحسنين والباذلين من أهل الخير في الوقوف إلى جانب الجمعيات، مشاركة من القطاع الخاص للقطاع الحكومي في الدولة، والحمد لله وقف أهل الخير على مستوى الأفراد والشركات والمؤسسات الخيرية إلى جانب الجمعيات فساعدت كثيراً في نمو إيراداتها ومواردها المالية والحمد لله. والوزارة – ولله الحمد – قد دعمت هذه الجمعيات من عدة جوانب فسنت الأنظمة والتعليمات التي هدفها تنظيم هذه الجمعيات وتطويرها من الناحية الإيرادية والمالية والتعلمية والتقنية، كما أنها تدعمها بمبلغ مقطوع من خلال الأوقاف، مقداره خمسة

ملايين ريال، ولا بد من جهة إشرافية على هذه الجمعيات كي تقوم بحمايتها ونصرتها، والمضي قدماً لتحقيق أهدافها وتذليل كل الصعوبات التي تقف في طريقها، والجمعيات تقدر جهود الوزارة في تحقيق ذلك كله.

فضيلة الاستمرار في توزيع مخصص الجمعيات من الإعانة السنوية حسب البنود التي أقرها المجلس الأعلى للجمعيات في جلسته موزعة حسب البنود المحددة وبلغ مجموعها (١١.٠٠٠.٠٠٠) إضافة إلى إيداع مبلغ (١٠.٠٠٠.٠٠٠) ريال سنوياً من خلال الأوقاف العامة التي تشرف عليها الوزارة في حساب الصندوق الخيري تمهيداً لتوزيعه على الجمعيات دعماً وتشجيعاً لها على مواصلة مسيرتها المباركة.

وفيما يتعلق بمنح الأراضي قال الدكتور الصديقي إنه تم الاستمرار في رفع طلبات تخصيص الأراضي التي تمنحها الدولة – أيدها الله – للجمعيات لإقامة مبانٍ إدارية واستثمارية، وقد بلغ عدد الطلبات المحالة إلى وزارة الشؤون البلدية والقروية (٢٢ طلباً) وعدد الجمعيات التي حصلت على المنح خلال فترة التقرير (١٠) جمعيات منحت كل واحدة منها قطعة أرض مساحتها ٥٠م^{٢} × ٥٠م^{٢}(عثمان،٢٠٠٩م: ١١-٢٠).

فضل القرآن الكريم و أثاره وثماره ودور الأمة الإسلامية تجاه كتاب الله

فضل القرآن الكريم:

قال الأعمش: مر أعرابي بعبد الله بن مسعود وهو يقرئ قوماً القرآن، أو قال: وعنده قوم يتعلمون القرآن فقال: ما يصنع هؤلاء؟ فقال ابن مسعود: (يقتسمون ميراث محمد ﷺ) (عبد القاسم،١٩٩٠: ٥١).

قال ابن مسعود ﷺ : (من أراد العلم فعليه بالقرآن ، فإنه فيه خير الأولين والآخرين) (الهيثمي،١٩٩٤م: ٢٢٩). وفي لفظ: (من أراد العلم فليثور القرآن فإنه فيه علم الأولين والآخرين) (الذهبي،٥١٤هـ: ٦١٢).

وتثوير القرآن مصطلح بليغ أطلقه ابن مسعود ﷺ، ومعناه : مناقشته ومدارسته والبحث فيه، ومفاتشته(الموصلي،٢٠١٨م: ١٠٢٣) العلماء به وهو مأخوذ من إثارة الشيء وتقليبه وهذا التثوير يعين على تدبر القرآن واستنباط الأحكام والفوائد منه.

وقال عبد الله بن مسعود ﷺ: (عليكم بالفاءين: (القرآن والعسل) (النيسابوري،١٩٩٠: ١٧٤).

والقرآن شفاء للأمراض كافة، أمراض القلوب وأمراض الأبدان ويصدقه قول الله تعالى: {وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاء وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلاَ يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إَلاَّ خَسَاراً} {الإسراء:٨٢}. قال ﷺ : (إن القرآن شافع ومشفع ، وما حل مصدق، فمن جعله

أمامه قادة إلى الجنة ، ومن جعله خلفه ساقه إلى النار) (عبد الرازق، ٢٠٢٠م: ٦١٠).

ومعنى قوله: (ما حل مصدق) أي خصم مجادل مصدق، وقيل ساع مصدق، من قولهم، محل بفلان، إذا سعى به إلى السلطان، يعني أن من أتبعه وعمل بما فيه فإنه شافع له مقبول الشفاعة، ومصدق عليه فيما يرفع من مساويه إذا ترك العمل به.

وقد فسر ابن مسعود ﷺ حبل الله في قوله تعالى: {وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعاً وَلاَ تَفَرَّقُواْ} {آل عمران: ١٠٣}. بأنه القرآن، أمر ا لله بالاعتصام به من كل ما يصِم.

وقال ابن مسعود ﷺ: (إن للقرآن منار كمنار الطريق ، فما عرفتم منه فتمسكوا به ، وما يشبه عليكم أو قال شبه عليكم فكلوه إلى عالمه). وقال ﷺ : (إذا سمعت الله يقول: (يا أيها الذين آمنوا) فأرعها سمعك ، فإنه خير يؤمر به أو شر ينهي عنه.

أثر القرآن الكريم في تهذيب السلوك:

إن للقرآن الكريم أثراً بالغاً في تهذيب السلوك وتقويمه، بل إن كتاب الله تعالى يهدي لأحسن الأخلاق في كل شيء من خلال دعوة الناس إلى التمسك بالأخلاق الحسنة وإتباع هدى الله تعالى وهو سجلها الجامع. كما قال تعالى: {إِنَّ هَـذَا الْقُرْآنَ يِهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْراً كَبِيراً} {الإسراء: ٩}.

وحين سئلت عائشة عن أخلاق النبي ﷺ قالت: كان خلقه القرآن. قال تعالى: {وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ} {القلم: ٤} وفي فضل حسن الخلق ورد حديث عائشة ﷺ قالت: (سئل رسول الله ﷺ عن أكثر ما يدخل الناس الجنة؟ فقال: (تقوى الله وحسن الخلق).

وإن من أكثر ما يؤثر على سلوك المسلم وعلاقاته سيطرة الغضب عليه إذ قد يصل به إلى القتل والطلاق أو القطيعة أو غير ذلك. لذا جاء القرآن الكريم بمكافحته وأمر بالصفح والإعراض عن الجاهلين ورد الإساءة بالإحسان كما قال تعالى: {ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ} {المؤمنون: ٩٦}. وكما قال تعالى: {وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ} {الحجر: ٨٨}.

فلا شك أن للأخلاق الحسنة والسماحة والكلمة الطيبة والإحسان إلى الناس والرحمة بهم الأثر القوي في تواصل الناس وتعاطفهم وتلك وسيلة قوية لانتشار الإسلام ودخول الناس في دين الله تعالى.

لقد جاء رسول الله ﷺ بهذا القرآن الكريم من الله تعالى لهداية الناس من الكفر إلى الإسلام ومن الظلم إلى الإحسان، ومن القطيعة إلى الصلة، ومن الكبر إلى

التواضع ولك أيها المسلم أن تقرأ الآيات الكريمة التي تدعو إلى التخلق بالصفات الكريمة ويأمل توجيه تلك الآيات الكريمة كقوله تعالى: {وَمَن يَبْخَلْ فَإِنَّمَا يَبْخَلُ عَن نَّفْسِهِ} {محمد: ٣٨} وقوله تعالى: {فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ} {محمد: ٢٢}. وقوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ} {لقمان: ١٨}.

فنسأ الله تعالى أن يجعل القرآن الكريم ربيع قلوبنا ونور صدورنا وأن يجعلنا من أهل القرآن الكريم (المطلق،٢٠٠٩م: ٢٥).

الآثار النفسية والاجتماعية على حافظ القرآن الكريم:

إن كتاب الله جلَّ وعلا هو الهدى والنور الذي تستضيء به البشرية، وتسعد به الإنسانية حيث تهتدي النفوس بهديه وتطمئن القلوب بترداد ألفاظه، وتدبر معانية، بل تزدان الحياة كلها بالعمل بتعاليمه، وتنفيذ أوامره والإنكفاف عن نواهيه.

ومما يعلمه المسلم ما لهذا الكتاب العزيز من تأثير على الثقلين، الإنس والجن بل ما له من أثر على البهائم والجمادات، ودلائل هذا من الشرع والحس كثيرة لكن حسبي أن أشير إلى أبرزها هنا: فإن جبير بن مطعم ﷺ قبل إسلامه قدم المدينة في فداء أسرى بدر فسمع من القرآن ما أذهله وذلك ما يرويه هو فيقول: (سمعت النبي ﷺ يقرأ في المغرب بالطور فلما بلغ هذه الآية {أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ * أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بَل لا يُوقِنُونَ * أَمْ عِندَهُمْ خَزَائِنُ رَبِّكَ أَمْ هُمُ الْمُصَيْطِرُونَ} {الطور: ٣٥-٣٧}. قال: (كاد قلبي أن يطير). وفي رواية أخرى في الصحيح : (وذلك أول ما وقر الإيمان في قلبي).

وأما تأثيره على الجمادات ففي قول الله تعالى: {لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُّتَصَدِّعاً مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ اللأمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} {الحشر:٢١}. قال ابن كثير في بيان معنى الآية: (فإن كان الجبل في غلظته وقساوته، لو فهم هذا القرآن فتدبر ما فيه، لخشع وتصدع من خوف الله، عز وجل، فكيف يليق بكم أيها البشر ألا تلين قلوبكم وتخشع، وتتصدع من خشية الله، وقد فهمتم عن الله أمره وتدبرتم كتابه؟).

أولاً: أبرز الآثار النفسية والاجتماعية للقرآن الكريم على الطالب، وتأثيره في بناء شخصية الطالب:

هذه الآثار مستنبطة من خلال التعامل مع عدد كبير من طلبة الجامعة في مستويات مختلفة من مراحل دراستهم الجامعية.

١- القدرة على الاستيعاب والفهم:

بالإضافة إلى ما يجنيه الطالب من جراء حفظه للقرآن من تمكنه من حفظ العلم أياً كان نوعه فإن حفظ القرآن ومدارسته وفهم معانية تفيد فوائد أخرى يضيفها المعتني بالقرآن الكريم إلى رصيده، ومنها إمداده بطاقة وقدرة متميزة على استيعاب العلوم وفهمها الفهم الصحيح، وتصورها على وفق المنهج الأسلم، والسبيل الأقوم، ويتضح هذا بجلاء عن الطالب الجامعي، إذ إن عضو هيئة التدريس يلحظه حين ينتقل من أسلوب التلقين إلى أسلوب محاورة الطالب بين فترة وأخرى ومشاركته المشاركة الفاعلة أثناء إلغاء الدرس.

ويتبين له بذلك أنه بقدر الاهتمام بالقرآن الكريم بقدر ما تكون القدرة على استيعاب الأمور، وهذا على سبيل الغالب وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، هذا مع ما يلحظه الاستاذ من سرعة البديهة والجواب الحاضر الذي ربما لا يتأتى لغيره.

٢- التخلُّق بالخلق الحسن:

حين سئلت عائشة ﷺ عن خلق النبي ﷺ قالت: (كان خلقه القرآن) وإن من يمعن النظر فيحال مجتمعات الطلاب يجد نماذج مشرقة من الأخلاق الفاضلة التي يتحلى بها عدد غير يسير من أبنائنا الطلاب لكنه يجدُ في المقابل أعداداً ممن لا تتوفر فيهم تلك الأخلاق أولاً يتوفر فيهم بعضها على الأقل.

ولا شك أن للقرآن الكريم أثراً كبيراً في تشكيل الشخصية الملتزمة بالأخلاق والسلوك النبوي، لأن المعتني بالقرآن الكريم يحاول قد الاستطاعة أن لا يخالف قوله فعله، وأن ينأى بنفسه عن أن يستشهد بآية أو حديث في مناسبة من المناسبات ثم يكون هو أول من يخالفها.

ولهذا تجده يبتعد عن أخلاقٍ سيئةٍ مثل: الغش والكذب، خلف الوعد، السب والشتم وغيرها من الأخلاق السيئة.

وتجده أيضاً محافظاً على قدر طيبٍ من الأخلاق الطيبة الفاضلة: كالصدق في المعاملة، واحترام أساتذته، وزملائه، والحرص على الكلمة الطيبة، والحرص على عدم التخلُّف عن محاضراته، وأداء واجباته.

وبالجملة فإننا بحاجة – طلاباً وأساتذة- إلى القرآن الكريم لننهل من معينه الصافي في باب الأخلاق الفاضلة، استجابة لأمر ربنا عز وجل وتأسياً بنبينا محمد ﷺ.

٣- التوازن:

من أهم ما يميز المعتني بالقرآن الكريم هو ذلك التوازن والاعتدال في سلوكه، وفي نظرته للناس – من زملاء دراسة وغيرهم – فضلاً عن الاتزان في كلامه، وفي

أسلوب تعامله مع الآخرين، وهذا يلحظ جلياً كلما كان حظ الطالب من حفظ القرآن ومدارسته أكثر.

٤- القدرة على المحاورة وفهم الآخرين:

حين يعتني الطالب بالقرآن الكريم قراءة وحفظاً وتدبراً تمرُّ به نماذج الإبداع من الحوارات التي تنمي قدرته على محاورة الآخرين وفهم مقصودهم من كلامهم، لأنه يقرأ في الكتاب العزيز ما جاء في تكليم الله جلَّ وعلا لآدم ولموسى ولنبينا محمد عليه الصلاة والسلام، وما ورد فيه مما قال الله تعالى للملائكة وما قاله لإبليس، وما ورد من محاورة الأنبياء عليه السلام لأقوامهم، وما ردَّ عليهم أقوامهم.

إلى غير ذلك مما يسهم في توسيع مداركه وزيادة مخزونه من الألفاظ التي تكسبه قدرة على فهم وكسب الآخرين والتأثير فيهم.

٥- الثقة بالنفس:

إن الكتاب العزيز يربي المسلم على الثقة بربه جل وعلا ، وفي إلتزام المسلم بأوامره واجتنابه لنواهيه تربيه على الثقة بالنفس، ذلك أنه يعلم أنه بهذا الإتباع يكون في معيّة الله جل وعلا، ومن كان مع الله تعالى فإنه يسير واثق الخُطى بلا تردد فيما يقدم عليه من أعمال.

٦- القدوة الحسنة:

من ثمرات قراءة القرآن وحفظه والعمل به القدوة الحسنة التي تجعل تأثير المسلم لا سيما الطالب الجامعي على غيره من إخوانه وزملائه كبيرة جداً، ومن أشد ما يبهج الأستاذ الجامعي ويشدُّ من أزره أن يرى تأثير الطالب المثالي على زملاءه وأبناء مجتمعه كبيراً لأن يشعر حينئذٍ أن جهوده آتت أكلها، وأثمرت ثمرتها المرجوة منها. هذا بالإضافة إلى انحسار دور القدوة السيئة، إذ يعتبر صاحبها نشازاً في بيئته مما يدعوه إلى مراجعة نفسه، ومحاولة تعديل مساره للأفضل.

ثانياً: أثر القرآن الكريم في شخصية الطالب الجامعي من خلال آراء الطلاب:

ذكر الطلاب جملة من الآثار الحسنة التي تحصل للمعتني بالقرآن الكريم وهذه بعضها دون تفصيل فمن ذلك:

١- ارتفاع مستوى الصحة النفسية كما اثبتته البحوث.

٢- صفاء الذهن وقوة الذاكرة.

٣- سعة مدارك الطالب عندما يتأمل الآيات القرآنية ويتفكر في خلق الله تعالى وحين يربط بين آية من القرآن الكريم وآية كونية.

٤- الرضا بالقضاء والقدر.

٥- أخذ العبرة من الأقوام السابقة و عدم الوقوع فيما وقعوا فيه.

٦- قوة اللغة العربية ، وفصاحة القول وإخراج الحروف من مخارجها.

٧- الطمأنينة والتخلص من الوسواس والخوف.

٨- سرعة البديهة وحضور الجواب.

٩- البعد عن التعصب المذموم.

١٠- معرفة طرق مجادلة الناس والحوار معهم.

١١- تعلم الطالب من أخطائه ومعرفته كيف يتم تصحيحها.

١٢- القدرة على تحمل المشاق.

١٣- يجعل الطالب مقبلاً على الدراسة حريصاً عليها.

١٤- الاستفادة من أوقات الفراغ بقراءة القرآن التي قد يقضيها بعض الطلاب بلا فائدة مما يحفظ عليه وقته.

١٥- الابتعاد عن الأخلاق الذميمة ومنها الغش.

ثالثاً: الموازنة بين مستويات الطلاب المهتمين بالقرآن الكريم وغيرهم:

جدول يوضح الموازنة بين حظة القرآن وغيرهم

م	مقدار الحفظ	الدرجة من ١٠٠	الإملاء	التعبير نماذج من الأخطاء الإملائية أو النحوية مع التصويبات			
١	القرآن كاملاً	٩٩	ممتاز	ممتاز	لا يوجد		
٢	١٥ جزءاً	٩٨	ممتاز	ممتاز	لنجاح	للنجاح	
٣	٨ أجزاء	١٠٠	ممتاز	ممتاز	من حفظه	من حفظة (تصويب)	
٤	٥ أجزاء	٩٠	جيد جداً	ممتاز	للأخلاق	للأخلاق (تصويب)	
٥	٣ أجزاء	٩١	جيد جداً	ممتاز	الاحكام	الأحكام (تصويب)	
٦	جزء	٧٥	ضعيف	ضعيف	جزاء	جزء (تصويب)	
٧	قصار السور	٩٥	جيد	جيد	تعبير بكلمات يسيرة لا تفي بالمطلوب		
٨	جزء عم	٩٨	ممتاز	ممتاز	لا يوجد		
٩	قصار المفصل	٦٠	مقبول	جيد	الصورة الأقصر	قصار السور (تصويب)	
١٠	صار المفصل	٦٥	جيد	جيد	عساء	عسى (تصويب)	

ثمرات تعليم القرآن الكريم :

من أهم الثمرات الآتي:

١- أن تلاوة القرآن الكريم يحصل بها تزكية النفس، وتصفية الروح وتهذيب الأخلاق، وزيادة الإيمان وقوته قال تعالى: {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَاناً وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ} {الأنفال: ٢}.

٢- حصول الأجر والثواب ، فهي قربه إلى الله عز وجل من أفضل القرب، قال تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلاَةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرّاً وَعَلاَنِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّن تَبُورَ * لِيُوَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِ إِنَّهُ غَفُورٌ شَكُورٌ} {فاطر: ٢٩-٣٠}.

٣- طهارة النفس من الأمراض الحسية والمعنوية ، وسبب في طرد الشيطان ووساوسه، قال سبحانه وتعالى: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاء لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ} {يونس: ٥٧}.

٤- يحصل لقارئ القرآن الاقتباس والاستبصار من ذلك النور الذي هو صفة ملازمة للقرآن الكريم يضيء الطريق لمن سلك سبيله، قال تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُوراً مُّبِيناً} {النساء: ١٧٤}.

٥- أن تلاوة القرآن سبب في حصول الانتفاع بشفاعته يوم القيام، (اقرؤوا القرآن فإنه يأتي يوم القيام شفيعاً لأصحابه).

٦- يحصل لقارئ القرآن تلك الهداية وذلك اليقين الذي جعله الله للمتقين، قال تعالى: {الم * ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ} {البقرة: ١-٢}.

٧- أن القرآن سبب لتنزل رحمة الله على عباده المؤمنين. قال تعالى: {قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يِوحَى إِلَيَّ مِن رَّبِّي هَـذَا بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ} {الأعراف: ٢٠٣} فمن حفظه استحق الرحمة، ومن قرأه استحق الرحمة، ومد تدارس معانيه فكذلك، قال ﷺ: (وما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم إلا نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة وحفتهم الملائكة وذكرهم الله فيمن عنده ومن بطأ به عمله لم يسرع به نسبه. بل ومن استمع له وأنصت استحق الرحمة قال تعالى: {وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُواْ لَهُ وَأَنصِتُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ} {الأعراف: ٢٠٤}.

والكلام في الثمرات الحاصلة بتلاوة القرآن كثيرة جداً، وأحيل القارئ الكريم للاستزادة من ذلك إلى ما كتبه أهل العلم في فضائل القرآن.

واجب الأمة الإسلامية تجاه كتاب الله:

لقد امتن الله – سبحانه وتعالى – على هذه الأمة بنزول هذا الكتاب المبارك العظيم عليها، وبلغتها، فقال تعالى: {كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ} {الشورى: ٣} وهذا الامتنان متعدد الوجوه، فالقرآن الكريم أعظم الكتب وأنزل بلغتهم وعلى رجل منهم وهو كلام الله المعجز المتحدي به، وهو صلة بين كل من آمن به من غير العرب واتبع الرسول النبي الأمي العربي وأن هذا الشرف يقتضي مزيداً من شكر لله بطاعة الله والاستمساك بكتابه واتباع سنة نبيه ﷺ وهذا يتطلب اهتمام الأمة بالقرآن الكريم والقيام بحقه وتعظيمه والدفاع عنه والرد على الذي يطعنون فيه وفي حملته وقد سبقهم كفار قريش بالطعن بالقرآن فقالوا: سحر أو شعر وجاء به ساحر أو كاهن أو شاعر وهم يعلمون أنه الحق: {وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً الْمُفْسِدِينَ} {النمل: ١٤}. وامتداداً لهذا الطعن في القرآن نسمع اليوم من يطعن في القرآن

الكريم بتأويلاتهم الباطلة وابتغاء متشابهه ويطعنون في حفظته وفي حملته وفي مؤسساته من جمعيات تحفيظ القرآن ومدارسه.

والواجب على من تشرف بالإيمان بالله رباً وبالقرآن كتاباً وبمحمد ﷺ رسولاً وبالإسلام ديناً أن يفرح بنصرة الدين، وحملته وحفظ القرآن ونشره وأن يشجع على هذا الطريق القويم المبارك وأن هذا هو دأب ولاة الأمر في التشجيع على نشر القرآن وحفظه.

وعلى الأمة العناية بكتاب الله وأن تتمثله في حياتها وفي تربية أبنائها وصلاح أجيالها ولا ريب أن حملة القرآن ومدارسه ومدرسيه وجمعياته ومسؤوليها يتحملون هم التربية على القرآن والسنة النبوية لينشأ الناشئة من الذكور والإناث على الخير والحق وينتهجوا مناج الوسطية المجانبة للإفراط والتفريط ويسيروا على خطى أئمة الدعوة الإصلاحية.

كما أن القرآن الكريم ضد كافة أشكال الإنحرافات الأخلاقية والسلوكية فهو كذلك ضد الإرهاب والغلو بجميع أنواعه، وهو الذي يقر حقوق الإنسان، والقرآن الكريم يصرخ في وجوه هؤلاء الذين جعلوا القرآن شعاراً لهم، ولكنهم أفسدوا في الأرض وحاربوا الله ورسوله والله – ﷻ – فضحهم وأبطل قولهم بقوله تعالى: {وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ * وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللّهُ لاَ يُحِبُّ الفَسَادَ * وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ}{البقرة: ٢٠٤-٢٠٦}.

ووقائع أعمالهم شاهدة على ذلك، كما أن القرآن أبطل ادعاءات أولئك الذي راموا الإصلاح بطريقة غير شرعية وابتغوا اصلاحاً معه الفساد وأرادوا إصلاحاً معه إخلال بالأمن ومعه تفرق في الأمة الواحدة وتفرق في الجماعة الواحدة، قال تعالى: {وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ قَالُواْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ * أَلا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لاَّ يَشْعُرُونَ} {البقرة: ١١-١٢ }. وإن القرآن العظيم يحمل هذه الأمة على أن تكون أمة عدل في كلماتها وفي أعمالها ولهذا كان من اللوازم أن يكون حملة القرآن من أهل العلم ومن العلماء والدعاة والقضاة والخطباء وأئمة المساجد وحفظة القرآن والمتمين لجمعيات تحفيظ القرآن وأن يحملوا مشعل النور بهذا القرآن في وجه هذه الفئات الضالة التي اتخذت التكفير والتفجير شعاراً ودثاراً لها وإن الواجب علينا اليوم أن نضحي بكل شيء لأجل إبلاغ كلمة الله التي نقضت أقوال هؤلاء ونقضت أعمالهم، وأن لا تتساهل في شيء من ذلك وإذا تساهل الخاصة في ذلك فإن الغرق سيعم وإن سفينة المجتمع لا تقبل أن يغرق

أحد فيها خرقاً وخاصة إذا كان باسم الدين فإن على أهل الدين أن يحملوا الراية في مواجهة هؤلاء.

الدراسة الإحصائية :

المدينة	التأسيس	الحلقات	عدد المدرسين	عدد الطلاب والطالبات	عدد الحُفاظ	ملاحظات
١- الرياض:	١٣٨٦هـ	٤٧ مدرسة	-	-	-	منها ٢٤ في مدينة الرياض و١٣ في القرى المجاورة ، والمنطقة الشرقية بها ١٠ مدرسة ٦ الدمام و٤ الإحساء
٢- مكة المكرمة: لها أربعة فروع	١٣٨٢هـ	١٠٢٢	١٠٢١	٣٠٣٠٨	١٠٨١	بالحرم المكي – الصفا ص ب ٩٧٠٧
(أ) فرع محافظة جده	١٣٩٦هـ	١٤١٩	١٤٢٧	٣٠٠٣٠	١٩٤	له فروع كثيرة هي : جامع المستورة والإيواء وقدير وذهبان
(ب) فرع محافظة الطائف	١٣٩٥هـ	٣٢٠	١٣٨	١١٥٥٦	٤٦	
(ج) فرع مركز وادي ليه	١٤٠٣هـ	١٥٤	٥٦	٢١٤٧		
(د) فرع مركز محافظة رنية	١٤١٠هـ	١٥	١١	٥٠٥		
٣- المدنية المنورة: بها مركزان	بعد مكة ١٣٨٣هـ	٧٣١	٢٦٩ ١٤٢٩	١٢٠٧ ١٠٩٥١	١٦٥	١٣١٧٨ خاتم منذ التأسيس
(أ) بالعلا (ب) فرع ينبع	١٤١٣هـ ١٤١٩هـ	٦٧ ٧١	٣٦	١٢٥٨ ١٩٦٥		مقرها المدينة المنورة شارع ابي بكر الصديق – سلطانه
٤- القصيم: فروعها ١١ فرع	١٣٨٣هـ	٦٥١	٦١٢	١٢٠٠٥	٢٠٨	مقرها بريدة ، غرب شارع الشاحنات – قرب دوار الطرفية – ص .ب ١٨٢٣
فرع الجمعية محافظة عنزه	١٤٠٥هـ	٩٣	٤١	١٢٠٠		
محافظة الرس	١٣٩٨هـ	٥١	١٠٤	١٣٦٢		
محافظة البكرية	١٤٠٣هـ	٨١	٧٥	١٢١٩		
محافظة الزنب	١٣٩٩هـ	٤٦	٣٠	٧٣٩		
محافظة البدائع	١٤٠٤هـ	٦٧	٥٠	٦١٣		
مركز الخبراء	١٤٠٤هـ	١٩	١٣	٢٦٣		
عيون الجواد	١٤٠٦هـ	٣٠	٢٨	٧٠		
الاسباح	١٤٠٩هـ	٤٣	٣٤	٧١٠		
الشماسيه	١٤١٤هـ	٢٤	١٥	٣٠		
عقلة الصقور	١٤١٥هـ	٢٥	٢٦	٤٥٢		
رياض الخبراء	١٤١٧هـ	٢٧	١٧	٣٢٣		
٥- المنطقة الشرقية: فروعها ثلاثة	١٣٨٨هـ	٥٨٥	٢٩٠	٨٣١	٦٠	مقرها مدينة الدمام
(أ) الإحساء	١٤٠٢هـ	١٢٣	٢٨٠٠			

(ب) حفر الباطن	ترخيصه ١٤١٨هـ	٥٥	٥٠	٨٧٩		
(ج) الجبيل	ترخيصه ١٤١٨هـ	٧٥	٤١	١٣٤٦		
٦- منطقة عسير:	١٣٩٠هـ	٦٨٠	٢٠٥	١٤٤٠٠	٦٢	مقرها مدينة أبها
بها فرع واحد في بيشه	١٣٨٨هـ	٧٧	٥٦	١٥٥٢		
٧- تبوك: لها أربعة فروع	١٣٩٧هـ	١١٤	٨٨	٢٥٤٠	٣٤	مقرها مدينة تبوك – ص . ب٩٥١
(أ) محافظة املج	١٤١١هـ	٤٧	١٨	٦١١		
(ب) ضياء	١٤٦١هـ	٠٩	٠٩	١٦٦		
(ج) البدع	١٤٦١هـ	٦٨	٣٦	٨٧٤		
(د) تيماء	١٤٦١هـ	٣٤	١٩	٤٥٨		
٨- حائل: بها أربعة فروع	١٤٠٠هـ	١١٠	٥٣	١٨٣٥	٣٢	مقرها مدينة حائل – ص . ب ٢٤٧٧
(أ) الحائط	١٤١٣هـ	٤٠	٢٥	٥٥١		
(ب) فيد	١٤١٧هـ	١٨	١٥	٣٧٨		
(ج) الروضة	١٤١٣هـ	١٢	١٢	١٧٨		
(د) موقن	١٤١٣هـ	١٨	٣٤	٣٠٩		
٩- الحدود الشمالية: لها فرعان	١٤٠٩هـ	٥٨	٧٩	١٤١٢	٠٧	مقرها عرعر – ص.ب ٣٤٦
(أ) رفحاء	١٤٠٨هـ	٤٦	٣١	٨٢٠		
(ب) طريف	لم يحدد تاريخ	١٤	٠٦	١٨٠		
١٠- جازان: ليسب بها فروع	١٣٨٥هـ	٤٣١	٣٥٢	٩٤٥٥	٥٢	مقرها جازان – ص.ب ٥٥٠
١١- نجران:	١٤١٦هـ	٨٨	٦٧	١٦٦٢	١٧	مقرها مدينة نجران الفيصلية – ص.ب ٨٦٥
بها فرع واحد بمحافظة شرورة	١٤١٤هـ	٣٥	١٩	٧٧٠		
١٢- الباحة:	١٤١٤هـ	١٠٠	٤٤	١٤١٠	٢٣	باحة – ص.ب ٧٢٠
بها ثلاثة فروع						
(أ) بلحرشي	١٤٠٤هـ	٢٣٦	٦٩	٤٠١١		
(ب) النقد	١٤٠٥هـ	٥٢	٣٤	١٠٨٦		
(ج) قلوة	١٤١٥هـ	٣٤	١٣	٤٦٠		
١٣- الجوف:	١٤١٢هـ	٥٦	٤٩	١٤٧٠	٧	مقرها مدينة سكاكا – ص.ب٧٧٥

قد تكون هذه الإحصائيات غير دقيقة إذا علنا أن إقبال الناس على حفظ كتاب الله قد كثر ولله الحمد وقد لا يخلو مسجد إلا وفيه خلوة لتعليم القرآن الكريم وتحفيظه.

الخاتمة:

وتشتمل على:

١- النتائج:

تتمثل أهم النتائج التي توصلنا لها في الآتي:

١. إن هذه الجمعيات تعمل بجد واجتهاد وخطط مرسومة ومدروسة بالمملكة العربية السعودية.

٢. وقد مدت جذورها بكل أنحاء المملكة حتى وصلت إلى الأفراد بداخل السجون وقامت بنشاطها هنالك.

٢- التوصيات:

ومن أهم التوصيات التي توصلت لها:

أوصي كل القائمين على الأمر بالدول العربية والإسلامية في بقاع العالم أن تقوم بتطبيق هذه التجربة الفريدة في دولها حتى نرتقي بالقرآن الكريم ونسعد بتحقيق السعادة في الدارين بتطبيق أحكامه في حياتنا.

المصادروالمراجع:

أولاً- القرآن الكريم

١. أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، ١٤٤١هـ- ١٩٩٠م ، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان.

٢. أبو عبد الله محمد بن حنبل الشيباني الذهبي ، ١٤٠٢هـ-، المسند ، مكتبة الشيخ حماد الأنصاري ، المدينة المنورة .

٣. عبد الرازق ، ٢٠٢٠م ، المصنف ،جامعة الأزهر ، مصر.

٤. عبد الله بن محمد المطلق ، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، أثر القرآن في تهذيب السلوك، مجلة أهل القرآن، العدد الثامن، المملكة العربية السعودية.

٥. عبيد القاسم بن سلام ، ١٤١٥هـ-١٩٩٠م ، فضائل القرآن، مؤسسة الرسالة ، دار ابن كثير دمشق ، بيروت.

٦. عثمان بن محمد الصديق، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م، التمويل، مجلة أهل القرآن ، العدد الثامن ، المملكة العربية السعودية.

٧. عثمان بنن ابراهيم ، ١٤٣٠هـ – ٢٠٠٩م ، المقرأة الالكترونية، مجلة أهل القرآن ، العدد الثامن ، المملكة العربية السعودية.

٨. عزالدين ابي الحسن الجذري الموصلي ، ٢٠١٨م، ابن الأثير ، الكامل في التاريخ، باريس.

٩. محمد بن اسماعيل البخاري ، ١٩٤هـ ، صحيح البخاري ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، مصر.

١٠. الهيثمي ، ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م ، (مجمع الزوائد) ، مكتبة القدس ، القاهرة.

أثر الفروقات اللغوية في اختلاف معاني القرآنية

هاورى سلام صالح

المستخلص:

اهتم علماء اللغة العربية القدامى بمسألة الفروق اللغوية اهتماماً بالغاً، وهذا ما دفعهم إلى دراستها والبحث في مسألة الترادف اللغوي، فقد لاحظوا أن ألسنة الناس صارت تستعمل عدداً غير قليل من المفردات المتقاربة المعاني باعتبارها متماثلة ومتشابهة ولها نفس المعنى. ولعل من أهم المؤلفين الذين عنوا بمسألة الفروق اللغوية هو أبي هلال العسكري، الذي عمد إلى تدوين مخطوطته التي جمعها ونقل مضمونها عن كتاب "الوجوه والنظائر" وكتاب "تصحيح الوجوه والنظائر، وألفاظ القرآن دقيقة ومعجزة لا يمكن أن يحل محلها لفظة مشابهة

فمثلا استخدم القرآن الكريم لفظ (الجماعة) بصور متعددة منها: الرهط، العشيرة، أمة، الملأ، ثلة، نفر، قوم، فوج، حزب، عصبة، زمرة، شرذمة، طائفة وغير ذلك. وكلها تدل على الجماعة لكن مع وجود فرق وتميز في كل لفظة عن غيرها يعرفها أهل الاختصاص فهم يشتركون في معنى الجماعة لكن تتميز واحدة بأنها للأقارب وتميز واحدة بأنها لعلية القوم أو أشراف القوم و تتميز واحدة بأنها خليط من أطياف مختلفة لا يجمعها دين ولا نسب ولا حسب....الخ، فلا يمكن بحال أن تبدل نفر بثلة مثلا أو ثلة بنفر أو ملأ بثلة أو العكس. دقة وأسلوب ورصانة وفصاحة تعبير ونظام بليغ دقيق، إنه كلام الله العزيز الحكيم ﷻ .

الكلمات المفتاحية: الفروقات اللغوية، القران، الاختلاف، أثر، المعاجم

مقدمة:

اهتم علماء اللغة العربية القدامى بمسألة الفروق اللغوية اهتماماً بالغاً، وهذا ما دفعهم إلى دراستها والبحث في مسألة الترادف اللغوية، فقد لاحظوا أن الناس صارت تستعمل عدداً غير قليل من المفردات المتقاربة المعاني في القرآن الكريم باعتبارها متماثلة ومتشابهة ولها نفس المعنى، ولعل من أهم المؤلفين الذين عنوا بمسألة الفروق اللغوية هو أبي هلال العسكري، الذي عمد إلى تدوين مخطوطته التي جمعها ونقل مضمونها عن كتاب "الوجوه والنظائر" وكتاب "تصحيح الوجوه والنظائر، وألفاظ القرآن دقيقة ومعجزة لا يمكن أن يحل محلها لفظة مشابهة .

منهجي في البحث فهو منهج استقرائي تحليلي، من خلال النظر والتأمل في مواضع ورود مصطلحات في القرآن الكريم التي تبدوا في ظاهرها أنها مترادفة، والبحث عن معانيها في المعاجم اللغوية وكتب التفاسير .

تتجلى أهمية هذه الدراسة في اتصالها المباشر بكتاب الله سبحانه وتعالى، ومن ثم تبحث في المعاني الدقيقة التي تكمن في رد مايثيره عدد من الباحثين من تعميم القول بالترادف ليشمل القرآن الكريم، فنجد في الترادف تعارضا مع معنى القصد المتأني من ألفاظ القرآن، إذ الترادف يجعل من الألفاظ تتبادل المواضع دون أي تمييز، وهذا لايتفق مع سمة التعبيير التي يراعى فيها الظلال والإيحاءات المخبّأة في طيّ الألفاظ، ولا يجلوها إلا البحث في المعاني الدقيقة في تلك الألفاظ.

هذا البحث يعالج مشكلة مهمة في بيان فروق لغوية دقيقة بين مجموعة من المفردات القرآنية التي تبدوا مترادفة في قراءتها الأوليّة، ولكن بعد التأمل والبحث في كتب التفاسير و اللغة تستنتج فروق لغوية دقيقة تؤدي إلى إظهار الإعجاز القرآني ومدى الدقة والبراعة في اختيار ألفاظه.

أسئلة البحث:

أهم الأسئلة التي يثيرها هذا البحث وتم معالجتها في الدراسة:

هل يوجد الترادف في اللغة العربية عموما وفي القرآن الكريم خاصة أم هناك فروقات لغوية، وهل هناك مؤلفات وعلماء اعتنوا بهذا الجانب، وما موقف علماء القدامى وعلماء المعاصرين حول موضوع الترادف والفروقات اللغوية، و ما مدى تأثير هذا الموضوع على جانب التفسير والجوانب الأخرى .

التعريف اللغوي والاصطلاحي للفروقات اللغوية:

أ/الفروق عند اللغويين:

فَرَقْتُ بَيْنَ الشَّيْءِ فَرْقًا مِنْ بَابِ قَتَلَ فَصَلْتُ أَبْعَاضَهُ وَفَرَقْتُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ فَصَلْتُ أَيْضًا هَذِهِ هِيَ اللُّغَةُ الْعَالِيَةُ وَبِهَا قَرَأَ السَّبْعَةُ فِي قَوْلِه تَعَالَى {فَافْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ}، (المائدة: ٢٥)

وَفِي لُغَةٍ مِنْ بَابِ ضَرَبَ وَقَرَأَ بِهَا بَعْضُ التَّابِعِينَ وَقَالَ ابْنُ الْأَعْرَابِيِّ فَرَقْتُ بَيْنَ الْكَلَامَيْنِ فَافْتَرَقَا مُخَفَّفٌ وَفَرَّقْتُ بَيْنَ الْعَبْدَيْنِ فَتَفَرَّقَا مُثَقَّلٌ فَجُعِلَ الْمُخَفَّفُ فِي الْمَعَانِي وَالْمُثَقَّلُ فِي الْأَعْيَانِ وَالَّذِي حَكَاهُ غَيْرُهُ أَنَّهُمَا بِمَعْنًى وَالتَّثْقِيلُ مُبَالَغَةٌ قَالَ الشَّافِعِيُّ إذَا عَقَدَ الْمُتَبَايِعَانِ فَافْتَرَقَا عَنْ تَرَاضٍ لَمْ يَكُنْ لِأَحَدِهِمَا رَدٌّ إلَّا بِعَيْبٍ أَوْ شَرْطٍ فَاسْتُعْمِلَ الِافْتِرَاقُ فِي الْأَبْدَانِ وَهُوَ مُخَفَّفٌ.

وَفِي الْحَدِيثِ «الْبَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا»، (الفيومي، ٤٧٠)، والفُرْقانُ: كل كتاب أنزل به فَرْقُ الله بين الحق والباطل ويجعل الله للمؤمنين فُرقاناً، أي حجة ظاهرة على المشركين، وظفراً. ويوم الفُرقانِ يوم بدر وأحد، فَرَقَ الله بين الحق والباطل، وسمي عمر بن الخطاب فاروقاً، وذلك أنه قتل منافقاً اختصم إليه رغبة عن قضاء قضى له رسول الله- صلى الله عليه وعلى آله وسلم- فقال

جبرئيل- عليه السلام- قد سمى الله عمر الفاروق، فقال رسول الله: انظروا ما فعل عمر، فقد صنع شيئاً، لله فيه رضى فوجدوه قد قتل منافقاً، الناقة إذا مخضت تفرق فروقاً وهو نفارها وذهابها نادة من الوجع فهي فارق وتجمع على فوارق وفرق، وكذلك تشبه السحابة المتفردة لا تخلف، وربما كان قبلها رعد وبرق، قال ذو الرمة:

أو مزنة فارق يجلو غواربها ... تبوج البرق والظلماء علجوم. (الفراهيدي، ١٤٨)

ب/ والفروقات اللغوية اصطلاحا:

العلم الذي يبحث في الفصل والتمييز من حيث الدلالة بين الألفاظ المتقاربة تقارباً شديدا في لهجة واحدة، وقف ضوابط ومعايير معينة. (عبد العزيز ندا، ٢٠٢١م، ١٩-٤١٣٣)

التعريف اللغوي والاصطلاحي للترادف:

أ/ الترادف عند اللغويين:

الترادف عند اللغويين: ردف: الرِّدْفُ: مَا تَبِعَ الشيءَ. وَكُلُّ شَيْءٍ تَبِع شَيْئًا، فَهُوَ رِدْفُه، وَإِذَا تَتابع شَيْءٌ خَلْفَ شَيْءٍ، فَهُوَ التَّرادُفُ، وَالْجَمْعُ الرُّدافَى. (ابن منظور، ١٤١٤هـ، ج٩، ١١٤)، ومن معاني الترادف: توالي الْأَلْفَاظ المفردة الدَّالَّة على شَيْء وَاحِد بِاعْتِبَار وَاحِد. (السيوطي، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م، ٦٥)

وجاء بمعنى الِاتِّحَاد فِي الْمَفْهُوم، لَا الِاتِّحَاد فِي الذَّات، كالإنسان والبشر وَحق المترادفين صِحَة حُلُول كل مِنْهُمَا مَحل الآخر هَذَا مُخْتَار ابْن الْحَاجِب فِي " أُصُوله " وَهُوَ أَنه يجب ذَلِك مُطلقًا ومختار الْبَيْضَاوِيّ: إِن كَانَا من لُغَة وَاحِدَة ومختار الإِمَام أَنه غير وَاجِب والمترادفان يفيدان فَائِدَة وَاحِدَة من غير تفَاوت، وَالتَّابِع لَا يُفِيد وَحده شَيْئا، بل بِشَرْط كَونه مُقَيّدا بتقدم الأول عَلَيْهِ قَالَه فَخر الدّين والمترادفان مثل: (بثي وحزني)، (سرهم ونجواهم)، (شرعة ومنهاجا). (الكفوي، ٣١٥)

ب/ الترادف اصطلاحا:

عبارة عن الاتحاد في المفهوم، وقيل: هو توالي الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد. وقيل يطلق على معنيين أحدهما الاتحاد في الصدق، والثاني الاتحاد في المفهوم، ومن نظر إلى الأول فرق بينهما، ومن نظر إلى الثاني لم يفرق بينهما. (الجرجاني، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ص٥٦)

أهم المؤلفات في الفروقات اللغوية:

أولا_ كتاب الفرق لثابت بن أبي ثابت، مطبوع في سنة ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م، حققه محمد الفاسي، وهناك عدة كتب بهذا الاسم. ثانيا_ كتاب فرائد اللغة، هذا الكتاب

لأب هنريكوس لامنس اليوسعي، الجزء الأول من الكتاب في الفروق، وقد طبع في المطبعة الكاثوليكية للآباء اليوسعيين في بيروت سنة ١٨٨٩ م. ثالثا_ كتاب التحفة النظامية في الفروق الاصطلاحية من تأليف علي أكبر محمود النجفي، طبع بمطبعة دائرة المعاف النظامية سنة ١٤٣٠ ه، الطبعة الثانية.

رابعا_ كتاب التعريفات من تأليف السيد الشريف علي بن محمد بن علي السيد الزين أبي الحسن الحسيني الجرجاني الحنفي. خامسا_كتاب الكليات من تأليف أبي البقاء الحسيني الكوفي الحنفي. سادسا_ كتاب المفردات في غريب القرآن لأبي الراغب الأصفهاني. سابعا_ كتاب فقه اللغة وسر العربية لأبي منصور الثعالبي. ثامنا_ فروق اللغات من تأليف نور الدين الجزائري. (الشايع، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م، ٩٦-١٠٢)

نماذج تطبيقية للفروقات اللغوية و أثرها في اختلاف المعاني في القرآن الكريم:

النموذج الأول: الآية والسمة و العلامة:

فرق العسكري بين الدلالة على الشيء ما يمكن كل ناظر فيها أن يستدل بها عليه، كالعالم لما كان دلالة على الخالق كان دالا عليه لكل مستدل به، وعلامة الشيء ما يعرف به المعلم له ومن شاركه في معرفته دون كل واحد، فالعلامة تكون بالوضع، والدلالة بالاقتضاء، وفرق بين العلامة والآية أن الآية هي العلامة الثابتة، وفرق بين العلامة والسمة أن السمة ضرب من العلامات مخصوص وهو ما يكون بالنار مثل سمات الإبل وما يجري مجراها. (فتحي زيدان، ١٤٤١هـ-٢٠٢٠م، ٢٢)، وفي القرآن: (سَنَسِمُهُۥ عَلَى ٱلْخُرْطُومِ). (القلم: ١٦)، وأصلها التأثير في الشيء، وقوله بأن الآية هي العلامة الثابتة فيه نظر لقوله تعالى: (قَالَ رَبِّ ٱجْعَل لِّيٓ ءَايَةً قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا). (مريم: ١٠)، فقد جعل هذه الآية موقتة حددها بثلاث ليال، فالآية فيها عبرة و عظة أو ما كانت دالة على وجود الله وقدرته، لذلك سمي ناقة صالح آية في قوله تعالى: (هَٰذِهِۦ نَاقَةُ ٱللَّهِ لَكُمْ ءَايَةً فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِيٓ أَرْضِ ٱللَّهِ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوٓءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ). (الأعراف: ٧٣)، وقال تعالى: (قَالَ إِن كُنتَ جِئْتَ بِـَٔايَةٍ فَأْتِ بِهَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ)، (فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ)، (وَنَزَعَ يَدَهُۥ فَإِذَا هِيَ بَيْضَآءُ لِلنَّٰظِرِينَ). (الأعراف: ١٠٦-١٠٨)، وهذه الآية كانت مؤقتة أيضاً، وسميت آيات كل سورة في القرآن بذلك، لأن كل آية منها عبرة وعظة. (فتحي زيدان، ٢٠٢٠م، ٢٣).

والْفرق بَين الْعَلامَة والسمة أَن السمة ضرب من العلامات مَخْصُوص وَهُوَ مَا يكون بالنَّار فِي جَسَد حَيَوَان مثل سمارت الْإِبِل وَمَا يجْرِي مجْرَاهَا وَفِي الْقُرْآن (سنسمه على الخرطوم) وَأَصلهَا التَّأْثِير فِي الشَّيْء وَمِنْه الوسمي لِأَنَّهُ يُؤثر فِي الأَرْض

أثـرا وَمِنْـه الْمَوْسِـم لمـا فِيـهِ مـن آثَـار أَهلـه والوسـمة مَعْرُوفَـة سـميت بـذلك لتأثيرهـا فِـي مَا يخصب بهَا. (العسكري، ٧١).

النموذج الثاني: التلاوة والقراءة:

الفـرق بـين الـتلاوة والقـراءة: أ_ أن المعنـى الأصـلي الـدقيق للقـراءة هـو وعـي المـادّة (المقـروءة) فـي القلـب تلقيًـا بالسـماع (ويـدخل فيـه الـوحي)، أو مـن كتـاب (بـلا صـوت)، ويتفرع عن هذا لزوميا القراءةُ بمعنى إلقاء المحفوظ في القلب باللسان أي نطقه.

والـتلاوة تسـتعمل فـي هـذا أي فـي نطـق الكـلام وإلقائـه دون مطالعـة مـن صـحيفة، كمـا قـال تعـالى: (تِلْـكَ آيَـاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَـا عَلَيْـكَ بِـالْحَقِّ). (البقـرة: ٢٥٢) فتسـتوي فـي هـذا مـع (القـراءة): إمـا تطـورًا، وإمـا أصـالة، كمـا مـرّ في الفقـرة السـابقة، وتسـتعمل في القـراءة مـن كتـاب - وهـذا أصـل في الـتلاوة - وعليـه جـاء قولـه تعـالى: (وَمَـا كُنْـتَ تَتْلُـو مِـنْ قَبْلِـهِ مِنْ كِتَابٍ)، (العنكبوت: ٤٨)، كما سبق، وامتداد الكلام كالقيد فيها.

ب_ إذا اسـتعمل الفعـلان معـديين فـإن "تـلا "لا تكـون إلا قـراءة بصـوت، "وقـرأ "تكـون بصـوت وبغيـر صـوت. أمـا إذا عُـدِّيا بـالحرف "علـى "فإنهمـا تسـتويان فـي أنـه لا بد فيهما من الإلقاء بصوت.

الخلاصـة فـي الفـرق بـين الـتلاوة والقـراءة فـي الأصـل: "تـلا "تسـتعمل للقـراءة مـن مكتـوب بصـوت، ويتسـامح فيهـا فتكـون مـن غيـر مكتـوب لكـن بصـوت و"قـرأ" تسـتعمل للقـراءة مـن مكتـوب ومـن غيـر مكتـوب، بصـوت وبغيـر صـوت، فـإذا عُـدّيا بـ (علي) فهما بصوت ولا بد. (جبل، ٢٠١٠م، ج١، ٢١٦).

النموذج الثالث: الْفرق بَين الشبة والمثل

أَن الشّـبَه يسْـتَعْمل فِـي مَـا يُشَـاهد فَيُقَـال السـوَاد شـبه السـوَاد وَلَا يُقَـال الْقُـدْرَة شـبة الْقُـدْرَة كَمَـا يُقَـال مثلهَـا وَلَـيْسَ فِـي الْكَـلَام شَـيْء يصـلح فِـي المماضـلة إِلَّا الْكَـاف والمثـل فَأَمـا الشّـبَه والنظيـر فهمـا مـن جـنس الْمثـل وَلِهَـذَا قَـالَ تَعَـالَى (لَـيْسَ كمثلـه شَـيْء) فَأدْخـل الْكَـاف علـى الْمثـل وهمـا الاسـمان اللَّـذَان جعـلا للمماثلـة فنفـى بهمـا الشـبة عَن نَفسه فأكد النَّفْي بذلك. (العسكري، ١٥٥).

النموذج الرابع: الفقد والعدم:

الفقـد أخـص مـن العـدم لأن العـدم بعـد الوجـود، أفقـده الشـيء: جعلـه يفقـده، افتقـده وتفقـده: طلبـه عنـد غيبتـه، و- أحوالـه: تعرفـه، و تطلـب مـا غـاب مـن الشـيء، تفاقد القوم: فقد بعضهم بعضا. (رضا، ١٣٧٩هـ-١٩٦٠م، ج٤، ٤٢٣).

قـال تعـالى: (قَـالُواْ وَأَقْبَلُـواْ عَلَـيْهِم مَّـاذَا تَفْقِـدُونَ * قَـالُواْ نَفْقِـدُ صُـوَاعَ ٱلْمَلِـكِ) (يوسـف: ٧١-٧٢) ، يفـرق الراغـب بـين الفقـد والعـدم مـن جهـة العمـوم والخصـوص، فهـو يـرى أن العـدم عـام، فهـو فقـد الشـيء بعـد وجـوده، وفيمـا لـم يوجـد بعـد، يقـال: العـديم، الـذي لا مـال لـه، وهـذا عـام سـواء كـان بعـد وجـوده أم لـم يكـن أصـالة، ويقـال أعـدم

الرجل، صار ذا عدم، وأرض عدماء، بيضاء، وأما الفقد، فهو فهو أخص من العدم، فهو عدم الشيء بعد وجوده، (قَالُواْ نَفۡقِدُ صُوَاعَ ٱلۡمَلِكِ)، ومنه الفاقد من النساء: وهي التي تفقد زوجها أو ولدها أو حميمها، والتفقد: طلب ما غاب، فكل فقد عدم، وليس كل عدم فقد. (الزهاورة، ٢٠٠٧م، ١٢٠).

النموذج الخامس: الخشية والخوف:

خشية الله منزلة رفيعة، يخص بإدراكها فئة معينة من الناس، هم العلماء وأولوا العقول والألباب، من المؤمنين والمتبعين للذكر، ومن الذين رضي الله عنهم ورضوا عنه. (الشايع، ٢٦٧-٢٦٩)، كما قال تعالى: (إِنَّمَا يَخۡشَى ٱللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ ٱلۡعُلَمَٰٓؤُاْ). (فاطر: ٢٨)، و (رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُۚ ذَٰلِكَ لِمَنۡ خَشِيَ رَبَّهُۥ). (البينة: ٨)

والخوف يكون غالبا من ضعف الخائف، وإن كان المخوف أمرا يسيرا، وشيئا هينا، كما قد يكون عن تسلط بالقهر والإرهاب. (الشايع، ٢٦٧-٢٦٩)، قال تعالى: (يَٰمُوسَىٰ لَا تَخَفۡ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ ٱلۡمُرۡسَلُونَ).(النمل: ١٠)، قيل أي لا يكون عندك من ضعف نفسك ما تخاف منه فرعون، وضد الخوف الأمن. (الشايع، ٢٦٧-٢٦٩). قال تعالى: (وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعۡدِ خَوۡفِهِمۡ أَمۡنٗاۚ)، (النور: ٥٥).

النموذج السادس: الفرق بين السيئة والخطيئة و الذنب والإثم:

فالسيئة هي: ما يسوء الإنسان في دنياه أو آخرته، قال تعالى: (وَإِنۡ تُصِبۡكُمۡ سَيِّئَةٞ يَفۡرَحُواْ بِهَا) (آل عمران: ١٢٠). وقال: (وَإِنۡ تُصِبۡهُمۡ سَيِّئَةٞ يَقُولُواْ هَٰذِهِ مِنۡ عِندِكَ) (النساء: ٧٨). والخطيئة: من الخطأ، وهو عدم الإصابة، وقد يكون عن عمد، وقد يكون عن غير عمد، إلا أنه غير العمد أكثر.

قال تعالى: (رَبَّنَا لا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا) (البقرة: ٢٨٦) وقال: (وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ) (الأحزاب: ٥). قال الأصفهاني في مفردات غريب القرآن: الخطيئة والسيئة يتقاربان، لكن الخطيئة أكثر ما تقال فيما لا يكون مقصوداً إليه، بل يكون القصد سبباً لتولد الفعل منه. انتهى. وقال البيضاوي في تفسير قوله تعالى: (بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ..)، (البقرة: ٨١)، الفرق بين السيئة والخطيئة: أن السيئة تقال فيما يقصد بالذات، والخطيئة: تغلب فيما يقصد بالعرض، لأنه من الخطأ.

أما الفرق بين الذنب والإثم، ففي اللغة: الذنب في الأصل الأخذ بذَنبِ الشيء، ويستعمل في كل فعل يستوخم عقباه اعتباراً بذنب الشيء، ولهذا يسمى الذنب تبعة اعتباراً لما حصل من عاقبته. انتهى من مفردات القرآن للأصفهاني. والإثم هو: اسم للأفعال المبطئة عن الثواب، وقوله تعالى: (فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ) يعني في تناولهما إبطاء عن الخيرات. انتهى من مفردات القرآن للراغب أيضاً. أما في الشرع، فقد يكونان أي الإثم والذنب بمعنى واحد، مثل قوله تعالى: (وَمَنْ يَكْسِبْ

خَطِيئَـةً أَوْ إِثْمـاً) قـال القرطبـي: قيـل همـا بمعنـى واحـد كـرر لاختـلاف اللفـظ تأكيـداً لـه، والخطيئـة هـي هنـا الـذنب، وقيـل في تفسـير الآيـة: إن الخطيئـة بمعنـى الصـغيرة، والإثم بمعنى الكبيرة. انظر تفسير القرطبي.

وقـد يكونـان - أي الإثـم والـذنب - متغـايرين فيكـون معنـى الـذنب المعصـية، ومعنـى الإثم ما يترتب عليها، فيقال: فلان أثم بذنبه. (إسلام ويب، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م)

المنوذج السابع:

الفـرق بـين الصـراط والطريـق والسـبيل: أن الصـراط هـو الطريـق السـهل قـال الشـاعر: خشـونا أرضـهم بالخيـل حتـى تركنـاهم أذل مـن الصـراط وهـو مـن الـذل خـلاف الصـعوبة ولـيس مـن الـذل خـلاف العـز، والطريـق لا يقتضـي السـهولة، والسـبيل إسـم يقـع علـى مـا يقـع عليـه الطريـق وعلـى مـا لا يقـع عليـه الطريـق تقـول سـبيل الله وطريـق الله وتقـول سـبيلك أن تفعـل كـذا ولا تقـول طريقـك أن تفعـل بـه ويـراد بـه سـبيل مـا يقصـده فيضـاف إلـى القاصـد ويـراد بـه القصـد وهـو كالمحبـة في بابـه والطريـق كـالارادة. الفـرق بـين السـبيل والطريـق، قـد يفـرق بينهمـا بـأن السـبيل أغلـب وقوعـا في الخيـر، ولا يكـاد اسـم الطريـق يـراد بـه الخيـر إلا مقترنـا بوصـف أو إضـافة تخلصـه لـذلك. (العسـكري، ١٤١٢هـ، ٣١٣)' كقولـه تعـالى: (يَهۡدِيٓ إِلَى ٱلۡحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٖ مُّسۡتَقِيمٖ)، (الأحقاف: ٣٠).

الخاتمة:

وفي خاتمة البحث توصلت الدراسة إلى هذه النتائج:

- مـن معـاني الفـروق اللغويـة، هـو العلـم الـذي يبحـث في التمييـز والفصـل بـين الألفاظ المتقاربة تقاربا كثيرا في لهجة واحدة وفق ضوابط ومعايير معينة .
- يتوصـل الدراسـة بترجيح عـدم التـرادف بـين مصـطلحات القـرآن الكـريم، وأن كل لفظة تناسب سياقها ولا يسد غيرها عنها .
- وقـد تنبـه اللغويـون القـدامى إلـى هـذه الظـاهرة وتركـوا لنـا تراثـا زاخـرا مـن المؤلفـات اللغويـة وفيهـا عرضـا كبيـرا مـن الألفـاظ، مـع التفريـق بينهـا، ومـن هـذه المؤلفـات: كتـاب (الفـروق في اللغـة) لأبـي هـلال العسـكري، وكـذا كتـاب (فـروق اللغـات) لنورالـدين الجزائـري، ثـم بعـد ذلـك كتـاب (فرائـد اللغـة) مـن تـأليف الأب هنريكـوس لامـنس اليسـوعي، و كتـاب (التحفـة النظاميـة في الفروق الاصطلاحية) لأبي علي أكبر محمود النجفي .
- يعتبـر أبـو هـلال العسـكري مـن أول رواد هـذا العلـم وفـي كتابـه الفـروق وضـع منهجا واضحا ومسارا مبينا، لمن يأتي بعده .

- شغلت الفروق اللغوية جانبا مهما عند علماء اللغة والمفسرين، وكان من أهم بواعث اهتمام هذا العلم من قبل العلماء توضيح بعض الأحكام الفقهية عليها، فضلا عن دوره المهم الذي يقوم به ببيان الفرق الدلالي في خدمة التقريب لمعنى النص القرآني الكريم السامي .

المصادروالمراجع:

القرآان الكريم

١. أبو البقاء، الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الحنفي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة – بيروت.

٢. أبو الحسين، الرازي، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني،١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر.

٣. أبو العباس، أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية – بيروت .

٤. أبو الفضل، محمد بن مكرم بن على جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى، ١٤١٤ هـ، لسان العرب، ، ط: ٣، دار صادر – بيروت .

٥. أبو عبد الرحمن، الفراهيدي، الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري، كتاب العين، تح: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي ، دار ومكتبة الهلال .

٦. أبو هلال، العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران ، ١٤١٢هـ، معجم الفروق اللغوية بترتيب وزيادة، تح: الشيخ بيت الله بيات، ومؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة: الأولى، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بـ«قم»

٧. أبو هلال، العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران، الفروق اللغوية، تح: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة – مصر .

٨. أحمد رضا، ١٣٧٩ هـ - ١٩٦٠ م، معجم متن اللغة (موسوعة لغوية حديثة)، دار مكتبة الحياة – بيروت .

٩. إسلام ويب، تاريخ النشر:الإثنين ١٥ ذو القعدة ١٤٢٢ هـ - ٢٨-١-٢٠٠٢ م، https://www.google.com/amp/s/www.islamweb.net/amp/ar/fatwa/13700/

١٠. الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، الأولى ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م، كتاب التعريفات، تح: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، ط:١، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان .

١١. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤ م ، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، تح: محمد إبراهيم عبادة، ط: ١، مكتبة الآداب - القاهرة / مصر .
١٢. محمد بن عبدالرحمن بن صالح الشايع، ١٤١٤هـ_١٩٩٣م، الفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن الكريم، ط:١، مكتبة العبيكان-رياض .
١٣. محمد حسن حسن جبل، ٢٠١٠م، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم (مؤصَّل ببيان العلاقات بين ألفاظ القرآن الكريم بأصواتها وبين معانيها، الطبعة: الأولى، مكتبة الآداب – القاهرة .
١٤. محمد محمود موسى الزهاورة، ٢٠٠٧م، الفروق اللغوية عند الراغب الأصفهاني في كتابه المفردات وأثرها في دلالات الألفاظ القرآنية، رسالة الماجستير، جامعة أردن .

واقع أداء الفرق الافتراضية في مدرسة كفر عقب الجديدة خلال جائحة كورونا (دراسة حالة)

فاتنه "محمد راتب" نمر ادكيدك(*)

المستخلص

هدفت الدراسة التعرف إلى واقع أداء الفرق الافتراضية في مدرسة كفر عقب الجديدة خلال جائحة كورونا. وقد اعتمدت الباحثة المنهج الوصفي (دراسة الحالة)، واختارت العينة التي بلغ تعدادها (٣٩) معلمًا ومعلمة؛ يتوزعون ضمن أربع فرق افتراضية لكل فريق قائد هو مركز الموضوع، وحسب الموضوع الأكاديمي. واستخدمت المقابلات الإلكترونية كأداة لجمع بيانات الدراسة، بالإضافة إلى الاطلاع على مخزون الفريق الافتراضي عبر الانترنت من ايميلات ودردشات. تم تحديد أربع ممارسات رئيسة يستخدمها قادة الفرق الافتراضية لتعزيز مستويات أداء فرقهم وهي: توفير التدريب والدعم، اكتساب التزام أعضاء الفريق، التعرف على مساهمات أعضاء الفريق الافتراضي، ومساءلة الفريق الافتراضي.

وتوصلت الدراسة إلى العديد من النتائج؛ أهمها: أن هناك عوامل تساعد على نجاح الفريق الافتراضي؛ هي: تكوين الفريق، عضوية الفريق المستقرة، أعضاء الفريق من نفس التخصص الأكاديمي، أطول فترة كفريق، الاتصال والتدريب، التكنولوجيا ذات الرفع المالي الجيد، تنمية المهارات، القيادة. وكذلك وجود خمس طرق للمفاضلة بين فرق أعلى الأداء مقارنة مع منخفضي الأداء؛ هي: القدرة على إدارة التغيير بشكل فعّال، تعزيز جو من التعاون، القدرة على توصيل أهداف الفريق والاتجاه، مهارات اتصال شخصية قوية، القدرة على تمكين أعضاء الفريق، كما أظهرت الدراسة أيضًا وجود العديد من العقبات والتحديات التي تواجه الفرق الافتراضية؛ **وبناءً على النتائج قدمت الدراسة مجموعة من التوصيات**؛ أهمها: عمل ورشات تدريبية للمديرين في مجال كيفية بناء فريق افتراضي، وتحسين مهارات العمل الجماعي والتعاوني، والحفاظ على أداء الفريق من خلال التعلّم والتحسين المستمرّين، وإدارة العمليات المُهمة للفريق.

الكلمات المفتاحية: جائحة كورونا ، الفريق الافتراضي ، القيادة الالكترونيّة، نظرية نظام الأحداث.

(*) الجامعة العربية الأمريكية

المقدمة:

لقد اجتاحت العالم على اختلاف دوله ومجتمعاته مع بداية عام (٢٠٢٠) جائحة كورونا؛ والتي أثرت بدورها على كافة القطاعات الحياتية في هذه الدول على اختلاف مستوى الحضارة والرقي فيها سواء السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو التربوية التعليمية. واختلف تأثيرها من دولة إلى أخرى على حسب قوة النظام الاقتصادي والاجتماعي والتعليمي فيها وقدرته على تحمل الأزمة والتعافي منها، وكان لتكنولوجيا المعلومات والاتصال الدور المهم والكبير في مواجهة تداعيات الأزمة والتخفيف من حدتها من خلال تفعيل عملية التعلم عن بُعد (Peerless,2021). وأصبح العمل عن بُعد ضرورة وليس خيارًا، مع هذا التحول المفاجئ بعيدًا عن بيئة الصف والتي أظهرت عقبات وتحديات جديدة تتعلق بالكفاءة الرقمية والبيئة الافتراضية (Kuah&Dillon,2021)، حيث ذكر كويوت و سويهل (Cuyot&Swhill,2020) أن تغيير مكان وكيفية عمل الموظفين؛ والذي بات ضروريًا لإنقاذ الأرواح من تفشي الوباء السريع مما أدى إلى تحويل الفرق العاملة والموجودة في المؤسسات إلى تعمل على شكل فرق افتراضية، مما أدى إلى ظهور القلق الشديد بشأن الثقة وتغيير المسؤوليات وتسرع العمل (Nguyen,2020)، وهذا بدوره يترك كل فريق افتراضي أمام تحد، سواء كان فيه عدد قليل من الموظفين في المكتب في وقت واحد أو بقي الفريق بأكمله يعمل في المنزل. وبناءً عليه أصبح من الشائع وبشكل متزايد الاستفادة من العمل عن بُعد والعمل الجماعي الافتراضي لوضع هذا العالم الجديد الشجاع في سياقه. ويشير هنا بيرنلر (Berliner,2020) أن الفرق الافتراضية أصبحت في هذه البيئة العالمية المتزايدة الأكثر كفاءًة وشيوعًا، مع توفر العدد الكبير من التقنيات التكنولوجية في مجال الاتصال، والتعاون المتاح حاليًا لتمكين بنية عمل الفرق الافتراضية مثل الأدوات الرقمية. ولكن الملاحظ أن الفرق الافتراضية غالبًا ما تواجه صعوبة في بناء العلاقات الانسانية، ويؤكد أُولسون (Olson,2003) أن الدراسات أظهرت أن بناء هذه العلاقة صعب للغاية عبر أعضاء الفريق الافتراضي لأن التواصل أقل كفاءة، وأضاف أيضًا أن العديد من الأدبيات المتعلقة بالتعاون الافتراضي توصي بتعزيز التعاطف والثقة بين أعضاء الفريق، وتحقيق التوازن بعناية بين الوقت المتاح للفرد، والتواصل عن قصد كممارسات تعمل على تحسين الخبرات التعاونية الافتراضية الفردية. ولكن السؤالان اللذان يطرحا نفسهما هنا: كيف يمكن للفرق التعاون بفعالية في ظل الظروف المتغيرة باستمرار؟ وما هو واقع أداء الفريق الافتراضي ونجاحه؟ حيث تقدم هذه الدراسة تحليلًا لواقع أداء الفرق الافتراضية في مدرسة كفر عقب -

دراسة حالة- خلال جائحة كورونا وما علاقة قادة هذه الفرق في نجاحها، والتحديات والعقبات التي تواجههم، ورأي أصحاب المصلحة في هذه الفرق، والخروج بتوصيات عملية قائمة على البحث لقادة ومديري المدارس المتوسطة.

أهمية الدراسة: تأتي أهمية الدراسة من أهمية موضوعها من خلال ما تراه الباحثة؛ والمتمثل فيما يلي:

الأهمية النظرية: تقديم العوامل التي تميز الفرق الافتراضية ذات الأداء العالي بصرف النظر عن أنشطة تلك الفرق. - تقديم معلومات عملية "أمثلة ورؤى" استنادًا إلى المقابلات التي أُجريت مع أعضاء الفرق الافتراضية وقادتها حول إجراءات عملهم في إنجاح أداء هذه الفرق.

الأهمية التطبيقية: المساعدة في تمكين أي مؤسسة تربوية تعليمية في إنشاء بيئة افتراضية ناجحة وديناميكية.

يمكن تحديد الإطار العام لمشكلة الدراسة من خلال ما يلي: أولاً: خبرة الباحثة في التدريس لطلبة المرحلة المتوسطة وعملها كمرشدة لمبحث الرياضيات في مدارس شرقي القدس حيث لاحظت الفجوة في أداء الفرق الافتراضية التي تم تكوينها خلال جائحة كورونا للمواضيع التعليمية. ثانيًا: الخصائص التي ظهرت في الفرق الافتراضية من حيث التواصل والتدريب والقيادة. ثالثًا: الدراسات الأدبية التأملية للجوانب الاجتماعية، والنفسية لأعضاء الفريق، والتي كان لها علاقة بنجاح أداء الفريق الافتراضي، من جانب آخر، يواجه العالم من مطلع عام (٢٠٢٠) عقبات وتحديات هائلة في مواجهة جائحة كورونا حيث أجبرت جميع المؤسسات تنفيذ أعمالها عن بُعد، ومن المؤكد أن هذا الأمر يشكل عامل ضغط على القيادات التنظيمية في مدى قدرتهم على التأثير عن بُعد. بناءً على ما تقدم تحددت مشكلة البحث بتحليل واقع أداء الفرق الافتراضية في مدرسة كفر عقب الجديدة خلال جائحة كورونا (دراسة حالة) وذلك بالإجابة عن الأسئلة التالية:

السؤال الرئيسي: ما واقع أداء الفرق الافتراضية في مدرسة كفر عقب الجديدة خلال جائحة كورنا؟ وانبثقت عنه الأسئلة الفرعية التالية: **السؤال الأول:** ما الذي يصنع قائد الفريق الافتراضي؟ **السؤال الثاني:** ما هي عوامل نجاح الفريق الافتراضي؟. **السؤال الثالث:** ما هي العوامل التي تسرع أداء الفريق الافتراضي؟ **السؤال الرابع:** ما هي العقبات والتحديات التي تواجه أعضاء الفريق الافتراضي وقائده؟

أهدف الدراسة: هدفت الدراسة الحالية إلى تحقيق ما يلي:

- فهم العوامل التي تميز الفرق الافتراضية عالية الأداء بحيث يمكن للمؤسسات تنفيذ استراتيجيات عالية التأثير لجعل الفرق الافتراضية أكثر إنتاجية وجودة. -

مساعدة أعضاء الفريق الافتراضي وقادته على تعزيز كفاءتهم وفعاليتهم في التعاون والعمل المشترك والقيادة من مسافة بعيدة. - توفير بيئة تحتية ومجموعة من الأدوات العملية لأعضاء وقادة الفرق الافتراضية. - تسليط الضوء على التحديات والمشكلات التي تواجه أعضاء الفرق الافتراضية وقادتها، والتوصية لتحسين أداء هذه الفرق الافتراضية.

استخدمت الباحثة المنهج الكيفي الذي يعتبر المنهج المناسب لمثل هذه الدراسة، حيث استخدمت أُسلوب المقابلات كأداة رئيسية لجمع بياناتها وذلك من خلال مقابلة أربعة فرق افتراضية في العام (٢٠٢١). وقد أجريت المقابلات مع مجموعة متنوعة من الأفراد المنخرطين في أنشطة الفرق الافتراضية. مع الأخذ بعين النظر التباين بين الأطراف من قائدي الفريق الافتراضي الذين كانوا أنفسهم معتدلين أو بدرجة مطلقة في درجة الظاهرية الخاصة بهم، إلى أعضاء الفريق الظاهري الذين يمكن تصنيفهم كأعضاء فريق افتراضي مطلق. بالإضافة إلى ذلك، تم جمع آراء الجهات الخارجية من أصحاب المصلحة الرئيسية (مديرة المدرسة، وأولياء الأمور، مفتش المدرسة)، وتم إنشاء معايير لأداء الفريق الافتراضي، حيث تم تقسيمهم إلى مجموعتين وفقًا لمستوى الفعالية في الأداء (الفعالية العالية، والفعالية المنخفضة). وقد سئل المشاركون عن ممارسات الاتصال الخاصة بفرقهم وأدائهم وإدارة التغيير والقيادة، كما تم سؤالهم حول التقنيات المستخدمة من قبل فريقهم، وما هي مجالات عمليات الفريق التي يمكن أن يستخدموها، وكيف يمكن تحسينها. وأخيرًا طلب منهم التمييز بين وجهات نظرهم حول الممارسات الفعّالة للفرق وجهًا لوجه والممارسات الفعّالة للفرق الافتراضية. وقد كانت الأسئلة تهدف إلى استنباط الردود التي يمكن أن تساعد في تطور فهم ممارسات العمل المحيطة بالقيادة الفعّالة للفرق الافتراضية.

الإطار النظري:

مفهوم الفرق الافتراضية: يشير أندريسون وآخرون (Anderson,et.al.,2007) إلى مصطلح الفريق الافتراضي على أنها العملية التي يتم من خلالها تغطية مجموعة واسعة من الأنشطة وأشكال العمل المدعوم بالتكنولوجيا وتقنياتها المتعددة. ويمكن تعريفه أيضًا على أنه مجموعة من الأشخاص الذين يعملون بشكل مترابط مع هدف مشترك عبر المكان والزمان والحدود التنظيمية باستخدام التكنولوجيا (Lipnack&Stamps,2000). وعليه يمكن القول أن أي فريق يصبح افتراضياً إذا استوفى أربعة معايير مشتركة. وهي: التباعد الجغرافي بين أعضائه (Lee&Sankey,2008)، ومدفوعًا لتحقيق هدف مشترك (Hertel,et.al.,2005)، ويمتلك القدرة والتمكن من استخدام تقنيات الاتصال

في التواصل (Peters&Manz,2007)، ولديه القدرة على العمل المشترك التعاوني عبر الحدود الجغرافية (Precup, et.al., 2006).

أنواع الفرق الافتراضية: هناك عدة أنواع للفرق الافتراضية نذكر أهمها كالآتي:

١. العمل عن بُعد؛ (Telework): والذي يتم بشكل جزئي أو كلي خارج مكان المؤسسة بمساعدة خدمات المعلومات والاتصالات. ٢. المجموعات الافتراضية (Virtual,Groups): فمن خلالها يتم دمج العديد من العاملين عن بُعد على شكل فريق افتراضي، ويتبع كل عضو من أعضاء المجموعة المدير الافتراضي الخاص بفريقه. ٣. فريق افتراضي (Virtual.Team): ويتشكل هذا الفريق من خلال العملية التي يتدرب ضمنها أعضاء مجموعة افتراضية مع بعضهم البعض بشكل تعاوني من أجل تحقيق أهداف مشتركة. ٤. المجتمعات الافتراضية (Virtual,Communities): هي كيانات أكبر للعمل الموزع يشارك فيه الأعضاء عبر الانترنت مسترشدين بالأدوار والمعايير المشتركة (Hertel,et-al.,2005).

٢. **مزايا وعيوب الفرق الافتراضية:** يُعدّ توافر بنية أساسية مرنة وقابلة للتكوين من أحد المزايا الرئيسية للفرق الافتراضية المرنة. حيث أشار أندرسون وآخرون (Anderson,et-al.,2007) إلى أن الاستخدام الفعّال للتواصل خاصة خلال المراحل الأولى من تطوير الفريق، يلعب دورًا مهمًا بنفس القدر في اكتساب الثقة والحفاظ عليها. ويشير ماي و كارتر (May&Carter,2001) إلى أن الفريق الافتراضي قد يسمح للأفراد بالمزيد من الإنتاجية عن بُعد، ومن ناحية أخرى تعمل الفرق الافتراضية على تقليل الوقت المستغرق في السوق. وكذلك القدرة على توحيد أنشطة الخبراء رقميًا في مجالات عالية التحقيق وسرعة في اتخاذ القرارات (Hossain&Wigand,2004). ومن المزايا الهامة للفرق الافتراضية القدرة على جذب موظفين أفضل، وتوفير أوقات استجابة أسرع لتنفيذ المهام (Chen,2008)، وكذلك تحسين مساهمات الأعضاء نحو إكمال واجبات ومهام العمل والهدف التنظيمي المطلوب تحقيقه (Samarh,et-al.,2007)، ويعمل أيضا على تشجيع المشاركة المتبادلة للموارد بين المنظمات (Bergiel, et al., 2008).

عيوب الفرق الافتراضية: على الرغم من وجود مزايا للفرق الافتراضية إلا أن هناك عيوب، هي:

-قد تتطلب أحيانًا تطبيقات تكنولوجية معقدة (Bergiel,et-al.,2008). - تقليل من المراقبة والتحكم في الأنشطة (Pawar&Sharif,1997). - كل شيء يجب تعزيزه في عملية رسمية (Lurey&Raisinghani,2001). - معرض لانعدام الثقة، وانقطاع الاتصال، والتقارب، وصراعات القوة (Rosen,et-al.,2007). - ترتبط تحديات إدارة المشروع بالمسافة بين أعضاء الفريق أكثر من ارتباطهم باختلافاتهم الثقافية أو اللغوية (Jacobsa,et-al.,2005). - التنوع الثقافي والوظيفي في الفرق الافتراضية يؤدي إلى اختلافات في عمليات تفكير الأعضاء (Shachaf,2005). - يحتاج أعضاء الفريق إلى تدريب خاص، وتشجيع (Ryssen & Godar, 2000).

تحديات الفريق الافتراضي: تواجه الفرق الافتراضية تحديات خاصة تتعلق بالثقة والتي تعد عنصرًا أساسيًا لبناء تفاعلات ناجحة والتغلب على المصالح الأنانية والتواصل الفعّال، وهو الأمر الأكثر أهمية للنجاح في البيئة الافتراضية، والمواعيد النهائية وتماسك الفريق (Dineen,2005). ومن التحديات التي تواجه قائد الفرق الافتراضية التي تتفاقم بسبب الاختلافات في المسافة والمنطقة الجغرافية والزمن هي كالآتي:

١. نادرًا ما يتم التواصل وجهًا لوجه؛: فهناك عدم اتصال مباشر وجهًا لوجه يجعل من الصعب بناء الثقة داخل الفريق ومراقبة أعماله، فمن أجل حل هذا التحدي يتطلب من القادة تغيير نهجهم عند القيادة الافتراضية، فمثلا الأشياء البسيطة مهمة، وكذلك الاتصال في الطريق إلى المنزل لمجرد إلقاء التحية مع أعضاء الفريق يكون له تأثير كبير. ٢. نقص الموارد؛ فهناك عدم وجود نوع معين من تكنولوجيا الموارد نظرًا لأن الفرق الافتراضية لا تجتمع شخصيًا حول طاولة الاجتماع فيجب أن يكون لديهم التكنولوجيا اللازمة للتواصل بشكل فعّال ونقل المعلومات. ٣. صعوبة بناء جو تعاوني افتراضي: يكمن في قلب هذه المشكلة سؤال أساسي: هل البشر أكثر ميلًا إلى التعاون والتنافس؟ إن تشجيع واستدامة التعاون في بيئة افتراضية يمثل تحديًا شاقًا، ومع ذلك فهو ليس أمرًا في غاية الصعوبة، ولكن يمكن التغلب عليه بتقسيم الفريق إلى فرق فرعية، ويصبح الفريق الأكبر بعد ذلك لجنة توجيهية وتضمن عملية الاتصال الفعّال للفرق الفرعية. ٤. ضيق الوقت للتركيز على قيادة الفريق: تعد عضوية الفريق وقيادة الفريق مسؤوليات يتحملها الموظفون غالبًا بالإضافة إلى عملهم اليومي مما يجعل هناك تفويت للمواعيد ونقص في الإنتاجية. ٥. تغيير أولويات الفريق والمؤسسة: بينما يقوم قائد الفريق الافتراضي بتحديث الأهداف والأولويات فقد يصيبه النسيان في تبلغ الفريق بالشكل الصحيح عن التغييرات وهذا يكون تحدي أمام

أعضاء الفريق. ٦. صعوبة إدارة الأداء الضعيف: قد لا يخضع العاملون للمساءلة عن النتائج. فيكون التعامل مع الأداء الضعيف أمرًا صعبًا بشكل خاص، وخاصةً عندما لا يمكننا مراقبة أعضاء الفريق بانتظام في بيئة افتراضية (Iveroth,et-al.,2021).

ما هو المطلوب لفريق افتراضي فعّال: وجد كل من جارفنبا و ليدنر (Jarvenpaa&Leidner,1999) أن التغذية الراجعة للاتصال المنتظم إذا جاءت في وقتها المناسب تكون أساسية لبناء الثقة والالتزام في الفرق الموزعة. كما أشار أيضًا لن وآخرون (Lin,et-al.,2008) إلى عوامل الأبعاد الاجتماعية التي يجب أخذها بعين الاعتبار مبكرًا في عملية إنشاء الفريق الافتراضي؛ وهي ضرورية لكفاءة وفعالية الفريق الافتراضي. ويؤكد كيركمان وآخرون (Kirkman,et-al.,2002) أن عملية الاتصال هي أداة تؤثر بشكل مباشر على الابعاد الاجتماعية للفريق، بالإضافة إلى القدرة على التكييف والتغيير حيث أنها عملية ضرورية لتشجيع الفرق الافتراضية الفعّالة، ويضيف أن إيجاد حالة من الفهم المشترك حول الأهداف والغايات ومتطلبات المهام والترابط والأدوار والمسؤوليات، وكذلك خبرة الأعضاء يكون له تأثير إيجابي على جودة المُخرجات لهذه الفرق. وقد قدم شاجاف و هارا (Shachaf&Hara,2005) مقترحًا بأن هناك أربعة أبعاد لقيادة الفريق الافتراضي الفعّال وهي: التواصل، الفهم، وضوح الدور، موقف القيادة (القائد حازم ولكنه ليس متسلط).

ب. الدراسات السابقة: يتضمن هذا الجزء الدراسات العربية والأجنبية ذات العلاقة بموضوع الدراسة مرتبة من الأقدم للأحدث، وكما يلي:

أ. الدراسات العربية:

أجرت عصبة (٢٠١٩) دراسة هدفت إلى استقصاء العلاقة بين إدارة فرق العمل في المدارس الخاصة في عمان وإدارة الصراع التنظيمي من وجهة نظر المعلمين، وقد تكونت عينة الدراسة من (٣٤٦) معلمًا تم اختيارهم بالطريقة الطبقية العشوائية من مجتمع الدراسة. واستخدمت أداتان لجمع البيانات: الأولى لقياس فاعلية إدارة مديري المدارس الخاصة لفرق العمل، والثانية لقياس مستوى إدارة الصراع التنظيمي، بعد التأكد من صدق الأداتين وثباتهما. وأشارت النتائج إلى وجود علاقة إيجابية وذات دلالة إحصائية بين درجة فعالية إدارة فرق العمل لدى مديري المدارس الأساسية الخاصة ومستوى إدارة الصراع التنظيمي. وأجرى الحبيب و المعيوف (٢٠٢١) دراسة هدفت إلى إجراء مراجعة منهجية للأدبيات التي ناقشت فاعلية فرق العمل الافتراضية في المنظمات، وقد تم استخراج (٣٦) دراسة توفرت بها معايير التضمين لتصبح أساس المراجعة، وأظهرت نتائج

الدراسة ما يلي: أن أكثر تحديات قيادة الفرق الافتراضية تداولًا بين الباحثين، هي: الافتراضية، بناء الثقة، التواصل الافتراضي، التنوع الثقافي، كما أكدت الدراسة وجود عدد قليل من الأدبيات التي ناقشت قضايا تطوير منتجات الفريق، وتحسين جودة حياة الفريق، وتبادل المعرفة.

ب. **الدراسات الأجنبية:**

في أطروحة أكاديمية أجراها مابون (Mabon,2017) هدفت التعرف إلى أفضل الأساليب للتواصل في الفريق الافتراضي، ولتحقيق هدفها استعانت بمنهج مراجعة الأدبيات ل (٤١) مقالًا علميًا منشورًا خلال المدة الزمنية ما بين (٢٠١٢-٢٠١٧) م، وتوصلت نتائج الدراسة إلى تحديدها لأفضل هياكل وقنوات الاتصالات الافتراضية، وخصائص الاتصال اللازمة لقائد الفريق، وتوصلت أيضًا إلى أهمية تدريب الفريق الافتراضي على استخدام وسائل متنوعة من التواصل التقني لرفع مستوى كفاءة وفاعلية الفريق. وفي دراسة أجراها بيورتُن وآخرون (Burton,et-al.,2019) هدفت التعرف إلى العناصر الأساسية لفرق العمل متعددة الأجيال، ولتحقيق هدفها استخدمت الدراسة المنهج الوصفي بمراجعتها (١٢١) مقالًا من الأدبيات العالمية، وتوصلت الدراسة إلى أكثر خمسة عناصر مؤثرة على فرق العمل وهي: ديناميكيات الفريق، انتزاع القيادة، الأجور، بيئة العمل، الالتزام. وأوصت الدراسة بإجراء دراسات حول تأثير الجيل (Z) على أداء الفريق واحتياجاته خاصة أنه يختلف كليا عن الأجيال السابقة. وفي دراسة قام بها أقارول وآخرون (Agarwal,et-al.,2020) بعنوان: القيادة الفعالة في الفرق الافتراضية أثناء تفشي جائحة كوفيد ١٩. حيث بحثت هذه الورقة في أكثر الطرق فعالية لقيادة الفرق الافتراضية، حيث استندت الدراسة إلى مراجعة الأدبيات، وإجابات الاستطلاع لعينة حجمها (٤٢) فردًا من المهنيين العاملين عبر مستويات وظيفية مختلفة. وقد حدد الباحثون التحديات الرئيسية للقيادة والعمل في فرق افتراضية من نتائج الاستطلاع، بما في ذلك صعوبات الاتصال والعقبات مع تعيين موظفين عن بُعد. واقترحت الورقة مجموعة من أفضل الممارسات على أساس النمط الملحوظ في المسح، وتتضمن أيضًا الورقة نطاق العمل المستقبلي الذي يمكن القيام به في هذا المجال. وفي دراسة أجراها ميلاوسو وآخرون (Meluso,et-al.,2020) بعنوان: إنجاح الفرق الافتراضية: إعادة تصميم التعاون الافتراضي للمستقبل. حيث فحصت هذه الدراسة تقنيات الاتصال، والتقنيات الفردية، وتقنيات القيادة التي تعمل من أجل تعاون افتراضي فعّال، بعد ذلك سلطت الضور على العديد من الاهتمامات والامكانيات البارزة كحافز

للمصممين والباحثين لتطوير حلول لتحديات التعاون المستمر في التعليم عن بُعد والتعليم المدمج. وفي دراسة قام بها أتتيها و زوهيري (Attieha&Zouhairy,2021) هدفت التعرف إلى عملية تقييم كيفية إدراك التربويين في الفرق الافتراضية للقيادة الكاريزمية أثناء أزمة كوفيد-١٩. وقد بحثت الدراسة في تأثير القيادة الكاريزمية على الفرق الافتراضية المتفرقة في المؤسسات التعليمية غير المهنيّة في لبنان. حيث استخدمت هذه الدراسة الكمية استبانتين للتحقق من القيادة الكاريزمية خلال الجائحة من منظور التربويين الذين يعملون في فرق افتراضية على عينة مكونة من (٧٧) فردًا. تم اختيار خمس فرضيات حول تأثير القيادة الكاريزمية المرتبطة بالأزمات على الفرق التعليمية البعيدة. لم يتم استكشاف العلاقة بين عدد سنوات الخبرة والكاريزما لأن غالبية المستجيبين يقعون في فئة خمس سنوات أو أكثر في المؤسسة. وأظهرت النتائج أن لا الجنس ولا مستوى التعليم يؤثر في نوعية الأتباع في القيادة الكاريزمية أثناء الأزمات. وأجرى جارتيتس و آخرون (Chartetis,et-al.,2021) دراسة بعنوان التعلم المهني للفريق الافتراضي وتطوير الممارسين في مجال التعليم. بحثت الدراسة في فكرة الفرق الافتراضية في سياقات التعليم وعن دورها في التعلّم والتطوير المهني للمعلمين. اعتمدت الدراسة على الأدبيات البحثية من التعلّم والتطور المهني المختلط عبر الانترنت لوضع تطور لما هو مهم يجب مراعاته عند إنشاء فرق افتراضية لغرض تعلم الممارسين. من خلال الإجابة عن السؤال التالي: ما هي خصائص الفرق الافتراضية التي يمكن أن تخدم غرض التعلّم والتطوير المهني في المدارس؟ حيث تم توفير نموذج تخطيط بحثي بالتكنولوجيا للمؤسسات التي لها مصلحة في إنشاء والحفاظ على نهج الفريق الافتراضي لتطوير المعلمين. فهناك ثلاث استراتيجيات لها الصلة والتعاون والتركيز المستقبلي لمعالجة كيف يمكن للفرق الافتراضية أن تدعم التعلم المهني للمعلمين. وفي دراسة أجراها كلونك (Klonek,2021) بعنوان: هل الاغلاق أثناء جائحة كورونا جعل العمل في الفرق الافتراضية أفضل؟ بالاعتماد على نظرية الأحداث، فحصت الدراسة ما إذا كانت الفرق الافتراضية قد أظهرت عمليات محسنة في مراحل لاحقة من الوباء مقارنة بالمراحل المبكرة من الوباء. تم جمع (٥٤) فريقًا افتراضيًا تضمنت (١٥٢) فردًا من الذين علموا في مهمة مدتها ٣٠ دقيقة؛ حيث تم قياس العمليات والأداء وأظهرت الفرق الافتراضية خلال مرحلة ما بعد الانتقال مستويات أفضل من عمليات عمل الفريق وإدارة الصراع مقارنة بالفرق العاملة في مرحلة الانتقال الفوري مما يدل على تأثير التكيف.

التعقيب على الدراسات السابقة وموقع الدراسة الحالية منها:

يلاحظ من الدراسات السابقة أنها ناقشت قيادة الفرق الافتراضية مع ربطها بأحد العوامل المؤثرة في دراسته، فبعد استعراض الدراسات السابقة نجد أن بعضها بحث في مستوى إدارة مديري المدارس في قيادة الفرق مثل: الدراسات التي أجراها كل من (عصبة، ٢٠١٩)، (Atlieh&Zouhairy,2021)، (Klonek,2021)، (Chorteslis,et-al.,2021). وفي بعضها الآخر بحثت في القيادة الالكترونية والفعّالة والكاريزمية في الفرق الافتراضية مثل: دراسة كل من (Atlieh&Zouhairy,2021)، (Agarwal,et-al.,2020). أما دراسة كل من (الحبيب و المعيوف، ٢٠٢١)، ودراسة (Mabon,2017) فقد كانت عبارة عن مراجعة منهجية للأدبيات توصلتا من خلالها إلى أهمية تدريب الفريق الافتراضي. وقد استفادت الباحثة من الدراسات السابقة ما يلي: ١) إثراء الجانب النظري للدراسة الحالية من خلال عرض وتفسير نتائجها، وتقديم توصيات بناءً عليها. ٢) التعريف بمفاهيم ومصطلحات الدراسة. ٣) اختيار المنهج الأفضل والأنسب للدراسة وهو المنهج الكيفي في دراسة الحالة، حيث يعتبر المنهج الوصفي بفروعه المختلفة التحليلي والمقارن والمسحي من أبرز مناهج البحث العلمي التي اعتمدتها الدراسات السابقة.

وصف عينة الدراسة:

تكونت عينة الدراسة للمقابلات من خمسة فرق افتراضية عبارة عن طواقم المواضيع التعليمية، وقائد كل فرقة هو مركز الموضوع الذي تم تعيينه من قبل إدارة المدرسة، وهؤلاء القادة كان لديهم علاقات مع أعضاء الفريق امتدت من سنة إلى ثلاث سنوات. في معظم الفريق لم يتغير القائد إلا في اللغة الإنجليزية تم تغييره أكثر من مرة خلال السنوات الثلاثة. ومن أحد أعضاء الفريق مرشد الموضوع المعين من قبل وزارة المعارف، وما يقارب نصف الأشخاص الذين تمت دراستهم يعملون معًا لمدة سنة إلى ثلاث سنوات، ولديهم التكنولوجيا المناسبة للعمل معًا، واعتمد معظمهم على البريد الالكتروني والهواتف. والجدول (١) التالي يبين ذلك:

جدول (١) يوضح خصائص أفراد العينة

الفريق الافتراضي	العدد	التخصص
فريق الرياضيات	١٠	٣ أعضاء تخصص رياضيات + ٤ تخصص تربية + ٢ تخصص علوم + ١ تخصص حاسوب.
فريق اللغة العربية	١٢	٥ تخصص لغة عربية + ٧ تخصص تربية.
فريق اللغة الانجليزية	٦	٦ تخصص لغة انجليزية.
فريق المواضيع الأخرى	١١	٣ تخصص تربية إسلامية + ٢ اجتماعيات + ٤ علوم + ١ تخصص رياضة + ١

أدوات جمع بيانات الدراسة: تتمثل عملية جمع البيانات والحصول عليها محور الدراسة وأساسها، لأنه بدون الحصول على البيانات والمعلومات لا يمكن أن نتحقق من نتائج الدراسة، لذا فإن جمع البيانات لا بُد لها من أدوات. وفي هذه الدراسة استخدمت الباحثة لجمع بيانات الدراسة الأدوات التالية:

أ. المقابلة من خلال منصة الزوم، ومن خلال الهواتف: قامت الباحثة بعد تحديد موضوع الدراسة مع مدرس المساق والاطلاع على بعض الأدبيات السابقة تم الاتفاق مع عينة قصدية مكونة من أربعة فرق افتراضية في المساعدة في إجراء جمع بيانات الدراسة من خلال المقابلات، وقد تمكنت الباحثة من مقابلتهم بشكل مخطط ومنظم بعد أن وافقوا على الاشتراك في الدراسة، من خلال:

أولا: عبر المنصات الالكترونية باستخدام استراتيجية برنامج الزوم: وتم ذلك في ساعة متفق عليها، وكانت تحمل معها قائمة الأسئلة التي جهزتها مسبقًا لهؤلاء الأشخاص المذكورين والتي استقتها من خلال تواجدها في نظام التدريس من جهة، ومن خلال معرفتها المسبقة بعناصر الدراسة وفي ضوء ما قررته لمشكلة الدراسة وعناصرها التفصيلية. **ثانيًا:** لتقييم أداء الفريق بموضوعية، تم إجراء ١٦ مقابلة هاتفية مع أعضاء الفريق وقائده لفهم تجاربهم وتحدياتهم بشكل أفضل.

ب. الاطلاع على مخزون الفريق الافتراضي عبر الانترنت: وذلك من خلال الإيميلات، والواتس أب، والدردشات لمعرفة أبعاد أداء الفريق الافتراضي بما ذلك (النتائج، التواصل، تحفيز الفريق، العلاقات الشخصية، التعاون، الغرض، الأدوار،.....).

صدق أدارة الدراسة: قامت الباحثة باتباع عدد من الاستراتيجيات للتأكد من صدق وموضوعية المقابلات وذلك من خلال: الكلام القليل والاستماع الكثير، التسجيل الدقيق، بدء الكتابة مبكرًا، التغذية الراجعة.

نتائج الدراسة:

للإجابة على السؤال الأول: ما الذي يصنع قائد الفريق الافتراضي؟

لقد تم سؤال أعضاء الفريق الافتراضي والقادة وأصحاب المصلحة (المستفيدين من مخرجات الفريق) عما يعتقدون أنه من أهم الكفاءات لقائد الفريق الافتراضي. وقد تم اختيار عملية الاتصال بالأغلبية الساحقة باعتبارها من أهم المهارات المطلوبة للنجاح حيث قال "م": إن عملية الاتصال ضرورية للقادة وهي أيضًا عامل أساسي ورئيسي في النجاح الحاسم الذي يحتاجه القادة من خلال إنشاء محادثة ثنائية الاتجاه تحافظ على مشاركة الأشخاص". كما تم الاستشهاد ببناء العلاقات، وبناء الثقة،

والمساءلة الشخصية، والارتقاء بالنتائج من بين الكفاءات العليا. اختار أعضاء الفريق والقادة أيضا القدرة على تحفيز الآخرين وتخطيط العمل باعتباره أمرًا مهمًا، في حين حدد أصحاب المصلحة التدريب والتفكير الاستراتيجي ككفاءات يحتاجها قادة الفرق الافتراضية. كما وجدت الدراسة أن قادة الفرق الافتراضية الأكثر فاعلية قادرون على موازنة الممارسات الموجهة نحو التنفيذ مع العوامل الشخصية والتواصلية والثقافية الحاسمة لنجاح الفرق الافتراضية. وعلى وجه التحديد وجدت الدراسة أيضًا أن الممارسات الخمسة التالية فصلت القادة الأعلى أداءً عن منخفضي الأداء؛ وكما يلي:

المفاضلة الأولى: القدرة على إدارة التغيير بشكل فعّال؛ وهنا يطور القادة الأكثر فعالية التكيف مع التغيير، كونهم متأكدون أيضًا في اشراك أعضاء الفريق في القرارات التي تؤثر عليهم، حيث يؤدي القيام بذلك إلى زيادة جودة عمليتي صنع واتخاذ القرار في الفريق ويساعد في الحفاظ على مستويات عالية من الحماس والالتزام طوال مدة التغيير. ويستخدم قادة الفريق الأكثر فاعلية عملية من ثلاث خطوات لقيادة التغيير ألا وهي: تصور التغيير وذلك بصياغة الرؤية والأهداف، والقيم الأساسية للفريق الافتراضي، وبناء الدعم للتغيير، وأخيرًا تنفيذ التغيير. حيث قال "س": أنا رأيت هذا من قبل وأعرف ما يجب القيام به".

المفاضلة الثانية: تعزيز جو من التعاون؛ وهنا يمكن لقادة الفرق الافتراضية الفعّالة استخدام الاستراتيجيات لتعويض نقص الاتصال البشري، حيث يبحثون باستمرار عن طرق جديدة لبث روح الفريق والثقة في فرقهم وتعزيز الإنتاجية حيث صرح "ل" قائلا: لقد أدركت أنني أركز كثيرًا على بناء الثقة والعلاقات مع الآخرين، وقد يصعب فعل هذا كثيرًا عندما تعمل بشكل افتراضي، وبناءً يجب أيضًا أن أكون هادفًا بشأن هذا لأنني من النوع الأول للمهمة شخصًا، لذلك احتاج إلى التركيز على الثقة". أما القادة منخفضي الأداء في الفرق الافتراضية فيجدون صعوبة خاصة في بناء العلاقات وتطوير التعاون بين أعضاء الفريق، حيث تعتقد "ف": أن الافتقار إلى الاتصال الوجاهي يجعل بناء الثقة أمرًا صعبًا للغاية، ويحتاج القادة إلى تعزيز الرسالة التي مفادها أنه يمكن للأفراد الاعتماد على بعضهم البعض عندما يصبح قادة الفريق الافتراضي محورًا لجميع الاتصالات فإنه يتسبب في حدوث مشكلات والتي من المحتمل أن تكون ناتجة من انعدام الثقة".

يقوم القادة الفعالون للفرق الافتراضية بالمساعدة في بناء بيئة تدعم التعاون من خلال إيجاد طرق لأعضاء الفريق للتفاعل والتواصل غير رسمي، وكذلك التعامل مع الصراع.

المفاضلة الثالثة: القدرة على توصيل أهداف الفريق والاتجاه؛ لقد وجد أن القادة الأفضل أداءً في الدراسة هم الأكثر فاعلية من قادة الفريق ذوي الأداء

المنخفض في توصيل أهداف الفريق، حيث تساعد الأهداف الواضحة والمحددة على توحيد إجراءات الفريق المشتتة جغرافيًا والحفاظ على تركيز الأعضاء على التنفيذ.

المفاضلة الرابعة: مهارات اتصال شخصية قوية؛ لم يبقى الأمر سرًا في أن أعضاء الفريق الذين يعملون فعليًا يشعرون أحيانًا بالعزلة وهذا بدوره يؤثر سلبًا على الروح المعنوية والإنتاجية. لذلك يضع القادة الأعلى فاعلية طرق اتصال رسمية وغير رسمية لضمان حصول الناس على المعلومات التي يحتاجون إليها لأداء وظائفهم والشعور بأنهم مشاركون، حيث تقول "أ": أعتقد أنه يجب عليهم الافراط في التواصل و أيضًا التواصل الجيد وعليهم التأكد من سماع رسائلهم، ليعرفوا كيفية تطابق التقنية مع المهمة، على سبيل المثال، يجب أن تكون اتصالات البريد الالكتروني واضحة وموجزة".

المفاضلة الخامسة: القدرة على تمكين أعضاء الفريق الافتراضي؛ وجدت الدراسة أن الفرق الافتراضية كان فيها التمكين مرتبطًا بشكل كبير بتحسين العملية ورضا الإدارة وأولياء الأمور، فغالبًا ما يتوقع من الأشخاص العمل بشكل أكثر استقلالية في فرق افتراضية، وإيجاد طرق لتفويض العمل، وإعطاء أعضاء الفريق حرية اتخاذ القرارات والمراقبة ليصبح العمل مهمًا بشكل خاص للنجاح، بينما يُعدّ تفويض العمل والتحقق من تقدم العمل جوانب مهمة للتمكين إلا أنهما أكثر صعوبة في بيئة افتراضية. فالفريق الأعلى أداء يشجع أعضاء الفريق على ابتكار أفكار إبداعية بشكل أكثر اتساقًا، وتحفيز أعضاء الفريق، حيث يقول "م": أن القيادة الناجحة لقائد الفريق الافتراضي تحصل عندما يقوم بعمل توازن بين الاستقلال والإدارة التفصيلية كما أنهم يتخذون خطوات لإشراك الأشخاص الذين قد يشعرون بالعزلة".

للإجابة على السؤال الثاني: ما هي عوامل نجاح الفريق الافتراضي؟

تم إجراء المقابلات للفرق الافتراضية وأصحاب المصلحة وتم سؤالهم عدة أسئلة. ما هو حجم الفريق الأمثل؟ هل الفرق متعددة الوظائف لديها المزيد من التحديات؟ كم مرة يجب أن تلتقي الفرق وجهًا لوجه؟ وحتى نتمكن من تقديم توصيات عملية قائمة على البحث للقادة والمديرين كجزء من الدراسة الحالية قامت الباحثة بتحديد لمحة عن الفرق ذات الأداء العالي ووجدت الدراسة أن الخصائص التي ظهرت تندرج في عدة فئات، والآن سنكتشف كل واحدة على حده، وكما يلي:

أولًا: تكوين الفريق الافتراضي: لقد توصلت الدراسة إلى أن القرارات المتعلقة بحجم الفريق وعضويته ضرورية لنجاح الفريق خاصة عندما يكون تكوين الفريق على الأرجح أكثر ديناميكية بمرور الوقت.

ثانيًا: عضوية الفريق الافتراضي المستقرة: إن استقرار وعدم تقلب عضوية الأفراد بشكل متكرر كان سببًا في تحسين مستوى الأداء للفرق الافتراضية نحو الأفضل، حيث كانت تمتلك الوقت المناسب والأكبر لتبادل علاقات عمل منتجة، في حين أن الفرق الأقل فاعلية هي التي لا يسودها الاستقرار وهناك إضافة للأعضاء وإزالتهم بشكل متكرر، فعلى سبيل المثال، أشار أحد الفرق الافتراضية الأقل فاعلية التي تمت مقابلته أن عضويته تتغير على مدى العام الدراسي، مما تسبب في عمل ارباك لأعضاء الفريق؛ وأدى ذلك أيضًا إلى غموض الدور مع التغيرات الأقل توافرًا في العضوية، بالإضافة إلى حجم الفريق حيث يكون من الصعب على أعضائها التواصل والتعامل بشكل فعّال، مما يجعل تحقيق الأهداف الجماعية والمشتركة مهمة شاقة. وقد أبلغ أعضاء الفريق الأقل أداء أن سبب ذلك ناتج عن انعدام الثقة، وأشاروا أيضًا إلى وجود غموض حول الدور الذي يجب أن يلعبه كل عضو، حيث كان عدد قليل من أعضاء الفريق يقومون بمعظم العمل بينما صاحب الفشل آخرون في حضور الاجتماعات الرئيسية. وعندما سئلوا عما يعتقدون أنه سببًا لحاجز الأداء؛ أشار غالبية الأعضاء إلى أن حجم الفريق كان السبب مقارنة بالفرق الأُخرى.

ثالثًا: أعضاء الفريق الافتراضي من نفس التخصص الأكاديمي: لقد وجدت الدراسة أن معظم الفرق عالية الأداء لم تكن متعددة بل من نفس التخصصات الأكاديمية وعندما تمت مقارنتها مع الفرق متعددة التخصصات كان الأداء منخفضًا. وقد تؤثر التعقيدات التي تصاحب الفريق متعدد التخصصات على الأداء بسهولة، من هنا كانت النتيجة، وجود صعوبة على القائد تحميل الأشخاص المسؤولية عن عملهم خاصة إذا كان هذا القائد غير فعّال في بناء الالتزام والتأثير على الآخرين. أما في حالة الفرق متعددة التخصصات ذات الأداء المنخفض، وجد أن عملية تقييم أعضاء الفريق لا تتم بناء على مساهماتهم في الفريق، وهو واقع يمكن أن يعيق الأداء أضف إلى ذلك، غالبًا ما لا يراقب قادة الفريق الافتراضي الفعّال من الأقل فعالية العمل من أعضاء الفريق متعدد التخصصات. وقد أظهرت نتائج الدراسة أن بعض قادة الفرق الافتراضية يجدون صعوبة في محاسبة الأشخاص وهذا يزيد المهمة صعوبًة في الفرق متعددة التخصصات، حيث لا يتمتع القائد بسلطة مباشرة على أعضاء الفريق.

رابعًا: أطول فترة كفريق افتراضي: أظهرت الدراسة أن الفرق التي تزيد فترة تشكيلها عن ثلاث سنوات يكون أداؤها أفضل من تلك التي تقل عن ثلاث سنوات، فمن خلال المقابلات التي تمت مع الفرق طويلة الأمد تعلموا أنه من خلال العمل معًا على مدار فترة زمنية طويلة؛ تمكنوا من تنفيذ العمليات التي

تـدعم العمـل الجمـاعي والتواصـل بنجـاح، فعلـى سـبيل المثـال قامـت هـذه الفـرق بوضـع معـايير محـددة وواضـحة أدت إلـى نجـاحهم بمـرور الوقـت، فكـان العامـل هنـا هـو الخبـرة، وقـد اكتشـفوا أيضًـا كيفيـة إدارة الصـراع وتنسـيق العمـل. فقـد وجـد أن المعلمـون الموجـودون معًـا فـي مكـان واحـد والـذين عملـوا معًـا لسـنوات أطـول أدى إلـى أداء أفضـل مـن المعلمـين الـذين اجتمعـوا معًـا للتـو ولسـنوات أقـل، حيـث كـان مفتـاح الفـرق الافتراضـية التـي بـدأت للتـو هـو البحـث عـن فـرق أكثـر خبـرة لمعرفـة أفضـل الممارسـات التـي يسـتخدموها فـي أدائهـم، فعنـدما يكـون هنـاك مثـال يحتـذى بـه؛ يصبح من الأسهل بكثير البدء في بداية جيدة.

خامسًـا: الاتصـال والتـدريب: فعلـى الـرغم مـن أن التكنولوجيـا وتقنياتهـا الحديثـة هـي الأسـاس الـذي يسـاعد فـي عمليـة التعـاون الافتراضـي الفعّـال، إلا أنهـا لا تضـمن نجـاح الفـرق الافتراضـية، لأن النجـاح يتطلـب اسـتخدام هـذه التكنولوجيـا وتقنياتهـا في عملية التواصل بشكل فعّال.

سادسًـا: الاجتماعـات الوجاهيـة: لقـد وجـدت الدراسـة أن الفـرق الافتراضـية التـي عقـدت اجتماعًـا أوليًـا بشـكل وجـاهي أن أداءهـا أفضـل مـن أولئـك الـذين لـم يلتقـوا أو يجتمعـوا وجهـا لوجـه. خلاصـة القـول أن عمليـات التفـاوض وجهًـا لوجـه قـد تكـون اسـتثمارًا لكنهـا اسـتثمار يـؤتي ثمـاره. فاجتمـاع الفريـق وجهًـا لوجـه مـن أجـل توضـيح الأهـداف وكيفيـة الأداء والتعـرف أيضًـا علـى بعضـهم الـبعض يمكـن أن يكـون مفيـدًا للغاية، ويعزز من عملية الاتصال الذي ينعكس ايجابًا على أداء الفريق.

سـابعًا: التكنولوجيـا ذات الرفـع المـالي الجيـد: غالبًـا مـا يمتلـك أعضـاء الفـرق عاليـة الأداء مهـارات تكنولوجيـة تسـاعدهم علـى العمـل معًـا وبشـكل أكثـر فعاليـة؛ عـلاوًة علـى أنهـم اسـتخدموا مـؤتمرات الفيـديو بشـكل أكثـر بقليـل مـن نظـرائهم ذوي الأداء المـنخفض، حيـث كانـت هنـاك بعـض النتـائج الأُخـرى المثيـرة للاهتمـام حـول الـدور الـذي تلعبـه التكنولوجيـا وتقنياتهـا المتعـددة فـي الفريـق الافتراضـي، فعلـى سـبيل المثـال، مـن المـرجح أن تعـاني الفـرق منخفضـة الأداء مـن التحميـل الزائـد للتكنولوجيـا أو اسـتخدام العديـد مـن التقنيـات المختلفـة، وهـذا قـد يـؤدي بـدوره إلـى مشـاكل فـي عمليـة الاتصـال وربمـا يعيـق الأداء أضـف إلـى ذلـك، أنهـم أقـل احتمـالًا فـي مطابقـة التكنولوجيـا مـع المهمـة. فعلـى سـبيل المثـال، تسـتخدم العديـد مـن الفـرق عاليـة الأداء نـدوات عبـر الانترنـت وتقنيـات لتبـادل الأفكـار واتخـاذ القـرارات، بينمـا تعتمـد الفـرق منخفضـة الأداء بشـكل أكبـر علـى البريـد الالكترونـي. فقـد وضـحت بعـض الفـرق ذات الأداء المـنخفض أنـه بـبعض الحـالات يمكـن تعرضـها لمزيـد مـن المشـكلات التقنيـة؛ وأشـارت بشـكل متكـرر إلـى أنهـا تفتقـر إلـى التـدريب الفنـي

المناسب، وربما الأهم من ذلك، وجدت الدراسة أنه ينبغي النظر إلى التكنولوجيا وتقنياتها على أنها حافز لتحسين أداء الفريق الافتراضي وليس كعلاج وقائي.

ثامنًا: تنمية المهارات: تشير الدراسة أن الفرق الافتراضية التي لديها أكثر من أربع جلسات خلال الشهر لتطوير الفريق كان أداؤها أفضل بكثير من تلك التي لديها جلستين أو أقل شهريًا. فقد أجاب المشاركين في الدراسة أن أهم احتياجات تنمية المهارات لأولئك الذين يعملون في فرق افتراضية هي مهارات عملية الاتصال والتعامل مع الآخرين، وبعد ذلك اختارت الفرق مهارات التعاون وتخطيط العمل وحل المشكلات واتخاذ القرار، والقدرة على قيادة التغيير، والقدرة على إدارة المساءلة.

تاسعًا: القيادة: ليس من المُستغرب أن تلعب القيادة دورًا رئيسيًا في أداء الفريق الافتراضي، فقد كان لدى العديد من الفرق منخفضة الأداء في الدراسة قادة غير فعّالين، كافحوا لبناء التعاون داخل فرقهم مما ساهم في ضعف أدائهم، حيث يتمتع القادة ذو الأداء الأعلى بقدرة أفضل على تحقيق التوازن بين المسؤوليات الموجهة نحو الأشخاص والمسؤوليات الموجهة نحو التنفيذ بقيادة الفريق الافتراضي.

للإجابة على السؤال الثالث: ما هي العوامل التي تُسرّع أداء الفريق الافتراضي؟

وجدت الدراسة أن هناك أربع ممارسات رئيسية يمكن لقادة الفرق الافتراضية استخدامها لتعزيز مستويات أداء فرقهم؛ هي كالآتي: أولًا توفير التدريب والدعم: وهذا يساعد أعضاء الفريق على ربط واجبات ومهام أنشطتهم اليومية وسلوكياتهم مع الأهداف الشاملة والمنشودة للفريق. فقد وجدت الدراسة أن القادة الأفضل أداء كانوا أكثر فاعلية في تدريب أعضاء الفريق مقارنة بالقادة منخفضي الفاعلية، ومع ذلك، وجدت الدراسة أيضًا أن قادة الفرق الافتراضية غالبًا ما يعتقدون أنهم يقدمون المزيد من التدريب والدعم أكثر مما يقدمونه في الواقع. ثانيًا اكتساب التزام أعضاء الفريق: فقد وجدت الدراسة أن قادة الفرق الأفضل أداء أكثر فاعلية في الحصول على دعم أعضاء الفريق من قادة الفرق الافتراضية الأقل نجاحًا، وقد أشارت الدراسة هنا إلى أن هناك أربعة تكتيكات هي الأكثر فعالية لكسب تأثير أعضاء الفريق، وهي: الاقناع العقلاني، النداءات الملهمة (نداءً عاطفيًا أو قائمًا على القيمة)، الاستشارة، والتعاون. وثالثًا التعرف على مساهمات أعضاء الفريق: فعلى الرغم من أن التقدير لا يستغرق الكثير من وقت القائد إلا أن توفيره يُعدّ من أقوى التقنيات وأكثرها استخدامًا لتحفيز الأشخاص الجيدين ومكافأتهم والاحتفاظ بهم. أما الرابعة فتكمن في مساءلة

أعضاء الفريق: فغالبًا ما يعاني قادة الفريق الافتراضي من مساءلة أعضاء الفريق عن أفعالهم التي يقومون بها.

للإجابة على السؤال الرابع: ما هي العقبات والتحديات التي تواجه أعضاء الفريق الافتراضي وقائده؟

بعد إجراء المقابلات تم تحديد العقبات التي تواجه الفريق الافتراضي؛ كما يلي:

١. عدم تعاون أعضاء الفريق بشكل فعّال لتحقيق أهداف الفريق. ٢. افتقاد الثقة بين أعضاء الفريق بعضهم ببعض. ٣. قلة اهتمام أعضاء الفريق في تحقيق الأهداف المنشودة. ٤. عدم تعامل الفريق مع الصراع بشكل صحيح ومناسب. ٥. الركود الذي يغلب على أداء الفريق الافتراضي. ٦. العزلة التي ربما يشعر بها أعضاء الفريق. فقد وجدت الدراسة أن هناك مجموعة من التحديات التي تواجه قادة الفرق الافتراضية والتي تتفاقم بسبب الاختلافات في المسافة والمنطقة الزمنية نذكر أهمها بالآتي:

١. ندرة عملية التواصل وجهًا لوجه: فعدم الاتصال المباشر وجهًا لوجه يجعل من الصعب بناء الثقة داخل الفريق ومراقبة أعماله. ٢. نقص الموارد: فعدم وجود نوع معين من تكنولوجيا الموارد نظرًا لأن الفرق الافتراضية لا تجتمع شخصيًا حول طاولة الاجتماع فيجب أن يكون لديهم التكنولوجيا اللازمة للتواصل بشكل فعّال ونقل المعلومات فيما بينهم. ٣. صعوبة بناء جو تعاوني افتراضي: إن تشجيع واستدامة التعاون ببيئة افتراضية يمثل تحديًا شاقًا. ٤. ضيق الوقت للتركيز على قيادة الفريق: تعد عضوية الفريق وقيادة الفريق مسؤوليات قد يتحملها الموظفون في غالب الأحيان، بالإضافة إلى عملهم اليومي مما يجعل هناك تفويت للمواعيد ونقص في العملية الإنتاجية. ٥. تغيير أولويات الفريق والمؤسسة: ففي الوقت الذي يقوم به قائد الفريق الافتراضي بتحديث الأهداف والأولويات قد ينسى أن يبلغ الفريق بالشكل الصحيح عن التغييرات وهذا يشكل تحديًا أمام أعضاء الفريق. ٦. صعوبة إدارة الأداء الضعيف: إن الموظفين لا يخضعون للمساءلة عن النتائج التي حققوها، فقد يكون التعامل مع الأداء الضعيف أمرًا صعبًا بشكل خاص؛ وخاصًة عندما لا يمكن مراقبة أعضاء الفريق بشكل منتظم في البيئة الافتراضية.

الاستنتاجات والتوصيات:

نلاحظ أن الضغوط الاجتماعية والتكنولوجية تدفعنا لتبني العمل الجماعي الافتراضي، حيث أن نجاح عمل الفريق الافتراضي يتعلق بالموارد البشرية والعمليات أكثر من كونه يتعلق بالتكنولوجيا وتقنياتها، فهذا الفريق الافتراضي يشكل عمل جديد ومثير مع العديد من الفرص الرائعة، بسبب هذه الفرص

أصبح العمل الجماعي الافتراضي شائعًا بشكل متزايد في المؤسسات التعليمية. فهو يقدم العديد من الفوائد للمؤسسة ولكنه يقدم أيضًا العديد من التحديات. وغالبًا ما تتفاقم التحديات التي تواجه قادة الفرق الافتراضية بسبب إعدادهم من الناحية الافتراضية، ومع ذلك فإن القادة الأعلى فاعلية قادرون على تنفيذ الاستراتيجيات التي تساعد في معالجة حواجز الأداء هذه. لقد تم في هذه الدراسة تحديد خمس قيادات مختلفة. قادة الفرق الافتراضية الأفضل أداء قادرون على إدارة التغيير بنجاح، وتعزيز التعاون، وتوصيل أهداف الفريق واتجاهاته، واستخدام مهارات الاتصال الشخصية القوية، وتمكن أعضاء الفريق، في حين أن هذه المهارات قد تبدو أساسية إلا أن العديد من قادة الفريق الافتراضي في الدراسة لم يتمكنوا من تنفيذها بفعالية، وهذا يتفق مع كل من دراسة عصبة، ٢٠١٩) ودراسة (الغامدي، ٢٠١٥) ودراسة (الزهراتي، ٢٠١١) ودراسة (Atlieh&Zouhairy,2021) ودراسة(Klonek,2021) ودراسة (Chorteslis,et al.,2021).

إن القيادة من مسافات جغرافية متباعدة يمكن أن تكون أكثر صعوبة من قيادة الفرق المشتركة في المكان نفسه، وربما تكون الخطوة الأولى في معالجة المشكلات التي تواجه قادة الفرق الافتراضية، لذلك من المهم للمؤسسات عامة توفير التدريب اللازم على مهارات قيادة الفرق الافتراضية وتقييم أدائهم بشكل دوري ومستمر، فقد يستخدم قادة الفرق الافتراضية الأعلى فاعلية استراتيجيات لموازنة العوامل الموجهة نحو التنفيذ مع العوامل الشخصية وعوامل الاتصال التي تعتبر حاسمة لنجاح الفريق الافتراضي، وهذا يتفق مع دراسة كل من (Tang,et-al.,2014)، (Atlieh,Zouhairy,2021)، (Agarwal,et-al.,2020). قد يكون بالإمكان الحصول على العديد من الأفكار العميقة من دراسة الفرق الافتراضية الأكثر فعالية؛ مثل: حجم الفريق وتنمية المهارات لدى أعضاء الفريق الافتراضي. فإذا أرادت المدارس أن تُكوّن أفضل الفرق الافتراضية لديها وفي فئتها؛ فمن المهم أن تفهم العوامل التي يجب أن تتحد معًا لإنشاء هذا التميز وتنفيذه مقدمًا. وهنا يكون الانتباه لهذه العوامل مثل: الاتصال والتدريب وتكوين الفريق الافتراضي وقيادته والتي تؤثر بشكل مباشر على نجاح الفريق الافتراضي، وهذا يتفق مع دراسة كل من (الحبيب و المعيوف، ٢٠٢١)، ودراسة (Mabon,2017). وأخيرًا يظهر أن قادة الفريق الافتراضي بحاجة إلى أن يكونوا مجتهدين بشأن كيفية تدريب أعضاء الفريق، والتعرف عليهم والتأثير فيهم ومساءلتهم عن الوفاء والالتزام. فهذه المهارات تشكل تحديًا لقادة الفرق المشتركة في المكان ويمكن أن تكون أكثر صعوبة عند القيادة من مسافة بعيدة " التباعد

الجغرافي"، ومع ذلك فإن الخبر السار هو أن قادة الفرق الافتراضية الذين يستخدمون هذه الاستراتيجيات التي أثبتت جدواها سيعززون من فعالية فرقهم.

وقد أوصت الدراسة بما يلي: - عمل ورشات تدريبية للمديرين حول كيفية بناء فريق افتراضي، وتحسين مهارات العمل الجماعي والتعاون، والحفاظ على أداء الفريق من خلال التعلّم والتحسين المستمرّين، وإدارة العمليات المُهمة للفريق، مثل: تسوية النزاعات، وبناء الثقة التي تؤثّر تأثيرًا كبيرًا في أداء الفريق الافتراضي.

المقترحات: وتقترح الباحثة ما يلي: - أجراء دراسات حول دور قائد الفريق الافتراضي في غرس الثقافة الأخلاقية للفريق الافتراضي. - إجراء دراسة تبحث في أثر كل من الثقافة التنظيمية والمساءلة الإدارية في فاعلية الفريق الافتراضي. - إجراء دراسة في العلاقة بين أنماط القيادة وفاعلية قيادة الفريق الافتراضي. - إجراء دراسة تبحث في أثر تحديات قيادة الفريق الافتراضي على فاعلية اتخاذ القرار. - عمل دراسة لكيفية الانتقال من هيكل الفريق التقليدي إلى هيكل الفريق الافتراضي.

المصادر العربية:

١. الحبيب، هيفاء و المعيوف، صلاح (٢٠٢١). فاعلية قيادة فرق العمل الافتراضية (مراجعة للأدبيات وتوصيات للبحث والممارسة)، المجلة الالكترونية الشاملة متعددة التخصصات، ص ١ – ٤١.

٢. عصبة، اسراء (٢٠١٩). إدارة مديري المدارس الأساسية الخاصة لفرق العمل وعلاقتها بإدارة الصراع التنظيمي من وجهة نظر المعلمين في محافظة العاصمة عمان، رسالة ماجستير غير منشوره.

ب. المصادر الأجنبية:

3. Agarwal, et al. (2020). Effective Leadership in virtual Teams during the Covid-19 Pandemic, Engineering and Technology Management, student Projects, Portland state University, 1-25.
4. Anderson, et al. (2007). Virtual team meetings: An analysis of communication and context, Computers in Human Behavior, 23: 2558-2580.
5. Attieha, L. & Zouhairy, O. (2021). An Evaluation of how educators in virtual Teams Perceive charismatic Leadership During the Covid-19 Crisis, International Journal of organizational Leadership, vol (10), (2), 155-170.
6. Bergiel, et al. (2008). Nature of virtual teams: a summary of their advantages and disadvantages, 31: 99-110.
7. Berliner, U. (2020). Get A Comfortable Chair: Permanent Work from Home Is Coming. NPR.org. Available in

8. https://www.npr.org/2020/06/22/870029658/get-a-comfortable-chair-permanent-work-from-home-is-coming
9. Burton, et al. (2019). The role of leadership in a digitalized world: A review Frontiers in Psychology. Available in
10. https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC6718697/
11. Charteris, J. et al. (2021). Virtual team professional learning and development for practitioners in education, Professional Development in Education, vol 47, 4, 638 – 650. Available in
12. https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/19415257.2021.1879215
13. Chen, T. (2008). Knowledge sharing in virtual enterprises via ontology-based access control approach. Computers in Industry, Article in Press, pp: 18.
14. Dineen, B. (2005). Team × change: A team project experience involving virtual teams and fluid team membership, Journal of Management Education, 29: 593-616.
15. Hertel, et al. (2005). Managing virtual teams: A review of current empirical research. Human Resource Management Review, 15: 69-95.
16. Hossain, L. & Wigand, R. (2004). ICT Enabled Virtual Collaboration through Trust, Journal of Computer-Mediated Communication, 10.
17. Iveroth, E. & Hallenceatz, J. (2021). Leadership and Digital change. The Digitalization Paradox, 2nd edition, Routledge Taylor & Frances Group, New York and London.
18. Jacobsa, et al. (2005). Exploring defect causes in products developed by virtual teams, Information and software Technology, 47: 399-410.
19. Jarvenpaa, S. & Leidner, D. (1999). Communication and Trust in Global Virtual Teams. Organization Science, 10: 791-815.
20. Kirkman, B. et al. (2002). Five challenges to virtual team success: Lessons from Sabre Inc. Academy of Management Executive, 16: 67-79.
21. Kuah, A. & Dillon, R. (2021). Digital Transformation in a post Covid world, sustainable innovation, disruption and change, 1st: CRC Press Taylor & Francis Group.
22. Klonek, F. et al. (2021). Did the Covid-19 lock-Down Make us Better at working in virtual teams? Small Group Research, 00, (0), 1-22. Available in
23. https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/10464964211008991

24. Lee, K. & Sanky, T. (2008). Global virtual teams for value creation and project success: A case study. International Journal of Project Management, 26: 51-62.
25. Lee. M. (2014). Leading Virtual Project Teams, Adapting Leadership Theories and Communications Techniques to 21st Century Organizations, 1st Edition: CRC Press.
26. Lin, C. et al. (2008). Amodel to develop effective virtual teams, Decision Support Systems, 45: 1031- 1045.
27. Lipnack, J. & Stamps (2000). Virtual teams: People working across boundaries with technology, New York, Wily.
28. Lurey, J. & Raisinghani, M. (2001). An empirical study of best practices in virtual teams Information and Management, 38: 523-544.
29. Mabon, A. (2017). A systematic literature Review to identify best practices for communication in virtual Teams, Master's Thesis, Indiana: Purdue University.
30. May, A. & Carter, C. (2001). A case study of virtual team working in the European automotive industry. International Journal of Industrial Ergonomics, 27: 171-186.
31. Meluso, et al. (2020). Making virtual Teams work: Redesigning virtual Collaboration for the future, Dol: 10.31235. (accessed on 15-9-2021).
32. https://osf.io/preprints/socarxiv/wehsk/
33. Morgeson, F. et al. (2015). Event system Theory: An Event-oriented Approach to the organizational sciences, Academy of Management Review, Vol 40, No 4, 515-557.
34. Nguyen, J. (2020). How COVID-19 has affected Americans paychecks and working hours. Marketplace. Available in
35. https://www.marketplace.org/2020/05/05/covid-19-economy-anxiety-paychecks-working-hours/
36. Olson, G. M. & Olson, J. S. (2003). Human computer interaction: Psychological aspects of human use of computing. Annual Review of Psychology, 54, 491- 516. Doi: 10. 1146\ annurev. Psych. 54.101601.145044.
37. Pawar, K. & Sharifi, (1997). Physical or virtual team collocation: Does it matter? International Journal of Production Economics, 52: 283-290.
38. Peerless, Jody, (2021). Thriving as an Online K-12 Educator Essential Practices from the Field: Routledge Taylor & Francis Group London and New York, p7.
39. Peters, L. & Manz, C. (2007). Identifying antecedents of virtual team collaboration, Team Performance Management, 13: 117-129.

40. Precup, et al. (2006). Virtual team environment for collaborative research projects. International Journal of Innovation and Learning, 77-94.
41. Rosen, et al. (2007). Overcoming Barriers to Knowledge sharing in virtual teams, Organizational Dynamics, 36: 259-273.
42. Ryssen, S. & Godar, S. (2000). Going international without going international: multinational virtual teams, Journal of International Management, 6: 49-60.
43. Samarah, et al. (2007). Collaboration Technology Support for Knowledge Conversion in virtual teams: A Theoretical Perspective. 40th Hawaii International Conference on system Sciences (HICSS). Hawai.
44. Shachaf, P. (2005). Bridging cultural diversity through e-mail, Journal of Global Information Technology Management, 8: 46-60.
45. Shachaf, P. & Hara (2005). Team Effectiveness in virtual environments: An Ecological Approach. IN FERRIS, P.A.G., S., (Ed) Teaching and Learning with virtual Teams. Idea Group Publishing.

واقع استخدام المكتبات الرقمية في الجامعات الأردنية من وجهة نظر القيادات الأكاديمية

الاء طارق الضمرات

إيمان عثمان المصري

المستخلص

هدفت الدراسة للتعرف إلى واقع استخدام المكتبات الرقمية في الجامعات الأردنية من وجهة نظر القيادات الأكاديمية، وتكونت عينة الدراسة من (٢٦٤) قيادياً أي بما نسبته (٣٠%) من مجتمع الدراسة، تم اختيارها بالطريقة الطبقية العشوائية، ود تم استخدام المنهج الوصفي التحليلي. وتوصلت نتائج الدراسة إلى أن واقع استخدام المكتبات الرقمية في الجامعات الأردنية من وجهة نظر القيادات الأكاديمية جاء بمستوى متوسط، كما أشارت النتائج إلى عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية تعزى للرتبة الأكاديمية في جميع المجالات، ووجود فروق ذات دلالة إحصائية تعزى للكلية في مجال الحداثة ولصالح الكليات الإنسانية، ووجود فروق ذات دلالة إحصائية تعزى للجنس في مجال سهولة الاستخدام، وبالعودة إلى المتوسطات الحسابية نجدها لصالح الإناث.

الكلمات المفتاحية: المكتبات الرقمية، القيادات الأكاديمية، الجامعات الأردنية.

مقدمة:

ظهرت المكتبات الرقمية نتيجة لمختلف الاستخدام لتكنولوجيا المعلومات والاتصالات، والتطور المتزايد في طرق تخزين المعلومات، إذ تطورت هذه المكتبات من أجل السعي لتقديم أفضل الخدمات لمختلف الأفراد بغض النظر عن المكان والزمان، فهذه المكتبات تعمل على توفير مصادر المعلومات الإلكترونية لتكون مساندة للعملية التعليمية، ومصدراً مهماً في تطوره (الشعيبي، ٢٠١٨).

ولقد أشارت معظم الأبحاث المنشورة في عام (٢٠٢٠م) على ضرورة توفر خدمات المكتبات غير المباشرة في المكتبات وذلك كاستجابة لأي أزمة قد تحدث سواء بشكل كلي أو جزئي (Freudenberger,2020)خاصة بعد الظروف المتعلقة بتفشي فيروس كوفيد ١٩ من أجل إعادة تأكيد دورها وفائدتها. إذ كان لابد من الاتجاه نحو استخدام المكتبات الرقمية في ضوء صعوبة الوصول للمكتبات التقليدية(الجامعي، ٢٠٢٢)، وفي الوقت الحالي تتعرض المكتبات الرقمية إلى مجموعة من التحديات التي ينبغي السعي للتغلب عليها؛ من أجل تحسين الخدمات المعلوماتية المقدمة، وذلك عن طريق العمل على تبني التكنولوجيا الرقمية بطريقة صحيحة، لتكون ملبية للاحتياجات الأكاديمية والبحثية(Mishra,2016).

وتتميز المكتبات الرقمية عن المكتبات التقليدية في كون محتوياتها تجهز بشكل إلكتروني رقمي بطريقة تسهيل التعامل معها وتيسير سبل البحث والاستعارة الكترونيا، كما أن أهميتها تكمن في توفير العديد من المعلومات سواء كانت سمعية أو بصرية كالكتب والدوريات وغيرها من مختلف وسائط المعلومات بأشكال متنوعة ومختلفة(Diekema,2012). كما أن تلك المعلومات غالباً ما تكون جديدة، نتيجة الاهتمام بالاكتشافات والتطورات الحديثة في مختلف المجالات، والقدرة على الوصول للمعلومات بكل يسر وسهولة لتحميل المحتوى الذي يحقق للقارئ الفرصة لقراءته في أي وقت(Singh&Thaliyal,2015).

وتتميز المكتبات الرقمية تتميز في قيامها بالربط بين المستخدم والموارد في مكتبات رقمية متعددة بشكل سهل وسريع، بما يحقق مبدأ المشاركة التي تسهل عملية الحصول على كل ما هو جديد من معلومات في مجال محدد دون الحاجة إلى فحص المحتوى بشكل كامل للوصول إلى ما يريده المستخدم، كما أن المكتبات الرقمية تحقق فرص التعلم عن بعد للعديد من الطلبة والباحثين لما توفره من مخزون معرفي كبير، وما توفره من قدرة على استخدامها على العديد من الأجهزة (وادي، ٢٠١٨).

ويتمثل دور المكتبات الرقمية في دعامتين رئيسيتين تتلخص في تنمية مجموعات المكتبة، وحفظ هذه المجموعات وإتاحتها، بما يسهم في توفير مصادر المعلومات للباحثين وتنميتها من خلال التكنولوجيا المعلوماتية لإتاحة وصولها لمختلف المستفيدين، لذا يتوجب على المكتبات الرقمية السعي الدائم لتسهيل الوصول إلى أوعية المعلومات من خلال القنوات الإلكترونية(بدوي، ٢٠١٩).

كما وتقوم المكتبات الرقمية على مساندة منظومة التعليم الجامعي وخدمة منتسبي الجامعات الأردنية، من خلال توفير مصادر المعلومات لهم، وبناء بيئة رقمية تساعدهم على مواكبة التطورات التقنية في صناعة النشر الإلكتروني، مما يسهم في زيادة سرعة التواصل بين الباحثين في مجالات الإنتاج والنشر العلمي، كما تساعدهم على اقتناء الكتب الرقمية التي أنتجتها جامعات مرموقة في مختلف مناطق العالم، كما تساعد المكتبات الرقمية على توفير جهد القيادات الأكاديمية والباحثين وغيرهم في تحويل مصادر المعلومات الورقية التي تنتجها الجامعات الأردنية (مؤلفات أعضاء هيئة التدريس، رسائل الماجستير والدكتوراه ومطبوعات الجامعات الأردنية، والمجلات العلمية وأوراق البحوث والمؤتمرات) إلى مصادر رقمية(الحبيب، ٢٠٢٢).

وأجريت العديد من الدراسات أيضا في مجال المكتبات الرقمية، كدراسة بوضياف (٢٠١٧) والتي هدفت للتعرف إلى درجة استخدام الطلبة لمصادر المكتبات الرقمية في بحوثهم العلمية، وتم استخدام المنهج الوصفي التحليلي، وتكونت عينة الدراسة من (٥٣) طالبا وطالبة في جامعة عبد الحميد بن باديس بالجزائر، وتوصلت نتائج الدراسة إلى أن درجة استخدام الطلبة للمكتبات الرقمية جاء بتقدير مرتفع، كما أشارت النتائج إلى عدم وجود فروق دالة إحصائية تعزى لمتغير الجنس.

وقام رافي ومينغ وأحمد (Rafi,Ming&Ahmad,2019) والتي هدفت للكشف عن أثر استخدام موارد المكتبة الرقمية على الإنتاجية البحثية الأكاديمية، وتكونت عينة الدراسة من (٥٥) قاعدة بيانات في جامعة نانيانغ في سنغافورة، وتوصلت نتائج الدراسة إلى أن مستوى استخدام موارد المكتبة الرقمية في الإنتاجية البحثية قد جاء بدرجة منخفضة، كما توصلت النتائج إلى ووجود علاقة موجبة بين مستوى الإنتاجية البحثية وبين استخدام موارد المكتبة الرقمية.

وهدفت دراسة القضاة(٢٠٢٢) للتعرف إلى اتجاهات معلمي اللغة العربية نحو استخدام المكتبة الالكترونية في التعليم من وجهة نظرهم. وتكونت عينة الدراسة من (٢٦٤) معلما ومعلمة من معلمي اللغة العربية في محافظة الكرك، تم اختيارهم بالطريقة العشوائية. وتوصلت نتائج الدراسة إلى أن اتجاهات معلمي اللغة العربية نحو استخدام المكتبة الالكترونية جاءت بدرجة متوسطة، كما أشارت النتائج إلى عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية تعزى لسنوات الخبرة ووجود فروق ذات دلالة إحصائية تعزى للمؤهل العلمي في مجال الحداثة ولصالح الكليات الإنسانية، ووجود فروق ذات دلالة إحصائية تعزى للجنس في مجال جودة المحتوى ولصالح الإناث.

وتتميز هذه الدراسة عن الدراسات السابقة في عنوانها الذي تناول واقع استخدام المكتبات الرقمية في الجامعات الأردنية من وجهة نظر القيادات الأكاديمية، وفي متغيراتها الجنس، الكلية، والرتبة الأكاديمية وطبيعة العمل والتي شملت واقع استخدام المكتبات الرقمية والتي لم تتناولها الدراسات السابقة بشكل جامع.

مشكلة الدراسة وأسئلتها:

انطلاقا من أهمية المكتبة الرقمية في تشكيلها مصدرًا أساسيًا في توفير المعلومات لمختلف الباحثين والأكاديميين وللطلبة، ظهرت الحاجة إلى دراسة واقع استخدامها. لذا جاءت هذه الدراسة للإجابة عن الأسئلة الآتية:

١. ما هو واقع استخدام المكتبات الرقمية في الجامعات الأردنية من وجهة نظر القيادات الأكاديمية؟
٢. هل هناك فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (α=0.05) في استجابات القيادات الأكاديمية لواقع استخدام المكتبات الرقمية في الجامعات الأردنية تعزى لمتغير الجنس، الكلية، والرتبة الأكاديمية؟

أهداف البحث:

التعرف إلى واقع استخدام المكتبات الرقمية في الجامعات الأردنية من وجهة نظر القيادات الأكاديمية.

أهمية البحث:

تعد هذه الدراسة من الدراسات الحديثة في مجال المكتبات الرقمية، وبهذا قد تساعد في إثراء مختلف المكتبات العربية، وتعمل على فتح الآفاق للباحثين والأكاديميين لتناول هذه المفاهيم من جوانب متعددة لتسهم في دعم الأدب النظري بشكل عام، إذ تناولت الدراسة الحالية واقع استخدام المكتبة الرقمية في الجامعات الأردنية من وجهة نظر القيادات الأكاديمية، فقد أصبحت المكتبة الرقمية إحدى مكونات عملية التعليم التربوية التي انعكست بشكل إيجابي يتمثل في كونها من الوسائل المهمة التي يتم الاستعانة بها في النظام الالكتروني لمجاراة مختلف التطورات والتقدم العلمي، إذ ساهمت في توفير العديد من المعلومات العلمية والبيانات، والقدرة على استرجاعها وتقييمها بكل كفاءة وفاعلية بما يضمن توفيرا للوقت والجهد.

كما يؤمل أن تفيد طلبة الدراسات العليا ومختلف المراكز البحثية بما ستقدمه من منهجية للبحث العلمي. وقد تفيد هذه الدراسة التعرف على مواطن القوة والضعف في استخدامات المكتبات الرقمية لتكون تغذية راجعة لمحاولة النهوض بمستوى العملية التعليمة من خلال صانعي القرارات بمجلس التعليم العالي لتطوير وتسهيل عملية الحصول على المعلومات والدخول إلى المكتبات الرقمية في الجامعات الأردنية (الرسمية والخاصة)، لمواكبة التطور والارتقاء بسلم العلم والتسلح به.

حدود الدراسة:

تناولت هذه الدراسة واقع استخدام المكتبات الرقمية في الجامعات الأردنية من وجهة نظر القيادات الأكاديمية، وذلك ضمن الحدود التالية:

الحدود الزمنية: تحددت نتائج الدراسة بالسياق الزمني الذي أجريت فيه وذلك في الفصل الدراسي الأول من العام الدراسي (٢٠٢٢/٢٠٢٣).

الحدود البشرية: تحددت نتائج هذه الدراسة باستجابات القيادات الأكاديمية في الجامعات الأردنية.
الحـــدود الموضـــوعية: تقتصـــر الدراســـة علـــى حـــدودها الموضـــوعية المتعلقـــة بمتغيـــرات واقع استخدام المكتبات الرقمية.
الحدود المكانية: تقتصر الدراسة على الجامعات الأردنية الحكومية.

منهج البحث:

لتحقيـــق أهـــداف الدراســـة وللإجابـــة عـــن تســـاؤلاتها، اســـتخدمت الباحثتـــان المـــنهج الوصفي التحليلي.

مجتمع الدراسة وعينتها

تكـــون مجتمـــع الدراســـة مـــن القيـــادات الأكاديميـــة فـــي الجامعـــات الأردنيـــة، وتكونـــت عينـــة الدراســـة مـــن (٢٦٤) قياديـــاً أي بمـــا نســـبته (٣٠%) مـــن مجتمـــع الدراســـة، تـــم اختيارهـــا بالطريقـــة الطبقيـــة العشـــوائية، مـــوزعين علـــى الكليـــات والرتـــب الأكاديميـــة والجـــنس في الجامعـــات للفصـــل الدراســـي الأول مـــن العـــام الجـــامعي(٢٠٢٢/٢٠٢٣)، والجدول (1) يبين توزيع أفراد عينة الدراسة.

توزيع أفراد عينة الدراسة حسب النوع الاجتماعي، والكلية، والرتبة الأكاديمية جدول(١)

المتغير	فئة المتغير	العدد	النسبة%
الجنس	ذكور	٢٣٠	%٨٧
	إناث	٣٤	%١٣
المجموع		٢٦٤	%١٠٠
الكلية	إنسانية	١٣٥	%٥١
	علمية	١٢٩	%٤٩
المجموع		٢٦٤	%١٠٠
الرتبة العلمية	أستاذ	٦٤	%٢٤
	أستاذ مشارك	٩٩	%٣٧.٥
	أستاذ مساعد	١٠١	%٣٨.٥
المجموع		٢٦٤	%١٠٠

أداة الدراسة:

لتحقيـــق أهـــداف الدراســـة طـــورت الباحثتـــان اســـتبانة، وذلـــك بعـــد الرجـــوع لـــلأدب النظـــري الـــذي تنـــاول موضـــوع الدراســـة ومراجعـــة العديـــد مـــن الدراســـات الســـابقة التـــي تناولـــت الموضـــوع، وقـــد تكونـــت الاســـتبانة مـــن قســـمين، القســـم الأول: تضـــمن المتغيـــرات الشخصـــية الآتيـــة (الجـــنس، الكليـــة، والرتبـــة الأكاديميـــة)، أمـــا القســـم

الثـــاني فقـــد تضـــمن الفقـــرات التـــي تقـــيس واقـــع اســـتخدام المكتبـــات الرقميـــة، وتـــم التأكد من الصدق والثبات للدراسة من خلال عرضها على المحكمين.

صدق الأداة:

تـــم التحقـــق مـــن صـــدق الأداة باســـتخدام صـــدق المحتـــوى مـــن خـــلال عرضـــها علـــى (١٠) محكمـــين مـــن المختصـــين بموضـــوع الدراســـة فـــي جامعـــة مؤتـــة مـــن أجـــل إبـــداء الـــرأي فـــي كـــل فقـــرة مـــن الفقـــرات التـــي تـــم وضـــعها فـــي الأداة وفـــي كـــل مجـــال تنتمـــي لـــه الفقـــرة، وصـــياغة كـــل فقـــرة مـــن حيـــث اللغـــة والمجـــال الـــذي تنتمـــي إليـــه، وتـــم اعتمـــاد معيـــار اتفـــاق نســـبة ٨٠% مـــن المحكمـــين علـــى كـــل فقـــرة، حيـــث تـــم الإبقـــاء علـــى الفقـــرة التي اتفق عليها(٨٠%) من المحكمين.

ثبات الأداة:

تم التأكد من ثبات الأداة بطريقتين:

الأولـــى: ثبـــات الإعـــادة بطريقـــة الاختبـــار وإعـــادة الاختبـــار (Test-Retest) وذلـــك بتطبيـــق الاســـتبانة علـــى عينـــة اســـتطلاعية تكونـــت مـــن(٢٠) قياديـــا تـــم اختيـــارهم عشـــوائياً مـــن داخـــل مجتمـــع الدراســـة ومـــن خـــارج عينتهـــا، وباســـتخراج معامـــل الارتبـــاط (بيرســـون) بـــين مرتـــي التطبيـــق، وبفـــارق أســـبوعين، وقـــد بلـــغ معامـــل الثبـــات المحسوب بهذه الطريقة (٠.٨٤).

الثانيـــة: ثبـــات الاتســـاق الـــداخلي لفقـــرات الاســـتبانة باســـتخدام طريقـــة كرونبـــاخ ألفـــا، وقد بلغ معامل الثبات المحسوب (٠.٨٦).

نتائج الإحصاء الوصفي لمتغيرات الدراسة:

تـــم الاعتمـــاد علـــى مقيـــاس ليكـــرت الخماســـي (Likert,Scale) فـــي الإجابـــة علـــى فقـــرات الدراســـة، إذ تضـــمنت الاســـتبانة درجـــة الموافقـــة علـــى كـــل فقـــرة مقســـمة إلـــى (٥) فئـــات هـــي: **أو افـــق بشـــدة** (5)، **أو افـــق** (4)، **أو افـــق إلـــى حـــد مـــا** (3)، **لا أو افـــق** (2)، **لا أو افق بشدة** (1).

وقـــد تـــم الحكـــم علـــى تحديـــد درجـــة الموافقـــة لقـــيم المتوســـط الحســـابي لغـــرض تحديـــد درجـــة الموافقـــة باســـتعمال الفتـــرة 1.33=3÷(5-1) ، حســـب مـــا هـــو موضـــح بالجدول (3).

المتوسط الحسابي ودرجة المو افقة جدول رقم (٢)

المتوسط الحسابي	درجة المو افقة
١-٢.٣٣	منخفض
٢.٣٤-٣.٦٧	متوسط
٣.٦٨-٥	مرتفع

عرض النتائج ومناقشتها:

السؤال الأول: ما هو واقع استخدام المكتبات الرقمية في الجامعات الأردنية من وجهة نظر القيادات الأكاديمية؟

للإجابة عن السؤال تم حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية للدرجة الكلية ولكل مجال من مجالات استخدام المكتبات الرقمية، والجدول التالي يبين ذلك.

المتوسطات الحسابية والانحر افات المعيارية لو اقع مجالات استخدام المكتبات الرقمية مرتبة تنازليا

جدول (3)

المجال	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الترتيب	المستوى
الجودة	3.52	.٦٠	1	متوسط
سهولة الاستخدام	3.51	.٧٣	2	متوسط
الحداثة	٧3.4	.٨٤	3	متوسط
الكلي	٣.٤٧	.٧٢	متوسط	

ويلاحظ من خلال الجدول (٣) أن واقع استخدام المكتبات الرقمية في الجامعات الأردنية من وجهة نظر القيادات الأكاديمية جاء بمستوى متوسط وبمتوسط حسابي (٣.٤٧) وانحراف معياري(٠.٧٢)، وقد حل مجال الجودة في المرتبة الأولى وبمستوى متوسط وبمتوسط حسابي بلغ (٣.٥٢) وانحراف معياري (٠.٦٠)، تلاه مجال سهولة الاستخدام في المرتبة الثانية وبمستوى متوسط وبمتوسط حسابي بلغ (٣.٥١) وانحراف معياري (٠.٧٣)، وأخيراً جاء مجال الحداثة وبمستوى توافر متوسط وبمتوسط حسابي بلغ (٣.٢١) وانحراف معياري (٠.٨٤).

وقد أشارت النتائج الواردة في الجدول (٤) أن واقع استخدام المكتبات الرقمية في الجامعات الأردنية كان ضمن المستوى المتوسط، وبالتالي هي بحاجة إلى المزيد من العمل من أجل رفع فاعليتها إلى المستوى المرتفع، وقد يعزى ذلك إلى أن هناك علاقة وثيقة بين المجالات الثلاثة لاستخدام المكتبات الرقمية، وتكامل المهمات مع بعضها البعض. فالقيادات الأكاديمية ترى أن هذه المكتبات الرقمية لم تصل إلى المستوى المنشود أو المطلوب، وقد يعزى ذلك إلى طبيعة الفكر للقيادات الأكاديمية السائد في الجامعات والذي ما زال يرضخ تحت بيروقراطية العمل

وتفضيل المكتبات التقليدية مما يساهم في تدني واقع استخدام المكتبات الرقمية والذي ما زال تفعيله يتسم بالحداثة في النظم الإدارية السائدة.

السؤال الثاني: هل هناك فروق ذات دلالة إحصائية في استجابات القيادات الأكاديمية في و اقع استخدام المكتبات الرقمية في الجامعات الأردنية تعزى لمتغيرات الجنس والكلية والرتبة الأكاديمية؟

للإجابة عن هذا السؤال تم حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لاستجابات أفراد عينة الدراسة تبعاً لمتغيرات الدراسة (الجنس، والكلية، والرتبة الأكاديمية) والجدول(٥) يبين ذلك:

المتوسطات الحسابية والانحر افات المعيارية لو اقع استخدام المكتبات الرقمية في الجامعات الأردنية تبعا لمتغيرات الجنس والكلية والرتبة الأكاديمية

جدول (٥)

المجال		النوع الاجتماعي		الكلية		الرتبة الأكاديمية		
		ذكر	انثى	انسانية	علمية	استاذ	مشارك	مساعد
الجودة	العدد	٢٣٠	٣٤	١٣٥	١٢٩	٦٤	٩٩	١٠١
	المتوسط	٣.٤٩	٣.٧٥	٣.٤٩	٣.٥٤	٣.٦٤	٣.٥٣	٣.٤٤
	الانحراف	.٥٩	.٦٢	.٦٠	.٦٠	.٥٦	.٦٧	.٥٤
سهولة الاستخدام	العدد	٢٣٠	٣٤	١٣٥	١٢٩	٦٤	٩٩	١٠١
	المتوسط	٣.٢٧	٣.٥٣	٣.٢٧	٣.٣١	٣.٥٢	٣.٣٩	٣.٢٩
	الانحراف	.٨٣	.٩١	.٧٤	.٩٤	.٦٠	.٦٩	١.٠٤
الحداثة	العدد	٢٣٠	٣٤	١٣٥	١٢٩	٦٤	٩٩	١٠١
	المتوسط	٣.٤٩	٣.٦٤	٣.٥٣	٣.٥٠	٣.٢٢	٣.٢٩	٣.٦٣
	الانحراف	.٧٤	.٦٥	.٧٢	.٧٤	.٧١	.٨٤	.٦٦
الكل	العدد	٢٣٠	٣٤	١٣٥	١٢٩	٦٤	٩٩	١٠١
	المتوسط	٣.٣٧	٣.٥٦	٣.٤٢	٣.٣٨	٣.٢٩	٣.٣٥	٣.٣٦
	الانحراف	.٥٧	.٦٩	.٥٤	.٦٤	.٨٥	.٧١	.٧٥

يتبين من الجدول(٥) وجود فروق ظاهرية في المتوسطات الحسابية لواقع استخدام المكتبات الرقمية في الجامعات الأردنية تعزى لمتغيرات الدراسة (الجنس، والكلية، والرتبة الأكاديمية)، ولمعرفة فيما إذا كانت تلك الفروق ذات دلالة إحصائية تم استخدام تحليل التباين المتعدد والجدول(٦) يبين ذلك:

نتائج تحليل التباين المتعدد لدلالة الفروق في لو اقع استخدام المكتبات الرقمية في الجامعات الأردنية تعزى لمتغيرات الدراسة (الجنس، والكلية، والرتبة الأكاديمية)

جدول (٦)

مصدر التباين	المجالات	مجموع المربعات	درجات الحرية	المربعات متوسط	قيمة F	مستوى الدلالة
النوع الاجتماعي	الجودة	2.09	1	2.09	55.8	.016*
قيمة هوتلنج Hotllings trace ٠.٠٢٨	سهولة الاستخدام	2.20	1	2.20	3.00	.084
	الحداثة	.753	1	.753	.524	.148
الكلية	الجودة	.134	1	.134	.374	.541
قيمة هوتلنج Hotllings trace ٠.٠٣٩	سهولة الاستخدام	.151	1	.151	.206	.650
	الحداثة	.046	1	.046	.086	.039*
الرتبة الاكاديمية	الجودة	1.94	2	.972	2.71	.068
قيمة ويلكس Wilks' Lambda ٠.٩٢٧	سهولة الاستخدام	1.42	2	.712	.972	.380
	الحداثة	41.5	2	.769	1.42	.244
الخطأ	الجودة	90.916	925	.358		
	سهولة الاستخدام	185.981	925	.732		
	الحداثة	137.594	925	.542		

(α=0.05) * ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة

يتبين من الجدول (٦) الآتي:

1-عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية (α=0.05) تعزى للرتبة الأكاديمية في جميع المجالات .

2- وجود فروق ذات دلالة إحصائية(α=0.05) تعزى للكلية في مجال الحداثة ولصالح الكليات الإنسانية بعد العودة للمتوسطات الحسابية.

٣-وجود فروق ذات دلالة إحصائية (α=0.05) تعزى للجنس في مجال سهولة الاستخدام، وبالعودة إلى المتوسطات الحسابية نجدها لصالح الإناث.

هنالك فروق في واقع استخدام المكتبات الرقمية في الجامعات الأردنية تعزى لمتغير الجنس في مجال سهولة الاستخدام ولصالح الاناث، ويمكن تفسير ذلك إلى أن الإناث يميلون دائما إلى الأسهل لما تحمله من مسؤوليات متعددة مما يدفعها لاستغلال الوقت والجهد عند استخدام المكتبات الرقمية.

وأشارت النتائج إلى عدم وجود فروق في واقع استخدام المكتبات الرقمية في الجامعات الأردنية تعزى لمتغير الرتبة الأكاديمية، وقد يعود السبب في ذلك إلى التقارب في وجهات بين القيادات الأكاديمية في أهمية استخدام المكتبات الرقمية.

كما أظهرت النتائج وجود فروق في واقع استخدام المكتبات الرقمية في الجامعات الأردنية تعزى لمتغير الكلية في مجال الحداثة ولصالح الكليات الإنسانية، ويمكن تفسير ذلك إلى أن حاجات ومتطلبات الكليات الإنسانية في الحصول على الأدبيات والمعلومات النظرية أكثر من متطلبات الكليات العلمية، فالكليات العلمية تقوم على تطبيق المنهجية العلمية.

التوصيات

وفي ضوء النتائج التي وصلت إليها الدراسة وضعت الباحثتان مجموعة من التوصيات، هي الآتي:

١. ضرورة تخصيص جزء من ميزانيات المكتبات للمكتبات الرقمية ومتطلباتها.
٢. قيام وزارة التربية والتعليم العام والعالي بتبني توفير المكتبات الرقمية للمختلف فئات المجتمع لتسهيل الوصول إليها في أي وقت.

المراجع

- بدوي، آمنة (٢٠١٩). تطوير نظام مكتبة رقمية لمناهج التعليم العام بالتطبيق على مدرسة الهجرة الابتدائية بنات. رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة النيلين.
- بوضياف، مصطفى(٢٠١٧). توظيف الطلبة لمصادر المكتبات الرقمية في بحوثهم والاتصال نموذجاً. رسالة ماجستير غير العلمية منشورة، جامعة عبد الحميد بن باديس، الجزائر.
- الجامعي، فهد(٢٠٢٢). خدمات معلومات المكتبات الداعمة لثقافة الصحة العامة خلال جائحة فيروس كورونا. مجلة بحوث في علم المكتبات والمعلومات جامعة القاهرة، ٢٨(١)، ٤١-٨٤.
- الشعيبي، أماني. (٢٠١٨). درجة استخدام طالبات الدبلوم التربوي في جامعة أم القرى للمكتبة الرقمية السعودية واتجاهاتهن نحوها ومعوقات .استخدامها. مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والانسانية جامعة بابل، ١(٤٠)، ٢١-٣٤.

- القضـــاة، ختمـــه (٢٠٢٢). اتجاهـــات معلمـــي اللغـــة العربيـــة نحـــو اســـتخدام المكتبـــة الالكترونيـــة فـــي التعلـــيم مـــن وجهـــة نظـــرهم. مجلـــة كليـــة التربيـــة أســـيوط، ٣٨(١١).
- وادي، فريـــاد (٢٠١٨) اســـتخدام الـــدوريات التقليديـــة والإلكترونيـــة فـــي المكتبـــات المركزيـــة فـــي الجامعـــات العراقيـــة (دراســـة مســـحية). مجلـــة الأســـتاذ، ٣(٢٢٦)، ٣٣٧-٣٦٠.
- Diekema, A. R. (2012). Multilinguality in the digital library A review. The Electronic Library, 30 (2), 76-89.
- Mishra, R. (2016). Digital Libraries: Detentions, Issues, and Challenges. Inn.ovare Journal of Educatio on, 4(3), 1-7.
- Rafi, M., Ming, Z. & Ahmad, K. (2019). Evaluating the impact of digital library database resources on the productivity of academic research. Information Discovery and Delivery, 47(1), 42-52.
- Singh, S. & Thapliyal, S. (2015). Digital library and its advantages. National Conference on Library Information Science and Information Technology for Education, New Delhi, India.

الإرهاب الدولي: (النشأة والأسباب وسبل المكافحة)

د. علي الصادق الخليفة علي(*)

المستخلص:

يهدف هذا البحث إلى معرفة مفهوم الإرهاب ونشأته وتداعياته ونوعية المنظمات الإرهابية وطبيعة نشاطها والتمييز بين الإرهاب والإرهاب الدولي والمنظمات الإرهابية وكيف أصبح الإرهاب ظاهرة دولية تهدد الأمن والسلم الدوليين وكيفية آلية عمل الدول في مكافحة الإرهاب ودرء آثاره والقضاء عليه. وتتمثل مشكلة البحث في أن ظاهرة الإرهاب أصبحت تتمدد من ممارسة أفراد إلى ممارسات تنظيمات تعمل على خارج أطار الشرعية الدولية، إذ باتت تهدد أمن المواطنين وتروعهم، بل تعدت المستويات المحلية والإقليمية، إذ أصبحت هاجساً دولياً أقلق العالم بأثره لما يخلفه من أضرار مادية ومعنوية ونفسية ناهيك عن الخسائر في الأرواح والممتلكات. اعتمد الباحث على المنهج الوصفي التحليلي ، الذي من خلاله يحاول البحث استعراض موضوع الإرهاب ووصفه وتحليله بصورة دقيقة وشاملة. وخرجت الدراسة بعدة نتائج تمثلت في: لا توجد للإرهاب هويه محددة ولا وطن ولا ديانة محدودة . ومفهوم الإرهاب من المفاهيم المعقدة من الناحية السياسية والقانونية إذ تتداخل فيها الأسباب وتنوع. والإرهاب من الظواهر المجتمعية سادت في عصر الحضارات القديمة والحديثة بصور عديدة وأشكال متباينة نتيجة لتباين أهدافها ومذهبيتها المتعلقة ببنية الإرهاب وتطور وسائلها وأسلوبها مع تقدم الحضارة والحياة الإنسانية وإختلاف أنظمتها. لا يوجد تعريف دولي محدد للإرهاب. لا زالت المواجهة الدولية لإرهاب مختزلة في حدود اجراءات مكافحة الإرهاب دون السعي للقضاء علي أسبابه ودوافعه الرئيسة. إدراج جريمة الإرهاب الدولي في قائمة اختصاصات المحكمة الجنائية الدولية تعتبر من أنجع السبل لصد ودرء هذا النوع من الجرائم.

المقدمة:

الإرهاب من الظواهر الشائكة والمعقدة والمتداخلة والمتشابكة فيما بعضها والتي تشترك في بروزها على السطح عدة عوامل وأسباب، فعندما نتحدث عن الإرهاب، إنما نتحدث عن قضية أصبحت تؤرق كاهل المجتمعات سوى محلية أو دولية، فالحديث عن قضية الإرهاب هو دخول في عالم الإنسانية الرحب العريض، لأن الإنسان بسجيته لا يتخلى عن قيمه السمحاء، وخاصة تأصل قيمة الإنسانية

(*) الأستاذ المساعد – كلية الاقتصاد والعلوم الاجتماعية – جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية

فيه، إلا حينما يلم به خطب أو يعصف به حدث جلل يعمل على تهديد كيانه وإزالة وجوده.

هذه الأحداث التي تطرأ عليه ناتجة لفقدان الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والنفسية لمسالكها الطبيعية، هذه العوامل والأسباب تتحد وتتناقل فيما بينها، من عوامل شخصية ونفسية إضافة للعوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، لتشكل في النهاية ظاهرة الإرهاب، التي تصل في نهاية المطاف لتحقيق أهدافها عبر ممارسات غير شرعية مثل العنف والقتل والتنكيل والترويع والتخويف، حسماً لكل خلافاتها مع الآخر، عن طريق إقصاءه أو إلغاءه نهائياً.

الإرهاب ليس بالظاهرة الجديدة ولا يتصف بوجه ثابت بل تجلياته تختلف بإختلاف الأزمنة والأمكنة والوجوه، لكن يظل الهدف الأساسي له، وجوهره ثابتاً لم يتغير.

تتضافر عدة عوامل تعمل على زيادة حدة الإرهاب والتطرف تواصلهما من هذه العوامل، مجابهة التطرف بتطرف آخر مضاد له، ومعاملة إرهاب الأفراد والمجموعات بإرهاب الحكومات، والاعتماد على الوسائل التي تقمعه دون البحث عن جذر للمشكلة وآلية التعامل معه.

فقضية الإرهاب قد قفزت إلى قمة أولويات أجندة السياسة الدولية، لأن هذه القضية أضحت تزُعزع كيان الدول ناشرةً الرعب والخوف لدى مواطنيها، لأن الأضرار التي يتسبب فيها الإرهاب ليس بالقليلة، ناهيك عن تأثيرها النفسي والمادي وما يتخذه من صور لشكل القتل الجماعي مما يخلف الخوف والإضطراب والقلق على المجتمع الدولي.

الإرهاب لغة:

كلمة الإرهاب مأخوذة من: رهب بالكسر، يرهب، رهبةً رهباً أو رهبا: وهو بمعنى خاف من تحرز وأضطراب(الفيروزي آبادي، ١٩٨٧م، ١١٨)

والإرهاب بالهمزة المكسورة: يعني الإزعاج والإخافة(الجوهري، ١٩٧٩م، ١/١٤٠).

الإرهاب في الإصطلاح:

تم تعريفه على أنه استخدام العنف والتهديد باستخدامه بصورة مشتركة، الذين يتم التخطيط لهما في الخفاء، وينفذان دون تحذير ويوجهات ضد مجموعة من الاهداف (الضحايا المباشرون) لإكراههما على الإذعان أو إجبار مجموعة ثانية من الأهداف (أهداف المطلب) على أظهار الولاء، أو لتخويف جمهور واسع أو إحداث تأثير معين فيه بهدف الرعب أو لهدف إثارة الإهتمام(كريلينستن، ٢٠١١م، ٧).

مفهوم الإرهاب:

في قاموس أكسفورد Oxford,Dictionary نجد كلمة (Terrorist) الإرهابي هو الشخص الذي يستعمل العنف المنظم لضمان نهاية سياسية والإسم (Terrorism) بمعنى الإرهاب يقصد استخدام العنف والتخويف أو الإرهاب وبخاصة في أغراض سياسية وقد جاء في قاموس المورد أن كلمة (Terror) تعني مُرَوَّع ؛ مذعور(البعلبكي، ٢٠٠٥م، ٣٩١).

العنف:

هو سلوك مؤذٍ للآخرين سواء جسدياً أم نفسياً أم لفظياً ، له آثاره السيئة في الفرد والمجتمع على حد سواء وله أشكاله أيضاً(العبيدي، ٢٠١٩م).

إصطلاحاً : يشير مفهوم العنف حسب معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية إلى تلك الظاهرة المتمثلة بالاستخدام المفرط للقوة بصورة غير مباحة شرعاً أو قانوناً ، من قبل فرد أو مجموعة من الأفراد بقصد أجبار الآخرين على الأنصياع لرغباتهم أو تبني أفكارهم ورؤيتهم الخاصة للأمور الحياتية المختلفة الأمر الذي تنتج عنه تبعات اجتماعية خطيرة ، فتعم الفوضى في المجتمع وتنتشر مشاعر البغض والكراهية والعدائية بين أفراده.(دريدي، ٢٠٠٧م، ٣٤).

التطرف:

هو تعبير نسبي يستعمل لوصف أفكار وأعمال ينظر إليها من قبل مطلقي هذا التعبير بأنها غير مبررة ، من ناحية الأفكار ، ويستعمل هذا التعبير لوصم الأيديولوجية السياسية التي تعدُّ بعيدة عن التوجه السياسي للمجتمع(ويكبيديا، تطرف).

وفي الإصطلاح: هو المبالغة في الأمر ومجاوزة الحد إلى حيز الإسراف، ومن الملاحظ من خلال ما تبين أن التطرف بشكل عام يعني الخروج عن الدستور والقانون السائد، وقد يكون تبني أفكار غريبة ومتشددة بحيث يتم تكفير الآخرين بناء عليها والبعد عن مبدأ الوسطية والإعتدال(الشاطبي، ٣٠٤/١).

هنالك ثلاثة أنواع من الدوافع التي تساهم في نشوء التطرف، واستطراداً بانتشار الإرهاب ، الدفع ، والجذب، والدوافع الشخصية. تحد محركات الدفع الأسباب الهيكلية التي تحفز الأفراد على الانخراط في العنف، وتشمل القمع الذي تمارسه الدولة والحرمان والفقر والتمييز والظلم الاجتماعي، أما محركات الجذب فتشير إلى ما يجعل الانتماء الى جماعة متطرفة جذاباً، وتشمل الأمثلة على هذه المحركات، الشعور بالأخوة أو جني فائدة سياسية أو مادية أو تعزيز السمعة، أما المحركات الشخصية فهي تلك التي تجعل بعض الأفراد أكثر عرضة للتطرف من

أقـــرانهم مثـــل معانـــاة الفـــرد مـــن اضـــطراب نفســـي أو مـــن تجربـــة حياتيـــة عصيبة(غوهيل، ٢٠٠٢م،٢٤).

فالإرهـــاب شـــكل محـــدد مـــن العنـــف يتميـــز بوظيفتـــه التواصـــلية ســـواء اســـتخدمته الأطـــراف الفاعلـــة التـــي تتبـــع لدولـــة او تلـــك التـــي لا تتبـــع لدولـــة لخدمـــة مصـــالح الحكومـــة أو ضـــد هـــذه المصـــالح فـــإن ضـــحايا الإرهـــاب يمثلـــون معـــالم الطريـــق فـــي الحـــرب الدعائيـــة، فعمليـــات التفجيـــر والاختطـــاف والمـــذابح تمثـــل كلهـــا وســـائل يـــتم مـــن خلالهـــا نقـــل رســـائل لجمـــاهير تتواجـــد خـــارج الضـــحايا المباشـــرين، إن اختيـــار الضـــحايا يكـــون رمزيـــاً وحاســـماً فـــي الوقـــت نفســـه، وفـــي عمليـــات الاغتيـــال والاختطـــاف أو التفجيـــرات، كثيـــراً مـــا يكـــون الضـــحايا بشـــراً يمثلـــون الدولـــة المعنيـــة أو بعـــض النخب الحاكمة(كريلينستن،٧)

الإرهاب الدولي:

يقصـــد بالإرهـــاب الـــدولي Terrorism-international الأعمـــال التـــي تهـــدف بـــالاحتلال أو التخريـــب أو التـــدمير أو الاعتـــداء علـــى الأشـــخاص وزعزعـــة كيـــان الـــدول وبـــث الرعـــب والخـــوف لـــدى مـــواطني دولـــة مـــا وتأخـــذ أيضـــاً أشـــكال القتـــل الجمـــاعي ممـــا يثيـــر الاضـــطراب والقلـــق فـــي المجتمـــع الـــدولي والأمـــر الخيـــر دعـــى منظمـــة الأمـــم المتحـــدة عـــام ١٩٧٢م. إلـــى اضـــافة لفـــظ دولـــي International لمصـــطلح الإرهـــاب لـــيعمم والـــذي أصـــبح يســـتخدم للتعبيـــر عـــن تلـــك العمليـــات الإرهابيـــة والـــى إنشـــاء لجنـــة متخصصـــة لدراســـة الأســـباب والـــدوافع الكامنـــة وراء عمليـــات الإرهـــاب الـــدولي. (Wilkinsion,1973,292).

فيمـــا يخـــص تعريـــف الإرهـــاب ، يمكـــن القـــول بصـــفة عامـــة أن العنـــف الموجـــه بـــدوافع سياســـية ضـــد المـــدنيين العـــزل يعتبـــر عمـــلاً إرهابياً(غوهيـــل ، ١١). لكـــن الحكومـــات والمنظمـــات الدوليـــة لا زالـــت تســـعى للتوافـــق حـــول تعريـــف واحـــد للإرهـــاب متفـــق عليـــه عالميـــاً، وينشـــأ التفـــاوت فـــي وجهـــات النظـــر حـــول مـــا يعتبـــر إرهابـــاً، مـــن الاخـــتلاف حـــول حـــق الشـــعوب فـــي تقريـــر مصـــيرها علـــى النحـــو المنصـــوص عليـــه فـــي المـــادة ١(٢) مـــن ميثـــاق الأمـــم المتحـــدة يضـــاف الـــى ذلـــك بنـــد (الإقصـــاء السياســـي) الـــذي يســـعى لتميـــز الممارســـات المحرمـــة عـــادة عـــن ممارســـة حـــق مقاومـــة الإســـتبداد، يزيـــد مـــن تعقيـــد التوصـــل إلـــى تعريـــف مشـــترك للإرهـــاب، وتتجســـد صـــعوبة الإجمـــاع علـــى تعريـــف موحـــد فـــي تلـــك المنظـــورات والأحكـــام الأخلاقيـــة والتحيـــزات والمصـــالح الجيوسياســـية التـــي تقـــوم عليهـــا عبـــارة (مـــن يعتبـــره الـــبعض إرهابـــاً قـــد يعتبـــره الـــبعض الآخـــر مناضـــلاً في سبيل الحرية)(غوهيل،١١).

فاللإرهـــاب آثـــار نفســـية فـــي المـــدى القريـــب والمـــدى البعيـــد، قـــد تتجـــاوز الضـــحايا الـــذين تـــم اســـتهدافهم بالإعتـــداء علـــيهم بتلـــك العمليـــات الإرهابيـــة ســـوى كـــانوا ضـــحايا

مباشـــرين أو غيـــر ذلـــك لأن الهـــدف المقصـــود فـــي الأصـــل هـــو زرع الخـــوف، لترويـــع أكبـــر شريحة من الجمهور.

فالإرهـــاب فـــي نهايـــة الأمـــر ، هـــو عبـــارة عـــن عنـــف أو تهديـــد بـــه، يقـــوم بارتكابـــه فـــاعلون غيـــر حكـــوميين ، ضـــد أهـــداف قـــد تكـــون أشـــخاص وهيئـــات، يهـــدفون مـــن وراء ذلـــك، إحـــداث شـــرخ نفســـي وأثـــر كبيـــر، بالنســـبة للجمهـــور علـــى حيـــز واســـع أكبـــر مـــن الحـــدث الإرهـــابي الـــذي أرتكبـــوه، هـــادفين مـــن ذلـــك، أغـــراض شـــتى، قـــد تكـــون سياســـية أو دينية أو ايديولوجية، أو ربما كانت أغراض اجتماعية.

فالإرهـــاب وســـيلة مـــن وســـائل الإكـــراه فـــي المجتمـــع الـــدولي، لا يوجـــد لديـــه أهـــداف متفـــق عليهـــا عالميـــاً ولا ملزمـــة قانونـــاً، ويعرفـــه **القـــانون الجنـــائي**: (علـــى أنـــه تلـــك الأفعـــال العنيفـــة التـــي تهـــدف إلـــى خلـــق أجـــواء مـــن الخـــوف ويكـــون موجهـــاً ضـــد أتبـــاع طائفـــة دينيـــة وأخـــرى سياســـية معينـــة أو هـــدف أيـــديولوجي، وفيـــه أســـتهداف معتمـــد أو تجاهل سلامة غير المدنيين). (عيسى، ٢٠١٤)

فظـــاهرة الإرهـــاب تعـــد ظـــاهرة مـــن مظـــاهر العنـــف، الـــذي أصـــبح متفشـــياً بصـــورة كبيـــرة فـــي المجتمـــع الـــدولي، فقـــد وفـــدت قـــواميس وأدبيـــات أفـــرع العلـــوم الاجتماعيـــة منـــذ أوائـــل ســـبعينات القـــرن الماضـــي مشـــتقات كلمـــة الإرهـــاب ، كالإرهـــاب المضـــاد والإرهـــابي وغيرهـــا مـــن الكلمـــات ذات المـــدلول، فقـــد أصـــبحت كلمـــة الإرهـــاب مـــن أكثـــر الكلمـــات ذائعـــة الصـــيت والانتشـــار علـــى المســـتوى العـــالمي، فـــي الوقـــت الـــذي تزايـــدت فيـــه، ارتفـــاع معـــدلات الجريمـــة علـــى المســـتويين المحلـــي والعـــالمي، أضـــحى الإرهـــاب فـــي حد ذاته هاجساً وواقعاً أليماً ومزعجاً في الوقت نفسه.

فـــاليوم يتســـم الإرهـــاب بأنـــه ظـــاهرة عالميـــة، بـــرغم أنهـــا تحـــدث فـــي زمـــن الحـــرب وأوقـــات الســـلم، غالبـــاً مـــا تـــرتبط بالنزاعـــات المســـلحة، علـــى الـــرغم مـــن أن أعمـــال الإرهـــاب محظـــورة بموجـــب مجموعـــة عريضـــة مـــن الأنظمـــة القانونيـــة علـــى المســـتويات الدوليـــة والإقليميـــة والمحليـــة بمـــا فـــي ذلـــك القـــانون الـــدولي الإنســـاني فـــي أثنـــاء النـــزاع المســـلح فـــلا يوجـــد تعريـــف عـــالمي للإرهـــاب بموجـــب القـــانون الـــدولي وعلـــى الصـــعيد العـــالمي تتراجـــع الوفيـــات الناجمـــة عـــن الإرهـــاب منـــذ عـــام ٢٠١٤م، إذ يشـــهد التطـــرف اليمينـــي تصـــاعداً، ويعـــود الإرهـــاب الـــداخلي إلـــى دائـــرة الضـــوء، لا ســـيما فـــي أروبـــا والولايات المتحدة الأمريكية وآسيا والمحيط الهادي(بولينسكي ، ٢٠٠٢م).

الإرهـــاب مـــن أعمـــال العنـــف غيـــر المشـــروعة والحـــرب، وهـــو الأفعـــال الاجراميـــة الموجهـــة ضـــد الدولـــة والتـــي يتمثـــل الغـــرض منهـــا أو طبيعتهـــا فـــي اشـــاعة الرعـــب لـــدى شخصـــيات معينـــة أو جماعـــات مـــن الأشـــخاص أو مـــن عامـــة الشـــعب ، وتتســـم الأعمـــال الإرهابيـــة بـــالتخويف المقتـــرن بـــالعنف، مثـــل أعمـــال التفجيـــر وتـــدمير

المنشآت العامة وتحطيم السكك الحديدية والقناطر وتسميم مياه الشرب ونشر الأمراض المعدية والقتل الجماعي(عيسى، ٢٠١٤م).

ويمتاز الإرهاب الدولي بخصائص تجعله يكتسب الصفة الدولية، إذ يؤدي إلى خلق حالة من التوتر الاضطراب في العلاقات الدولية ويتميز بتعدد الأطراف والضحايا فيه وهو لا يختلف عن الإرهاب المحلي في طبيعته الذاتية فكلا النوعين تستخدم فيه وسائل عنف تخلق حالة من الرعب والفزع في المجتمع(نجيب،٢٠١٤م، ٥٩). وعلى هذا الأساس تكون الجريمة ارهابية ذات طابع عالمي مع توافر الشروط الآتية فيها:

١- أن تختلف جنسية الضحايا عن جنسية الفاعلين أو اختلاف جنسية الفاعلين .

٢- إذا تم ارتكاب الجريمة بتحريض او تمويل من إحدى الدول ضد مصالح دولة أخرى.

٣- أن تأوي إحدى الدول مرتكبي الجريمة الفارين اليها من دولة أخرى(حريز، ١٩٩٦م، ١٧٨).

فإذا كانت كل الجرائم تعتمد على ركنين أساسيين فقط فإن جريمة الإرهاب الدولي تعتمد على ثلاث أركان أساسية.

الركن المادي: يعتبر العنصر الأول من عناصر الإرهاب كجريمة دولية (الذي يختلف عن، أو لا تتوافق بالضرورة مع الإرهاب الذي يعتبر جريمة محلية) يتعلق بالسلوك، كما يتعلق بالفعل الإرهابي بسلوك جرّمته أي هيئة وطنية للقانون الجنائي: كالقتل المتعمد، والقتل الجماعي، وإلحاق ضرر جسدي جسيم، والخطف، والتفجير والقرصنة وما إليها، بالإضافة الى ذلك يجب أن يكون السلوك بطبيعته عابراً للحدود، أي غير محصور في حدود دولة واحدة ولا يكون له عناصر أو روابط أجنبية (وإلا سيخضع للنظام الجنائي المحلي الذي تتبعه هذه الدولة) أما ضحايا هذا السلوك الجنائي، فهم من الأفراد أو السكان المدنيين أو حتى الموظفين الحكوميين بمن فيهم العناصر الأمنية المولجة بالتنفيذ والتابعة لأجهزة الدولة(كاسيزي، ٢٠١٥، ٢٨٧).

الركن المعنوي:

فالغرض من الأعمال الإرهاب ية هو عامل آخر يميز الإرهاب عن غيره من الجرائم. في هذا الإطار تنص وثائق دولية وقوانين وطنية عديدة على أن الإرهاب يين يهدفون إما إلى نشر الخوف بين السكان المدنيين أو إلى إرغام حكومة ما أو منظمة دولية على القيام أو الإمتناع عن القيام بفعل معين، وتشير وثائق أخرى

الى غرض ثالث محتمل وهو تدمير بنية بلد ما أو زعزعة إستقراره(كاسيزي، ٢٨٨).

الركن الدولي:

ويتحقق هذا الركن عندما تقوم دولة ما بعملها تنفيذاً لخطة مرسومة ومعلومة لديها ضد دولة أخرى وسواء كانت أفعال الإرهاب دفعة واحدة ضد الدولة أو على أفعال إرهابية متعاقبة ويستوي في المنفذ أن يكون مفرداً أو مجموعة أشخاص تابعين لدولة معينة أو من قبل الدولة وأجهزتها، ونلاحظ إن قيام الأركان الثلاثة أعلاه تؤدي إلى إدراج تلك الجرائم ضمن جرائم الإرهاب وضرورة محاكمة الجاني الإرهابي الفاعل وفقاً للقانون والقضاء الدولي السائدين إضافة الى إمكانية إحالته إلى المحكمة الجنائية الدولية وأتجه الفقه الدولي أيضاً إلى اعتبار الإرهاب جريمة دولية إذا تحققت فيها إحدى الشروط أعلاه أو أن تتم الأعمال الإرهابية بدعم أو تشجيع او موافقة الدولة التي يوجد فيها مرتكبو هذه الأعمال أو بدعم دولة أجنبية. (brooonzyah. net/v b)

الإرهاب الدولي من نظرة عربية:

يعرف البروفسير عبد العزيز مخيمر (أن الإرهاب الدولي لا يختلف عن الإرهاب الداخلي من حيث الطبيعة الذاتية، كلاهما عبارة عن استخدام وسائل عنيفة لخلق حالة من الرعب والفزع لدى شخص معين أو مجموعة معينة من الأشخاص، أو حتى بالنسبة للمجتمع بأسره، بغية تحقيق أهداف معينة حالياً أو مؤجلة). (مخيمر،١٩٨٦م،٣٥) في حين عرفه الدكتور عبد العزيز محمد سرحان بأن الإرهاب الدولي هو كل اعتداء على الأرواح والممتلكات العامة والخاصة والمخالفة لأحكام القانون الدولي بمصادره المختلفة(سرحان، ١٩٧٣م، ١٧٣).

جذورالإرهاب النشأة والأسباب:

يرجع الباحثون والمهتمون بشؤون الإرهاب إلى الحقب القديمة في التاريخ حيث وجدت كثير من النصوص عن بعض وجوه الرعب والرهب الذي مارسه الأفراد أو الجماعات في تلك الفترة كانت ممارسات وأفعال هي وفق كل النوايا والأهداف يمكن أن توصف بالإرهاب ، ففي عهد أثينا القديمة كان الصراع يتجاوز أحياناً كثيرة حدود المحاورات سواء في ذلك محاورات الفلاسفة أم مناقشات الساسة إلى أفعال من الرعب والفزع وقد عرفته الحضارة المصرية القديمة بعضاً من صور الرعب والعنف والصراع الدموي بين أحزاب الكهنة أو غيرهم من الشرائح المجتمعية الأخرى ولجوئهم إلى ممارسة الإرهاب بوسيلة الضغط والإكراه طريقاً سهلاً لتحقيق غاياتهم الشخصية(محمد، ٢٠٠٤،٦٧،٦٨) والعمل الإرهابي عمل قديم يعود بنا التاريخ مئات السنين ولم يستحدث قريباً في تاريخنا المعاصر، ففي

القرن الحادي عشر لم يجزع الحشاشون من بث الرعب بين الآمنين عن طريق القتل، وعلى مدى قرنين قاوم الحشاشون الجهود المبذولة من الدولة لقمعهم وتحييد إرهابهم وبرعوا في تحقيق أهدافهم السياسية عن طريق الإرهاب، وفي حقبة الثورة الفرنسية الممتدة بين الأعوام ١٧٨٩م- ١٧٩٩م والتي يصفها المؤرخون بفترة الرعب أو الإرهاب الممول من قبل الدولة فلم يطل الهلع والرعب جموع الشعب الفرنسي فحسب بل طال الرعب الشريحة الارستقراطية الأوربية عموماً(عيسى، ٢٠١٤م).

وقد استنكر المجتمع الدولي عمليات الإرهاب منذ مطلع القرن العشرين حيث أوردت لجنة الشراح ١٩١٩م جرائم الإرهاب ضمن الجرائم الدولية وتعد حادثة مارسيليا ١٩٣٤م الإشارة الأولى التي تبلورت فرع جريمة الإرهاب الدولي وفي الحرب العالمية الثانية أوصت لجنة الخبراء المتفرعة من لجنة جرائم الحرب المكونة في لندن ٢٠/اكتوبر/١٩٤٣م اعتبارها من جرائم الحرب كما تضمنها تقنين الجرائم ضد السلام وأمن البشرية (الفقرة السادسة من المادة الثانية) ويعد القرار الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٩٧٢/١٢/١٨م القرار الأبرز الذي تناول موضوع قمع الإرهاب بالشكل المفصل(المحمدي٢٠٠٧م /٧٠٤).

وتطورت أساليب الإرهاب الدولي وفي العام ١٩٩٦م حدثت أكثر من ٢٩٦ عملية إرهابية ربعها ضد الولايات المتحدة الامريكية وذلك على حسب مصادر وزارة الخارجية الأمريكية(الشايجي ١٩٩٧م) وفي ١١ سبتمبر ٢٠٠١م قام أشخاص عرفتهم وكالات الاستخبارات الأمريكية بأنهم من أصل مسلم عربي بخطف أربع طائرات كانت رحلات جوية داخل الولايات المتحدة الأمريكية اصطدمت أثنان منها ببرجي مركز التجارة العالمي في نيويورك بينما ضربت الثالثة البنتاجون في واشنطن دي - سي أما الطائرة الرابعة فسقطت في بنسلفانيا الأمر الذي أدى الى مقتل جميع من كانوا على متنها، هزت طبيعة الهجوم ودقة الأداء في تنفيذه ليس الأمريكيين فقط بل بقية العالم شاهد الملايين حول العالم، يعلو وجوههم الرعب فصول المأساة العظيمة تعرض على شاشات التلفزيون أمامهم وعندما أستوعبت عقولهم حقيقة ما حدث بدأ الكثير من الأمريكيين يعتقدون أن العالم قد تغيرٌ إلى الأبد، لا يستطيع التاريخ إلا أن يقبل الحقيقة المرة أن عالم ما بعد الحادي عشر من سبتمبر يختلف بشكل أساسي عن ذاك الذي كان موجوداً حتى ذلك اليوم المشهود(حسن ٢٠٠٣م ،١٠).

ومما لا شك فيه أن الصدمة العنيفة لأحداث الحادي عشر من سبتمبر /٢٠٠١م أنتجت تحولاً سياسياً في العلاقات الدولية صنع عالماً يحكمه الآن صنف من

حقائق أساسية تختلف عن تلك التي كانت موجودة عند وقوع الأحداث(حسن، ٧)

فقد أصبحت أحداث ١١/سبتمبر ٢٠٠١م في نيويورك وواشنطن بمثابة النقلة النوعية المهمة في تطور ظاهرة الإرهاب وبدت أقرب إلى ما يعرف بالإرهاب الجديد أكثر من كونها شكلاً من أشكال الإرهاب التقليدي القديم وشمل هذا التطور مضمون وطبيعة ونوع العمل الإرهابي بحد ذاته كونه بدأ يأخذ متغيرات البيئة الدولية التى يتحرك فيها سبباً لإرهابه ومحيطاً لتنفيذ هجماته وتعد شكلاً في التحول في أشكال الإرهاب الدولي وأن أشكال الإرهاب وأدواته وتكتيكاته تختلف وتتطور بسرعة مع الزمن كما يتأثر الإرهاب إلى حد كبير بخصائص النظام الدولي وتوازناته وهذه تترك تأثيراً جوهرياً على ظاهرة الإرهاب من حيث الأهداف والآليات وفي هذا فإن الإرهاب الجديد يمثل في واقع الأمر الجيل الثالث في تطور الظاهرة الإرهابية في العصر الحديث ويمكن أن نميز هنا صفات معينة لهذا الجيل الإرهابي منها، يضم جنسيات مختلفة من الإرهابيين تربطهم أسباب دينية وأيدلوجية وسياسية، إضافة إلى أستخدامها الأسلحة المتطورة أصبح يطلق عليها الإرهاب الجديد(محمود ٢٠٠٢م ، ٤٤).

أسباب ودو افع الإرهاب الدولي:

قد يتصور البعض أن للإرهاب لون وشكل واحد وهذا زعم خاطئ فالإرهاب يمتد ليطول جوانب مختلفة في مناحي الحياة إذ يدخل في جميع تفاصيلها وحيثياتها المختلفة وما من جانب من جوانبها الى وفيه الإرهاب.

وهنالك العديد من الأسباب التي تحمل الإنسان على الوقوع في الإرهاب والتطرف أبرز تلك **الأسباب التربوية والثقافية** : فالتربية والتعليم هما أسباب تثبيت التكوين الفطري عند الإنسان فأي إنحراف أو قصور في التربية يكون الشرارة الأولى التي ينطلق منها إنحراف المسار عند الإنسان، وكذلك الفهم الخاطئ للدين يؤدي الى خلق صورة من الجهل المركب ويجعل الفرد عرضة للإنحراف الفكري والتطرف في السلوك وتربية خصبة لزرع بذور الشر وقتل نوازع الخير بل ومناخاً ملائماً لبث السموم الفكرية من الجهات المحرضة لتحقيق أهداف إرهابية ويقع عبء هذا الأمر ومسؤوليته على المؤسسات التي تتولى تربية الأفراد وتعليمهم وتثقيفهم في جوانب التكوين التربوي العام، أو التربوي الخاص كالتعليم الديني سواء كانت تلك المؤسسات ذات مسؤولية مباشرة كمؤسسات التعليم العام والجامعي أو ذات مسؤولية غير مباشرة كوسائل الاعلام بشتى أنواعها(عيسى ٢٠١٤م).

الأسباب الاجتماعية والاقتصادية: تؤثر الأزمات الاقتصادية في الطبقات الدنيا في المقام الأول حيث تعاني بشدة من تدهور ظروفها المعيشية بفضل إنتشار البطالة وتدهور الخدمات وظهور طبقة من الأثرياء الذين يسلكون سلوكاً استفزازياً بالنسبة للفقراء وتؤدي الأزمات الاقتصادية إلى إزدياد معدل البطالة والتضخم وغلاء الأسعار وبالتالي تزداد حدة التفاوت الطبقي وتنعكس آثار هذا الخلل الخطير على الشباب وتنشأ تربة صالحة للتطرف تزود الجماعات المتطرفة بأعضاء يعانون من الإحباط ويفتقدون الشعور بالأمن والأمل في المستقبل(الهواري ٢٠١١م).

الأسباب النفسية : والإرهاب من الناحية النفسية يحوى عنصرين مهمين لبلوغ التأثير في السلوك: عنصر نفسي وما يرافقه من خوف وفزع وذعر، وعنصر جسدي أي تغيرات الجسد الأخرى من جراء الخوف والإرهاب بكل إنواعه كما للحرب وجهان لكل منهما: أحدهما مادي معروف، وآخر نفسي يساوي له في القوة ولا يقل عنه خطراً فأُصطلح على الجانب النفسي المرافق للحرب التقليدية الحرب النفسية وبذا فإن الجانب النفسي المرافق للإرهاب هو الإرهاب النفسي فهو حرب أفكار وتغيير سلوك موجه ضد النفس البشرية وضوابطها وميزان شخصيته الإنسان ، وإن تعرض الفرد للضغوط والتهديد بشكل مستمر يضعف مقاومته، ومن ثم يؤدي به إلى القيام بسلوك يتنافى مع ما يحمله الفرد من معاييره وضوابط معرفية(موسى ،٢٠١٧م) فقد يشكل الإرهاب النفسي استعمال العنف بغية تحقيق مردود فعل نفسي على مجموعة مستهدفة أو أفراد، وأن يمارس الضغط على اشخاص أو شخص ما من خلال توجيه مجموعة تهم له بصورة مستمرة بغرض تثبيط همته وأنهيار معنوياته وفقدانه أتزانه، وقد ينفذ ذلك بصورة مدروسة ودقيقة.

الأسباب السياسية: هو أخطرها وأشهرها وأكثر الدراسات والبحوث تنصب حول هذا السبب من أسباب الإرهاب وله النصيب الأوفر من الاهتمام من قبل الدول(محمد ،٨٩) فالظروف السياسية منها تدني المشاركة السياسية خاصة بالنسبة للشباب ومن مختلف التطبيقات في أتخاذ القرارات التي تمس حياة المواطنين(الهواري ،٢٠١١م).

غياب العدالة الاجتماعية: النقص في مصادر الثروة والسلع والخدمات وعدم العدالة في توزيع الثروة والتفاوت في توزيع الدخول والخدمات والمرافق الاساسية كالتعليم والصحة والإسكان والكهرباء بين الحضر والريف وتكديس الأحياء العشوائية في المدن(الهواري ، ٢٠١١م).

العناصر المكونة للإرهاب: الإرهاب سواء كان إرهاب الدول أو المتمردين أو الإرهاب العابر للقوميات أو النوع العالمي هو، تواصلية مصممة لكي توصل رسائل محددة لتشكيلة من الجماهير المختلفة باستخدام خليط من القهر (التهديد والعنف و الإرهاب) والإقناع المطالب (الصريحية أو الضمنية) ومن هذا المنطق يمكن تقسيمه إلى عناصر مكونة كما يلي:

١- الجمع بين استخدام العنف والتهديد

٢- التخطيط للإرهاب سراً

٣- تنفيذ الإرهاب بدون تحذير عادةً.

٤- توجيه الإرهاب الى مجموعة واحدة عن الأهداف، الضحايا المباشرين .

٥- الإرهاب الموجه إلى مجموعة ثانية من الأهداف، أهداف المطالب، الإرهاب الرامي إلى التخويف أو التأثير على جمهور أوسع بهدف الترويع أو جذب الاهتمام(كريلينستن، ١٣٤).

أثر الإرهاب على الأمن والسلم الدوليين:

أكد مجلس حقوق الإنسان من جديد في قراره ٧/٢٥ إدانته القاطعة لجميع أعمال الإرهاب وأساليبه وممارساته وتمويل الإرهاب بوصفها أفعالاً إجرامية لا مبرر لها وأعرب عن بالغ القلق إزاء انتهاكات حقوق الأنسان في سياق مكافحة الإرهاب وأهاب مجدداً بجميع الدول أن تكفل توافق أي تدبير يتخذ لمكافحة الإرهاب مع القانون الدولي لاسيما القانون الدولي لحقوق الإنسان والقانون الدولي للاجئين والقانون الدولي الإنساني ودعا الدول والعناصر الفاعلة الأخرى ذات الصلة أن تستمر في تنفيذ استراتيجية الأمم المتحدة العالمية لمكافحة الإرهاب(Human Rights Document)

الأعمال والأساليب والممارسات الإرهابية لجميع أشكالها ومظاهرها هي أنشطة تهدف إلى تغويض حقوق الإنسان والحريات الأساسية والديمقراطية وتهدد السلامة الإقليمية للدول وأمنها وتزعزع استقرار الحكومات المشكلّة بصورة مشروعة وأنه ينبغي للمجتمع الدولي أن يتخذ الخطوات اللازمة لتعزيز التعاون من أجل منع الإرهاب ومكافحته(الأمم المتحدة ، ٢٠٠٩م، ٢).

أثر الإرهاب الدولي على العلاقات الدولية:

في السنوات العشر إلى الخمس عشرة الماضية شهدت العلاقات الدولية تغيرات جذرية في البينية الجيوسياسية للنظام الدولي، ساهمت التغيرات في الجيوسياسية في العديد من أشكال العنف والإرهاب إذ تستلزم الطبيعة المتطورة للإرهاب الى جانب تأثيرها الكبير على السياسة العالمية دراسة كثب لتأثيرها على العلاقات الدولية(كاور، ٢٠٠٥م).

ولا يختلف اثنان عن مدى تأثير الإرهاب على الدول المختلفة وما يشكله من خطر حقيقي يؤثر على استقرارها بل وحتى على مستقبلها لذلك فقد أضحى الإرهاب اليوم أسلوباً جديداً تتخذه بعض الدول لتوظيفه استراتيجياً في إدارة علاقاتها الدولية مع دول عديدة في العالم لقد أضحى استخدام أسلوب إرهاب الدولة من المسلمات الحديثة التي تتبنها بعض الدول تجاه مواطنيها أو الدول الأخرى على حد سواء، ولا نغالي في القول عندما نسلم بأن ممارسة هذا النوع من الإرهاب من قبل بعض الدول قد يؤدي بثماره في كيفية توحيد علاقاتها الدولية من جهة وترسيخ دعائم حكمها من جهة أخرى، ولعل مرد ذلك يعود جملة عوامل أهمها هو قدرة الدولة أن تقوم بتطويع المجتمع الدولي وفقاً لإرادة جعلتها في صميم أعمالها من خلال وضع استراتيجية تقوم على إضعاف بعض الدول من خلال تحريك الجماعات الإرهابية هنا وهناك هذا من جانب ومن جانب أخر، نرى أن هذا الأمر يتحتم على منظمة الأمم المتحدة التدخل بوصفها المنظمة العالمية الأم التى يقع على عاتقها مهمة حفظ السلم والأمن الدوليين(عباس وآخرون ٢٠١٧م).

نماذج لمنظمات إرهابية دولية:

المنظمة يتم إدراكها باعتبارها شبكة عالمية تعمل عبر الحدود الوطنية مستخدمة تكنولوجيا المعلومات والاتصالات الحديثة

والمنظمات الإرهابية فاعل غير شرعي في العلاقات الدولية ومع الهجمات الإرهابية في ١١/سبتمبر /٢٠٠١م فإن دراسة المنظمات الإرهابية العالمية قد تصدرت أجندة العلاقات الدولية(سوتش ٢٠١٣م، ١١٦).

فالتطرق عبر الوطني هو ظاهرة دولية اعتنقت فيها الجماعات الإرهابية التي تشغل الدوافع الدينية لمآربها الخاصة، الإرهاب على أساس الأيدلوجيا المشوهة التي تدعوا اتباعها إلى الانخراط في أنشطة عنيفة من أجل إرساء صيغتها المشوهة عن الإسلام ومن خلال رؤيتها المنحرفة تسعى هذه الكيانات إلى مؤسسة صيغتها الدولة الإسلامية تسميها دولة الخلافة والجماعة الإرهابية عبر الوطنية القاعدة مسؤولة عن بعض أشنع الهجمات التي شنت على أهداف غربية بما في ذلك هجمات نيويورك وواشنطن بتاريخ ١١/سبتمبر ٢٠٠١م(غوهيل ،٤٠)

ويعتبر تنظيما القاعدة وداعش (الدولة الاسلامية في العراق والشام) مثالاً عن تلك الجماعات الإرهابية التي تشغل الدوافع الدينية لمآربها الخاصة، على الرغم من تبني كلا التنظيمين لنفس الثرديات الأيديولوجية، توجد خصائص استراتيجية وتكتيكية خاصة بكل مجموعة ركزت الجماعات الإرهابية التى تشغل الدوافع الدينية على غرار القاعدة وتنظيم الدولة الإسلامية هجمات على مر الوقت بالتناوب على العدو القريب أي الحكومات العلمانية في الدول ذات

الأغلبية المسلمة والعدو البعيد الغرب على وجه التحديد(غوهيل، ٤٠) تأثير العلميات الإرهابية لا ينبغي أن يقاس بعدد الضحايا والجرحى، وغير ذلك من مقاييس الحرب التقليدية، وحجم القدرات العسكرية المدمرة أو مساحة الجغرافية التي يتم الاستيلاء عليها، وإنما بقدرته على جذب الإنتباه إلى قضيته وكذلك بالأثر النفسي الذى يتركه متمثلاً فيما يغرسه من خوف في قلوب الأفراد والتأثير على سلوكهم، مما يدفعهم للإفصاح لما يريده الإرهابيون، ولذلك تحرص الجماعات الإرهابية على توافر شروط الدعائية بالنسبة للجرائم التي يرتكبونها، وذلك على خلاف ما هو مألوف، فلا يقوم المرء على إعلان مسؤوليته عن عمل وهو يعرف مقدماً أنه بإعلانه هذا، إنما يعرض نفسه إلى حد الموت ولذلك فإن أصحاب السلوك العدواني لا يعترفون بما يفعلون إلا مضطرين ويستثنى من تلك القاعدة على سبيل الحصر جرائم الثأر ، الشرف، والحرب وكذلك الأفعال الإرهابية بل إن أطراف الإرهاب يتسارعون عن الإعلان عن مسؤوليتهم عن أفعالهم ويتنافسون في نسبة العمل إليهم(حفنى ، ٢٠١٥م ، ٧-٨).

وتدعو الجماعات النازية الجديدة إلى استخدام العنف والترهيب لنشر رؤيتها العنصرية وإبرازها وتضم أشكال التعبير الحديثة للأيديولوجيا العنصرية النازية الجديدة، معارضة هجرة غير البيض، ومعاداة السامية وكره الإسلام وإقصاء الأقليات الأخري، وتستخدم الأنترنت لبث أفكارها وترتكيز أيديولوجيا العنصرية النازية الجديدة إلى مشروع أدولف هلتر العنصري الذي تتبعه الجامعات النازية الجديدة المعاصرة، وهدف العديد من النازيين الجدد هو إقامة دولة فاشية تحكم مجتمعاً على أساس العرق الآرى الشمالي الأبيض وأصوله، ولهذا الإرهاب العنصري، النازي الجديد بعض الهجمات الإرهابية مثل هجمات النرويج في عام ٢٠١١م وأغتيال البرلمانية البريطانية جوكوكس عام ٢٠١٦م وتفجير الحي التركي في مدنية كولون ٢٠٠٤م بالمانيا(غوهيل ، ٣٨) .

فالجماعات الإرهابية إذ تستثمر التقدم التكنولوجيا المذهل في مجالات الإتصالات تعتمد في انتشارها على عدد من الآليات النفسية ، ترسل في مجملها معانٍ تؤكد الإحساس بالظلم وإرجاع ذلك الظلم إلى عداء الآخرين(حفني، ٩)

سبل مكافحة الإرهاب:

مكافحة الإرهاب أو محاربة الإرهاب هي الأساليب والاستراتيجيات العسكرية تنفيذها الجيش والحكومة، وقوات إنفاذ القانون وإدارات الشرطة وشركات الأمن الخاصة وأجهزة الاستخبارات والاستطلاع لمناهضة الإرهاب وإقتلاعه من جذوره، وتشمل الاستراتيجيات أيضا منع وإيقاف جميع المحاولات لتمويل الإرهاب بالإسلحة والعتاد أو أي وسيلة أخرى من التمويل.

وإذا كان الإرهاب جزءاً من التمرد فإن أجهزة مكافحة الإرهاب من المفترض أن تستخدم نظماً لمكافحة هذا التمرد حيث تستخدم قوات الجيش الأمريكي مصطلح الدفاع الداخلي الأجنبي (FID) للأنظمة التى تدعم الدول الأخرى في محاولات لقمع التمرد أو الفوضى والتخريب كذلك الحد من الظروف التي ينبع منها أي تهديدات محتمله لزعزعة الأمن(http: //ar- m- Wikipedia).

ويتضمن مكافحة الإرهاب فهم الأفكار التي تشكل أساس استخدام الإرهاب في الحياة الإجتماعية والسياسية والتعامل معها، ولهذا المنحى جوانب أيدولوجية، وسياسية واجتماعية ودينية وللإرهابين دوائر مناصرة تشمل الإتباع والمتعاطفين والمساندين النشطين أو السلبيين وسجب أن تتعامل مكافحة الإرهاب مع هذه الجماهير الأوسع. وهذه هي الدعاية أو كسب القلوب والعقول في مكافحة الإرهاب التي يجب أن تتكامل مع الأنواع الأكثر قهراً من الاتصالات التى تتجسد في العدالة الجنائية ونماذج الحرب، ويشدد الدليل التقليدي لمكافحة الإرهاب على السلطات الإكراهية للدولة، وممارسة القوة الصلبة، وكما أن الإرهاب خليط من الإكراه والإقناع فكذلك مكافحة الإرهاب والردع هو الشكل الأولى للإقناع بمعني القوة الصلبة وفي إنموذج الحرب تُشكل السياسة الإعلانية للاستباق الشكل الأولي للإقناع(كريلينست، ١٣٣-١٣٦).

وما من تعريف للإرهاب متفق عليه بين جميع الدول الأعضاء، بل جرى التفاوض على صكاً قانونياً لمكافحة الإرهاب على مدى الخمسين سنة الماضية، وعلى الرغم من أن ثمة مفاوضات جارية ترمى إلى صياغة إتفاقية شاملة بشأن الإرهاب الدولي ، فحتى الآن يواجه وضع استراتيجية قيوداً تنمثل في مسألة العجز عن الاتفاق على تعريف للإرهاب وغير ذلك من المسائل(سلسلة النمائط الجامعية).

دورالأجهزة الدولية في مكافحة الإرهاب:

إن التحديات شديدة الخطورة التي يفرضها تصاعداً موجات الإرهاب على نحو غير مسبوق، وقد تكون دافعاً للمجتمع الدولي أو بالأحرى ينبغي أن تكون كذلك للتغلب على جرائم الإرهاب والسعى إلى أحكام الحصار على الجماعات الإرهابية عبر عدة وسائل من بينها إدراج جريمتهم في اختصاص المحكمة الدولية(بديوي، ٢٠١٨م ، ١٤٢).

استراتيجية الأمم المتحدة العالمية لمكافحة الإرهاب في سياق تقرير الأمين العام للأمم المتحدة المعنون الاتحاد في مواجهة الإرهاب: توصيات لاستراتيجيات عالمية لمكافحة الإرهاب (الوثيقة ٨٢٥ / A/٦٠٠) والمؤرخ في ٢٧ نيسان / أبريل ٢٠٠٦م، اعتمدت الجمعية العامة في ٦/ أيلول / سبتمبر /٢٠٠٦م استراتيجية الأمم

المتحدة العالمية لمكافحة الإرهاب الوثيقة (A/600/L.62) التى تضمنت التأكيد على عدة ثوابت من أهمها:

١- إلتزام زعماء العالم بمؤازرة جميع الجهود الرامية إلى دعم المساواة في السيادة بين جميع الدول واحترام سلامتها الإقليمية واستقلالها السياسى والامتناع في العلاقات الدولية عن التهديد باستعمال القوة أو استعمالها بأي شكل يتعارض مع مقاصد الأمم المتحدة ومبادئها ودعم تسوية المنازعات بالوسائل السلمية ووفقاً لمبادئ العدالة والقانون الدولي واحترام حق الشعوب التى لاتزال تحت السيطرة الاستعمارية او الاحتلال الأجنبي في تقرير مصيرها وعدم التدخل في الشئون الداخلية للدول.

٢- التأكيد على أنه لا يجوز ولا ينبغي ربط الإرهاب بأي دين أو جنسية أو حضارة أو جماعة عرقية.

٣- التأكيد على الحاجة إلى معالجة الظروف التي تؤدي انتشار الإرهاب(الأمم المتحدة، ٢).

ومنذ عام ١٩٦٣م وضع المجتمع الدولى ١٩ صكاً قانونياً دولياً لمنع الأعمال الإرهابية ووضعت تلك الصكوك تحت رعاية الأمم المتحدة والوكالة الدولية للطاقة الذرية وهي مفتوحة لمشاركة جميع الدول الأعضاء منها اتفاقية عام ١٩٦٣م بشأن الجرائم وبعض الأفعال الأخرى، المرتكبة على متن الطائرات اتفاقية عام ١٩٧٠م لقمع الإستيلاء غير المشروع على الطائرات اتفاقية عام ١٩٧٣م بشأن منع الجرائم المرتكبة ضد الأشخاص الخاضعين للحماية دولية والمعاقبة عليها الاتفاقية الدولية لمناهضة أخذ الرهائن لعام ١٩٧٩م، اتفاقية الحماية المادية للمواد النووية ١٩٨٠م، اتفاقية عام ١٩٨٨م لقمع الأعمال غير المشروعة الموجهة ضد سلامة السفن، الاتفاقية الدولية لعام ٢٠٠٥م، لقمع أعمال الإرهاب النووى(الأمم المتحدة مكتب مكافحة الإرهاب).

والدول مدعوة لإدراج هذه الصكوك الدولية في تشريعاتها الوطنية إلتزاماً منها باحترام الشرعية الدولية المتمثلة في قرارات مجلس الأمن وميثاق الأمم المتحدة وقواعد القانون الدولي ذات الصلة وتوفر هذه الصكوك للدول الأعضاء الآليات القانونية المناسبة لمنع الهجمات الإرهابية وتؤدي هذه الصكوك إلى محاصرة العناصر الإرهابية وعدم تمكينها من الإفلات من المسائلة الجنائية في ضوء ما تصنعه الصكوك الدولية والتشريعات الوطنية في قواعد اختصاص القضائي الوطني فضلاً عن منظومة التعاون القضائي والأمني الدولي المنصوص عليها في الإتفاقيات الدولية والتي تتجسد في التشريعات الوطنية بما يعزز من إمكانيات

تضييف الاختناق على العناصر الإهاربية الهاربة وتجميع الأدلة اللازمة لمساءلتها جنائياً(الأمم المتحدة ، ٦) وتدعو خطة العمل لمنع التطرف العنيف التي طرحها الأمين العام للأمم المتحدة في العام ٢٠١٦م إلى إتباع نهج شامل يشمل ليس فقط التدابير الأساسية لمكافحة الإرهاب القائمة على الأمن ولكن خطوات وقائية منهجية لمعالجة الظروف الأساسية التى تدفع الأفراد إلى التطرق والانضمام إلى العنف والجماعات المتطرفة وشجعت الجمعية العامة الدول أعضاء في قرارها (A/RER/72/284/,A/RES/71/291) للاستعراض الخامس والسادس من فترة السنتين لاستراتيجية الأمم المتحدة العالمية لمكافحة الإرهاب على النظر في تنفيذ التوصيات ذات الصلة الواردة في خطة العمل وتطوير خطط العمل الوطنية والإقليمية الخاصة(الأمم المتحدة، مكتب مكافحة الإرهاب).

الخاتمة:

شكل موضوع الإرهاب الدولي مشكلاً كبيراً في الأوساط السياسية والقانونية سوى كانت على الصعيد الدولي أو الصعيد المحلي خصوصاً مع ازدياد الهجمات والعمليات الإرهابية المنظمة بدقة والتي لا تخطي أهدافها إذ يصبح ضحاياها أعداد كبيرة من المدنيين الأبرياء العزل في مختلف أرجاء العالم، والإرهاب في حد ذاته بأن بشكل خطراً وهاجساً كبيرين على الأمن والسلم الدوليين وعلى العلاقات الدولية برمتها ، إذ ساهمت التغيرات التي طرأت على البنية الجيوسياسية في للنظام الدولي في إبراز العديد من أشكال العنف والإرهاب.

فقد أصبح الإرهاب أسلوباً جديداً تستعمله بعض الدول لتوظيفه الأفعال الإرهابية استراتيجياً في إدارة علاقتها الدولية مع دول عديدة في العالم.

فالأفعال الإرهابية في حد ذاتها ماهي إلا نتاج لعمليات كثيرة ومتراكمة تبدأ بالشدد والنزوع إليه على الدوام، مما يكون أفكاراً أكثر تطرفاً، مما يجعلها تتقبل العنف كوسيلة للتغيير، لايوجد تعريف محدداً ، ومتفق عليه دولياً للإرهاب ، تعدد المفاهيم والتعاريف للإرهاب لعدة أسباب منها ماهو وسياسي ومنها ماهو فكري ومنها ماهو أيديولوجي ومنها ما هو مصلحي لأن وجهات النظر الدولية واتجاهات السياسية السائدة في المجتمع الدولي متباينة، إذ تخشى كل دولة من أن يكون تعريف الإرهاب يضر بمصالحها، إذ أصبح يكيف هذا المفهوم على حسب رغبة الدول الكبرى ومصالحها على حسب الدول الصغرى الأخرى.

فالموضوع واسع إذ يصعب حصره بدقة، في حين أنه لا توجد صعوبة في أن تتوصل دول العالم إلى وضع تعريف مقبول للإرهاب ومتفق عليه من جانب الدول.

الإرهاب يمتد ليطول جوانب عديدة في مناحى الحياة إذ يدخل في جميع مفاصلها وهناك عديد من الدوافع والأسباب التى تدفع الإنسان للوقوع في الإرهاب والتطرق منها أسباب التربوية والثقافية والأسباب السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأسباب النفسية كل هذا الأسباب إذا لم تراعى مراعاة تامة من قبل الدول والحكومات الوطنية وفك إشكالاتها بصورة نهائية قد تؤدي إلى ارتكاب أعمال إرهابية، قد تكون عابرة للقارات ومتجاوزة لحدود الجغرافية والتوقيت من حيث التخطيط والتنفيذ والآثار المرتبة عليها، إذ لا تخص أو تحدد مكاناً أو شعباً معيناً لأن الإرهاب لا وطن له.

على سبيل طرق المكافحة والمواجهة للإرهاب دولياً مازالت مجرد مكافحة فقط دون السعي للقضاء على الأسباب والرئيسة التى تقف وراءه، فكل الجهود الدولية تتخذ الطابع العلاجي، وذلك بعد وقوع أو أرتكاب العملية الإرهابية ومتجاهلة الأسباب الرئيسة والدوافع التي أدت إلى إرتكابها.

ومع تزايد موجات الإرهاب المتصاعدة أصبحت التحديات شديدة الخطورة ، مما حدا بالمجتمع الدولي إلى أحكام الحصار على الجماعات الإرهابية ومحاصرتها عبر وسائل عدة من بينها إدراج هذه الجريمة في إختصاص المحكمة الدولية. السبب الذي دفع بمنظمة الأمم المتحدة لوضع استراتيجية عالمية لمكافحة الإرهاب و إعتمدتها الجمعية العامة ٢٠٠٦م متضمنة التأكيد على عدة ثوابت منها الإمتناع في العلاقات الدولية عن التهديد بإستعمال القوة أو ستعمالها بشكل يتعارض مع مقاصد الأمم المتحدة ومبادئها والقانون الدولي، مبادئها ودعم تسوية النزاعات والوسائل السلمية وفقاً لمبادئ العدالة والقانون الدولي، والتأكيد على أنه لا يجوز ولا ينبغي ربط الإرهاب بأى دين أو جنسية أو حضارة أو جماعة عرقية .

أهم النتائج :

١- لا توجد للإرهاب هوية محددة ولا وطن ولا ديانة محدودة.

٢- مفهوم الإرهاب من المفاهيم المعقدة من الناحية السياسية والقانونية إذ تتداخل فيها الأسباب وتنوع.

٣- الإرهاب من الظواهر المجتمعية سادت في عصر الحضارات القديمة والحديثة بصور عديدة وأشكال متباينة نتيجة لتباين أهدافها ومذهبيتها المتعلقة ببنية الإرهاب وتطور وسائلها وأسلوبها مع تقدم الحضارة والحياة الإنسانية واختلاف أنظمتها.

٤- لا يوجد تعريف دولي محدد للإرهاب.

٥- لا زالت المواجهة الدولية لإرهاب مختزلة في حدود إجراءات مكافحة الإرهاب دون السعي للقضاء على أسبابه ودوافعه الرئيسة.

٦- إدراج جريمة الإرهاب الدولي في قائمة اختصاصات المحكمة الجنائية الدولية تعتبر من أنجع السبل لصد ودرء هذا النوع من الجرائم.

٧- تتعدد أشكال وصور الإرهاب مثل ترويع المواطنين الآمنيين وعمليات الاغتيالات والاختطاف والتفجيرات

التوصيات:

١- التأكيد على عدم جواز ربط الإرهاب بأى ديانه أو جنسية أو حضارة أو أي جماعة عرقية.

٢- لمعالجة ظاهرة الإرهاب معالجة فعلية، لا بد أن نتعرف أولاً على الأسباب والدوافع الرئيسة التي دفعت للقيام بمثل هذه الأعمال الإرهابية والتخريبية .

٣- العمل على تجفيف منابع الإرهاب بتوفير الفرص للشباب للانخراط في العمل والمشاركة في بناء أوطانهم، لأن الأزمات الاقتصادية تؤثر في الطبقات الدنيا في المجتمع. توفير العدالة الاجتماعية والديمقراطية وسيادة حكم القانون ومعالجة الأوضاع السياسية.

٤- لابد من توحيد كل الجهود الدولية والإقليمية لكي نصل لوضع تعريف محدد وجامع للإرهاب.

٥- المكافحة الدولية للإرهاب تصبح دون فائدة إذا لم تتوصل الدول من تحديد تعريف موحد للإرهاب، لأن المجتمع الدولي تتضارب وتتباين فيه المصالح الدولية بشكل كبير ، ولمعالجة الإرهاب الدولي لا بد من معرفة كافة جوانبه وأسبابه ودوافعه.

٦- يجب أن تسعى الدول جميعها إلي تحقيق أهداف الأمم المتحدة في حفظ السلم والأمن الدوليين، والتشدد في محاكمة مرتكبي هذه الجرائم الإرهابية عبر محاكم خاصة وتعزيز التعاون والمتبادل الأمني.

٧- توطيد ثقافة التسامح ونبذ الإرهاب والتطرف والعنف .

٨- احترام حقوق الإنسان لأن السلام والأمن والتنمية مسائل مترابطة وتدعم كل منها الأخرى.

٩- إنشاء مراكز بحثية متخصصة لمكافحة ظاهرة الإرهاب والتطرف وذلك للتعرف على الأسباب والدوافع التي تعمل على تغذية مثل هذه الظواهر ومن ثم وضع طرق للعلاج والمكافحة.

المصادروالمراجع:

١- إبـــراهيم العبيـــدي ، مـــاهو العنـــف ، موضـــوع ٢٠١٩/٦/١٠م ، أطلـــع عليـــه بتـــاريخ ٢٠٢٣/٣/١٣م الســـــاعة ٩:٢٥ صـــــباحاً :علـــى الـــــرابط https://webcache google usercontent com/ search ? q :n bbmqihoupo) Hptts://mowdoo3 com

٢- أبي اسحق الشاطبي (د.ت) الإعتصام، ج١، المكتبة التجارية مصر.

٣- أحمـــد إبـــراهيم محمـــود(٢٠٠٢م) الإرهـــاب الجديـــد، الشـــكل الرئيســـي للصـــراع المســـلح فـــي الســـاحة الدوليـــة ، مجلـــة السياســـة الدوليـــة ، العـــدد ١٣٧، الســـنة الثامنـــة والثلاثون، يناير.

٤- إســـماعيل بـــن حمـــاد الجـــوهري (١٩٧٩م) تحقيـــق أحمـــد عبـــد الغفـــور عطـــا، دار العلم للملايين ط، بيروت ، مادة رهب ١/ ١٤٠

٥- ألـــين بوليسنســـكي، قـــوة الكلمـــات مصـــطلح (الإرهـــابي) وأثـــره فـــي العمـــل الإنســـاني ، مجلـــة الإنســـاني المركـــز الإقليمـــي للإعـــلام اللجنـــة الدوليـــة للصـــليب الأحمـــر، ٢٠٢٠/١٠/٢٨م، أطلـــع عليـــه بتـــاريخ ٢٠٢٣/٣/٢٩م الســـاعة: ٤:٥ صـــباحاً، علـــى الرابط https://blog.icrc.org

٦- الأمـــم المتحـــدة ، مكتـــب مكافحـــة الإرهـــاب ، الصـــكوك القانونيـــة الدوليـــة ، أطلـــع عليـــه بتـــاريخ ٢٠٢٣/٤/٣م ، الســـاعة ١:٣١ صـــباحاً ، علـــى الـــرابط international https://www.un.org

٧- الأمـــم المتحـــدة المكتـــب المعنـــي بالمخـــدرات والجريمـــة فينـــا(٢٠٠٩م) دراســـة حـــول شريعات مكافحة الارهاب في دول الخليج العربية واليمن، نيويورك،.

٨- أنطونيـــو كاســـيزي وآخـــرون(٢٠١٥م) القـــانون الجنـــائي، ترجمـــة: مكتبـــة صـــادر ناشرون، لبنان، ط. https://www.brooonzyah.net/vb

٩- بيترســـوتش، جوانيـــا اليـــاس(٢٠١٣م) أســـس العلاقـــات الدوليـــة، ترجمـــة : منيـــر محمود بدوي، النشر العلمي والمطابع، جامعة الملك سعود ، الرياض، ط.

١٠- حســـنين المحمـــدي(٢٠٠٧م) العـــالم مـــا بـــين الارهـــاب والديمقراطيـــة، دار الفكـــر الجامعي، الإسكندرية، مصر.

١١- حنـــا عيســـى الإرهـــاب ، تاريخـــه أنواعـــه ، وأســـبابه ٢٠١٤/١٠/١٩م أطلـــع عليـــه : بتـــاريخ ٢٠٢٣/٣/٢٨م ، الســـاعة ١:٥ صـــباحاً علـــى الـــرابط https://abounaorg/article

١٢- رونالـــد كـــريلينمتن(٢٠١١م) مكافحـــة الإرهـــاب ، مركـــز الأمـــارات للبحـــوث والدراسات الإستراتيجية ، أبو ظبي ، ط١.

١٣- زهيـر خضـر عبـاس ، وآخـرون(٢٠١٣م) إرهـاب الدولـة فـي العلاقـات الدوليـة، ترجمـة منيـر محمـود بـدوي، النشـر العلمـي والمطـابع، جامعـة الملـك سـعود، الريـاض، ط١.

١٤- سـجان م . غوهيـل، بيتـرك . فوسـتر(٢٠٢٠م) المـنهج المرجعـي لمكافحـة الإرهـاب ، هيئة أركان الناتو الدولية.

١٥- سلسـلة النمـائط الجامعيـة : الجريمـة المنظمـة، أطلـع عليـه بتنـاريخ ٢٠٢٣/٤/٢م السـاعة ٩:٢٠ مسـاءً علـى الرابط modulekhhttp:www.und.org

١٦- سـيدو ، بـارمبير كـاور ، ملخـص: دراسـة الارهـاب العـالمي وآثـاره علـى العلاقـات الدوليـة ، ودور منظمـة الامـم المتحـدة ، مجلـد ٣، ع٢٧ ،٢٠١٧م اطلـع عليـه بتـاريخ ٢٠٢٣/٤/٢٢م، ٣:٣٦ مسـاءً علـى الـرابط: https://Search.proguest

١٧- صـالح علـي إسـماعيل بـديوي(٢٠١٨م) مـدى فاعليـة الآليـات الدوليـة لمكافحـة الإرهـاب، مجلـة دراسـات علـوم الشـريعة والقـانون، الجامعـة الأردنيـة، مجلـد ٤٥، العدد٤.

١٨- عبـد العزيـز سـرحان(١٩٧٣م) حـول تعريـف الارهـاب الـدولي وتحديـد مضـمونه مـن واقـع قواعـد القـانون الـدولي وقـرارات المنظمـة الدوليـة، المجلـة المصرية للقانون الدولي، المجلد ٢٩، القاهرة.

١٩- عبد الناصر حريز(١٩٩٦م) الإرهاب السياسي، القاهرة، مكتبة مدبولي.

٢٠- عبـد الهـادي عبـد العزيـز مخيمـر(١٩٨٦م) الإرهـاب الـدولي، دار النهضـة العربية، القاهرة.

٢١- عبـدالله خليفـة الشـايجي، ١٩٩٧م ، إرهـاب الدولـة فـي النظـام العـالمي المعاصر، مجلة المستقبل العربي، بيروت، المجلد ٢٠، العدد ٢٢٦.

٢٢- فـاروق حسـن،٢٠٠٣م، العلاقـات الدوليـة بعـد أحـداث الحـادي عشـر مـن سـبتمبر ٢٠٠١م، سلسـلة دراسـات معاصـرة: ١٥، مركـز الملـك فيصـل للبحـوث والدراسات الاستراتيجية، السعودية.

٢٣- فـوزى احمـد بـن دريـدي، ٢٠٠٧م، العنـف لـدى التلاميـذ فـي المـدارس الثانويـة الجزائرية ، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض ، السعودية

٢٤- قـدري حفنـي،٢٠١٥م ، تحكـم عـن بعـد توظيـف المتطـرفين للعمليـات النفسـية فـي تجنيـد الارهـابيين، مجلـة اتجاهـات الأحـداث، مركـز دراسـات المسـتقبل للأبحاث والدراسات المتقدمة، أبو ظبي، العدد ١٢، يوليو.

٢٥- محمد الهـــواري، الارهـــاب فـــي المجتمعـــات الاســـلامية: المفهـــوم والأســـباب وســـبل العـــلاج دراســـات وأبحـــاث، ٢٠٠٩/٩/١٥م، أطلـــع عليـــه بتـــاريخ ٢٠٢٣/٤/٣م، الساعة ٩:١٥ مساءً على الرابط: articlchttps://www.asip.cerist.dz

٢٦- محمد بـــن يعقـــوب الفيـــروز آبـــادي مؤسســـة الرســـالة ،١٩٨٧م ، تحقيـــق محمد علـــي النجار، ج٣، القاهرة، ط٢، مادة رهب. ص ١١٨.

٢٧- مكافحـــة الإرهـــاب، أطلـــع عليـــه بتـــاريخ ٢٠٢٣/٤/٢م، الســـاعة:١٠:٣٦ مســـاءً على الرابط:

٢٨- منير البعلبكي،٢٠٠٥م، المورد القريب، دار العلم للملايين ، بيروت ، لبنان.

نـــاهض موســـى ، الارهـــاب النفســـي، الحـــوار المتمـــدن، ٢٠١٧/١٠/١٤م ، أطلـــع عليـــه بتـــاريخ ٢٠٢٣/٤/١م، ٧:٤٦ الســـاعة مســـاءً علـــى الـــرابط: https://m-alhewar.org

٢٩- نســـيب نجيـــب (٢٠١٤م) التعـــاون القـــانوني والقضـــائي الـــدولي فـــي ملاحقـــة جـــرائم الارهـــاب، رســـالة دكتـــوراه، منشـــورة، ، جامعـــة مولـــود معمـــري، الجزائـــر علـــى الـــرابط https://www.ummto.dz اطلـــع عليـــه بتـــاريخ ٢٠٢٣/٣/١١م الســـاعة ٨:٢٠ صباحاً.

٣٠- هيـــثم عبـــد الســـلام محمد، ٢٠٠٥م، مفهـــوم الإرهـــاب فـــي الشـــريعة الإســـلامية، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان، ط١.

٣١- ويكيبيـــديا – تطـــرف أطلـــع عليـــه بتـــاريخ ٢٠٢٣/٣/١٣م الســـاعة ١١:١٥ صـــباحاً على الرابط documents اطلع عليه بتاريخ ٢٠٢٣/٣/١٣م.

wikipedia org>wik –wikipedia .https//ar

https://ar.m.wikipedia.org.introduction to foreigninternalDefense(PDF)CrtisE.lemay Center for Doctrinedevelopment and Education . نسخة محفوظة بتاريخ ٢٠١٧/١/٢٤م على موقع واي باك مشين

٣٢- wikinsion p: three question on 3 London 1973 , p:292

terroismin gormmentopposition vol no

٣٣- A/hrc/22/26-

HumanRightsdocmentsoHCrhttps://ap.ohchr.org)docoments

اطلع عليه بتاريخ ٢٠٢٣/٣/١٣م.الساعة ٩:٣٠ صباحاً.

٣٤- https://www.brooonzyah.net/vb أطلع عليه بتاريخ ٢٠٢٣/٣/٣٠ الساعة ١٠:١٥م

وسائل دفع الإجمال في النحو والصرف (دراسة استقصائية تحليلية)

د. إجلال عمر محمد سليمان(*)

المستخلص:

يدور هذا البحث حول وسائل دفع الإجمال الذي يؤدي إلى الإبهام غير المراد من التراكيب اللغوية، وتناول هذا البحث هذه الوسائل من الناحية النحوية والصرفية. يهتم البحث بإبراز جوانب الوضوح التي تدفع اللبس والغموض الذي قد يطرأ على الكلمات أو الجمل على حد سواء. يبرز البحث أن للمقامات والسياقات دورها في تعيين المراد بالألفاظ. يبين البحث جهود النحاة في بيان وسائل حفظ اللسان العربي وسلامة اللغة. يؤكد البحث على أهمية الاهتمام بكل جوانب اللغة التي من شأنها توضيح المراد بالألفاظ والمعاني. يرشد البحث إلى وسائل الضبط لما خالف القاعدة اللغوية من تراكيب أو ألفاظ.

الكلمات المفتاحية:(النحو – الصرف – دفع الإجمال)

مقدمة:

لقد عنى النحاة بالتنبيه على ما قد يعتور الألفاظ من أمورٍ تسبب تداخلها في جملة غيرها،وإلباسها في غير مقصودها ومفهومها في ذهن القارئ أو السامع؛ لذا أردت من خلال هذا البحث إيراد الوسائل التي من شأنها دفع الإجمال غير المراد من الجمل والكلمات، وما يؤدي إليه هذا الإجمال من لبسٍ يغير وجه المعنى أو يغير وجه اللفظ والمعنى معاً، وذلك قدر استطاعتي وقدر ما وفقني إليه القدير سبحانه وتعالى، ومجموعها سبعة وعشرون وسيلةً،منها تسعة عشر في النحو، وثمانيةً في الصرف. ولقد آثرت اختيار هذا الموضوع لعدة أمورٍ هي:

١- إبراز جهود النحاة في حفظ اللسان العربي، ودورهم في النأي بناطق اللغة العربية من الوقوع في الخطأ والخلط، فهذه الجهود تشهد بضرورة النحو من جهة، وتدفع من جهةٍ أخرى دعوى المدعين بأنها لغة اللبس والغموض.

٢- جدَّة الموضوع من حيث تتبع هذه الوسائل التي تدفع الإجمال غير المراد وما ينتج عنه من لبسٍ، ومن ثم تناولها بالدراسة اللغوية، وأقول: كثيراً من الوسائل، ولا أقول: كل الوسائل؛ لأننا لم نؤتى من العلم إلا قليلاً.

٣- تتبع موقف النحاة من هذه الوسائل، وبيان أوجه الإجماع أو الرد أو الاختلاف فيها بما يحقق الفائدة والثمرة المرجوة من البحث بعون الله تعالى.

(*) أستاذ مساعد كلية الآداب والدراسات الإنسانية - جامعة دنقلا

ولقد عنيت بإبراز أهمية كل مسألة ودورها في حفظ اللسان العربي من الوقوع في الخطأ اللغوي مما يؤدي إلى معانٍ غير مقصودة من التركيب،

لقد عنونت البحث بكلمة وسائل جمع وسيلة؛ لأتقرب إلى الصواب اللغوي بها، فمن خلالها يتوصل إلى التركيب الصحيح للجمل والعبارات؛ إذ"الوَسِيلَةُ: ما يتقرَّب به إلى الغير، والجمع الوَسِيلُ والوَسائِلُ، والتوسيل والتَوَسُّلُ واحد، يقال: وَسَّلَ فلانٌ إلى ربّه وَسِيلَةً، وتوَسَّلَ إليه بوَسِيلَةٍ، أي تقرَّب إليه بعمل"(ابن حماد، ١٩٨٧م، ج٥، ١٨٤١).

وأوردت هذه الوسائل لدفع التوهم في التراكيب وفي الجمل والصياغات اللغوية، لأن الوهم ضربٌ من الخيال؛ جاء في لسان العرب"الوَهْمُ: مِنْ خَطَراتِ الْقَلْبِ، وَالْجَمْعُ أَوْهامٌ، وَلِلْقَلْبِ وَهْمٌ، وتَوَهَّمَ الشيءَ: تخيَّله وتمثَّله، كَانَ فِي الْوُجُودِ أَو لَمْ يَكُنْ"(ابن منظور، ١٤١٤هـ، ١٢، ٦٤٣).

فمتى كان الخيال في غير محله ومخالفاً للمقام أفضى إلى الالتباس والإبهام، ولغتنا العربية لغة البيان والإفادة والإصابة، لغة القرآن الكريم التي حازت السبق ووصفت بأنها لغة الإعجاز،"وَمَعْنَى الإعجاز الفَوتُ والسَّبقُ، يُقَالُ: أَعجَزَنِي فُلَانٌ أَي فَاتَنِي"(ابن منظور، ١٤١٤هـ، ج٥، ٣٧٠).

وهذه الوسائل التي تناولها البحث تعكس بعض صور الإعجاز للغتنا العربية؛ فهي تبرز دور الإعراب في بيان المراد، وتبرز دور غيره كالنعت والتمييز والتوكيد، وأحوال النسب، والتصغير، فجميعها من وسائل اللغة العربية التي توقف على المعنى المراد دون غيره، فلغتنا لغة الذخائر والدرر المشرقة في مكنونها، تسطع مشرقةً بحروفها وكلماتها وعباراتها العذبة، والله أسأل أن أكون قد وفقت فيما رجوت وسلكت، وألتمس العذر لي فيما أخطأت أو قصرت أو توهمت عن غير قصد فالكمال لله سبحانه وتعالى وحده، والحمد لله رب العالمين.

وسائل دفع الإجمال في النحو

لا شكَّ أن الإجمال من مقاصد الفصحاء في كثيرٍ من الأحوال والمقامات والسياقات، لكن الغالب في الاستعمالات اللغوية هو الاتجاه إلى بيان المراد وإيضاحه، وتمكينه في نفسِ السامعِ وفي ذهنهِ. ولهذا أوردُ من الأساليب النحوية وسائل مِن شأنها (دَفعُ) ما يحتمله اللفظ مِن إجمالٍ يؤدي إلى إبهامٍ غير مرادٍ؛ وهي تسعة عشر وسيلة وفقني إليها ربي سبحانه وتعالى وبيانها كما يأتي:

الوسيلة الأولى: الإعرابُ: وهو الإبانة عن المعاني باختلاف أواخر الكلمة لتعاقب العوامل الداخلة عليها؛ وذكرَ الزجاجيّ([1])"أن الكلامَ سابقُ الإعراب في المرتبة"(القيسي،١٩٨٧م، ٦٧)، واختلف النحاة هل تلفظت العربُ زمناً غير مُعرَّبٍ ثُمَّ رأتْ اشتباهَ المعاني فأعربته، أو نطقت بهِ معرباً في أول تبلبلِ ألسنتها به؟! في اللباب لأبي البقاء(السراج، ١٩٨٣م، ١٥) أن المحققين على الثاني؛ لأن واضع اللغة حكيمٌ يعلمُ أن الكلام عند التركيب لا بد أن يعرض فيه لبس؛ فكان من الحكمة أن يوضع الإعرابُ كقرينٍ للكلامِ.

قال السيوطي:"ولا يقدح في ذلك في سبق رتبة الكلام كتقدم الجسم الأسود على السواد وإن لم يزايله"(السيوطي،١٩٩٢م، ١، ١٥).

وقال الأشموني:"لولا الإعراب لالتبست المعاني المختلفة، وعلق الصبان عليه:"بأن اللازم على فرض عدم الإعراب هو الإجمال لا الإلباس؛ لاحتمال المعاني حينئذٍ على السواء من غير تبادل خلاف المراد"(الصبان، ١٩٩٧م، ١، ٦٠).

وقد اتفق الجميع على أن الإعراب "أصلٌ في الأسماء"(أبوحيان الاندلسي،٢٠١٥م، ١، ٥٠)؛ لأن الاسم يتوارد عليه من معاني الفاعلية والمفعولية والإضافة وغيرها ما يدعو إلى ضرورة الإعراب؛ وهذا لإفادة تلك المعاني في إيجازٍ ووضوح، فالإعراب وسيلةٌ لبيان المراد وتعيينه ودفع الإجمال حسبما يقتضي المقام.

وقد أشار ابن يعيش(النحوي ،١٩٨٠م ، ١، ٧٢) إلى أن الإعراب مع تحقيقه لغرض البيان ودفع الإجمال يحقق للاستعمال اللغوي غرضاً آخر وهو: (الاتساع بالتقديم والتأخير) فبعد أن عرف الإعراب بأنه: الإبانة عن المعاني باختلاف أواخر الكلمة لتعاقب العوامل الداخلة عليها أعقب ذلك بقوله: "ألا ترى أنك لو قلت ضربَ زيدْ عمروْ بالسكون من غير إعراب لم يُعلم الفاعل من المفعول"(النحوي ،١٩٨٠م ، ١، ٧٣).

ولو اقتصر في البيان على حفظ المرتبة، فيُعلم الفاعل بتقدمه والمفعول بتأخره لضاق المذهب ولم يوجد من الاتساع بالتقديم والتأخير ما يوجد من الإعراب؛ ألا ترى أنك إذا قلت: ضرب زيدٌ عمراً ، وأكرم أخاك أبوك، فيُعلم الفاعل برفعه والمفعول بنصبه سواء تقدم أو تأخر، ولأن الغرض من الإعراب هو البيان ودفع الإجمال الذي لا يطلبه المقام يعلل النحاة رفع الفاعل في العربية بالتفرقة بينه وبين المفعول الذي لولا الإعراب لجاز أن يتوهم أنه فاعلٌ، ولهذا جاء المفعول

([1]) أبو القاسم بن عبد الرحمن بن إسحاق بن نهاوند،توفي بدمشق سنة٣٣٧هـ، من ملفاته: الجُمَل، الكافي، والإيضاح في علم النحو.

مرفوعاً والفاعل منصوباً عند زوال ذلك التوهم وإن كان قليلاً كما في قول بعض العرب:(خرق الثوب المسمار)و(كسر الزجاج الحجر)؛ لأن المتقدم في المثالين لا يحتمل إلا المفعولية فيتعين أن يكون المتأخر فاعلاً.

وأما الأفعال؛ فمذهب البصريون أن الإعراب فرعٌ فيها، وذهب الكوفيون إلى أن الإعراب أصلٌ في الأفعال كما هو أصلٌ في الأسماء، وحجتهم أن السبب المستوجب للإعراب في الأسماء وهو: دفع الإجمال مطلوب في الأفعال في بعض المواضع كما في قولهم:(لا تأكل السمك وتشرب اللبن) فلولا الإعراب لاحتمل وجوهاً ثلاثة وهي:

١- النهي عن الفعلين.

٢- النهي عن تصاحبهما.

٣- النهي عن الأول خاصة وإباحة الآخر.

ولا شكَّ أن إعراب الفعل الثاني هو الذي يعيّن الوجه المراد؛ فالجزم لإفادة المعنى الأول، والنصب لإفادة المعنى الثاني، والرفع لإفادة المعنى الثالث، وبهذا تكون وظيفة الإعراب وهي:(دفع الإجمال الإجمال) متحققة في الأفعال أيضاً تحققها في الأسماء.

الوسيلة الثانية: النعت: ذكر الأنباري(أبو البركات، ١٩٩٩م، ٢٩٣) أن الغرض من الوصف هو التخصيص والتفضيل، ثم وضح ذلك بقوله:" فإن كان معرفةً كان الغرض من الوصف التخصيص؛ لأن الاشتراك يقع فيها، ألا ترى أن المسمين بزيد ونحوه كثير، فإذا قال:(جاء زيدٌ) لم يُعلم أيهم يريد، فإذا قال: زيدٌ العاقل أو العالم أو الأديب، وما أشبه ذلك فقد خصه من غيره، وإن كان الاسم نكرة كان الغرض من الوصف التفضيل؛ ألا ترى أنك إذا قلت:(جاءني رَجُل) لم يُعلم أي رجُل، فإذا قلت:(رجلٌ عاقلٌ) فقد فضله على مَن ليس له هذا الوصف ولم تخصهُ"(أبو البركات، ١٩٩٩م، ٢٩٤).

ولابن فارس كلامٌ رائقٌ قريبٌ من هذا الذي ذكرته؛ حيث قال:

"النعت يجري مجريين:

أحدهما: تخليص اسمٍ من اسمٍ كقولنا:(زيدٌ العطار،وزيدٌ التميميّ) خلصناه بنعتهِ من الذي شاركه في اسمه.

الآخر: على معنى المدح أو الذم نحو:(العاقل أو الجاهل)، كما يدخل معنا الصفات الحسية كالطويل والقصير، والغني والفقير؛ فقولك: جاءني رجلٌ غنيٌّ تخصيص التركيب والأسلوب بنوعٍ معين من الرجال دون غيره"(الرازي(١٩٩٧م، ٥٦)،وضاقت الدائرة وشملت عددا أقل من الأفراد، ولا شكَّ في أن هذا وسيلة لدفع الإجمال.

كما يفيد النعت الإيضاح كما ذكر سيبويه في الكتاب(سيبويه، ١٩٨٨م، ٤٨) فيذهب الظن عن إفادة المشترك اللفظيّ بسبب الإيضاح الذي أفاده النعت، وذلك عندما يكون المنعوت معرفةً؛ فمثلاً: كلمة(أحمد) يشترك في التسمية بها أكثر من شخص، فإذا لحقها النعت امتنع الإجمال وتعيَّن المنعوت المقصود.

الوسيلة الثالثة: التمييز: وهو نكرة بمعنى(مِن) مبين لإبهام اسم أو إبهام نسبة(الوقاد، ٢٠٠٠م، ٣٩٤/١) قال ابن مالك:

اسمٌ بمعنى مِن مبيّنٌ نكرةً ... يَنصِبُ تمييزاً بما قد فسَّره

وقد ذكر ابن يعيش أن الغرض منه رفع الإبهام؛ ووضح قوله بما يأتي: " وذلك نحو أن تخبر بخبر،أو تذكر لفظاً يحتمل وجوهاً فيتردد المخاطب فيها، فتنبهه على المراد بالنص على أحد محتملاته تبييناً للغرض،ولذلك سمي تمييزاً أو تفسيراً "(ابن الحاجب، ١٩٨٠م، ٧٠/٢) فهذا يحمل معنى رفع الإجمال أيضاً، وإزالة الاحتمالات المتعددة للفظ، وقد ذكر النحويون أن الإبهام في هذا الباب نوعان:

الأول: إبهام في جملة: نحو: (طاب عثمان نفساً) فالطيبة مسندة إلى عثمان ، والمراد شيءٌ من أشيائه، وأشياء عثمان متعددة ككسائه وفؤاده، ومنزله، ونفسه؛ ولكن مجئ التمييز (نفساً) يدفع الإجمال ويثبت ما نُصَّ عليه وهي(النفسُ).

الآخر: إبهام في مفرد: نحو (عندي رطلٌ زيتاً) التمييز هنا لدفع إبهام الرطل؛ لأن الرطل مقدار معين يوزن به، ويحتمل موزونات متعددة وكثيرة كالزيت، والعسل، والخل، فلما قال:(زيتاً) اندفع الإجمال وزال، وثبت ما أراده المتكلم من أنه (رطل زيت)لا غير.

الوسيلة الرابعة: التوكيد المعنوي: وهو تابعٌ يزيل عن المتبوع ما لا يراد من احتمالات معنوية تتجه إلى ذاته مباشرة أو إلى إفادته العموم والشمول؛ لذا قال شارح المفصل(ابن يعيش، ٢٠٠١م، ٤٠/٣) أن فائدة التأكيد تمكين المعنى في نفس المخاطب وإزالة الغلط في التأويل؛ فغرضه إذن الإيضاح والبيان.

_ وقد قسم ابن عصفور التوكيد الذي يؤتى به لإزالة الشك إلى قسمين(ابن عصفور، ١٩٧٢م، ٢٣٨/١):

الأول: قسم يراد به إزالة الشك عند الحديث كالتأكيد بالمصدر، فإذا قلت: (مات زيدٌ موتاً) ارتفع المجاز، ومعنى هذا إذا قلنا:(مات زيد) قد يحتمل المجاز بأن يكون مات حباً أو لوعةً أو إرهاقاً أو اشتياقاً، وهذا التركيب محتمل للحقيقة بان يكون بأن يكون تعرض للموت أو شارفه الموت حقيقة أو اختفى عن الأنظار كالأموات، ولكن بذكر المصدر (موتاً) ينتفي المجاز ويتأكد الكلام على حقيقته ولا يذهب العقل أية مذاهب أخرى مجملة تحتمل المجاز والحقيقة معاً.

الآخر: قسم يراد به إزالة الشك عن المحدث عنه، ويأتي من طريق التوكيد بالألفاظ (كالنفس)،(العين) والألفاظ الدالة على الإحاطة والشمول نحو(كل، جميع) فإذا قلنا: وصل الرئيس نفسه إلى المؤتمر أو عينه، علمنا يقيناً أنه وصل بذاته وشخصه وأن الحديث حقيقيّ عنه شخصياً لا عن موكبهِ مثلاً، وكذلك إذا قلنا: وصل كلا الوزيرين، فهذا ينفي الشك في أن أحدهما وصل دون الآخر.

الوسيلة الخامسة: عطف البيان والبدل: عرف ابن هشام عطف البيان بأنه: "التابع المشبه للصفة في توضيح متبوعه إن كان معرفةً وتخصيصه إن كان نكرةً"(الوقاد، ٢٠٠٠م، ١٣١/٢) فإذا قلت لأحدهم: مررت بولدك زيد: كنت قد خصصت ولداً واحداً من أولاده بالحديث، فإن لم يكن له إلا ولد واحد كان بدلاً ولم يكن عطف بيان لعدم الاشتراك هنا، وانتفى الإجمال في الحالتين، ولو كان له أكثر من ولد بنفس الاسم كان عطف بيان.

والبدل: معناه العِوضُ: " وهو تابعٌ مسبوقٌ باسمٍ قبلهُ، وهو ثلاثة أنواع: بدلُ كل منْ كلَّ، وبدل بعضٍ من كل، وبدل اشتمال.

١- الكلُّ من كل: هو المساوي لما قبله في المعنى كقولك: راجع الدرس درس القواعد.

٢- البعض من كل: هو بدل الجزء من الكل نحو: أكلت الرغيف ثلثَه، وأعجبني عمرو لفظهُ.

٣- بدل الاشتمال: ما يدل على معنى في متبوعه على جهة الإجمال نحو: يسعك الرئيس عفوه(السراج، ١٩٨٣م، ١١٧-١١٨) والفرق بين البدل وعطف البيان من أربعة أوجه:

أحدها: أن البدل قد يكون هو المبدل منه بعينه، وقد يكون اسما مصاحبا له، وقد يكون حدثاً من أحداثه، وعطف البيان هو المعطوف عليه أبدا.

الثاني: أن البدل يكون بالمعارف والنكرات، وعطف البيان لا يكون إلا بالأسماء المعروفة الظاهرة.

الثالث: أن البدل تقدر معه إعادة العامل؛ فكأنه من جملة أخرى، وعطف البيان لا يقدر فيه ذلك، بل هو في هذا الوجه كالنعت.

والرابع: أن البدل يجيء منه ما يراد به الغلط، وعطف البيان لا غلط فيه(القيسي، ١٩٨٧م، ٣٤٠/١) ولما كانا يذكران مقترنين فلمناسبة وتشابه بينهما وهو أن:" وجه الشبه بين عطف البيان والبدل: عطف البيان يشبه البدل من وجه أنه اسم جامد، كما أن البدل يكون اسمًا جامداً(أبو البركات، ١٩٩٩م، ٢٠١٦).

الوسيلة السادسة: الحال المؤسسة: وهي:" فضلة مذكورة لبيان هيئة الفاعل أو المفعول أو هيئتهما معاً، وسميت بهذا لأنها تفسر ما انبهم من الهيئات"(الوقاد، ٢٠٠٠م، ٣٦٥/١) ولهذا فهي وسيلةٌ من وسائل دفع الإجمال في النحو، فقولك: جاء زيدٌ غاضباً فيه رفعٌ لإجمال حالة المجئ كيف كان؟

ولكن بذكر الحال وقفنا على هيئةٍ واحدةٍ من هيئاته وهي الغضب دون غيره، لذا يحمل كلام ابن يعيش هذا في(شرح المفصل) فقد ذهب إلى أن الحال شبيهة بالتمييز(ابن الحاجب، ١٩٨٠م، ٧٠/٢) وذلك في إفادتها للبيان ودفع الإجمال؛ فإذا قلت: جاء زيد، احتمل أن يكون على صفاتٍ مجملةٍ وعديدةٍ، فإذا قلت: (راكباً) وذكرت حاله أوضحت وأزلت الإبهام والإجمال الذي احتمله بغير ذكر الحال.

الوسيلة السابعة: ضمير الفصل: وهو ذلك الضمير الذي يأتي بين المخبر عنه والخبر للإيذان بتمام الأول وكماله، وأن الذي بعده خبر لا نعت، وبه يصير الكلام نصاً في الإسناد بعد أن كان يحتمله ويحتمل غيره(ابن الحاجب، ١٩٨٠م، ١١/٣؛ الوقاد، ٢٠٠٠م، ٢١١/١)، ففي قولك: أخوك الناجح: يصير الكلام نصاً في الإسناد، ويندفع توهم أن الخبر نعتاً تابعاً، ولهذا سمي بضمير الفصل عند البصريين؛ لأنه يفصل بين الخبر والنعت فهذا هو الفصل في مجئ ذلك الضمير.

ونحترس من مواضعه التي لا يراد منها هذا كقوله تعالى: "وكُنَّا نَحنُ الوَارثين"[القصص: ٥٨] لأنه لا يتوهم هنا كون ما بعد الضمير وصفاً لما قبله؛ لأن الضمير لا يوصف، ولأنه في موضع رفع وما بعد الضمير منصوب. "ويسمى هذا الضمير عند البصريين ضمير الفصل، ويسميه الكوفيون عماداً"(الصاعدي، ١٩٨٧م، ٣٨٤).

الوسيلة الثامنة: المصدر **المؤكد لغيره:** وذلك نحو: أنت أخي حقاً فكلمة (حقاً) مصدر مؤكد للجملة السابقة عليه، وهو رافع لاحتمال الإجمال أو المجاز؛ كأن يراد مثلاً: أخوة العلم، أو النصح، ونحو ذلك فالجملة قبله تحتمل الحقيقة والمجاز بألوانه المتعددة، ولكن بمجئ المصدر المؤكد لغيره اندفع الإجمال، وصارت الحقيقة وحدها هي المفادة من التركيب أو من الجملة.

كما أنه بمجئ المصدر المؤكد ثبت للخبر تحقق الصدق؛ لأن الخبر يحتمل الصدق والكذب؛ فقد يكون أخاً له أو لا يكون، ولكن بمجئ المصدر المؤكد لغيره صار الخبر صادقاً قطعاً بلا ريب.

الوسيلة التاسعة: تاء التأنيث اللاحقة بالفعل: من أحكام الفاعل أنه إذا كان (مؤنثاً) أُنث فعله بتاء ساكنة في آخر الماضي، وبتاء المضارعة في أول المضارع، ويجب ذلك في مسألتين:

صرح النحاة في إحداهما بأن التاء فيهما لدفع الإجمال المؤدي للبس، وهي: إذا كان الفاعل ضميراً متصلاً لغائبةٍ حقيقة التأنيث أو مجازيته؛ جاء في التصريح" وإنما وجب تأنيث الفعل في ذلك لألا يتوهم أن ثمَّ فاعلاً مذكراً منتظراً إذ يجوز أن يقال:(هند قام أبوها والشمس طلع قرنها)

ونقل يسن عن الشهاب قوله: " قد يرد على العلة أن مع التاء يتوهم أن له فاعلاً مؤنثاً منتظراً إذ لو قيل: هند قامت... احتمل المعنى قامت أمها مثلاً، فيمكن أن تجعل العلة دفع التوهم في الجملة بأن يكون لوجود اللبس في بعض المواضع والباقي طرداً في الباب"(الوقاد، ٢٠٠٠م، ٢٧٧/١؛ العليمي،١٣٢٥هـ، ٣٧٧/١).

الوسيلة العاشرة: الجمع وما يُلحق بالجمع: إذا قلت: مررت ببنين كرام؛ فالكرام هم البنون، ولو حذفت النون فقلت: (مررت ببني كرام) كان المعني متغيراً بلا شك؛ إذ يفهم منه المرور بأبناء أناسٍ كُثُر كرام، والمرور كان بجملةٍ كثيرةٍ من أمثالهم، ولكن (نون الجمع) أزالت توهم الإجمال وعينت المراد من الجملة ومن التركيب؛ ومن هنا قال النحاة أن(نون الجمع) "أُتي بها لدفع توهم الإضافة وما يتبعها من فساد المعنى في بعض الأساليب ثم اطرد ذلك في جميع الأساليب"(الأشموني، ١٩٩٨م، ٩١/١).

الوسيلة الحادية عشر: بدل البعض والاشتمال: المقصود هنا ببدل البعض والاشتمال ما يصدق عليه أنه تابع مقصود بالحكم بلا واسطة كما اصطلح على ذلك البصريون؛ فمثال بدل البعض أنك تقول: (ضربتُ زيداً رأسه) فيكون ذلك إخباراً بأن الضرب وقع برأس زيد دون سائره ودون جسده كله؛ والذي أفاد ذلك بدل البعض.

ولو ترك ذكره فقيل: ضربتُ زيداً؛ لأفاد وقوع الضرب على زيد في جملته وهو خلاف المراد، وبهذا دفع بدل البعض الإجمال عن وقوع الضرب على زيدٍ كله وأفاد بوقوعه على أحد أعضاءه وهو الرأس دون غيره.

ومثال بدل الاشتمال(سُرق نذيرٌ ماله) فيُعلم أن المسروق هو المال، والمعتمد في ذلك الفهم هو بدل الاشتمال، ولو لم يُذكر فقيل: سُرق نذير لتوهم أن نذيراً سُرقَ كاملاً بجملته وذاته ونفسه وعينه، وهو خلاف المراد(ابن يعيش، ٢٠٠١م، ٦٦/٣).

الوسيلة الثانية عشرة: أل العهدية: والمقصود بها (أل) التي للعهد الذكري، وهي التي يتقدم لمصحوبها ذكر كما في قوله تعالى:" كَمَا أَرسَلنَا إلى فِرعَونَ رَسُولاً فَعَصَى فِرعَونُ الرَّسُولَ"[المزمل، ١٥-١٦]. جاء في التصريح:" وفائدتها التنبيه على أن الرسول الثاني هو الرسول الأول؛ إذ لو جئ به منكراً لتوهم أنه غيره"(الوقاد،

٢٠٠٠م، ٢٨٠/١) أي: رسـلاً غيـره، ولكـن(أل) العهديـة دفعـت تـوهم الإجمـال باحتمال أن الحديث عن رسل غير هذا الرسول.

الثالثـة عشـرة: أداة الاسـتثناء (إلاَّ) فهـي تُـدخل الاسـم في شـيءٍ وتنفـي عنـه مـا سـواه، وذلـك كقولنـا: (مـا أتـاني إلا زيـد) و(مـا لقيـت إلا زيـداً) و(مـا مـررت إلا بزيـدٍ) وأُدخلـت(إلاَّ) لتوجـب الأفعـال لهـذه الأسـماء، وتنفـي مـا سـواها، فصـارت هـذه الأسـماء مسـتثناةً؛ فلـيس في هـذه الأسـماء في هـذا الموضـع وجـهٌ سـوى أن تكـون على حالهـا قبـل أن تلحق(إلاَّ)"(سـيبويه، ١٩٨٨م، ٣٦٠/١-٣٧٤) وتقـول: (أكرمـت القـوم إلاَّ زيـداً) فيكون(زيـداً) مسـتثنى، فـإذا قلـت: (أكرمـت القـوم زيـداً) أعربـت (زيـداً) بـدل غلـط أو نسـيان أو بـدل بعـض مـن كـل؛ إذ تطلـق العـرب العـام وتريـد بـه الخـاص، ولكـن(إلاَّ) هنـا أفـادت المـراد بـأن زيـداً لـم يكـن ضـمن جملـة القـوم الـذين وقـع علـيهم الإكرام، وفي هذا دفعٌ لتوهم الإجمال بإدخال زيد في حكم المكرمين وجملتهم.

الوسـيلة الرابعـة عشـرة: التـذكيروالتأنيـث فـي الأجنـاس المخالفـة للقاعـدة: غالبـاً مـا يفـرق بـين المـذكر والمؤنـث بتـاءٍ تلحـق بالمؤنـث فارقـة بينـه وبـين المـذكر، وقـد خـالف في ذلـك بعـض أسـماء الأجنـاس؛ وهـو ممـا يفـرق بينـه وبـين واحـده بالتـاء؛ "لأن واحـده لا مـذكر لـه مـن لفظـه لأنـه يلتـبس بـالجمع، فـإذا أرادوا التـذكير توصـلوا إلـى ذلـك بالوصـف_ بالـذكورة أو الأنوثـة_ ففـي تـذكير شـاة تقـول: شـاة ذكـر، وفـي تـذكير حمامـة تقـول: حمامـة تـذكَّر، ولا يعتمـد في التـذكير علـى حـذف التـاء كمـا هـو الحـال فـي نظـائره مـن المختـوم بالتـاء"(ابن الحاجـب، ١٩٨٠م، ١٠٦/٥) فلـولا هـذا لتـوهم الإجمال في الأجناس واختلط المذكر بالمؤنث.

الوسـيلة الخامسـة عشـرة: الاحتـراس عنـد النسـب إلـى المركـب الإضـافيّ: يجـب الاحتـراس عنـد النسـب إلـى المركـب الإضـافيّ فيُنسَـبُ إلـى عَجُـزِهِ في ثلاثـة مواضـع، ولـو انتفى هذا لأفاد الإجمال قطعاً؛ وهذه المواضع هي:

١- النسـب إلـى الكُنـى: وهـي الأعـلام المصـدرة بـ(أب)أو(أم) مثـل: أبـو بكـر، أم سـلمة يقـال فيهـا عنـد النسـب: بكـريّ، وسـلميّ، ولا يُنسـب إلـى المصـدر منعـاً للإجمـال فـي مقـام البيـان فـلا يقـال: أبـويٌّ ، أمـيٌّ؛ لمـا فيـه مـن الإجمـال المـبهم للمعنـى المراد(الوقـاد، ٢٠٠٠م، ٣٣٢/٢).

٢- النسـب إلـى الأعـلام المصـدرة بـابن ممـا تَعـرِف صـدره بعجـزه مثـل: ابـن عمـر، ابـن عبـاس، فيقـال: عمـريٌّ ، عباسـيٌّ ، ولا يُنسـب إلـى الصـدر منعـاً للإجمـال فـي مقـام البيان مما يفضي إلى الإبهام والغموض(الوقاد، ٢٠٠٠م، ٣٣٤/٢).

٣- ما خيف فيه اللبس عند حذف العجز نحو:(عبد) مضافاً إلى شيءٍ آخر مثال:

(عبـد شـمس)،(عبد منـاف) فيقـال: شمسـيٌّ ، منـافيٌّ، ولا يقال:(عبـديٌّ) منعـاً للإجمال، قال الناظم:

وَانسُب لصدرِ جُملَةٍ وصَدرِ مَا ... رُكبَ مزجاً، والثاني تَمما
إضَاقةً مبدوءةً بابنٍ أو أبا ... أو ماله التعريف بالثاني وجب
فِيما سُوى هذا انسُب للأول ... مَا لَم يُخَف لَبسٌ كَعَبدِ الأشهَلِ(السيوطي، ١٩٩٢م، ١٩٣/٢)

الوسيلة السادسة عشرة: تقدير الحركات على جمع التكسير الوارد على صورة المفرد: جمع التكسير الوارد على صورة المفرد نحو: فُلك، دِلاص، هِجان فلفظ فُلك: يقال للواحد والجمع من السفُن. ودلاص: يقال للواحد والجمع من الدروع. وهجان: يقال للواحد والجمع من الإبل. وجعل الأشموني(الأشموني، ١٩٩٨م، ١٢٠/٤) منه (شمال) للخلقة أي: الطبيعة، وذكر في شرح الكافية منه(عفتان) للقوي الجافي(الجياني،١٩٨٩م، ١٧٧/٢). ونقل الصبان عن ابن سيدة:(ناقة كناز)و(نوق كناز) أي: مكتنزة اللحم(الصبان، ١٩٩٧م، ١٢٠/٤). وزاد ابن هشام (إمام) تقول: هذا إمام، هؤلاء إمام، فتكون ألفاظ هذا الموضع سبعة(الصبان، ١٩٩٧م، ١٢٠/٤).

فكل تلك الألفاظ تحتمل أن تكون مفردة، وأن تكون جمع تكسير، وإنما عدها سيبويه والجمهور جموع تكسير في حالة قصد الجمع؛ لأن العرب ثنوها فقالوا: فلَكان، دلاصان؛ فعُلم أنهم لم يقصدوا بها ما قصدوا بنحو(جُنُب)مما اشترك فيه الواحد وغيره حين قالوا: هذا جنُب، هذان جُنُب، هؤلاء جنُب وإنما قصدوا بها أن تكون جموع تكسير بتقدير حركاتها حركات الجمع؛ (ففلك) إذا كان مفرداً كقُفل، وإن كان جمعاً كبَدَن.

و(عفتان) إذا كان مفرداً كسرحان، وإن كان جمعاً كغلمان(الصبان، ١٩٩٧م، ١٢٠/٤). فتقدير الحركات إذن هو الذي دفع توهم الإجمال عن جمع التكسير الوارد على صورة المفرد؛ فبدون هذا التقدير لاختلط مفرده بجمعه، وقد تدل القرائن اللفظية على المراد كما في قوله تعالى:"فَأنجَينَاهُ وَمَن مَعَهُ فِي الفُلكِ المَشحُون"[الشعراء: ١١٩] ولو قلت: ما أروع الفلك كان كلامك خلواً من القرائن المعينة للإفراد أو الجمع،فيصح عده من قبيل الإجمال.

الوسيلة السابعة عشرة: دلالة السياق: السياق دلالة تدفع الإجمال عندما يكون الفعل يحتمل أكثر من وجه؛ ومن ذلك (الفعل المبني للمفعول من الثلاثي المضعف المدغم) نحو: ردَّ، شدَّ فإنه يحتمل أن يكون كذلك، ويحتمل أن يكون أمراً للمفرد المذكر عند الوقف عليه، فإذا وصل بسياق تحدد المراد منه. ومنه المضارع المبدوء بالفاء؛ فإنه يحتمل أن يكون خطاباً للمفرد المذكر، وأن يكون حديثاً عن المفردة الغائبة نحو: تفهم ، والسياق هو الذي يحدد المراد، وقد يرد محتملاً للوجهين، ويمكن ضبط مواضع ذلك بأنه يحتمل الوجهين إذا استعمل

في أسلوبٍ خوطب به المفرد، وقد اشتمل على مفرد مؤنث يصح حمله عليه؛ ومن ذلك قوله تعالى:"خُذ مِن أموالِهم صَدَقةً تُطهرهُم وتُزكِّيهِم بِهَا"[التوبة: ١٠٣]

قال أبو محمد مكي: "يجوز أن تكون (تطهرهم)أنت، وأن يكون التقدير: تطهرهم هي: يعني الصدقة؛ فيكون الأول حالاً من الضمير في(خذ)، وفي الثاني صفة(الصدقة)"(ابن الأنباري، ٢٠٠٢م، ٤٠٥/١)، ولا تخفى أهمية السياق في مثل هذا لدفع الإجمال وتحديد المراد.

الوسيلة الثامنة عشر: التقيد بذكر الموصوف فيما يشترك فيه المذكر والمؤنث: وذلك نحو: هُمَزة، صبور، منحار فإنه يُقال: (رجُلٌ هُمَزة، امرأة هُمزة) (رجلٌ صبورٌ، امرأةٌ صبور) (رجلٌ منحار، امرأةٌ منحار) فإذا استعملت هذه الألفاظ بدون التقيد بموصوف كان ذلك إجمالاً لاحتماله المذكر والمؤنث، ومن ذلك قوله تعالى: "وَيلٌ لكُل هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ"[الهمزة: ١] فلا بدَّ من ذكر الموصوف عند إرادة تعيين المراد بغير إجمال فنقول: رجلٌ صبور، امرأةٌ صبور.

الوسيلة التاسعة عشرة: التزام تقديم حال النكرة عليها وبيان ذلك في نحو: (رأيتُ قائماً رجلاً) لأنها لو أُخرت لالتبست بالصفة؛ نظراً لأن صاحبها منكَّر منصوب فلا يُستبعد أن يكون لفظ(قائماً) نعتاً له لو قيل: (رأيت رجلاً قائماً)، ولكن الحمل فيه على الوصف أرجح؛ لأن الحال لتبيين الهيئة، والوصف لتبيين الذات، والنكرة إلى بيان الذات أحوج منها إلى بيان الهيئة، ولهذا وجب تقديم الحال على صاحبها في المثال المذكور، وطرد الحكم في الحال التي ليس صاحبها منصوباً ليسير الباب على وتيرة واحدة، وهذا إذا لم تكن النكرة مخصوصة كما مثلنا، فإن كانت مخصوصة لم يلزم تقديم الحال عليها؛ لأن النكرة إذا وصفت مرة حصل تبيين الذات فيكون مناسباً أن تبين الهيئة بعده، فيكون الحمل على الحال أرجح(العليمي،١٣٢٥هـ، ٣٧٥/١؛ الأشموني، ١٩٩٨م، ١٧٤/٢)، فلولا هذا التقديم لدخلت الصفة في جملة الحال ولم يتعين المراد من التركيب.

وسائل دفع الإجمال في الصرف

كما أن للنحو وسائله التي تدفع الإجمال، فكذلك للصرف وسائله أيضاً وبيانها كما يأتي:

الوسيلة الأولى: إثبات الياء في بعض مواطن النداء بيان ذلك يتضح في المنادى المضاف إلى ياء المتكلم، حيث تجري فيه لغاتٌ عديدةٌ، ولكني هنا أشير إلى أن المنادى إذا كان معتلاً بالألف أو الياء خالف نظائره، ولم يجز حذف الياء منه؛ وذلك للإلباس إذ لو قيل: يا فتى. التبس نداء المضاف بغير المضاف ، لذا تكون

يـــاؤه واجبـــة الثبـــوت والفـــتح نحـــو: (يـــا فتايَ)(الوقـــاد، ٢٠٠٠م، ١٧٧/٢)،وإلا حـــدث لبسٌ بسبب دخول نداء المضاف في جملة نداء غير المضاف.

الوســـيلة الثانيـــة: الإثبـــات فـــي بعـــض ألفـــاظ الندبـــة إذا لحقـــت ألـــف الندبـــة بالمنـــدوب حُـــذف مـــا قبلهـــا مـــن ضـــمةٍ بنائيـــةٍ نحو:(وازيـــداه) أو كســـرةٍ إعرابيـــةٍ نحو:(واعبـــد الملكـــاه) أو بنائيـــة نحو:(واحزمـــاه) لأن الألـــف تســـتلزم فـــتح مـــا قبلهـــا، وقـــد جـــاءت ألفـــاظٌ لـــم يطـــرد فيهـــا ذلـــك الحكـــم بســـبب أن حـــذف الضـــمة أو الكســـرة منهـــا يوقـــع فـــي اللـــبس؛ فأُبقيـــت الضـــمة والكســـرة وجُعلـــت الألـــف يـــاءً بعـــد الكســـرة فـــي نحـــو: (واغلامكـــي) وحقـــه أن يقـــال فيـــه: (واغلامكـــا) ولكنـــه يلتـــبس بالمـــذكر، وجُعلـــت الألـــف واواً بعـــد الضـــمة فـــي نحو:(واغلامهـــو) أو (واغلامكمو)وحقـــه أن يقـــال فيـــه: (واغلامهـــا) أو(غلامكمـــا) لأن المنـــدوب (غلامـــه) و (غلامكـــم)، لكـــن التبـــاس الجمـــع بـــالمثنى فـــي الثـــاني ودخولـــه فـــي جملتـــه أدى إلـــى العـــدول عـــن الحكـــم الثابـــت فـــي نظائرهمـــا منعـــاً للإلباس(السيوطي،١٩٩٢م، ١٤/٢) بدخول المثنى في جملة الجمع.

الوســـيلة الثالثـــة: الوقـــف بهـــاء الســـكت تقـــول القاعـــدة: أنـــه إذا وقـــف علـــى مختـــومٍ بتاء تأنيثٍ متحركٌ ما قبلها بالفتحة جاز فيه وجهان هما:

١- إبقـــاء (التـــاء) علـــى صـــورتها، وإبـــدالها (هـــاءً) نحـــو:ثمرة، شـــجرة وقـــد خولـــف هـــذا القيـــاس فـــي الفعـــل مـــن نحـــو: ضـــربت، حيـــث يتعـــين فيـــه الوقـــف بالتـــاء؛ لأنهـــم قـــالوا: ضـــربه، التبســـت هـــاء الوقـــف بالضـــمير المفعـــول فمُنـــع هـــذا الوجـــه دفعـــاً للإلباس(الوقاد، ٢٠٠٠م، ٣٤٣/٢).

٢- عنـــد الوقـــف علـــى مـــا آخـــره (ألِـــف) تلحـــق بـــه هـــاء الســـكت جـــوازاً، ويســـتثنى مـــن ذلـــك نحـــو: موســـى، عيســـى؛ إذ لـــو قيـــل: موســـاه، عيســـاه. التـــبس الموقـــوف عليـــه بالمضـــاف إلى ضمير الغيبة(السيوطي،١٩٩٢م، ٢٠٦/٢)،ودخل في جملته.

يـــرى ابـــن مالـــك أن الفعـــل البـــاقي علـــى حـــرفين أحـــدهما زائـــد يجـــب عنـــد الوقـــف عليـــه اجـــتلاب هـــاء الســـكت كالبـــاقي علـــى حـــرفٍ واحـــدٍ نحـــو: لـــم يعـــه، لـــم يره(السيوطي،١٩٩٢م،٢٠٨/٢).

قـــال الأشـــموني:" لأن حـــرف المضـــارعة زائـــدة،وزيادة هـــاء الســـكت واجبـــة لبقائـــه علـــى أصل واحد"(الأشموني، ١٩٩٨م، ٢١٥/٤).

قـــال الموضـــح: "وهـــذا الـــذي قالـــه النـــاظم مـــردودٌ بإجمـــاع المســـلمين علـــى وجـــوب الوقـــف إذا أرادوا أن يقفـــوا علـــى نحـــو: (لـــم أك)مـــن قولـــه تعـــالى: (لـــم أكُ بغيًّـــا)(مريم: ٢٠) وعلـــى نحـــو: مـــن تـــق فـــي قولـــه تعـــالى:(وَمَن تَـــقِ الســـيئات)(غافر: ٩) بتـــرك هـــاء الســـكت خوفـــاً مـــن التباســـها بالضـــمير المنصـــوب ودخولهـــا فـــي جملتـــه(الوقاد، ٢٠٠٠م، ٢٤٤/٢).

الوسيلة الرابعة: حذف الفاء عند الإعلال بالحذف بيان هذا إذا جئ بوزن(فِعلة) من الثلاثي الواوي الفاء المفتوح العين في الماضي، المكسور العين في المضارع حُذفت فاؤه إن كان مصدراً ولم يكن مبيناً للهيئة.

_ وإنما لم تحذف في مبين الهيئة منعاً لالتباسه بغير المبين لها فهو مخالفٌ لذلك النظير بسبب اللبس بدخول مبين الهيئة في جملة غير مبين الهيئة؛ ومثاله: الوعدة، والوقعة : المقصود بهما الهيئة فلا تحذف واوهما(الوقاد، ٢٠٠٠م، ٣٩٦/٢).

الوسيلة الخامسة: الرد إلى الأصل في بعض مواضع التثنية لوحظ في تثنية المقصور أن ألفه إذا كانت ثالثة وعُرف لها أصل في الواو،أو الياء رُدت إليه: فيقال في مثنى عصا، فتى: عصوان، فتيان، قال تعالى:"ودخل معه السجن فَتَيان"(يوسف: ٣٦).

ونُقل عن الفراء أنها رُدت إلى الأصل ولم تحذف مع التقائها ساكنة مع ألف التثنية لأن حذفها يوقع في اللبس؛ فلو قلت: عصان، (فتان) التبست صيغتها في حال الإضافة مع صيغة المفرد المضاف وبهذا تدخل في جملته؛ لأنك تقول حينئذ: عصاك، فتاك: بحذف نون المثنى، فلما كان حذف الألف موقعاً في اللبس، والتثنية تستدعي فتح ما قبل العلامة والألف لا تتحرك وجب قلبها وردها إلى أصلها وهو الواو أو الياء، ومثل هذا يقال في تثنية(حبلى) ونحوه؛ لان علامة التثنية تستدعي فتح ما قبلها، وما آخره ألف لا يمكن تحريكه لأن الألف لا تقبل الحركة، ولا يمكن حذف الألف للالتباس المثنى بالمفرد عند الإضافة، فيتعين قلب الألف ياءً في (حبلى) ونحوه: حبليان، وهكذا كل ما تجاوزت ألفه ثلاثة أحرف(ابن يعيش، ٢٠٠١م، ١٤٦/٤؛ الجاربردي،٢٠١٣م، ١٠٨/٣).

الوسيلة السادسة: ضبط المصغَّر إذا صغرت(اللذين) قلت: اللُّذيُّون في حالة الرفع، واللُّذيَّين في حالتي النصب والجر، وهذا مذهب سيبويه، وفي شرح الشافية للجاربردي:" وأما اللذيون فلأنهم زادوا في اللذين قبل الياء ياءً وقبل النون ألفاً فصار:اللذيان، ثم أبدلوا الفتحة ضمةً والألف واواً لئلا يلتبس بالتثنية(الوقاد، ٢٠٠٠م، ٣٢٦/٢؛ الجاربردي،٢٠١٣م، ١٣٠)؛ إذ يؤدي هذا الالتباس إلى دخول المصغر في جملة المثنى لذا وجب الضبط دفعا لهذا الإجمال.

الوسيلة السابعة: امتناع الجمع للمذكر السالم في موضعين

١- يمتنع جمع المختوم بتاء التأنيث عَلَماً لمذكرٍ أو صفةً له جمعاً سالماً بالواو والنون نحو(طلحة،علامة)؛ لأن تاؤه لو حذفت التبس جمع المقرون بالتاء بجمع ما تجرد منها، ولو أبقيت لاجتمع في الكلمة علامتا تذكيرٍ وتأنيثٍ، وذلك لا يجوز(الوقاد، ٢٠٠٠م، ٧٠/١).

٢- يمتنع جمع علم المنث نحو:(زينب)، وصفة المؤنث نحو: (حائض) بالواو والنون أيضاً؛ وذلك لئلا يلتبس جمع المذكر بجمع المؤنث(الوقاد، ٢٠٠٠م، ٧٢/١)،فيدخل كل منهما في جملة الآخر.

الوسيلة الثامنة: امتناع التصغير يمتنع تصغير(ذي) من أسماء الإشارة باتفاق النحويين؛ وسبب ذلك هو التباس مصغرها بضمير(ذا) ولهذا منع تصغيرها(الوقاد، ٢٠٠٠م، ٣٢٦/٢) لئلا يدخل كل منهما في جملة الآخر ويحدث لبسٌ في الكلام والتركيب على خلاف المراد بيانه من الجمل والكلمات والصياغة.

الخاتمة

بعد تناول الوسائل التي تضمنها هذا البحث المتواضع لمن تفضل بالفتح به عليَّ وهو العليم الخبير سبحانه والمتواضع أيضاً لأهل العلم قاطبةً أسطر فيما يأتي أهم نتائج البحث:

١- اللغة العربية لغة الإبانة والوضوح باللفظ والشكل والمعنى والسياق والمقام، فهى اللغة المتفردة بتزاحم فنونها مع عدم تعارضها في آنٍ واحد.

٢- لدفع الإجمال وبيان المراد طرق متعددة كالإعراب، والنعت، والتوكيد، وبهذا يتضح أن الإبانة لا تتوقف على منطوق اللفظ وحده بل تتعداه إلى ما يتصل به.

٣- ضرورة بيان الصواب اللغوي في الأجناس المخالفة للقاعدة.

٤- أن للسياق دلالة معنوية ودلالة أخرى لغوية تحدد المراد وتدفع الإجمال.

٥- أهمية الرد إلى الأصل في بعض المواضع للتوصل إلى الصواب ودفع الإجمال.

٦- تلك الوسائل تحافظ على سلامة اللغة واللسان العربي.

٧- تؤدي الوسائل المعنى المراد من الملفوظ والمفهوم بغير وهم أو خلط.

٨- إهمال دقائق اللغة يؤدي إلى الإجمال الذي يبهم المعنى المراد من التركيب.

٩- الدرس النحوي والصرفيّ مليئان بمكنون الدرر التي تعين اللغويين على الإبانة عن المراد باللفظ والمعنى وما يتصل بهما.

١٠- اللغة العربية لغة الذخائر التي تمد أهل العلم بروافدها دائماً، فهي لغة الكتاب العزيز - القرآن الكريم - وبهذا فهي لغة الإعجاز الدائمة العطاء والسخاء.

قائمة المصادروالمراجع

القرآن الكريم

١. ابن الأنباري، ٢٠٠٢م،البيان في غريب إعراب القران،تحقيق: بركات يوسف هبود، ط١،دار الأرقم.

٢. ابن الحاجب النحوي، ١٩٨٠م ، الإيضاح في شرح المفصل، تحقيق موسى بناي العليلي، ط١، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية.الجمهورية العراقية.

٣. ابن عصفور، علي بن المؤمن المعروف بابن عصفور،١٩٧٢م، المقرب، تحقيق أحمد عبد الستار الجواري، عبد الله الجبوري، ط١.

٤. ابن منظور، ١٤١٤هـ، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى: لسان العرب، دار صادر – بيروت، ط٣..

٥. ابن يعيش، علي بن يعيش ابن أبي السرايا، ٢٠٠١م،شرح المفصل للزمخشري، تحقيق ايميل بديع يعقوب، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٦. أبو البركات، كمال الدين الأنباري، ١٩٩٩م، أسرار العربية،ط١، دار الأرقم بن أبي الأرقم.

٧. أبو حيان الأندلسي،٢٠١٥م،منهج السالك في الكلام على ألفية بن مالك،تحقيق شريف عبد الكريم النجار، عالم الكتاب الحديث.

٨. أبو نصر إسماعيل بن حماد،١٩٨٧م، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ط٤، دار العلم للملايين .بيروت.

٩. الأشموني، الشافعي، ١٩٩٨م، شرح الأشموني على ألفية بن مالك،ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

١٠. الجاربردي، فخر الدين أحمد بن حسين ،٢٠١٣م، شرح الشافية للجاربردي، تحقيق جميل عبدالله عويضه، جامع الكتب.

١١. الجياني، ابن مالك الطائي، ١٩٨٩م، شرح الكافية الشافية، تحقيق عبد المنعم أحمد هريدي، جامعة ام القرى مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ،مكة المكرمة.

١٢. الرازي، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، ١٩٩٧م، الصاحبي في فقة اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها ، ط١، محمد على بيضون ، بيروت، لبنان.

١٣. السراج، محمد علي السراج، ١٩٨٣م، اللباب في قواعد اللغة وآلات الأدب النحو والصرف والبلاغة والعروض واللغة، مراجعة خير الدين شمسي، ط١، دار الفكر .دمشق.

١٤. سيبويه، ١٩٨٨م، الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط٣، مكتبة الخانجي، القاهرة.

١٥. السيوطي، جلال الدين السيوطي،١٩٩٢م، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية، مصر.

١٦. الصاعدي، عبد الرزاق بن فراج، ١٩٨٧م، أصول علم العربية في المدينة،مجلة الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.

١٧. الصبان، أبو العرفان محمد بن على الشافعي،١٩٩٧م،حاشية الصبان على شرح الأشموني، ط١، دار الكتب العلمية ،لبنان، بيروت.

١٨. العليمي، ياسين بن زين الدين، ١٣٢٥هـ، حاشية ياسين على التصريح، جامعة دمشق.

١٩. القيسي، أبو على الحسن بن عبدالله ،١٩٨٧م، إيضاح شواهد الإيضاح، تحقيق محمد بن حمود الدعجاني، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
٢٠. الوقاد خالد بن عبد الله بن أبي بكربن محمد الجرجاوي الأزهري، زين الدين المصري وكان يعرف بالوقاد، ٢٠٠٠م، التصريح بمضمون التوضيح في النحو، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

حماية المواقع الأثرية في ظل التشريعات الدولية والقوانين الوطنية (السودان أنموذجا)

د. الرشيد محمد إبراهيم(*)

المستخلص:

تهدف هذه الدراسة إلى تبيان أن المواقع الأثرية الذاكرة التاريخية للشعوب مما يقتضي حمايتها بشتى الطرق والوسائل القانونية، ومادامت الآثار تشكل الإرث الثقافي والحضاري للأمة فالحفاظ عليها لا يتعبر قضية وطنية فحسب بل هي مسؤولية أخلاقية وتحتاج إلى تضافر الجهود من كل المستويات والأفراد ووضع تشريعات وقوانين تحافظ على هذا الموروث الحضاري، استخدم الباحث المنهجي الوصفي التحليلي للقوانين والتشريعات التي تهتم بالحفاظ على التراث الإنساني الثقافي. ومن خلال هذه الدراسة اتضح أن هذه التشريعات تحتاج إلى مراجعة حتى تتواكب مع أشكال الجرائم المتطورة، كما يجب إنشاء نيابة متخصصة بالآثار لضمان تطبيق هذه القوانين مع ضرورة نشر الوعي الأثري بأهمية هذه المواقع التراثية.

مقدمة:

تعد المواقع الأثرية كتاب مفتوح يمكن من خلال تصفح تاريخ الأمم والشعوب بكل تفاصيله. إذْ أنه يؤدي أدوار مختلفة حسب القيم التي يتضمنها. فلكل شعب تراثه المتنوع يعكس مستواه الحضاري. وهذا الواقع يفرض العمل على المحافظة عليه، وحسن التعامل معه، كما تعد المواقع الأثرية من أهم الآليات التي اهتمدتها دول العالم من أجل الجذب السياحي وبالتالي تفعيل الدور الاقتصادي، وعلى هذا الأساس عملت العديد من دول العالم على توفير الحماية الفعلية لهذه المواقع الأثرية التي عانت ومازالت تعاني من المهددات الطبيعية والبشرية من خلال الاتفاقيات والتشريعات الدولية والقوانين الوطنية التي تهدف إلى صون التراث الإنساني المشترك(عمرو: ٢٠٠٣، ٣٩).

يعد السودان واحد من أهم الدول الغنية بالمواقع الأثريةوالمعالم الثقافية، فهو يحتضن آثار فترات تاريخية مختلفة بدءاً من العصور الحجرية مروراً بالمجموعات الحضارية النوبية، حضارة كرمة، وحضارة نبتة ومروي، ثم حضارة ما بعد مروي، وصولاً إلى الفترة المسيحية ثم الإسلامية، وتقف مواقعها الأثرية شاهداً على هذه الحضارات، وبالرغم من أهميتها إلا أنها سجلت تدهور جراء

(*) أستاذ مشارك، كيلة الآداب والدراسات الإنسانية جامعة دنقلا

الاعتداءات المتكررة من نهب وتشويه وطمس معالمها ومن غير الطبيعي هو الذي مازالت هذه المواقع الأثرية بالرغم من وجود القوانين الوطنية، ومن هذا المنطلق يمكن إثارة إشكالية الحماية القانونية هل هي كافية للحفاظ على هه المواقع الأثرية؟ وللإجابة على هذا السؤال لا بد من تطور النظام القانوني الذي يحافظ على هذه المواقع الأثرية على المستويين العالمي والوطني(قسيمة: ٢٠١٢م، ١٥).

أهم المواثيق الدولية لحماية التراث الأثري:

في خطوة متقدمة بشأن حماية المواقع الأثرية وتوجيه سبل إدارتها، تطرقت أشهر المواثيق والاتفاقيات الدولية لإشكالية المحافظة على المواقع الأثرية بشكل عام كتراث عالمي لكل البشرية، ومن مجموعة المواثيق والاتفاقيات التي خصصت محاورها لإشكالية التراث الأثري وآليات التعامل معه نذكر منها:

ميثاق أثينا ١٩٣١م:

خلفت الحرب العالمية الأولى دماراً كبيراً من المواقع والمباني التاريخية وطالها التهديم، وكردة فعل من المهتمين بالتراث الإنساني عقد أول مؤتمر دولي عام ١٩٣١م بمدينة أثينا اليونانية، والذي تمخض عنه ميثاق شهير عرف باسم ميثاق أثينا، وحضره عدد كبير من الباحثين، تم على إثر ذلك وضع المبادئ الأساسية لصيانة المباني التاريخية وحمايتها، كما ساهم هذا الميثاق في ظهور حركة دولية واسعة تعمل على حماية وحفظ التراث الأثري، وأصبحت بداية لمرحلة جديدة من إرساء قواعد حفظ وحماية التراث الأثري، أما في الجانب الآخر فقد كان هذا الميثاق سبباً مباشراً في إنشاء مؤسسات عالمية تعمل على حماية المواقع والمعالم الأثرية كمنظمة اليونسكو والمجلس الدولي للمتاحف(ميثاق أثينا: ١٩٣١م، ١-٤).

الميثاق الأمريكي ١٩٣٥م:

انعقد الميثاق الأمريكي في العام ١٩٣٥م، وتضمن محتواه وضع نظام قانوني لحماية التراث الثقافي، وقد تمخض عن هذا الميثاق تكوين لجنة من الخبراء تهتم بمتابعة وتنفيذ أحكام هذا الميثاق، ووضعت مشروعاً للدفاع عن التراث الأثري في حالة الحرب، ومنه تعاقبت الجهود لتطوير مجال حماية التراث الأثري بأنواعه، وهو ما تجسد ميدانيا خلال الحرب العالمية التانية، وتم إقناع مجموعة من الدول للتوقيع على ميثاق اليونسكو، وإعداد مشروع لاتفاقية لاهاي لحماية التراث من حالات النزاع المسلح(رشاد: ٢٠٠٥م: ٧١).

ميثاق البندقية ١٩٦٤م:

اهتم الباحثين بالتراث الأثري بعد الحرب العالمية الأولى بسبب الدمار والتلف الذي لحق بالمواقع والمباني التاريخية،كما أن ميثاق أثينا لم يأتي بآليات كفيلة

تضمن سلامة المباني والمواقع الأثرية، هذه الظروف عجلت بعقد مؤتمر دولي بمدينة البندقية الإيطالية والتي كان الهدف الأساسي منها هو طرح أفكار جديدة لتوسيع مفهوم الحفاظ، ومحاولة إيجاد الحلول، هذه المعطيات عجلت بمؤتمر في العام١٩٦٤م بإشراف منظمة اليونسكو بهدف وضع طرق كفيلة بحماية التراث الأثري المعرض للزوال، وقد خرج المؤتمر بنص ميثاق دولي للحفاظ على المعالم والمواقع الأثرية بميثاق البندقية واحتوت على ثلاثة وعشرون وثيقة(عطية:٢٠٠٢م: ٧٠).

أهم هذه الوثائق الوثيقة الأولى التي أدرجت تحت اسم وثيقة صيانة وترميم النصب والمواقع التاريخية، وقد جاءت في الماده السادسة من هذه الوثيقة أن عملية الحفاظ على المعالم تستوجب أخذ الحيطة عين الأعتبار كونه مرتبط به، ولهذا أكدت هذة الوثيقة بأن الترميم يجب أن يأخذ عين الاعتبار كل العناصر الأساسية للمبنى وعلاقة المعالم مع الوسط المحيط به (١٩٦٤م:Icomos).

أما الوثائق المتبقية جاءت مكملة لبعضها البعض تهدف للوصول إلى أنجع السبل للحفظ الصحيح، وقد خلص ميثاق البندقية إلى طرح مجموعة من التوصيات التي من شأنها تساهم في تحقيق الأهداف المرجوة لحماية المباني والمواقع الأثرية باعتبار أن المعلم لا يمكن أن ينفصل عن التاريخ لأنه الشاهد الوحيد والمكان الذي يتجسد فيه التاريخ، فكل هذه الوثائق صبت في نفس مجال التوفير المحيط الملائم لحفظ التراث الأثري (بوزار: ٢٠٠٨م،٦٩).

ميثاق بورا ١٩٨١م:

يعرف أيضاً باسم ميثاق المجلس الدولي للعالم والواقع الأسترالي للحفاظ على الأماكن الثقافية، ونظراً لأهمية القرارات التي طرحها هذا الميثاق، تبنت العديد من الدول هذه الاقتراحات وجعل منها استراتيجية لحماية تراثها الأثري، ومن أهم القرارات التي طرحت في ميثاق بورا تحديد قيمة المصطلحات الأثرية التي تركز على مفاهيم متعددة مثل محيط الموقع الثري، المجتمعات المحلية، الحفظ، الصيانة، الترميم، المادة، التأهيل،كما خصص أحد بنود ميثاق بورا إلى أهم المعايير الحديثة التي يجب على المختصين الإرتكاز عليها لتحديد أهمية التراث الأثري والتي تنجلي أساساً في القيمة الجمالية العلمية والتاريخية والاجتماعية والاقتصادية والرمزية. (المحاري:٢٠١٧: ١٥٥).

كما وضع هذا الميثاق الأولوية للمواقع الأثرية بالغة الأهمية ووضع شروط خاصة للتعامل معها، ومن بين أهم النقاط التي نوقشت في هذا الميثاق هو إشكالية الترميم، نتيجة حتمية بعد استنفاد الإمكانيات التي تحول دون التدخل على

التراث الأثري من جهة، ومن جهة ثانية ضرورة تقديم مبررات علمية جديدة لمباشرة الترميم، كما ألزم الميثاق المجتمع الدولي على ضرورة الاهتمام بوضع مخططات الحفاظ على التراث الإنساني المشترك، هذه القرارات جعلت العديد من الدول أن ترميم معالم سياساتها تجاه المواقع الأثرية وذلك لما احتوته مضمون الميثاق من آليات جديدة ساهمت في تطوير آليات الحفاظ على المواقع الأثرية(الحذيفي، ٢٠٠٧م، ٣٦).

ميثاق أبيلتون ١٩٨٣م:

انعقد هذا الاجتماع بكندا في العام ١٩٨٣م،وقد تمخض عنه عدة قررات تم جمعها في وثيقة رسمية أصبحت تعرف لاحقاً بوثيقة أبيلتون لحماية وتعزيز البيئة المبنية، وحملت في طياتها مجموعة من التوصيات والآليات تهدف في مجملها توفير الشروط المناسبة لضمان حفظ واستمرار التراث الأثري وإيصاله للأجيال اللاحقه في أحسن صورة، وقد ركز الميثاق على ضرورة توخي الحذر أثناء القيام بعمليات الصيانة والترميم، مع ضرورة التقليل من مستوى التدخل وهو ما أصطلح عليه بالتدخل الأدنى بالإضافة للاهتمام بالبيئة المحيطة بالأثر أو ما يعرف بالنسيج الأصلي للموقع الأثري ورفع مستوى الحماية ليصبح عملية الحفاظ كتلة متكاملة مع منع التدخل المباشر على المواقع الأثرية إلا بعد استيفاء شروط التقنية والمواد المستعملة في الترميم وهذه هي الغاية المرجوة من هذه الوثيقة (الرهايفة، ٢٠١٢م، ٦٢).

ميثاق واشنطن١٩٨٧م:

ميثاق واشنطن للحفاظ على المدن والمناطق الحضرية التاريخية ١٩٨٧م. والذي انعقد بمدينة واشنطن، جاء هذا الميثاق نتيجة لعدة معطيات خاصة تتعلق بالتطور المستمر والتوسع العمراني على حساب المواقع الأثرية، لهذه الأسباب وأخرى تحرك المجلس الدولي للمباني والمواقع الأثرية ووضع ثيقة دولية تضمنت مجموعة من التوصيات لتحد من شدة التلف الذي تعاني منه المباني التاريخية والمواقع الأثرية، كما تم تحديد المبادئ والأهداف والطرق الواجب الاعتماد عليها لحماية المناطق التاريخية،مع تسجيل كل ما تحتويه المواقع من مقومات أثرية ودراسة التأثير البشري والطبيعي الذي تتعرض له هذه المقومات الأثرية، أما بخصوص الطرق والوسائل التي تم الإجماع عليها في هذا الميثاق للعمل بها في مشاريع حماية التراث الأثري وتشجيع الجمعيات والمنظمات لحماية وتمويل عمليات حفظ وترميم هذه المواقع. مع إرفاق دراسات شاملة للمواقع الأثرية لضمان الحفظ الصحيح والحماية الكاملة(Washing:1987:p.7).

ميثاق حماية وإدارة التراث الأثري ١٩٩٠م:

ينفرد هذا الميثاق بأنه جعل من مهمة حماية التراث الأثري مهمة تسند لمجموعة من الشركاء كل يوم بالدور المنوط به في إطار تفعيل التشريعات القانونية – بهدف حماية الموروث الأثري – جاء في هذا الميثاق الأمر بضرورة الاعتماد على أحسن الطرق والوسائل في عمليات الصيانة والترميم والحفظ لتقديم الموقع الأثري بأحسن صورة للجمهور. أما في مجال البحث عن الآثار حث هذا الميثاق على ضرورة استخدام التكنولوجيا المتطورة في عمليات المسح الجوي بهدف تعميم ثقافة الحفاظ على التراث الأثري، كما أكَّد الميثاق على أن مهمة الحفاظ على ديمومة المواقع الأثرية هي مهمة دولية لذا يجب تنسيق الجهود بتفعيل منظومة التعاون الدولي لضمان سلامة وحماية المواقع الأثرية(أبو ليه، ٢٠٠٩م، ١٣٢).

تستند القواعد الخاصة بحماية الآثار على مبدأ أن ما يصيب هذه الآثار من أضرار هي إضرار بالتراث اللإنساني المشترك للبشرية جمعاء، ومن هنا تتركز غاية هذه المواثيق الدولية لحماية الآثار وقد تطورت الحماية الدولية بشكل كبير إذا تمكنت المنظمات الدولية من الاتفاق على صياغة قوانين بهدف حماية التراث الأثري وبناءً على ذلك سوف نتطرق إلى أهم الاتفاقيات والمواثيق الدولية المكرسة لحماية الآثار وهي الاتفاقية الدولية المتعلقة بحماية التراث الثقافي والطبيعي للعام ١٩٧٢م(الحذيفي، ١٩٩٩م، ٢٤).

تعتبر هذه الاتفاقية أول تقنين دولي في مجال حماية الآثار بصفة عامة، وعليه لعبت هذه الاتفاقية دوراً رياديا في مجال حماية التراث والآثار معاً، وذلك من خلال إبرام هذه الاتفاقية التي تتسم بقيمة عالمية استثنائية وحمايتها وصونها وعرضها ونقلها إلى الأجيال المقبلة وفق شروط ومعايير محددة وقد حددت الاتفاقية التزام وواجبات الدول الأطراف في حماية تلك المواقع وصونها، حيث تتعهد كل دولة بصون مواقعها الأثرية التي تقع على أراضيها وحماية آثارها الوطنية. كما نصت الاتفاقية على إلزام الأطراف بتقديم تقارير عن حالة صون الآثار المدرجة في قائمة التراث العالمي.

الحماية الوطنية للآثار في ظل هذه الاتفاقيات:

لم تقتصر هذه الاتفاقيات على حماية دولية للآثار فقط.وإنما تعدت ذلك النطاق بإضفائها الحماية الوطنية للآثار والتي تعني لأغراض الاتفاقية إقامة نوع من التعاون بين الدول حيث أقرت هذه الاتفاقيات على حماية الآثار على الصعيد المحلي أو الوطني، وذلك عبر خارطة طريق تعمل الدول الأطراف على اتباعها حيث تشجع هذه التوصيات على اتخاذ كافة الإجراءات والتدابير اللازمة

لحماية المواقع الأثرية، وذلك عن طريق اعتماد سياسة وطنية كما تحث على إشراك المجتمع المدني في عملية حماية هذه المواقع(السباعي، ١٩٩٢م، ٣٧).

نصت هذه الاتفاقيات في مجال الحماية الوطنية للآثار أن تعمل كل دولة من الدول الأطراف في الاتفاقية على تعين وتحديد الآثار الموجودة على أراضيها وحمايتها والمحافظة عليها ونقلها للأجيال القادمة، وبالتالي عليها العمل وضمن حدود إمكاناتها على اتخاذ سياسة عامة تستهدف الآثار لكي تؤدي وظيفة في حياة الجماعة وإدماج حماية هذه الآثار في منهاج التخطيط العام، وتأسيس دائرة أو عدة دوائر للآثار في أقاليمها بغرض الحماية وتزويد هذه الدوائر بالموظفين الأكفاء وتمكينهم بالوسائل التي تسمح لهم بأداء واجباتهم بالإضافة إلى تنمية الدراسات والأبحاث العلمية والتقنية ووضع التدابير القانونية والعلمية والتثقيفية والإدارية والمالية المناسبة لحماية هذه المواقع الأثرية والمحافظة عليها مع إنشاء مراكز التدريب الوطنيةفي مجال حماية الآثار وتشجيع البحث العلمي في هذا المجال. اعترفت هذه الاتفاقيات صراحة بمبدأ سيادة الدولة الكاملة على مواقع التراث الثقافي الموجودة داخل أراضيها، وذلك دون المساس بالحقوق بالحقوق التي تقررها التشريعات الوطنية الخاصة بالآثار حمايةً وحفظاً، مع إمكانية تسجيل الآثار التي تحمل قيم عالمية استثنائية في التراث العالمي، بالتنسيق مع مركز التراث العالمي مع إمكانية تحديث مواقع التراث العالمي وقاعدة بياناتها الخاصة بها، كما يتوجب على الدول الأطراف إنشاء لجان استشارية وطنية في إطار النظم القانونية والإدارية للدولة، وتعمل هذه اللجان نحن سلطة وإشراف الوزير المكلف بشؤوم الآثار على أن تقدم هذه اللجان الآراء الآراء لى الحكومة بشأن التدابير اللازمة من تشريعات وخلافها لضمان حماية التراث الثقافي في الدولة.

دورالتشريع السوداني في حماية الآثار:

يزخر السودان بالعديد من المواقع الأثرية التي تعود إلى آلاف السنين منذ فترات ما قبل التاريخ مروراً بالمجموعات الحضارية وحضارة كرمة وحضارة نبتة ومروي وحضارة ما بعد مروي وصولاً إلى الديانات السماوية – المسيحية والإسلامية، وما تزال نقوش ورسوم هذه الحضارات ماثلة إلى يومنا هذا. منذ بداية القرن العشرين انطلق علم الآثار في المشاريع والخطط بانتظام ومروراً بالإجراءات التشريعية والإدارية الهادفة إلى إنشاء إدارة للآثار السودانية وانتهاءً بالحملات الأثرية الإنقاذية(الحاكم، ١٩٩٧م، ٢٧-٢٨).

تمَّ اعتماد أول تشريع خاص بالآثار من قبل سلطات الاحتلال البريطاني في العام ١٩٠٥م، وهو أول قانون ينظم أعمال الآثار وحفظ تهريب القطع الأثرية أو

المتاجرة بها، ونص هذا القانون على قيام لجنة للمتاحف وخلق وظيفة القائم بأعمال أمين الآثار، وظل هذا القانون ساريا إلى العام ١٩٥٢م، حيث تم إصدار قانون جديد يتماشى مع سياسات الاحتلال في ١٩٥٢/٣/١٥م وبعد أربعة أعوام من صدور هذا القانون وفي العام ١٩٥٦م نال السودان استقلاله، ولكن مما يؤسف له ظل هذا القانون الساري لعقدٍ من الزمان وتم إلغائه بعد إصدار قانون جديد يواكب التطورات الحديثة بخاصة في مجال صيانة وحماية الآثار الذي أجيز من قِبل مجلس الوزراء في يونيو ١٩٩٩م، وصدر من المجلس الوطني في جلسته رقم(٢٠) من دورة الانعقاد الثامنة بتاريخ ١٦ نوفمبر ١٩٩٩م ووافق عليه رئيس الجمهورية في ٢٧ نوفمبر ١٩٩٩م، ولا زال هذا القانون ساري المفعول إلى يومنا هذا(قوانين الآثار السودانية).

من خلال استقرائنا لأحكام قانون الآثار السوداني لسنة ١٩٩٩م نجد أن المشرّع السوداني قد قرر ضمانات قانونية لحماية الآثار من خلال الإجراءات المنصوص عليها، حيث اعتبر جميع الآثار في باطن الأرض وعلى سطحها ملكاً للدولة، وقد أكَّد المشرّع من خلال هذا القانون مجموعة من الوقاعد التي تشكل ضمانات قانونية لحماية الآثار على النحول التالي:

١. **سلطة الدولة في نزع مو اقع الأثار**: يجوز للدولة وفقاً للقانون نزع ملكية أي موقع أو مبنى تاريخي كما لها الحق أن تنزع ضرورية المرور أو طريقة الوصول إليه، ولها الحق في نقل أي أثر في أي أرض ودفع تعويض عادل لأي خسائر تلحق بمالك الأرض.

٢. **حظر التصرف في الآثار**: لا يجوز لمالك الأرض التصؤف في الآثار الموجودة في باطنها أو على سطحها ولا يحق له التنقيب عن الآثار فيها إلا بواسطة الهيئة العامة للآثار والمتاحف.

٣. **حظر إلصاق الإعلانات ووضع اللافتات في المو اقع الأثرية**: لا يجوز إلصاق الإعلانات أو اللافتات في المواقع الأثرية والمباني التاريخية المسجلة لدى الهيئة والمتاحف.

٤. **حظر إجراء أي تغيير في المباني التاريخية**: لا يجوز لمالك أي مبنى تاريخي مسجل أن يحدث أي تغيير عليه، ولا يحق له مطلقاً هدمه أو إجراء أي عمل من شأنه تغيير شكله أو ميزته الفنية، كما لا يجوز إقامة بناء جديد بالقرب أي موقع أثري أو تاريخي إلا بموافقة الهيئة العامة للآثار والمتاحف.

٥. **حظر استخدام الأرض الأثرية لغير الأغراض المخصصة لها:** لا يجوز إقامة بناء أو وسيلة للري أو حظيرة أو مستودع على أرض أثرية أو تاريخية مسجلة أو غرس شجرة إلا بترخيص من الهيئة.

٦. **حظر إقامة الأفران والمعامل والمصانع على المواقع الأثرية:** لا يجوز إقامة أي من المنشآت أو طرق على مسافة يمكن أن تؤثر على المناطق الأثرية بل وأي مشروعات تنموية إلا بعد اكتمال الدراسات والمسوحات الأثرية على أن تتحمل الجهة المستفيدة تكلفة تلك الدراسات وعمليات الإنقاذ اللازمة.

٧. **حظر تقليد الآثار وتزويرها أو الاتجار بها:** استثناء على ذلك عمل نماذج وقوالب وصور من الآثار بموافقة الهيئة وبالشروط التي تراها مناسبة.

٨. **منح الرخص:** ومفاد ذلك لا يجوز لأي شخص القيام بأعمال التنقيب في أي أرض مملوكة للدولة أو الأفراد ما لم يتحصل على الرخصة اللازمة الصادرة من الهيئة مع العلم بأن هذه الرخص تتقدم إلى ثلاثة أنواع وهي:

أ. رخصة للبحث عن الآثار ولا يجوز لحاملها أن يقوم بأي نوع من الحفريات .

ب. رخصة للمسح الأثري تخول لحاملها التفتيش بأي وسيلة خلاف التنقيب.

ج. رخصة التنقيب عن الأثار وعمل دراسة علمية متكاملة عن الموقع والموجودات الأثرية والبيئية.

في منح الرخص يلتزم المرخص له بالالتزام بصيانة الموقع أو أي آثار يكتشفها وأن يسلم تقريراً علمياً مستوفياً وتسليم كل الآثار التي تم كشفها وصورة من الوثائق والمستندات الخاصة بالمسح والبحث والتنقيب للهيئة.

بهذا فقد ألزم قانون الآثار السوداني لسنة ١٩٩٩م على الهيئة المحافظة على الآثار وصيانتها وذلك من خلال الصلاحيات الممنوحة لها والتي تعتبر في ذاتها ضمانات للآثار ومن بينها ما يلي:

١/ قيام الهيئة بإعداد المواقع الأثرية والمباني التاريخية المسجلة التي تمتلكها الدولة لزيارات المواطنين والدارسين والسواح وأن تظهر صفاتها وخصائصها التاريخية.

٢/ تختص الهيئة بحفظ الآثار المنقولة في المتاحف حيث تدرس وترمم وتعرض بالمتاحف وبحفظ ما تبقى بمخاذن الأثار بعد توفر المناخ الملائم لذلك.

٣/ إعداد خارطة معتمدة لجميع مواقع الأثار المكتشفة أو التي يحتمل أن تكون بها أثار

٤/ يجوز للهيئة تبادل بعض الآثار المنقولة المكررة مع المتاحف العالمية المشابهة إذا رأت في هذه المبادلة فائدة تعود على السودان.

٥/ تسعى الهيئة إلى استرداد الأثار التي خرجت من البلاد بطرق غير مشروعة بالتعاون مع الأجهزة العدلية.

٦/ إلتزام الهيئة بالمحافظة على حقوق الملكية العلمية عن نتائج التنقيب والبحوث التي تجريها البعثات الأثرية وتحفظ لها حق الأسبقية في النشر عن الآثار المكتشفة ودرج صورها في دليل المتحف الذي يعرض أو تخزن فية على أن تتم الدراسة والنشر في مدة أقصاها عشرة أعوام من تاريخ الإكتشاف.

الحماية الجنائية للأثار في ظل القانون السوداني:

يمثل القانون مبدأ لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص كما أن جميع التشريعات الدولية والوطنية إتفقت على عدم التعدي على الأثار بدون حصولهم على ترخيص من قبل السلطة الأثرية فمعظم التشريعات عالجت مثل هذه الجرائم وذلك من خلال فرض عقوبات جزائية عليها .وتعتبر جريمة التجاوز على المواقع الأثرية من أخطر الجرائم وعلى أثر ذلك أقرت التشريعات الوطنية عقوبات على ارتكاب التعدي على المواقع الأثرية كما سوف نتناولها في هذه الجزئية من قانون الآثار السوداني لسنة ١٩٩٩م.

قانون الأثار السوداني لسنة١٩٩٩م عالج مسألة التنقيب عن الآثار بدون ترخيص.

أما بخصوص التشريع السوداني فقد عالج مسألة التنقيب عن الآثار بدون ترخيص، وأكَّد من خلال أحكامه على عقوبة القيام بأي نشاط أثري وبدون ترخيص على أرض أثرية أو موقع أثري بالحفر والتنقيب وعمليات المسح أو البحث أو يحرض على ذلك أو يتعدى على الآثار أو يقوم بنقلها من مكانها إلى مكان آخر وبدون ترخيص يعاقب بالسجن مدة لا تقل عن ثلاث سنوات أو بالغرامة أو العقوبتين معاً، وعلاوة على ذلك أقر حماية أكثر من خلال أنه لا يجوز لمالك الأرض التصرف في الآثار الموجودة في باطنها أو سطحها ولا يحق له التنقيب إلا بموافقة الهيئة العامة للآثار والمتاحف، وفي حالة مخالفة ذبك يعاقب بالسجن مدة لا تتجاوز خمس سنوات أو بالغرامة أو العقوبتين معاً، وبخصوص العقوبات المقررة لجريمة هدم أو تلف الآثار نجده قد أقرَّ ذلك من خلال أحكام المادة (٣٢) الفقرة الأولى التي حددت العقوبة بالسجن مدة لا تقل عن ثلاث سنوات أو الغرامة أو العقوبتين معاً، وأضافت الفقرة الثانية منها طرقاً مشددة ترفع فيه عقوبة السجن مدة لا تقل عن خمس سنوات فهذا يستبعد النص العام ويعمل بالنص الخاص(قانون الآثار لسنة ١٩٩٩م).

بالرغم من كل هذه الإيجابيات إلا أن التشريع أغفل تنظيم أجكام سرقة الآثار ضمن القانون مما ترك المجال أمام القضاء بالرجوع إلى العقوبات المنصوص

عليها ضمن أحكام القانون الجنائي، لذا لا بدَّ من مراجعة هذا القانون ووضع عقوبة سرقة الآثار ضمن بنودها وبعقوبة تتناسب مع الجريمة التي تستحق التشديد في العقاب باعتبارها تمس تراث الإنسانية جمعاء.

أيضاً حددت المادة السادسة في فقرتها الثانية عقوبة كل من يتصرف في الآثار بالسجن مدة لا تتجاوز خمس سنوات وتنص المادة الواحد والثلاثون الفقرة الثانية على معاقبة كل من يقوم بتصدير الآثار دون ترخيص بعقوبة السجن ثلاث سنوات، ونظراً لخطورة جريمة تهريب الآثار خارج البلاد أشد خطراً وضرراً للدولة واسترجاعه يكلف الدولة أعباء مالية إضافية، لذا لا بدَّ من مراجعة هذه الفقرة ويجب أن تكون رادعة بأشد أنواع العقاب لضمان سلاكة تراثنا الأثري من أيدي العابثين، كما حددت أيضاً المادة الواحد والعشرون مقدار العقوبة على مرتكب جريمة تزوير الآثار ويعاقب بالسجن أو الغرامة أو بالعقوبتين معاً، إذا نظرنا لهذه العقوبة والكثير من العقوبات الواردة في هذا القانون نجدها تخيرية فقد يحكم القاضي بالسجن أو بالغرامة أو بالعقوبتين معاً، لكن تتطلب جرائم الآثار تشديداً يخرج به المشرع عن القواعد العامة المعمول بها في القانون العام لذا لا بد من مراجعة هذا القانون حتى يواكب أشكال الجرائم التي أصبحت أحدث بكثير من القانون نفسه وإذا نظرنا مثلاً إلى عقوبة جريمة حيازة الآثار المنقولة دون ترخيص من الهيئة أو دون تسجيلها لم يحدد قانون الآثار أي نوع من أنواع العقوبة مما يعني تطبيق المبادئ المعمول بها ضمن نصوص العقوبات العامة.

إن حماية الآثار وصونها والحفاظ عليها مهمة كبيرة تحتاج إلى تضافر الجهود الدولية والأنظمة الداخلية للدول، وذلك لعدم كفاية الجهود الدولية لوحدها وهذا غالباً ما تدعو إليه أغلب الاتفاقيات الدولية لحماية الآثار باعتبارها المعبر عن الهوية الوطنية لكل دولة، مما دفع الدول بالتشريعات الوطنية وكذلك إنشائها لعدد من المؤسسات والأجهزة الفنية والأمنية المكلفة بالحماية ولم تكتف بالتشريعات الوطنية بسن قوانين توصيفية وإنما لا بد أن تصل إلى تقرير حماية جنائية للآثار وتبيان دورها الرادع في قمع جرائم المساس بالآثار من خلال العقوبات المقررة لها.

من خلال دراستنا لهذا الموضوع توصلنا إلى النتائج التالية:

١. تطور وتوسع مفهوم الآثار وعدم اقتصارها على أنها مجرد آثار تاريخية فحسب، بل أصبحت تعبّر ن هوية وثقافة الأمة بكل تفاصيلها.

٢. بالرغم من الاتفاقيات ومصادقة العديد من الدول الأعضاء عليها إلا أن الالتزام ما زال بعيداً في مسألة الحماية وما يزال نهب الآثار والدمار قائمة.
٣. حافظت القوانين الوطنية بعض الشيء عن الآثار إلا أنها تحتاج إلى مراجعة لكي يواكب ما يجري من دمار وتدهور خاصة فيما يعرف بالتعدين الأهلي في السودان.
٤. نقص التمويل اللازم لعمليات حماية وصيانة المواقع الأثرية أثر بصورة واضحة في عملية الحفاظ على الآثار.
٥. قلة الوعي الآثري بأهمية التراث الثقافي الإنساني وقصور دور وسائل الإعلام في التعريف بأن هذه الآثار تمثل هوية قومية للشعوب وبالأخص السودان.
٦. يتضح جلياً أن التراث الأثري أصبح مكسباً استراتيجياً مهماً تعتمد عليه أغلب الدول في تحدياتها وآفاقها الاقتصادية والاجتماعية.

على خلفية ما ورد في التشريع السوداني للعام ١٩٩٩م، نطرح التوصيات الآتية بقصد تدعيم العملية القانونية للتراث الأثري في السودان:

١. ضرورة مراجعة قانون الآثار ومدى مواكبتها وأحكامها التي تنص على حماية الآثار ومحاولة إنشاء أجهزة وطنية تعمل على تطبيق القانون.
٢. إنشاء نيابة خاصة بالآثار حتى تضمن تطبيق قانون الآثار للوصول لغاية حماية التراث الأثري في البلاد.
٣. نشر ثقافة الوعي الأثري بأهمية الأثار والمحافظة عليه.
٤. الاهتمام بالتسجيل والتوثيق ووضع خارطة أثرية كاملة للآثار في السودان وتحديث تلك القوائم بصفة دورية.
٥. ضرورة البحث عن الاستراتيجيات والخطط والآليات الكفيلة باستمرارية التراث الأثري في أحسن صورة التاريخية والجمالية.
٦. خلق مؤسسات وطنية تساهم في حماية التراث الأثري في السودان كالمنظمات وغيرها.
٧. إقحام الولايات في مجال الحماية وإعطائها أكثر حرية في حماية التراث الأثري الموجود بالولاية ووضع حوافز للولاية التي تضع أكثر التدابير في مجال الحماية لخق منافسة بين الولايات في مجال حماية التراث الأثري.
٨. ضرورة تضافر جهود مؤسسات الدولة والمنظمات الطوعية مع إدارة التراث الأثري في البلاد من أجل حفظ وحماية الأثار.

قائمة المراجع

١. أبـــو ليـــه، ٢٠٠٩م: منهجيـــات الحفـــاظ علـــى التـــراث العمرانـــي والمعمـــاري فـــي الدول العربية، بيروت، لبنان.

٢. بـــوزار حبســـية: ٢٠٠٨م واقـــع وأفـــاق الحمايـــة القانونيـــة للتـــراث الأثـــري فـــي الجزائر، تلمسان، الجزائر.

٣. الحـــاكم، أحمـــد محمد علـــي، وبونيـــه، شـــارلس، ١٩٩٧م، كرمـــة مملكـــة النوبـــة، دار الخرطوم للطباعة والنشر والتوزيع، الخرطوم.

٤. الحـــذيفي، أمـــين أحمـــد:١٩٩٩م الحمايـــة الجنائيـــة للأثـــار،دار النهضـــة العربية،مصر.

٥. رشاد، عارف السيد: ١٩٩٦م: مبادئ القانون الدولي العام ،مطبعة النور .

٦. الرهايفـــة، ســـلامة صـــالح: ٢٠١٢م: حمايـــة الممتلكـــات الثقافيـــة أثنـــاء النزاعات المسلحة، دار حامد للنشر والتوزيع الأردن.

٧. الســـباعي، بشـــير محمد، ١٩٩٢م: فلســـفة قـــوانين الآثـــار وتطـــوير حمايـــة الآثـــار والأعمال الفنية، المركز العربي للدراسات الأمنية، الرياض.

٨. عطيـــة، أحمـــد إبـــراهيم والكفـــافي، عبـــد الحميـــد:٢٠٠٢م،حمايـــة وصـــيانة التراث الأثري ،دار الفجر للنشر والتوزيع ،القاهرة.

٩. عمـــر، محمد ســـامح: ٢٠٠٣م: الحمايـــة الدوليـــة للممتلكـــات الثقافيـــة فـــي فتـــرات النزاع. مركز الأصيل للنشر والتوزيع ،مصر.

١٠. قانون الآثار السوداني ١٩٩٩م.

١١. كباشـــي حســـين قســـيمة: (٢٠١٢م) التنميـــة الســـياحية المســـتدامة – أســـس ومبادئ عامة، اعتزاز للطباعة، الخرطوم، ط١.

١٢. المحاري، سلمان أحمد: ٢٠١٧م،حفظ المباني التاريخية، الشارقة.

١٣. ميثـــاق أثينـــا:١٩٤٦م: حمايـــة المعـــالم التاريخيـــة والطبيعيـــة فـــي العـــالم، اليونان.

١٤. اليونسكو: ١٩٦٤م

المضامين والدلالات التاريخية للدفن في جبانة نوري

د. الأمين عثمان شعيب(*)

المستخلص:

تعد جبانة نوري الملكية واحدة من أهم المدافن في السودان القديم إذْ تقدِّم الدليل المادي على تفرُّد الملوك الكوشيين في فن وعمارة البناء الجنائزي بشقيه العلوي والسفلي خاصة أنها الجبانة الملكية الثانية بعد جبانة الكرو الملكية. تهدف الدراسة إلى تبيين وتفسير المدافن الملكية بجبانة نوري من حيث بناها العلوية والسفلية وما اشتملت عليه من تغيرات طرأت على نمط الدفن خصوصاً في البنى السفلية. وتتمثل مشكلة البحث في اختيار الملك تهارقا لجبانة نوري كي تكون مقراً أبدياً له ولأحفاده من بعده. واستخدم الباحث المنهج التاريخي لسرد التسلسل التاريخي للملوك ومدافنهم، والمنهج الوصفي التحليلي لما اشتملت عليه المدافن، وخرجت الدراسة بعدد من النتائج أهمها: العلاقة الوطيدة بين جبانة نوري ومعبد البركل (B-500) من حيث العلاقات الزمانية والمكانية. وتفرد الملكين أنلماني وأسبلتا بأن دفنا في توابيت حجرية بدلاً عن التوابيت الخشبية. والتغير الذي طرأ على غرف الدفن بأن تم إضافة غرفة أخرى ليصبح عددها ثلاث غرف.

الكلمات المفتاحية: جبانة نوري، المدافن الكوشية، تطور الدفن.

مقدِّمة:

شهد إقليم وادي النيل الأوسط ميلاد وتطور كيانات حضرية منذ وقت مبكر من فجر التاريخ، فدولة كرمة (كوش الأولى) (٢٥٠٠-١٤٥٠ق.م) تحكي عظمة إنسان المنطقة. ومع ميلاد الدولة المصرية الحديثة (١٥٥٠-١٠٨٠ق.م) تعرضت أرض كوش للاحتلال من قبل فراعنة تلك الدولة، وظلت لوقت طويل تحت سيطرة مصر، الأمر الذي أدى لتمصير واسع طال مجالات عديدة في حياة أهلها خاصة النخب منهم.

من المحتمل أن زعماء الأسرة النبتية في كوش قد اختاروا نبتة عاصمة لدولتهم نسبة لموقعها الاستراتيجي؛ ولأنها كانت مركزاً دينياً مهماً قبل تأسيس دولتهم. لا شك أن ألارا والأوائل من ملوك نبتة الذين كوَّنوا فيما بعد الأسرة الخامسة والعشرين التي حكمت مصر (٧٥٠-٦٦٣ق.م) قد بدءوا أولاً بتثبيت دعائم حكمهم داخلياً، وذلك بإرسال قواتهم من نبتة جنوباً وشمالاً لتوحيد كل القبائل في شمال السودان(السمحوني، ١٩٧١م، ١٤).

(*) أستاذ مساعد، كلية الآداب والدراسات الإنسانية، جامعة دنقلا

إنَّ اختيار ملوك تلك الأسرة لنبتة عاصمة لدولتهم كان يقوم على أساس جغرافي، فهناك يتسع السهل الزراعي نسبياً، ويسهل الاتصال ببقية أنحاء السودان القديم؛ فمن الجنوب يصلها النيل والطريق البري الذي يبدأ عند "أبو دوم" ويخترق صحراء بيوضة حتى يصل إلى شندي، وبالشمال يربطها بمصر النهر والطريق المحازي له(محمد إبراهيم بكر، ١٩٩٨م، ١١٤). إلى جانب الأهمية الدينية اكتسبت نبتة أهمية اقتصادية لأنها تقع في منطقة خصبة في شمال السودان، كما أنها أصبحت بموقعها هذا بعيدة عن الاضطرابات التي شهدتها مصر في تلك الفترة(Fairsevice, 1962: 180-181).

ظلت الأسرة الكوشية محتفظة بسلطانها خلال أجيال عديدة، فخلدت التقاليد الدينية ضمن القناعة العميقة بأن الملوك الكوشيين هم الحماة الشرعيون، والأبناء الحقيقيون لإله الجبل الطاهر، واهب كل سلطة ملكية على الأرض(كندال، ١٩٩٦-١٩٩٨م، ٦٤).

لعبت المعتقدات الدينية عموماً، والعقيدة الآمونية بصفة خاصة دوراً أساسياً في نشأة واستقرار واستمرار دولة كوش، إذْ أنَّ قراءة نقوش ملوك هذه الدولة تؤكد الأهمية الكبيرة للجانب الديني في تلك الدولة لدرجة أن معظم ألواحهم يغلب عليها الطابع الديني، وقد شكَّل الإله آمون نقطة الانطلاق للنشاطات الكوشية الكبرى، فكل الملوك تقريباً تلقوا سلطتهم الملكية والسيادة والقوة من الإله آمون، وقضوا على أعدائهم ومنافسيهم بفضل رضائه عنهم وقوتهم التي استمدوها منه، وبرَّروا بهديه كل أفعالهم ورغباتهم، وتظهر الصورة بوضوح أكثر في نصوص اعتلاء العرش، أو تسجيل الانتصارات.

عادات وتقاليد الدفن قبل جبانة نوري:

تعكس عادات الدفن بعض مناحي التفكير العقدي لأصحاب الحضارات. ففي النوبة السفلى كان أصحاب حضارة المجموعة (أ) يدفنون موتاهم في جبانات على أطراف الصحراء بحيث تتاخم الوحدات السكنية(Trigger,1967:35) وكانت بُنية القبر الفوقية في تلك الفترة تأخذ هيئة كوم صغير بيضاوي أو دائري، أما البناء التحتي للقبر فكان حفرة بسيطة يوضع فيها الميت على هيئة القرفصاء(شارلس بونيه، ١٩٩٦-١٩٩٨م، ٢١). الشكل الخارجي للمقابر عبارة عن كوم ترابي على سطح الأرض(وليام آدمز، ٢٠٠٥م، ١٣٨).

أما في فترة حضارة المجموعة (ج) فقد كانت البُنى الفوقية للقبور في شكل كوم مستدير، بينما كان البناء التحتي عبارة عن حفرة مستطيلة أو بيضاوية الشكل، كان الميت يوضع على هيئة القرفصاء ويغطى بجلد. ويمتد القبر من الشمال

للجنوب(وريام آدمز، ٢٠٠٥م، ١٦٠). كما شهدت أواخر فترة المجموعة (ج) دفن الميت على عنقريب ، ورافق المتوفى في كل الأحوال أثاث جنائزي(شارلس بونيه، ١٩٩٦-١٩٩٨م، ٢٥).

لم تشذ قبور أصحاب حضارة كرمة عن بعض السمات التي توفرت في مدافن أهل المجموعتين (أ) و (ج)، فشكل القبر الخارجي حافظ على الكوم، مع ملاحظة عظم حجمه. أما البناء التحتي فاختلف نتيجة لاختلاف وضع صاحب القبر في السلم الاجتماعي، فقبور العامة كانت عبارة عن حفرة بيضاوية أو دائرية يوضع فيها الميت على عنقريب أو مقرفصاً كما هو الحال في قبور أصحاب حضارة كرمة في منطقة الشلال الرابع، ويوضع الأثاث الجنائزي بالقرب من الميت. وفي جبانة كرمة عثر على قليل من الأضاحي الحيوانية والبشرية في مثل تلك القبور(Reisner, 1923, 23).

أما مدافن النخبة في فترة كرمة الكلاسيكية فكانت تتميز ببناء فوقي ضخم، أما بنيتها التحتية فكانت تحتوي على ممر توضع فيه الأضاحي الحيوانية بالإضافة إلى حجرات عديدة منها حجرات تحوي الأضاحي البشرية والحيوانية والأثاث الجنائزي والمتوفى صاحب القبر الذي كان يوضع على عنقريب(:Reisner,1923,32؛ شارلس بونيه، ١٩٩٦-١٩٩٨م، ٣٩).

ظل الكوشيون في الطورين النبتي والمروي يحافظون على أوجه عديدة من سمات الدفن لدى من سبقهم من شعوب إقليم وادي النيل الأوسط، ويظهر ذلك بجلاء في جبانة الكرو، التي يؤكد مدافن أسلاف الأسرة الخامسة والعشرين فيها المحافظة على تلك التقاليد.

تقاليد الدفن بجبانة نوري الملكية:

تقع نوري على بعد عشرة كيلومترات إلى الشرق والشمال الشرقي من جبل البركل على الضفة اليسرى للنيل. على بعد حوالي ١٣ كلم أعلى النيل من صنم أبو دوم في ذات الضفة اليسرى، وعلى بعد حوالي ٢٦ كلم أعلى النيل من الكرو. تقف على حافة الصحراء وراء القرية أهرامات عديدة وسط التلال المنخفضة التي تأخذ شكل حدوة الحصان، في منطقة مكشوفة ومغمورة بالرمال التي حملتها الرياح حتى غمرت جل الأهرامات(Reisner,1918a:69). بنيت الجبانة فوق منطقتين مرتفعتين نسبياً عن مستوى سطح الأرض توازي إحداهما الأخرى، وهي تمثل الجبانة الملكية الثانية بعد جبانة الكرو، دفن فيها كثير من ملوك وملكات مملكة كوش الثانية. وتقف أهرامات نوري في مجموعة متقاربة تحيط بها الكثبان الرملية وتتخذ من توزيعها هيئة حدوة الحصان، ويبدو أكبر الأهرامات على

الإطلاق في الجبانة ظاهراً للعيان وتحيط به من الشمال والشرق والجنوب عدد من الأهرامات أقل حجماً ويبلغ عددها أربعة عشر هرماً كبيراً وأكثر من خمسة وعشرين هرماً صغيراً(الحسن أحمد، ٢٠٠٧م، ١٣٩).

بعد أن كاد المكان يمتلئ في جبانة الكرو بأهرامات الملوك والملكات الذين سبقوا الملك تهارقا وقع الاختيار على منطقة نوري التي توجد إلى الشمال من الكرو على الضفة الأخرى للنيل، كي تكون مقراً أبدياً للملك تهارقا وخلفائه، وفيها بنى ذلك الملك أكبر هرم في بلاد كوش(محمد إبراهيم بكر، ١٩٩٨م، ١٢٥). إن إنشاء جبانة جديدة في نوري بدلاً عن جبانة الأجداد في الكرو لهو من الأمور التي تميز بها هذا الملك الذي أراد بناء هرم كبير يليق بمقامه، فهرمه في نوري (Nu.1) هو ليس فقط أكبر الأهرامات الموجودة في هذه الجبانة حيث يرتفع لحوالى ٦٠ متراً بل في كل أصقاع بلاد كوش، وقد أشار العلماء إلى خطته المعمارية وبخاصة في تخطيط غرف الدفن التي تعكس رغبته في التفرد(سامية بشير، ٢٠٠٥م، ٧٨-٧٩). وبذلك يعتبر مؤسساً لهذه الجبانة. أما آخر ملك دفن في جبانة نوري فهو الملك نستاسن (Nu.15) (٣٣٥-٣١٥ق.م) وقد انتقل الدفن بعد ذلك إلى الجبانة الجنوبية في مروى(Reisner, 1923: 59).

تشغل جبانة نوري مساحة لا تختلف كثيراً عن مساحة جبانة الكرو، فهي هضبة رملية تنبسط ممتدة من وراء أطراف السهل الفيضي، وتؤلف بذلك واحدة من صروح كوش التي تقع في قلة متناهية على الضفة اليسرى للنيل. إن الافتراض القاضي بأن تهارقا شيَّد هرمه هنا لأن جبانة الكرو كانت ممتلئة قد يحمل شيئاً من الحقيقة(Arkell,1961:117)، ولكن يفشل الافتراض بوضوح في وضع الاعتبار لعملية اختيار الأمكنة المحلية، فأماكن أخرى كثيرة ربما كانت تؤدي نفس الغرض. يمكن القول فيما يقرب من اليقين أن الملك تهارقا كان يقلد ممارسات فراعنة مصر الأوائل، فالأهرامات الملكية العظمى في مصر العليا والسفلى بُنيت على هامش الصحراء الغربية، في المقابل بُنيت المعابد العظيمة في الكرنك وممفيس على الضفة اليمنى، وفى مواجهة جبل البركل تقف نوري تماماً على نفس النهج(وليام آدمز، ٢٠٠٥م، ٢٦٧).

قام رايزنر بعمل حفائر في منطقة أهرامات نوري، وكشف عن محتويات عدد عظيم منها، وحقق معظم أسماء أصحابها. تمكن رايزنر من معرفة أصحاب الأهرامات بواسطة الآثار التي عليها أسماءهم ووجدت داخل حجرات الدفن، خاصة الأحجار ثقيلة الوزن التي لم يكن حملها سهلاً إلى أماكن بعيدة عن مكانها الأصلي(سليم حسن، ١٩٥٦م، ج١١، ٢٦٥)". وبدأ العمل الحفر في جبانة نوري

في ٢٦ أكتوبر ١٩١٦م حيث تمَّ تنظيف الناحية الجنوبية الشرقية في الهرم الكبير، وقد أعطاه رايزنر الرقم (Nu.1)(Reisner, 1918a: 70).

يُعد هرم الملك تهارقا أكبر مدفن ملكي في كوش يبلغ ضلع قاعدته ٩٥ قدماً وينتصب بالقرب من مركز الجبانة، في حين شيِّدت أهرامات الملوك اللاحقين في صفين على الاتجاه الجنوبي الشرقي منه. أما بالقرب من الجانب المقابل لهرم تهارقا فتحتشد أهرامات الملكات متضائلة في الصغر للغاية(سليم حسن، ١٩٥٦م، ٢٦٨).

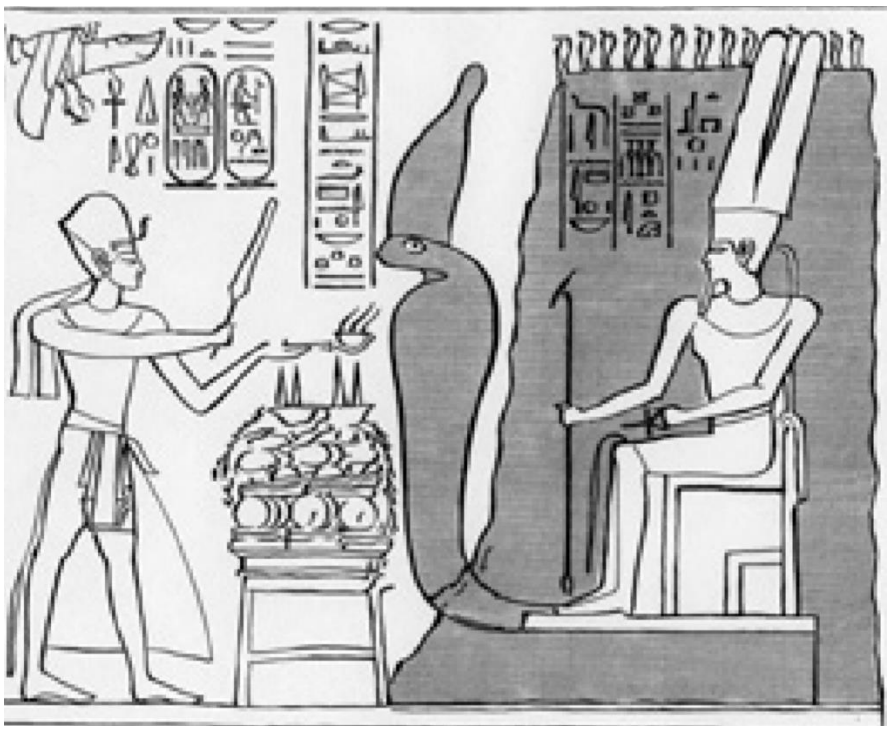
تنتشر أهرامات نوري على هيئة مجموعتين متوازيتين. ربما يبلغ طول أحد أضلاع أهرامات الملوك ٢٨ متراً، أما ارتفاعها فيتراوح بين ٢٠ إلى ٤٠ متراً فيما خلا مدفن الملك تهارقا. ويبدو جلياً أن خلفاء الملك تهارقا رضوا بأن يكون هرمه بضعف حجم هرم أي ملك منهم. أما أهرامات الملكات فكان طول أحد جوانبها ٩ أمتار – لكن في نهاية العصر – صار طول أهرامات الملكات الرئيسات يصل إلى ١٧ متراً، وهذا يدل على ازدياد أهميتهن السياسية. درج الكوشيون على بناء مقصورة في الجوانب الشرقية للأهرامات مدخلها قبالة مشرق الشمس، كانت توضع فيها القرابين لصاحب القبر ، مثل الأطعمة والمشروبات(كندال، د.ت، ٣٩).

صورة رقم (١) صورة جوية توضح توزيع أهرامات نوري عن كندال ٢٠٠٦م

إن الضفة اليسرى للنيل التي بنى فيها هرم الملك تهارقا بمثابة الضفة الغربية للنيل في مصر وهي جهة مغرب الشمس حيث يرتبط ذلك بالموت في عقائد قدماء المصريين، ونظراً للحلقة الكبرى التي يشكلها النيل كرمز للحياة في مصر، فإن

جبانة نوري توجد في هذه المنطقة أي في اتجاه الشرق الذي يعني جهة مشرق الشمس وارتباط ذلك بأسطورة تجدد الحياة. أما إذا نظرنا من نوري فإن الشمس تهبط على جبل البركل لحظة تعامدها على المدار الصيفي (السرطان) وعندها يأخذ مستوى مياه النيل كل سنة في التصاعد كيما يغمر الشطئان بالفيضان، كان هذا التراصف الكوني يوجد مجموعة من العلاقات ذات الدلالات لا بدَّ أن يؤدي فيها الموت والظلمات والهزيمة إلى توليد الحياة والنور والنصر والاستقرار، سواء بالنسبة للملك المتوفى أو بالنسبة لأسرته(كندال، ١٩٩٦-١٩٩٨م، ٦٣).

توصل كندال في هذا الصدد إلى نتيجة نلخصها في الآتي: نقش الملك تهارقا عند قمة النتوء بجبل البركل نصوصاً في مكان لا يمكن الوصول إليه، ولا يمكن قراءتها من على سطح الأرض، ولكن يمكن مشاهدتها، وبما أن النصوص قد كتبت لعيون الآلهة فقط، فإن رقائق الذهب ستجعل النصوص أكثر المناطق الملفتة للنظر في الجبل، وتتجه ناحية الغرب بزاوية١٦٠ بما يجعل رقائق الذهب تعكس أشعة الشمس لمناطق مختلفة في أوقات مختلفة من اليوم والسنة، ويمكن مشاهدتها من الضفة الأخرى للنيل. فظل هذا الجزء شبه المنفصل في وقت معيَّن من أيام السنة يشير مباشرة إلى موقع جبانة نوري وتحديداً إلى قمة هرم الملك تهارقا، وهذا ما ساعد كندال على أن يقترح سبب اختيار الملك تهارقا لجبانة نوري بحيث يكون هرمه مكاناً لدفنه استناداً على العلاقات المكانية والزمنية بين جبل البركل ونوري خلال فصول السنة، جدير بالذكر أن الملوك الذين دوِّنت أسماؤهم في قمة الجزء شبه المنفصل عن جبل البركل هما الملك تهارقا أول من دفن في نوري، والملك نستاسن آخر من دفن بها(Kendall,2006:1).



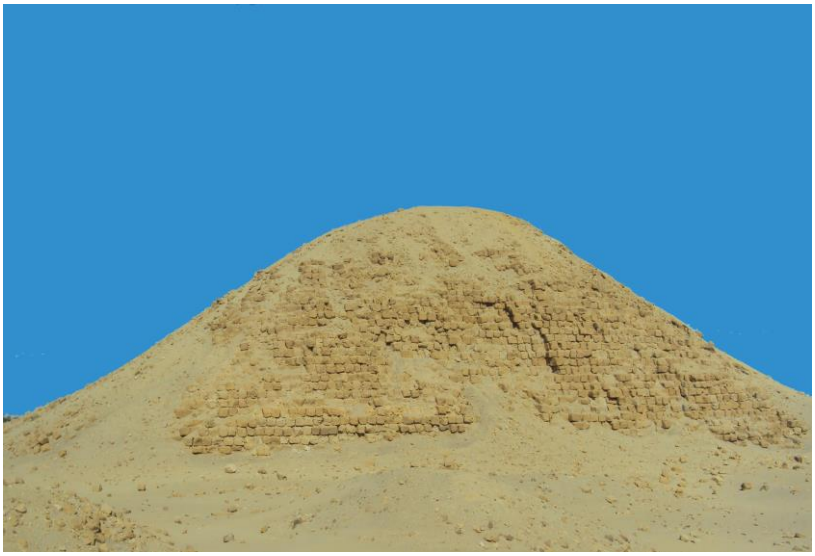
شكل رقم (١) يوضح النقوش على قمة الجزء المنفصل بجبل البركل، عن كندال ٢٠٠٦م

كانت كل المدافن في جبانة نوري على هيئة أهرامات، فكان الهرم عبارة عن بناء حجري ذو مداميك مدرجة بقوائم وأركان تبنى على أساس بارز كما في قبر الملك تهارقا (Nu.1)، والملاحظ أن جميع الأهرامات في جبانة نوري بنيت من الحجر الرملي النوبي. فتميزت بصغر حجمها ووجهها الأملس، وقد تعرض بناؤها العلوي لضرر بليغ، ولم يبق منها سوى القليل(Dunham,1955:7-9) خاصة أن الحجر الرملي لا يصمد كثيراً أمام عوامل التعرية الجوية التي أثَّرت كثيراً على جسم البنى الفوقية لهذه المدافن(سامية بشير، ٢٠٠٥م، ١٩٨). تعاني الجبانة من تراكم كثبان الرمل والتعرية الطبيعية والبشرية، فأهالي نوري استخدموا كتل حجارة الأهرام في بناء قواعد أبواب منازلهم منذ قديم الزمان(خضر آدم عيسى، ١٩٩٢م، ١٩).

دفن في تلك الجبانة أيضاً الخليفة الثاني للملك تهارقا ابنه أتلانرسا. وخلال الثلاثمائة وستين عاماً التي استخدمت فيها الجبانة، دفن في نوري تسعة عشر ملكاً وحوالي ثلاثة وخمسين ملكة احتلت مقابر الملكات بأهراماتها الصغيرة المنطقة التي تقع شمال وغرب هرم الملك تهارقا، بينما شغلت مقابر الملوك الجزئين الجنوبي والجنوبي الشرقي(Reisner, 1918b: 63-64).

هرم الملك تهارقا:

تبلغ مساحة هرم الملك تهارقا (Nu.1) حوالي ٥٢ متراً مربعاً في القاعدة، وتبلغ درجة ميلانه ٦٩° مما يعني أن جملة ارتفاعه تبلغ ٦٣ متراً، وهذا الهرم مبني من الحجر الرملي الأحمر، وتحته هرم آخر صغير بني من الحجر الرملي الأبيض يبدو كأنه كوم من الرديم، عثر عليه رايزنر بعد نظافة سطح الهرم الخارجي، وبمعرفة زاوية ميلانه حسب أن قاعدته تبلغ ٢٨.٥ متراً مربعاً، بينما بلغ ارتفاعه حوالي ٢٨ متراً. وبناءاً على عدم عثوره على مقصورة قرابين أو ودائع أساس للهرم الخارجي، وعلى ملاحظته أن الدرج الهابط في الجانب الجنوبي الشرقي للهرم، والذي يؤدي إلى غرفة الدفن يخطئ مركز الهرم بثلاثة أمتار. قرر رايزنر أن هرم الملك تهارقا (الخارجي) هو إضافة لاحقة تغطي الهرم الأصلي الصغير (الداخلي) (Reisner,1918a:68).

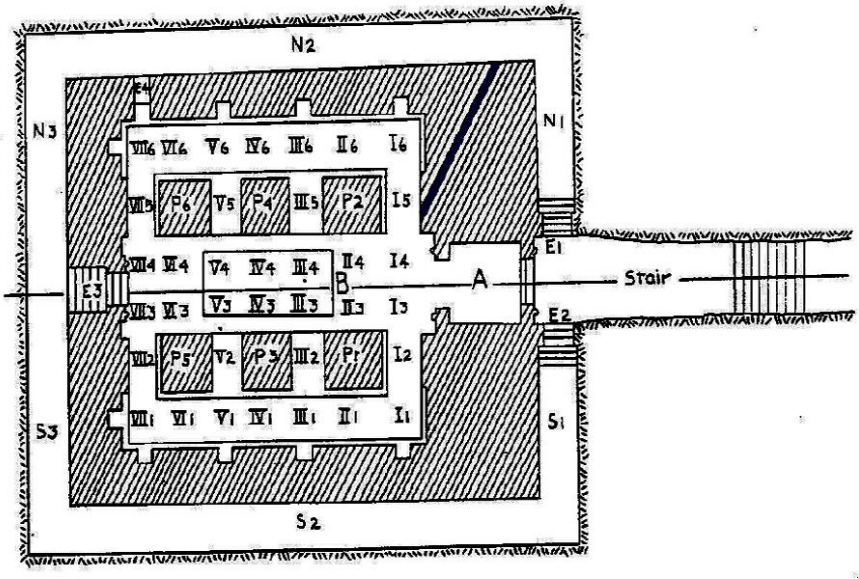


صورة رقم (٢) تبين هرم الملك تهارقا بجبانة نوري، تصوير الباحث

تعتبر هذه المقبرة الأولى في سلسلة الأهرامات الكوشية التي بنيت مدرجة، وهنالك سلم يهبط من سطح الأرض متدرجاً من الناحية الشرقية وينتهي إلى غرفتي الدفن، ويتألف من إحدى وخمسين درجة(Dunham, 1955: 7).

يمثل هرم الملك تهارقا حلقة وصل في تطور البناء الداخلي، حيث أخذ التخطيط العام للهرم التقليد المحلي المتبع في المدافن السابقة، أي بنيته التحتية تشابه المدفنين (Ku.15) و(Ku.18)، الخاصين بالملكين شبكا وشبتاكا لكنه يتفوق عليهما في الحجم وجودة البناء، وينتهي الدرج المكون من واحد وخمسين درجة بمنصة يبلغ طولها ستة أمتار، تقع أمام مدخل الغرفة الأولى(Dunham,1955:8-9).

يحتـــوي البنـــاء التحتـي لمقبـرة الملـك تهارقـا علـى غـرفتين للـدفن، تبلـغ أبعـاد الأولـى – والتـي تبـدو أصـغر حجمـاً مـن الثانيـة – حـوالي (٣.٣٠×٣.١٠) متـراً، وهـي تقـود عبـر مـدخل آخـر مـن جهـة الغـرب إلـى الغرفـة الثانيـة "الرئيسـة" التـي تبلـغ أبعادهـا (١٣.٣٠×١٢.٦٠) متـراً، وهـي الأكثـر تطـوراً. توجـد بهـذه الغرفـة سـتة مـن الأعمـدة المقطوعـة علـى الصـخر تقسـم الغرفـة إلـى ثلاثـة أقسـام، وتوجـد في منتصـف الغرفـة – أي بـين صـفي الأعمـدة – حفـرة مسـتطيلة أبعادهـا (٥.٩٠×٢.٤٥) متـراً يـرجح دنهـام أنهـا مكـان التـابوت الـذي ربمـا كـان مصـنوعاً مـن الخشـب، خاصـة أنـه لـم يوجـد لـه أثـر، وتلاحـظ بعـض النقـوش الهيروغليفيـة الخفيفـة علـى جـدران هـذه الغرفـة، ممـا يؤكـد أنهـا كانـت مزينـة بالنصـوص الجنائزيـة(Dunham,1955:7). اختفـت مـن المـدافن الملكيـة الدكـة الحجريـة ذات الثقـوب الأربعـة المعـدة لاسـتقبال أرجـل السـرير منـذ عهـد تهارقـا، ممـا يشـير إلـى أن الـدفن علـى السـرير قـد اسـتبدل بالـدفن فـي تـابوت حجـري كـان غالبـاً مـا يوضـع علـى دكـة مـن حجـر الجرانيـت بـدون ثقوب(قسم السيد، ١٩٨٢م، ٦٨).



شكل رقم (٢) يوضح تخطيط غرف دفن الملك تهارقا، عن دنهام ١٩٥٥م

خصائص عامة لقبورجبانة نوري:

تتميـز الخارطـة العامـة للمـدافن الملكيـة بنـوري بـثلاث ميـزات: الأولـى أن الهـرم تتبعـه مقصـورة بنيـت فـي الجانـب الشـرقي، الثـاني لكـل هـرم سـور يحـيط بـه وبالمقصـورة، الثالثـة أن السـلم المنحـدر مـن الشـرق يقـود إلـى عـدد مـن حجـرات الـدفن، تتـراوح بـين حجرتين وثلاث حجرات(Reisner., 1918b: 7. Dunham, 1955: 8).

بنيـت أهرامـات نـوري بنـوعين مـن الصـخور الرمليـة اسـتخدم أفضـلها ككسـاء خـارجي، بينمـا اسـتعملت الصـخور الأقـل جـودة فـي تكـوين قلـب الهـرم "الحشـو"،

وقد اختفى الغطاء الخارجي للأهرامات الآن تماماً ولم تبق إلا الصخور التي تكون قلب الهرم(علي قسم السيد، ١٩٨٢، ٦٠). وصارت معظم الأهرامات عبارة عن كتل صماء من بلوكات مشذَّبة من الحجر الرملي وحشوات من كسارة الحجارة والحصى(سامية بشير، ٢٠٠٥م، ١٧١). فالهرم الكوشي في حد ذاته مبنى حجري ليس به أي حجرات أو ممرات، تلحق به مقصورة جنائزية من جهة الشرق، نقشت على المقصورة صورة وألقاب صاحب الهرم، وهذا ما مكن العلماء من التعرف على أصحاب تلك الأهرامات(محمد إبراهيم بكر، ١٩٦٨، ٧٨).

تقع مجموع القبور الملكية الرئيسة في أقصى الشرق من الهضبة، حيث نجد أحد عشر هرماً متراصة بطريقة منتظمة نسبياً، وخلف هذه المجموعة توجد ثمانية أهرامات أخرى بينها أصغر الأهرامات الملكية في الجبانة(علي قسم السيد، ١٩٨٢م، ٤١)، وهي مرقمة كما يلي : (Nu.17) الخاص بالملك باسكرين (٤٠٥-٤٠٤ق.م)، و (Nu.18) الخاص بالملك أنلمايا (٥٤٢-٥٣٨ق.م)، و(Nu.19) الخاص بالملك نساخما (٤٦٨-٤٦٣ق.م)، و(Nu.20) الخاص بالملك أتلانرسا(٦٥٣-٦٤٣ق.م) و (Nu.16) الخاص بالملك تلخماني(٤٣٥-٤٣١ق.م) (Dunham,1955:218,150,184,32,207). وفي المرحلة الأخيرة من عمر تلك الجبانة اتسمت الأهرامات الصغيرة بحشوات من الرمل والحصى والحجارة غير المشذبة (Nu.16 ، Nu.17 ، Nu.18 ، Nu.19 ،Nu.13، Nu.14 ، Nu.15) (Hakem,1988:267). السور الذي يحيط بالبناء العلوي في كل هرم بنوري لا يخرج عن أحد الشكلين التاليين: الأول سور مبني من الحجر في شكل مستطيل يحوي الهرم والمقصورة الجنائزية، كما في قبر الملك سنكامنسكن (Nu.13). أما الهيئة الثانية فهي عبارة عن مبني من الحجر مستطيل الشكل فيه زوايا تجعل المساحة الأمامية أضيق من الشكل الخارجي للمقبرة كما في هرم الملك تهارقا (Nu.1)(Dunham,1955:.9). تتوسط المقصورة أو المعبد الجنائزي الجدار الشرقي للهرم وتلتصق به، وتحتوي على غرفة واحدة بابها في الجهة الشرقية، وفيها كوة في الجهة الشرقية أعلى الباب. أما عن الأشياء التي كانت توضع في هذه المقصورات فتألفت من مائدة قربان مرتكزة على عمود قصير موضوع في وسط الغرفة(سليم حسن، 1956م، ٢٦٦). توضع اللوحات الجنائزية في الأصل خارج القبر شرق البناء الفوقي أو داخل المقصورات الجنائزية. وانتشر استخدامها في المدافن الكوشية بدءً بجبانة نوري، حيث وجدت في مدافن عدد من الملوك والملكات(وليام آدمز، 2005، ٢٦٥). كانت اللوحات تزين بالنقوش وتجهز بطاولات العطايا والمسلات(علي قسم السيد، ١٩٨٢م، ٦٢).

نماذج من مدافن الملوك التاليين للملك تهارقا:

(١) هرم الملك أتلانيرسا (Nu.20):

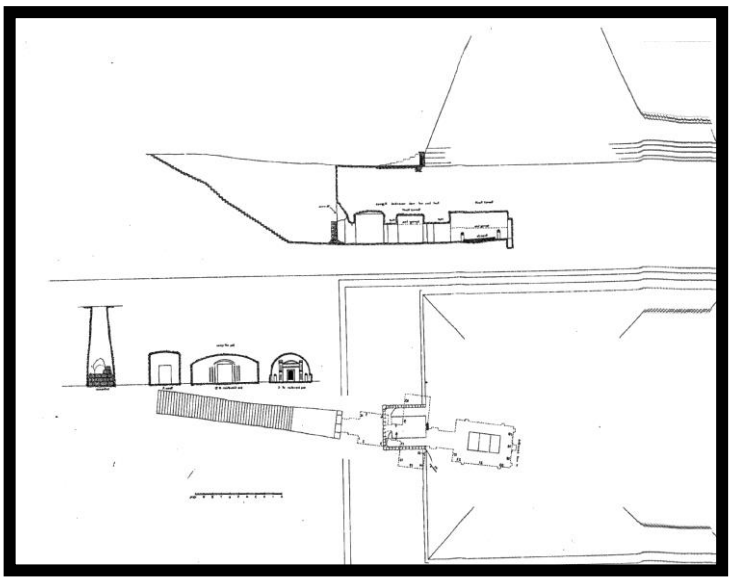
بنى الملك أتلانيرسا ابن تهارقا هرمه في ذات الجبانة بزاوية انحدار ٦٦٪. وتبلغ مساحة الهرم في القاعدة ١٢.٠٩ متراً مربعاً، ومن الناحية الشرقية للهرم ينحدر سلم يتكون من ٣٦ عتبة تقود إلى غرف الدفن. ويعد من الأهرامات الملكية الصغيرة في الجبانة، وأعطاه رايزنر الرقم (Nu.20) (Dunham,1955.32-33).

يعتبر اتلانيرسا معروفاً من تمثاله الرائع المنحوت من حجر الجرانيت، والذي عثر عليه في جبل البركل، والموجود حالياً في متحف بوسطن للفنون الجميلة. احتمال أنه توفي بصورة مفاجئة، ذلك أن كلاً من معبده في جبل البركل ومدفنه في نوري بقيا غير مكتملين عند وفاته(Reisner, 1918: 40-42).

(٢) هرم الملك سنكامنسكن (Nu.3):

بنى الملك سنكامنسكن ابن أتلانيرسا هرمه في جبانة نوري أيضاً بزاوية انحدار تبلغ ٦٦٪. وتقدر مساحة قاعدة الهرم بـ ٢٧.٥٩ متراً، وأعطاه المنقِّب الرقم (Nu.3). يشتمل الهرم على معبد جنائزي، وبه سلم يتكون من ٥٠ عتبة تقود إلى البناء السفلي(Dunham, 1955 .41).

عرف هذا الملك فقط من آثاره، إذ لم يكشف عن نقوش تاريخية باسمه. ومن إنجازاته قام بإكمال المعبد الذي بدأ تشييده والده أتلانيرسا بجبل البركل. ونصب سنكامنسكن تمثالاً ضخماً لجلالته بالقرب من بوابة المعبد، يبلغ ارتفاعه حوالي أربعة أمتار، وهو موجود حالياً بمتحف السودان القومي في الخرطوم. وعثر المنقبون أيضاً على ثلاثة تماثيل صغيرة لهذا الملك وتمثال آخر على هيئة أبو الهول(سامية بشير، ٢٠٠٥م ، ٩٣). عاشت زوجته الرئيسة، الملكة ناسالسا من بعده، وهي أم لابنيه الذين قدر لهما أن يصبحا ملكين.



شكل رقم (٣) يبيّن مدفن الملك سنكامنسكن (عن دانهام ١٩٥٥م)

وعليه، تم اتخاذ مدفن الملك سنكامنسكن كنموذج للمدافن التي شهدت تطور الدفن في بناها السفلية، لأنه أولى المقابر التي تم إضافة غرفة ثالثة له كما هو واضح من الشكل أعلاه.

(٣) هرم الملك أنلاماني (Nu.6):

أما الملك أنلاماني ابن سنكامنسكن فقد شيد هرماً (Nu.6) تبلغ مساحته في القاعدة حوالي ٢٧.٩٠ متراً مربعاً، وبزاوية انحدار٦٠، وتم بناء المعبد الجنائزي ذي بوابة ضخمة وحائط داخلي ومحراب كبير من الجرانيت وأرضية مرصوفة، وهنالك سلم يتكون من ٥٧ عتبة تقود إلى غرف الدفن(Dunham, 1955, 56).

تعرف الآثاريون على هذا الملك من مسلته المنقوشة التي تم الكشف عنها في الكوة، والتي تصف مراسم تتويجه، تحتوي أيضاً على قراره بجعل أربعة من شقيقاته (عازفات صلصال) في المعابد الآمونية القومية الأربعة. ويصف النقش أيضاً حملاته العسكرية ضد قبائل الصحراء التي يسميها (البلهاو)، ونجح جيشه في هزيمتها وأسر الرجال والنساء الذين صاروا خدماً في المعابد. عُثِر على تمثالين لهذا الملك في جبل البركل. واحد منها بالحجم الطبيعي للملك وهو الآن بالمتحف القومي بالخرطوم، والثاني يبلغ ارتفاعه حوالي ١٢ قدماً وهو الآن بمتحف بوسطن للفنون الجميلة(سامية بشير، ٢٠٠٥م ، ٩٥-٩٨).

(٤) هرم الملك أسبلتا (Nu.8):

تبلغ مساحة هرم الملك أسبلتا (Nu.8) حوالي ٢٧.٤٥ متراً مربعاً في القاعدة، وبزاوية انحدر٦٥، بنيت مقصورته من الحجر الرملي في شكل بسيط، ونهايتها الشرقية مهدمة لكنها تمثل بوابة ضخمة تتراجع نحو باب المدخل، وللهرم سلم

يتكون من ٦٤ عتبة تنحدر من جهة الشرق نحو غرف الدفن الثلاث(Dunham,1955.78).

يقتضي كبر حجم هرم أسبلتا أن نسلط الضوء على أبرز معالم تاريخ هذا الملك، فهو شقيقاً للملك أنلماني. أصبح ملكاً بعد وفاة شقيقه. وفي العام الثاني من حكمه واجه مشاكل مع بعض الكهنة وأمر بقتلهم. لكنه تبرأ من ذلك بعد فترة وجيزة، وقدَّم هدايا كثيرة للمعبد، وشيَّد مدافن لبعض الرسميين الذين توفوا منذ أزمان طويلة، والذين لم تكن لهم مدافن. يبدو أنه فكَّر في وقت مبكر من فترة حكمه في إعادة فتح مصر، فهاجمه ملك مصر بسماتيك الثاني الذي قام بغزو كوش بجيش مؤلف من المصريين والمرتزقة الإغريق، وهزم القوات الكوشية في ٥٩١ ق.م. بعد هذه الواقعة، نقل أسبلتا العاصمة جنوباً إلى مروي (البجراوية) في ٥٩١ ق.م. يوجد تمثال ضخم من الجرانيت لهذا الملك بمتحف بوسطن للفنون الجميلة، وله تمثال على هيئة أبي هول في المتحف القومي للآثار بالخرطوم. وهرمه في نوري يعد من أفضل المدافن والأكثر اكتمالاً بين الأهرامات الملكية وهو أقلها تعرضاً للنهب. عثر رايزنر على العديد من المجوهرات الرائعة والجرار المصنوعة من الذهب والمرمر في مدفنه. تلك المكتشفات موزعة الآن بين متحفي بوسطن للفنون الجميلة والسودان القومي للآثار بالخرطوم(وليام آدمز، ٢٠٠٥م، ٢٥٥-٢٥٦).

(٥) هرم الملك أمتالقا (Nu.9):

بنى الملك أمتالقا (Nu.9) هرمه في مساحة تقدر بحوالي ٢٧.٥٠ متراً في القاعدة، وبزاوية انحدار يصعب تحديدها لتأثير الهرم بعوامل التعرية، بنيت المقصورة من الحجر الرملي من غير بوابة، والمدخل غير واضح المعالم، ربما يتراجع نحو المحراب على الحائط الغربي، وللقبر سلم يتكون من ٦٠ عتبة تقود إلى غرف الدفن(Dunham, 1955: 120).

(٦) هرم الملك مالناقن (Nu.5):

بنى الملك مالناقن (Nu.5) هرمة في مساحة تقدر بحوالي ٢٧.٨٠ متراً في القاعدة، وبزاوية انحدار غير مسجلة، به سلم يتكون من ٥٦ عتبة يؤدي إلى أرض مسطحة تقود إلى كتلة بوابة حجرية غير منتظمة والتي قام اللصوص بكسر جزء منها(Dunham, 1955: 140).

(٧) هرم الملك أماني نتي يركي (Nu.12):

تقدر مساحة هرم الملك أماني نتي يركي (Nu.12) بحوالي ٢٦.٤٥ متراً مربعاً في القاعدة، وبزاوية انحدار تبلغ٦٢، بني المعبد الجنائزي من الحجر الرملي، ويتكون السلم من ٤٧ عتبة(Dunham. 1955: 211).

يُعد أماني نتي يركي أحد الملوك القلائل المعروفين لحد كبير نسبياً بعد أسبلتو وهو معروف من كتاباته. ويرجع السبب في ذلك إلى أن قلة من الناس في كوش، صاروا يتقنون القراءة والكتابة باللغة المصرية. خلَّف نقوشاً كتبت في أوقات مختلفة من فترة حكمه نصبت في معبد آمون بالكوة. وتخبر تلك الكتابات أنه اعتلى العرش عندما كان شاباً، وأنه حكم على الأقل لمدة خمسة وعشرين سنةً. ويروي أحد النقوش أنه قبل تتويجه ملكاً، أخذ البدو الموجودون إلى الشرق من مروي في الانقضاض عليها، لذا توجب عليه شن الحرب عليهم. وأصبح قادراً بعد ذلك على الذهاب إلى معبد آمون في جبل البركل لإكمال مراسم تتويجه. وقام برحلة إلى الشمال حيث معبد الكوة، لكنه وُوجه بثورة قبائل المدد البدوية عليه وهو في طريقه إلى الكوة. عندها أرسل جيشه للاستيلاء على أراضيهم، وأسر أهلهم للعمل خدماً في المعابد(سامية بشير، ٢٠٠٥م، ١١٦-١٢٣).

(٨) هرم الملك نستاسن (Nu.15):

يعد هرم الملك نستاسن (Nu.15) آخر هرم بني في الجبانة، ويوصف بأنه سيء البناء، ولم يستطع رايزنر تحديد مقاييس مفصلة عنه. وتبلغ مساحة قاعدته حوالي ٢٦.٠٤ متراً مربعاً. أما مقصورته الجنائزية فبنيت من الحجر الرملي، ووجدت نقوش تحمل ألقاب الملك الشرفية، وبالقبر سلم يتكون من ٦١ عتبة، السفلى منها شديدة الارتفاع(Dunham. 1955. 246).

تعرف الآثاريون على نذر من سيرة هذا الملك من مسلة نصبت أصلاً في جبل البركل؛ لكنها وجدت في لِتّي، وأخذت إلى هناك في الأزمان القديمة، واستخدمت في بناء يرجع للعصر المسيحي. لا تتوفر معلومات مؤكدة عن فترة حكمه، إلا أنَّ نصه الذي يرجع للعام الثامن من حكمه يصف مثل غيره من النقوش الملكية الكوشية رحلة الملك من مروي إلى نبتة لإتمام مراسم تتويجه في معبد آمون العظيم بجبل البركل. ويصف النص أيضاً زياراته للمعابد المهمة في الشمال. يخبرنا النص أنه في الفترة المبكرة لحكم نستاسن قام زعيم من مصر يسمى كمباسودن بغزو النوبة السفلى. وجاء كمباسودن على ظهر مراكب، ومعه أناس ومواشي. لكن نجح جيش نستاسن في إلحاق الهزيمة بالغزاة ، وغنم كنوزهم ، ووهبها للإله آمون(سامية بشير، ٢٠٠٥م، ١٢٩-١٣٣). تعمل الآن بعثة جامعة أريزونا الأمريكية بقيادة بول(المختص في الآثار الغارقة) بجبانة نوري، وتعمل منذ

مواسم سابقة وحتى الآن بالعمل في الجبانة حيث ركزت المواسم السابقة على مدفن الملك نستاسن الذي غمرت غرف دفنه المياه. وهذا الموسم ٢٠٢٣م واصلت البعثة عملها بالهرم بالإضافة إلى العمل في المعبد الجنائزي الملحق بالجبانة.

خلاصة القول يمكننا ملاحظة أن هذه الأهرامات جميعاً بنيت من الحجر الرملي سهل التفتيت لذا لم يصمد أمام عوامل التعرية، كما تميز كل منها باحتوائها على معبد جنائزي في الجانب الشرقي للهرم، بُني أيضاً من الحجر الرملي، وتتشابه تلك الأهرامات من حيث الانحدار وتتقارب في زوايا انحدارها، وهذا يكاد يكون ملمحاً واضحاً لهذه الأهرامات(Hakem. 1988:.247).

الجدول التالي يوضح مساحة أهرامات الملوك في القاعدة بعد تصنيفها في مجموعتين، تشتمل المجموعة الأولى الأهرامات ذات القاعدة الكبيرة، وتضم ثلاثة عشر هرماً، بينما تشمل المجموعة الثانية الأهرامات ذات القاعدة الصغيرة، وتضم خمسة أهرامات.

جدول رقم (١) الأهرامات ذات القاعدة الكبيرة(Dunham.D.,1955:41,56,78,120,140,154,161,168,176,194,211, 221,246.)

رقم	اسم الملك	تاريخ الحكم	مساحة الهرم في القاعدة
١	تهارقا Nu.1	٦٩٠-٦٦٤ ق.م	حوالي ٥٢ متراً مربعاً
٢	سنكامنسكن Nu.3	٦٤٣-٦٢٣ ق.م	حوالي ٢٧.٥٩ متراً مربعاً
٣	أنلاماني Nu.6	٦٢٣-٥٩٣ ق.م	حوالي ٢٧.٩٠ متراً مربعاً
٤	أسبلتو Nu.8	٥٩٣-٥٦٨ ق.م	حوالي ٢٧.٥٨ متراً مربعاً
٥	أمتالقا Nu.9	٥٦٨-٥٥٥ ق.م	حوالي ٢٧.٥٠ متراً مربعاً
٦	مالناقن Nu.5	٥٥٥-٥٤٢ ق.م	حوالي ٢٧.٨٠ متراً مربعاً
٧	أماني نتك لبتي Nu.10	٥٣٨-٥١٩ ق.م	حوالي ٢٨.٤٤ متراً مربعاً
٨	كاركاماني Nu.7	٥١٩-٥١٠ ق.م	حوالي ٢٧.٤٠ متراً مربعاً
٩	أماني أستبارقا Nu.2	٥١٠-٤٨٧ ق.م	حوالي ٢٧.٩٠ متراً مربعاً
١٠	سيسيقا Nu.4	٤٨٧-٤٦٨ ق.م	حوالي ٢٦.٩٥ متراً مربعاً
١١	مالوي باماني Nu.11	٤٦٣-٤٣٥ ق.م	حوالي ٢٦.٦٠ متراً مربعاً
١٢	أماني نتي يركي Nu.12	٤٣١-٤٠٥ ق.م	حوالي ٢٦.٤٠ متراً مربعاً
١٣	حارسيوتف Nu.13	٤٠٤-٣٦٩ ق.م	حوالي ٢٦.٤٠ متراً مربعاً

١٤	أخراتان Nu. 14	٣٤٢-٣٢٨ق.م	حوالي ٢٦.٢٠ متراً مربعاً
١٥	نستاسن Nu.15	٣٣٥-٣١٥ ق.م	حوالي ٢٦.٠٤ متراً مربعاً

من الجدول أعلاه نستنتج أن مساحة الأهرامات في القاعدة تكاد تكون متقاربة عدا هرم تهارقاالذي يعد أكبر هرم في الجبانة.

أما الأهرامات ذات القاعدة الصغيرة فتمثلها مقابر خمس من الملوك مدرجة ضمن الجدول التالي :

جدول رقم (٢) الأهرامات ذات القاعدة الصغيرة(Dunham.1955:.32,150,184, 207, 218)

اسم الملك	تاريخ الحكم	مساحة الهرم في القاعدة
أتلانيرسا Nu.20	٦٥٣-٦٤٣ ق.م	حوالي ١٢.٠٩ متراً مربعاً
أنلامايا Nu.18	٥٤٢-٥٣٨ ق.م	حوالي ١٠.٤٨ متراً مربعاً
نسخاما Nu.19	٤٦٨-٤٦٣ ق.م	حوالي ٩.٧٣ متراً مربعاً
تلخماني Nu.16	٤٣٥-٤٣١ ق.م	حوالي ١١.٨٠ متراً مربعاً
باسكاكرين Nu.17	٤٠٥-٤٠٤ ق.م	حوالي ١٢.٣٠ متراً مربعاً

من الجدول أعلاه نستنتج أن حجم قاعدة هذه الأهرامات أصبح صغير نسبياً مقارنة بالأهرامات السابقة بالجدول رقم (١). فهل يعود ذلك لقصر فترة حكم هؤلاء الملوك ؟ أم أنهم لم يتمكنوا من تشييدها في سني حياتهم، أم لأسباب أخرى، هذا يحتاج للمزيد من البحث الذي ربما يجب لنا عن هذه التساؤلات.

فن البناء التحتي في مدافن جبانة نوري:

يتكون البناء التحتي للمدافن الملكية في جبانة نوري من سلم يؤدي إلى الغرف الداخلية، وهذه الغرف تختلف من حيث الحجم والعدد على حسب التطور في الفترات اللاحقة، وهي عادة ما تكون مقطوعة في الصخر، وتتكون إما من غرفتين أو ثلاث في مقابر الملوك، بينما توجد غرفتان في مقابر الملكات. خصصت الغرفة الأخيرة في كل الأهرامات للدفن، ويوضع فيها الجثمان على مسطبة مرتفعة بعض الشيء، خاصة في مقابر الملوك. قطعت تلك المساطب من الصخر في منتصف غرفة الدفن، أما الغرفة الأولى فمدخلها متصل بالسلم، بينما تتصل الغرفة الثانية بممر مع الغرفتين الأولى والثالثة(Dunham, 1955: 128).

قطعت الغرف التي وضع فيها الجثمان مباشرة تحت الهرم، في حين أن الغرف الجنائزية الأخرى والدهليز المؤدي إليها تمتد شرقاً من الهرم، لذا كان الوصول إلى هذه الغرف يتم عن طريق سلسلة من السلالم تنحدر من الشرق. بعد الفراغ من

نحت القبر الملكي يُسد الطريق الذي يؤدي إلى المدخل بين السلم والدهليز المؤدي لمكان الجثمان بالتراب(وليام آدمز، ٢٠٠٥م، ٢٦٥).

شهد البناء السفلي في أهرامات نوري تطوراً في المحتوى والحجم عبر مرحلتين، فقد زاد عدد الغرف من اثنتين إلى ثلاث، وأدى هذا إلى زيادة مساحة المدفن التحتية، فتمثلت المرحلة الأولى في قبر الملك تهارقا(Nu.1) وهرم الملك اتلانيرسا (Nu.20)(Dunham, 1955: 8-10).

يعتبر قبر الملك أتلانيرسا (Nu.20) ابن الملك تهارقو، أصغر حجماً من قبر والده، فقد احتوى البناء التحتي على غرفتين، وبه سلم يتكون من ٣٦ عتبة قطعت تحت الممر الذي يفضي إلى الجدار الشرقي. تبلغ مساحة الغرفة الأولى (٢.٦٠×٢.٥٠) متراً، أما الغرفة الثانية "الرئيسة" تبلغ أبعادها حوالي (٥.٦٥×٣.٧٥) متراً(Dunham, 1955: 32).

شهدت جبانة نوري تطوراً باشتمالها على ثلاث غرف للدفن وصار تقليداً منذ فترة الملك سنكامنسكن (٦٤٣-٦٢٣ق.م) (Nu.3). ربما أضيفت الغرفة الثالثة ليوضع فيها الأثاث الجنائزي الذي كان دون قدرة استيعاب الغرفتين(Dunham,1955:41). كانت غرف الدفن الثلاث تنسق على النحو التالي: الغرفة الأولى هي أكثر الغرف قرباً من المقصورة، ونقش على جدرانها أجزاء من الفصل الخامس والعشرين من كتاب الموتى، أما الغرفة الثانية فهي أوسع من الأولى وتوجد عند تقاطع محور الهرم، يزين جدارنها نص الاعتراف المأخوذ أيضاً من كتاب الموتى، أما الغرفة الثالثة فهي الأطول وهي المكان الفعلي الذي يوضع فيه الجثمان والجزء الأكبر من القرابين. لكن أبعادها لم تكن ثابتة، إذْ تختلف من مدفن لآخر(وليام آدمز، ٢٠٠٥م، ٢٦٥). واستمر هذا التقليد حتى عهد الملك تانيد أمني (١٢٠-١٠٠ق.م) الذي كان آخر ملك قام بإنشاء ثلاث غرف دفن، أي أن هذا التقليد استمر لفترة خمس قرون(Reisner, 1919: 250).

لاحظ الباحث أن مدفن الملك باسكاكرين (Nu.17) الذي حكم في الفترة (٤٠٥-٤٠٤ ق.م) به غرفتين لا ثلاث(Dunham,1955:218). ربما يفسر ذلك الوضع بأنه لم يتمكن من إكمال البناء التحتي كسابقيه. أو ربما اضطرته بعض الظروف لأن يتخذ غرفتين لا ثلاث. وبهذا يكون الباحث قد ساهم في تغيير المفهوم الذي كان سائداً عند كثير من الكتاب الذين يقولون: أن عدد غرف الدفن زاد من غرفتين إلى ثلاثة منذ عهد الملك سنكامنسكن وصار هذا التقليد هو السائد حتى عهد الملك تانيد أماني المدفون بالبجراوية الشمالية.

يمكن ملاحظة حجم غرف الدفن من الجدول التالي، وهو خاص بالمدافن ذات الغرف الثلاث.

جدول رقم (٣) يوضح حجم غرف الدفن في الأهرامات ذات الغرف الثلاث

اسم الملك وهرمه	حجم الغرف		
	الغرفة الأولى	الغرفة الثانية	الغرفة الثالثة
سنكامنسكن (Nu.3)	٣.٣٠×٣.٢٥	٧.٥٥×٢.٩٠	٤.٣٠×٦.٧٥
أنلاماني (Nu.6)	٣.٣٥×٣.٤٠	٦.٤٥×٣.٤٥	٤.٨٢×٦.٥٠
أسبلتو (Nu.8)	٣.١٠×٣.٠٠	٥.٦٠×٣.٧٠	٤.٦٠×٦.٦٠
أمتالقا (Nu.9)	٤.٢٠×٣.٩٠	٦.٤٠×٤.٠٠	٦.٠٠×٨.٢٠
مالناقن (Nu.5)	٣.٢٠×٢.٨٠	٦.٢٠×٣.١٠	٥.٠٠×٨.٤٠
أنلمايا (Nu.18)	٢.٨٠×٣.٣٠	٢.٧٠×٣.١٠	٣.٤٠×٥.٠٠
أماني نتك لبتي (Nu.10)	٣.٣٠×٣.٦٠	٤.٠٠×٤.٢٠	٤.١٠×٥.٣٠
كاركامني (Nu.7)	٤.٢٠×٥.٠٠	٥.٩٠×٦.٣٠	٦.٣٠×٧.٢٠
أماني ستبارقا (Nu.2)	٤.٣٠×٤.٩٠	٥.٩٠×٥.٥٠	٦.١٠×٧.٨٠
سياسيقا (Nu.4)	٤.٠٠×٤.٩٠	٥.٩٠×٥.٨٠	٦.٦٥×٧.٥٠
نسخاما (Nu.19)	٣.٣٠×٤.٢٠	٣.٢٠×٣.٩٠	٣.٩٠×٤.٨٠
مالوي بامني (Nu.11)	٤.٢٠×٥.٣٠	٥.٩٠×٧.١٠	٦.٤٠×٧.١٠
تلخاماني (Nu.16)	٤.٥٠×٤.٦٠	٥.٨٠×٦.٦٠	٦.٦٠×٧.١٠
أماني نتي يركي (Nu.12)	٤.٤٠×٥.٤٠	٦.٧٠×٥.٩٠	لم يتم كشفها
باسكرين (Nu.17)	٣.٨٠×٤.٦٠	٣.٦٠×٥.٣٠	----
حارسيوتف (Nu.13)	لم تقاس	الغرفتين ٢ و ٣ لم يتم الكشف عنهما	
أخراتان (Nu. 14)	لم يتم حفرها نسبة لتهدمها		
نستاسن (Nu.15)	الغرفتين ١ و ٢ ليست بهما مقاييس لانهيارهما		لم يتم حفرها

المصدر: دانهام ١٩٥٥م

بالنظر إلى الجدول أعلاه مقروء بالجدول رقم (٢) بالنسبة لهرم الملك تلخماني (Nu.16) والذي تبلغ مساحته في القاعدة حوالي ١١.٨٠ متراً مربعاً، نستنتج أن مساحة غرف الدفن والدرج النازل إليها المكون من ٤٧ عتبة لا يتناسب وحجم الهرم إذا ما قورن ببقية الأهرامات الأخرى، ويمكننا القول أن هذا الهرم قد شيِّد بعد موت الملك، ولم يتمكن من بنائه في سني حياته. يرى ديريك ولسبي أن وفاة هذا الملك حدثت فجأة، فلم يتمكن من تشييد هرمه؛ بل عمل خليفته على تشييد هرم له على عجل(Welsby, 1998: 109).

أما أهرامات الملكات فقد تكونت من غرفتين فقط للدفن، بجانب سلم يقود إلى الغرف، فتميزت الغرفة الأولى بوجود ممر يفضي إلى غرفة الدفن(Dunham,1955.19-20) فعلى سبيل المثال نأخذ هرم الملكة آتخيباسكين زوجة الملك تهارقاوالذي تبلغ مساحته في القاعدة ١١.١٠ متراً مربعاً في القاعدة، وبه غرفتين دفن يتم الوصول إليها عبر سلم يبلغ طوله ٤٧ درجة، مساحة الغرفة الأولى تبلغ ٣.٢٥×٢.٩٥ متراً، والغرفة الثانية تبلغ مساحتها ٥.٢٥×٣.٩٥ متراً.

تابوت الملكين أنلماني وأسبلتا:

دفن كل الملوك الكوشيين بجبانة نوري داخل توابيت مصنوعة من الخشب ومزينة بالمناظر الدينية الجنائزية متمثلة في الفصل السادس من كتاب الموتى ومتون الأهرام، ولكن ما تفرد به هذين الملكين هو أن قاما باستبدال التوابيت الخشبية بتوابيت حجرية قُطِعت من حجر الجرانيت وزينت بالمناظر الدينية الجنائزية، فكان الواحد يزن حوالي ١٥ طناً، يرى الباحث أن وجود مثل هذه التوابيت في مدفن هذين الملكين تدل على أنهما عاشات في فترة كان الاقتصادي الكوشي في قمة ازدهاره، فإذا نظرنا لإنجازات الملك تهارقا نجد أنه قام ببناء العديد من الصروح وترميم ما كان آيل للسقوط وأضاف بعض البنى في المعابد، هذا بالإضافة لتماثيله التي وجدت في خبيئة التماثيل بدكي قيل والتي عثر عليها السويسري شارلس بونيه شمال كرمة.

صورة لتابوت الملك أسبلتا المحفوظ بمتحف بوسطن

الخاتمة:

من خلال هذا العرض لبنى القبور العلوية والسفلية بجبانة نوري الملكية التي افتتحها الملك تهارقا وسار على هديه بقية الملوك نستنتج الآتي:

١. وقع الاختيار على هضبة نوري لإنشاء جبانة ملكية جديدة متناغماً مع رؤية تهارقا الكونية للعالمين الدنيوي والأخروي، وانحدرت تلك الرؤية من القيمة المكثفة لجبل البركل كموقع مقدس بصفة لا متناهية لكونه مقر الآلهة – وكبيرها آمون معبود ملوك الأسرة الخامسة والعشرين. وينعكس ذلك تماماً على تخطيط غرف الدفن التي تشبه المزار الذي شيده الملك ستي الأول في أبيدوس لأوزريس.

٢. صارت كل البنى العلوية للمدافن في شكل أهرامات، وذلك لأنها أتت بعد التمرحل والتطور الذي شهدته جبانة الكرو الملكية.

٣. التراصف الموجود في شكل أهرامات الملوك في جهة الشرق في شكل هلال، وأهرامات الملكات التي اصطفت في الجانب الآخر بأن جعلت هرم الملك تهارقا في الوسط.

٤. دفن الملوك في اتجاه والملكات في اتجاه آخر، مما يعني أن الملكات لا يدفن مع الملوك في نفس الاتجاه، بل خصص لكل نوع اتجاه واحد، ويظهر ذلك جلياً في جبانة الكرو، ويختفي في مدافن البجراوية.

٥. زاد عدد غرف الدفن بعد الملك سنكامنسكن من غرفتين إلى ثلاث غرف، والمغزى من ذلك كي تستوعب الأثاث الجنائزي الثمين، علماً بأن بلاد كوش بعد أن فقدت مصر ركز حكامها على توطيد أركان الدولة من الداخل.

٦. دفن الأخوين الملكية أنلماني وأسبلتا داخل توابيت مصنوعة مح حجر الجرانيت بدلاً عن الدفن داخل توابيت خشبية خلافاً لما كان متبع، فربما لاحظا أن التابيت الخشبية سريعة التآكل، فاستعاضا عنها بالتوابيت الحجرية، فأحجامها الثقيلة يقودنا إلى أنهما عاشا في وقت رخاء للمملكة انعكس على مدفنهما. ويمثل تابوتهما قمة الروعة في الفن والنقش... حيث يوجد تابوت الملك أنلماني بالمتحف القومي بالخرطوم، وتابوت الملك أسبلتا بمتحف بوسطن للفنون الجميل بأمريكا.

٧. تكونت مقابر الملكات في بناها السفلية من غرفتين في كل المدافن، وليس هنالك مدفن به ثلاث غرف دفن.

٨. تفاوتت أحجام أهرام الملوك بجبانة نوري، هنالك أهرامات ذات قاعدة كبيرة وتشمل هذه الفئة على ١٥ هرماً، بينما ٥ أهرامات كانت ذات قاعدة صغيرة.

٩. لم يدفن خليفة تهارقا الملك تانوت أماني في نوري لسبب أو لآخر؛ بل دفن في الكرو، لكن حرص الملوك التاليين لتانوت أماني أن يدفنوا في نوري، كما كانت مقراً أبدياً لزوجاتهم ذوات المكانة الرفيعة.

المصادروالمراجع:

١. آدمز، وليام(٢٠٠٥م) النوبة رواق إفريقيا، ترجمة محجوب التجاني محمود، مطبعة الفاطيما، القاهرة، ط٢.

٢. بكر، محمد إبراهيم (١٩٦٨م) المدخل لتاريخ السودان القديم، المطبعة الفنية الحديثة، مصر.

٣. بكر، محمد إبراهيم(١٩٩٨م) تاريخ السودان القديم ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة.

٤. بونيه، شارلس(١٩٩٦-١٩٩٨م) "المجموعة الأولى وما قبل كرمة" في السودان ممالك على النيل، إعداد دييتريش فيلدونغ، ترجمة بدر الدين عروكي، معهد العالم العربي، باريس.

٥. بونيه، شارلس(١٩٩٦-١٩٩٨م) "الممالك الأولى (٢٥٠٠-١٠٧٥ ق.م) المجموعة الثالثة"، في السودان ممالك على النيل، إعداد دييتريش فيلدونغ، ترجمة بدر الدين عروكي، معهد العالم العربي، باريس.

٦. بونيه، شارلس(١٩٩٦-١٩٩٨م) "مملكة كرمة ٢٥٠٠-١٥٠٠ق.م" في السودان ممالك على النيل، إعداد دييتريش فيلدونغ، ترجمة بدر الدين عروكي، معهد العالم العربي، باريس.

٧. الحسن، الحسن محمد أحمد (٢٠٠٧م) آثار الملك تهارقا في وادي النيل (٦٩٠-٦٦٤ق.م)، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الخرطوم.

٨. حسن، سليم (١٩٥٦م) مصر الفرعونية ، ج١١، مطبعة جامعة القاهرة.

٩. دفع الله، سامية بشير (٢٠٠٥م) تاريخ مملكة كوش، دار الأشقاء للطباعة والنشر، الخرطوم بحري، ط١، ٢٠٠٥م.

١٠. السمحوني، عثمان عبد الله (١٩٧١م) نبتة ومروي في بلاد كوش ، شعبة أبحاث السودان، جامعة الخرطوم، الخرطوم.

١١. عيسى، خضر آدم(٢٠٠٢م) الأثاث والعادات الجنائزية الكوشية في العصر المروي، ١٩٩٢م، ترجمة محمد أحمد ضي النور، جامعة الخرطوم.

١٢. قسم السيد، علي أحمد(١٩٩٨م) الأهمية الأثرية والتاريخية لجبانة الكرو الملكية، ١٩٨٢م، ترجمة سارة حسن محمد إسماعيل البيلي.

١٣. كنـــدال، تيمـــوثي (١٩٩٦-١٩٩٨م) "ملـــوك الجبـــل المقـــدس: نباتـــا وأســـرة الكوشـــيين" فـــي معـــرض الســـودان ممالـــك علـــى النيـــل، إشـــراف دييتـــريش فيلدونغ، ترجمة بدر الدين عروكي، باريس.

١٤. كنـــدال، تيمـــوثي (د.ت) "مملكـــة كـــوش" فـــي معـــرض النوبـــة ممالـــك الســـودان في النيل، مؤسسة لاكيشا، أسبانيا مدريد.

15. Arkell. A.J., 1961. A History of the Sudan from the Earliest Time to 1821. Second Edition. London.
16. Dunham. D., 1955., Royal Cemetery of Kush. Harvard.
17. Fairsevice. W.A., 1962: The Ancient Kingdoms of the Nile and the Doomed Monuments of Nubia, New York.
18. Hakem. A.M.A., 1988: Meroitic Architecture A Background of An African Civilization, Khartoum University Press.
19. Kendall. T., 2006: Why Did Taharqo Build his Tomb at Nuri? An unpublished Paper Presented in the 11th Conference of Nubian Studies, Warsaw.
20. Reisner. G.A., 1918a: “Known and Unknown Kings of Ethiopia” Museum of Fine Arts Bulletin, vol. 97.
21. Reisner. G.A., 1918b: “Preliminary Report on the Harvard-Boston Excavation at Nuri; The Kings of Ethiopia After Tirhaqa” Harvard African Studies, Veria Africana, Vol. 2, pp 1-64.
22. Reisner. G.A., 1919 : “Discovery of the Tomb of the Egyptian 25th Dynasty at El- Kurru in Dongola Province” SNR, Vol. 2, pp 237-254.
23. Reisner. G.A., 1923: “The Meroitic Kingdom of Ethiopia Chronological Outline” JEA. vol. 4. London.
24. Reisner, G.A., 1923: Excavation at Kerma, Part (1-3) Harvard African Studies, Vol. 5.
25. Trigger. B.G., 1967: Nubia under the Pharaohs, Thames and the Hudson. London.
26. Welsby. D. A., 1998: The Kingdom of Kush. Boston.