وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الزيتونة

المنتدى الجامعي

للدراسات الإنسانية والتطبيقية

مجلة علمية فصلية محكمة تصدرها كلية الآداب بني وليد

العـــدد السادس/ الصيف 2013

في هذا العدد:

ضوابط العمل بفقه الموازنات
البيئة السكنية وعلاقتها بالخصوصية
الفتوى وواقع الأمة
دور التربية الفنية في بناء ثقافة الطفل
شرط الضرورة في الشريعة والقانون
واقع استخدام الوسائل التعليمية الحديثة
Traduction du coran aux autres langues

مجلة المنتدى الجامعي
العدد السادس - الصيف 2013

مجلة علمية فصلية
محكمة تصدرها كلية الآداب
بني وليد

المنتدى الجامعي

للدراسات الإنسانية والتطبيقية

العدد السادس
الصيف 2013

رئيس التحرير
د. عويدات حسين بالحاج

مستشار التحرير
د. علي عبد الكاظم الفتلاوي

التوثيق
الدار الوطنية للكتاب – بنغازي
446

المواد المنشورة تعبر عن آراء كتابها
ولا تعبر عن رأي المجلة

المراسلات
مجلة المنتدى الجامعي
كلية الآداب - بني وليد – طريق الظهرة
almuntada2012@yahoo.com
Facebook.com/almuntada2012

قواعد النشر بمجلة المنتدى الجامعي العلمية الفصلية المحكمة للعلوم الإنسانية والتطبيقية

المنتدى الجامعي، مجلة علمية فصلية محكمة، تهتم بنشر البحوث والدراسات العلمية الأصيلة والمبتكرة في العلوم الإنسانية والاجتماعية والأساسية والتطبيقية.

وإذ ترحب المجلة بإسهامات الباحثين والكتاب في المجالات المعرفية المشار إليها؛ تحيطهم علماً بقواعد وشروط النشر فيها وفق الآتي:

1- تُقبل البحوث باللغتين العربية والإنجليزية على ان تعالج القضايا والموضوعات بأسلوب علمي موثق؛ يعتمد الاجرائية المعتمدة في الأبحاث العلمية؛ بعرض موضوع الدراسة وأهدافها ومنهجها وتقنياتها وصولاً إلى نتائجها وتوصياتها ومقترحاتها.

2- يكون التوثيق بذكر المصادر والمراجع بأسلوب أكاديمي، يتضمن:

- في الكتب: اسم المؤلف، عنوان الكتاب، مكان وتاريخ النشر، اسم الناشر.
- في المجلات: اسم كاتب المقال، عنوان المقال، رقم العدد وتاريخه، رقم الصفحة.

3- معيار النشر هو المستوى العلمي، والموضوعية والأمانة العلمية ودرجة التوثيق، وخلوه من الأخطاء التحريرية والنحوية والاملائية والطباعية.

4- أن يكون النص مطبوعا على برنامج (Microsoft Word) ويكون حجم الصفحة (A4) مع مراعاة الحواشي حسب الآلية المصممة من البرنامج السابق، ويكون خط الطباعة هو (Simplified Arabic) بحجم (14) للمتون و(16) للعناوين و(12) للحواشي.

5- أن لا يزيد حجم الدراسة أو البحث على (30) صفحة (A4) كحد أقصى، وأن يرفق بخلاصة للبحث أو المقال لا تتجاوز (60 كلمة) تنشر معه عند نشره.

6- ترحب المجلة بتغطية المؤتمرات والندوات عبر تقارير لا تتعدى (10) صفحات (A4) كحد أقصى، يذكر فيها مكان الندوة / المؤتمر وزمانها وأبرز المشاركين فيها، مع رصد أبرز ما جاء في الأوراق والتعقيبات والتوصيات.

7- ترحب المجلة بنشر مراجعات الكتب بحدود (10) صفحات (A4) كحد أقصى، على أن لا يكون قد مضى على صدور الكتاب أكثر من عامين.

8- عنوان الكتاب وأسم المؤلف ومكان النشر وتاريخه وعدد الصفحات. وتتألف المراجعة من عرض وتحليل ونقد، وان تتضمن المراجعة خلاصة مركزة لمحتويات الكتاب، مع الاهتمام بمناقشة طروحات المؤلف ومصداقية مصادره وصحة استنتاجاته.

9- يرفق مع كل دراسة أو بحث تعريف بالسيرة الاكاديمية والدرجة العلمية والعمل الحالي للباحث.

10- لا تدفع المجلة آية مكافآت مالية عما تقبله للنشر فيها.

11- لا تكون المواد المرسلة للنشر في المجلة قد نشرت أو أرسلت للنشر في مجلات أخرى.

12- تخضع المواد الواردة للتقويم من قبل محكمين تختارهم هيئة التحرير (سرياً)، ولا تعاد المواد المعتذر عن نشرها إلى أصحابها.

13- يجري إعلام الباحث أو الكاتب بقرار اللجنة التحكيمية وهيئة تحرير المجلة خلال شهرين من تاريخ الإشعار باستلام النص؛ وللمجلة الحق في الطلب من الباحث أن يحذف أي جزء أو يعيد الصياغة، بما يتوافق وقواعدها.

14- تحتفظ المجلة بحقها في نشر المادة وفق خطة التحرير؛ وتؤول حقوق الطبع للمجلة عند إخطار الباحث بقبول بحثه للنشر.

15- يكون ترتيب البحوث والدراسات المنشورة وفقاً لتراتب الحروف الأبجدية لأسماء الباحثين والكتاب.

16- ترسل إلى صاحب البحث أو المقال عدد نسختين، و(5) مستلات من العدد الذي نشر فيه البحث مع غلاف المجلة.

17- ترسل البحوث والدراسات والمقالات باسم رئيس التحرير: د. عويدات حسين بلحاج، على عنوان البريد الالكتروني الآتي:

Almuntada2012@yahoo.com

أما بخصوص البحوث والمقالات التي تسلم إلى مقر المجلة؛ فإن البحث يُسلم على قرص مدمج (CD) مرفقاً بعدد أربع نسخ ورقية. وللمزيد من المعلومات والاستفسار يمكن مراجعة صفحة المجلة على مواقع التواصل الاجتماعي الآتية:

http://www.facebook.com/almuntada.bw

مقر المجلة: كلية الآداب – بني وليد – طريق الظهرة

محتويات العدد

كلمة العدد	8-7
ضوابط العمل بفقه الموازنات د. بشير أحمد امحمد	46-9
البيئة السكنية وعلاقتها بالخصوصية د. فردوس محمد التويجيري ايمان محمد فرج	66-47
الفتوى وواقع الأمة د. السنوسي مسعود سعد عبيد الله	94-67
دور التربية الفنية في بناء ثقافة الطفل منى عبد السلام الشامس	110-95
شرط الضرورة في الشريعة والقانون د. مفتاح محمود محمود اجبارة	132-111
واقع استخدام الوسائل التعليمية الحديثة (دراسة استطلاعية من وجهة نظر معلمي التربية الفنية بمدينة طرابلس) د. فردوس محمد التويجيري ميلاد فرج شقاف	150-133
Traduction du coran aux autres langues *Dr. Soliman Shagaf*	3-20

كلمة العدد

ومازالت مجلة المنتدى الجامعي بعون الله، تواصل صدورها بعطاء الباحثين وتعزيز الخبراء والجهود الفردية التطوعية لهيئة التحرير على الرغم من الصعوبات التي تواجه بفعل الظروف العامة التي يشهدها البلد ومؤسساته؛ إلا أن الإصرار على تحقيق أهدافها، هو الحافز الذي يدفع.

وقد أتصفت بحوث العدد الحالي ودراساته المنشورة، بكونها أقرب الى القارئ غير المتخصص موضوعاً وتحريراً، فضلاً عن معاييرها الاكاديمية؛ لتكون إضافةً معرفية ثقافية عامة، وهو ما ننشد أن يكون قرباً وارضاءً للمتابعين.

نرجو أن تواصل المجلة صدورها؛ وما ذلك إلا بدعم من باحثيها والتزاماً بالمواصفات التي تطلبها، لتحقيق رصانتها، وبتنويع أشمل لموضوعاتها التي نأمل أن تلبي حاجة الوطن والمجتمع المحلي في بني وليد، تحليلاً وتطبيقاً؛ ولكم ولنا دوام التوفيق.

ضوابط العمل بفقه الموازنات

د. بشير أحمد امحمد
كلية العلوم الشرعية مسلاته
الجامعة الأسمرية للعلوم الإسلامية

ضوابط العمل بفقه الموازنات

د. بشير أحمد امحمد
كلية العلوم الشرعية مسلاته
الجامعة الأسمرية للعلوم الإسلامية

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

إن معرفة ضوابط العمل بفقه الموازنات له أهمية لا تخفى؛ إذ لولا وضع الضوابط له لصيرت الثوابت متغيرات ولصيرت القطعيات ظنية، ولهذا وغيره لم يغفل الفقهاء والأصوليون ضوابط العمل بهذا الفقه فبينوا المواطن التي يجوز فيها الاجتهاد ومنعوا أخرى حرصاً منهم على سير الاجتهاد في مساره الصحيح كي لا يقع الموازن فيما هو ممنوع شرعاً، كأن يوازن في أمر منصوص على حكمه بنصوص قطعية في ثبوتها ودلالتها، أو بإجماع أو قياس جلي بحكم آخر اجتهادي. إذ الموازنة والحالة هذه مرفوضة؛ لأنّه اجتهاد في مقابل النصوص القطعية، وكل ما كان كذلك فهو مرفوض؛ إذ لا يقبل شرعاً ولا عقلاً أن يوازن في أمر كهذا، حيث لا تعارض معتبر شرعاً إلاّ ممن أراد أن يعبث بالشريعة الإسلامية ليشرع وفق هواه.

ولعلنا نلاحظ اليوم الكثير ممن يتبنون مثل هذه الأفكار وهذا الاجتهاد القاصر المخالف للشريعة الإسلامية من كل وجه، بل مخالف لكل فطرة سليمة تميز المصلحة من المفسدة والخبيث من الطيب؛ لهذا تنادى الكثير من الفقهاء المعاصرين ليبيّنوا ضوابط العمل بالاجتهاد سداً للطريق أمام المتلاعبين بالشريعة، من ذلك ما كتبه الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في كتابه ضوابط المصلحة وغيره كثير، كما أقيمت الندوات والمؤتمرات التي تنادي بضبط الاجتهاد المعاصر بضوابط شرعية شانها وضع المعايير أمام الفقهاء والمفتين ووضع فقه الموازنات في نصابه.

ولا شك أن ضوابط العمل بفقه الموازنات متعددة، فمنها ما هو عام كلي، ومنها ما هو جزئي فرعي.

فالأول: كعدم الموازنة في مقابل الثوابت والأحكام القطعية والأقيسة الجلية.

والثاني: وإن كان يغلب عليه الجانب التطبيقي إلاّ أنه هو الآخر ضابط من ضوابط العمل عند الموازنة؛ إذ التطبيق عمل وفق الضوابط الموصلة إلى الراجح، فالوصول إلى الراجح لا يتم إلاّ بعمل يوافق الضوابط وبالتالي فهو ضمن الضوابط التي يجب اتباعها عند الموازنة.

ولقد تناولت في هذا البحث الشق الثاني من ضوابط العمل بفقه الموازنات وقسمته إلى مطلبين:

ففي المطلب الأول: بيّنت ضوابط العمل عند تعارض المصالح والمفاسد، كما تعرضت لكيفية الموازنة عند تعارض الأحكام الآمرة والناهية مع بعضها بعضاً رتبة وحكماً، كما بيّنت فيه كيفية الموازنة عند تعارض المقاصد الكلية نوعاً ورتبة.

وفي المطلب الثاني: وضحت دور الأدلة المختلف فيها والقواعد الفقهية في الموازنة والترجيح عند التعارض، واقتصرت فيه على بعض الأدلة والقواعد الفقهية كنماذج للتطبيقات يمكن للموازن أن يستعين بها عند الموازنة فهي إشارة وتنبيه إلى هذا المجال الخصب الذي كثيراً ما يسعف الموازن عند التعارض.

المطلب الأول

ضوابط العمل عند تعارض المصالح والمفاسد[1]

تعارض المصالح مع بعضها بعضا:

من المعلوم أن المصالح ليست في رتبة واحدة فهي متفاوتة، فمنها ما هو أعظم وأعلى وأكبر، ومنها ما هو أعم وأشمل، ومنها القطعي ... إلخ.

فهذه الاعتبارات على المرجح أن يراعيها عند الموازنة، فلا يقدم المصلحة الأدنى على الأعلى، ولا التحسينية على الحاجية، ولا هذه الأخيرة على الضرورية، ولا يقدم المصلحة الخاصة على العامة[2]، ولا المظنونة على المتيقنة، فهذه المعايير يجب مراعاتها عند الموازنة في حالة ما

---

[1] أن تعارض المصلحة مع المصلحة وعدم اختيار الأولى فيه مفسدة؛ إذ القدر الناقص هو مفسدة، وعلى كل فإن جلب المصلحة مصلحة ودرء المفسدة كذلك مصلحة، فالكل مصلحة، فما تعارض المصالح مع المفاسد أو المصالح مع المصالح واختيار الأولى إلا من قبيل جلب المصالح ودرء المفاسد، ودرء المفاسد مصلحة فهما وجهان لشيء واحد.

[2] تقديم أحد المصلحتين وترك الأخرى لا يكون إلاّ عند التعارض التام الذي لا يمكن معه الجمع بين المصلحتين وهذا هو المقصود هنا، أمّا إذا كان للجمع بين المصلحتين مكان فالمنهج يقتضي جمعهما؛ لأنّ إهدار مصلحة ما وإن دنت رتبتها مفسدة، فإعمال أو مراعاة المصلحة الأقل أولى من إهمالها.

إذا تعارضت مصلحتان[1]؛ لئلا يقع في خطأ شأنه تفويت مصلحة حقيقية، أو الوقوع في مفسدة كان بالإمكان درؤها، وإلى هذا المعنى أرشد الله عباده باتباع الأحسن والأفضل عند تعارض الأول مع الحسن والثاني مع الفاضل، يقول الله تعالى: ((فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه))[2]، ويقول: ((واتبعوا أحسن ما أنزل الله إليكم من ربكم))[3] إذ لا يُقدم عند التعارض إلاّ الأعلى في الرتبة على غيره، فما كان من الأفعال أكثر ثواباً فهو مقدم على الأقل ثواباً منهما[4] وهكذا الشأن إذا ما تعارض الحكم الشرعي الأعلى رتبة مع الأقل فإنه لا يقدم إلاّ الأعلى في الرتبة كتعارض الواجب مع المندوب وهذا الأخير مع المباح، فلا يقدم المندوب على الواجب، ولا المباح على المندوب؛ إذ المصلحة مقصودة الشارع ولاشك أنها تقوى عند كل مرتبة قوية وتضعف عند المرتبة الأدنى، ومن غير المعقول تقديم الضعيف على القوي وهو بعد عن امتثال الأوامر واجتناب النواهي.

فالآيتان أرشدتا إلى منهج غاية في الدقة عند الترجيح وهو منهج فطري، فطر الإنسان عليه بطبعه؛ إذ الفطرة السليمة لا تروم إلى الأولى والأفضل ولا تتبع إلاّ المنهج السليم الذي يجلب لها المصلحة ويدرء عنها المفسدة في الدارين.

الضابط الأول: الترجيح وفق مرتبة الحكم الشرعي[5]:

أنزل الله – عز وجل – شريعته لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل معا[1]، والشريعة الإسلامية تتضمن أحكاماً شرعية آمرة وناهية، وهي الموجهة إلى المصالح فعلى قدر رتبة الحكم الشرعي تكون درجة أو رتبة المصلحة وحاجة الناس إليها.

---

[1] والذي يجب مراعاته والاهتمام به أولاً هو تعيين مرتبة المصلحة، فقد يختلط الأمر على الموازن أحياناً فيقع في اختيار أو تعيين المصلحة الأقل أو الأدنى على الأهم، فتعيين مرتبة المصلحة هو الخطوة الأولى فعلى الموازن أن يضبط المصلحة باعتبارات يراها مناسبة، بل عليه أن يدقق قبل أن يعين حتى إذا ما عينها وتيقن منها سلك بها معيار الترجيح.

[2] الزمر الآيتان 17–18.

[3] الزمر الآية 55.

[4] ينظر: الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله الأنصاري 15/159–171، وتفسير الكشاف، للزمخشري مج4، ص116.

[5] الحكم الشرعي: هو خطاب الله – تعالى – المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع، هذا هو تعريف الأصوليين، وينقسم من خلال هذا التعريف إلى حكم تكليفي ووضعي. والحكم التكليفي: هو ما اقتضى طلب الفعل من المكلف أو كفه عن الفعل، أو تخييره بين الفعل والكف، ينظر: تعريف الحكم الشرعي في الجامع لأحكام وأصول الفقه المسمى حصول المأمول من علم الأصول، للعلامة القنوجي ص90، وأصول الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي 50/1. والمقصود بالدراسة هو الحكم التكليفي بأنواعه الخمسة: الإيجاب والتحريم والندب والكراهة والإباحة؛ غاية ما في الأمر أن التحريم والكراهة سأتناولها عند تعارض المفاسد.

فما من خطاب شرعي أو حكم شرعي إلا وينطويان ولابد على جلب مصلحة أو درء مفسدة وهما منبئان عن مرتبة تلك المصلحة أو المفسدة قوة أو ضعفاً، وهذا يعني أن هناك تلازماً رتبياً بين الأحكام الشرعية وبين ما تعلقت به وانطوت عليه من مصالح تجلب أو مفاسد تدرأ.[2]

فالأحكام الشرعية برتبها موجهة إلى رتبة المصالح ودرجة قوتها، أي أن التعارض كما يكون بين حكمين مفصولين عن بعضهما بعضا يكون كذلك في الحكم الواحد على اختلاف مراتبه.

وعليه فإنني سأتناول باختصار التعارض في رتب الحكم الواحد من الأحكام الآمرة، ومعيار أو ضابط الترجيح بينهما، كما سأتناول التعارض القائم بين الحكمين المنفصلين.[3]

- التعارض في رتب الحكم الواحد وفق درجة المصلحة:

يقول القرافي: ((والمصلحة إذا كانت في أدنى الرتب كان المرتب عليها الندب، وإن كانت في أعلى الرتب كان المرتب عليها الوجوب، ثم إن المصلحة ترتقي ويرتقي الندب بارتقائها حتى يكون أعلى مراتب الندب يلي أدنى مراتب الوجوب وكذلك نقول في المفسدة التقسيم بجملته، وترتقي الكراهة بارتقاء المفسدة حتى يكون أعلى مراتب المكروه يلي أدنى مراتب التحريم))[4].

- تعارض مراتب الواجب:

الواجب في اللغة: السقوط[5]، ومنه قوله تعالى: ((فإذا وجبت جنوبها)) [6].

وفي الاصطلاح: هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه على بعض الوجوه، وقيد - على بعض الوجوه - يخرج الواجب الكفائي حين قيام أحد المكلفين به فلا يذم غيره، كما يخرج الواجب المخير إذا ما ترك المكلف أحد ما كلف به وفعل غيره من الواجبات.[7]

ومن تعريفاته كذلك هو: ما طلب الشارع من المكلف فعله طلباً جازماً بدليل ظني أو قطعي بأن اقترن طلبه بصيغ وألفاظ تدل على تحتيم فعله، أو ترتب على تركه عقاب المكلف.[8]

---

(1) ينظر: الموافقات للشاطبي 200/2.

(2) ينظر: نظرية التقريب والتغليب، د. أحمد الرسيوني ص349.

(3) ما سأتناوله باختصار في تعارض رتب الحكم الواحد أو الحكمين أريد منه الإشارة والتنبيه والعمل وفق منهجه.

(4) الفروق للقرافي ج3 / ص845.

(5) التعريفات للجرجاني ص277.

(6) الحج الآية 36.

(7) ينظر: إرشاد الفحول للشوكاني 50/1.

(8) معجم مصطلحات أصول الفقه، د. قطب مصطفى سانو ص466.

فالواجب والفرض بمعنى واحد عند جمهور المالكية والشافعية والحنابلة وكثير من الأصوليين إلاّ في باب الحج، بينما يرى الأحناف أن ما ثبت بدليل ظني فهو الواجب وما ثبت بدليل قطعي فهو الفرض.[1]

ولعل الإمام الغزالي أدرك دقة الأحناف في هذا التقسيم وما يترتب عليه من تقديم عند التعارض؛ إذ يقول: ((لا فرق عندنا بينهما، بل هما – الفرض والواجب – من الألفاظ المترادفة كالحتم والإلزام، وأصحاب أبي حنيفة اصطلحوا على تخصيص اسم الفرض بما يقطع بوجوبه، وتخصيص اسم الواجب بما لا يدرك إلاّ ظناً، ونحن لا ننكر انقسام الواجب إلى مقطوع ومظنون، ولا حجر في الاصطلاحات بعد فهم المعاني))[2].

ويعلق الدكتور الأشقر على هذا الخلاف بقوله: ((... والحق أن اصطلاح الحنفية أحسن وأولى))[3].

لقد أدرك الدكتور الأشقر هو الآخر أهمية هذا التقسيم وما يترتب عليه عند الموازنة؛ إذ التفاوت بينهما ملحوظ، ومن ثم فالمقدم عند التعارض هو ما كان ثبوته قطعياً؛ لأنّ المصلحة فيه أقوى وأعظم، وبناء على هذا التفاوت الذي بيّنه الأحناف ومن وافقهم يمكن اعتباره معياراً أو ضابطاً للترجيح عند الموازنة.

والواجب كما هو معلوم ينقسم إلى عدة أقسام باعتبارات مختلفة، فمنها الواجب العيني، والواجب الكفائي، والواجب الموسع والمضيق ... إلخ.

الواجب العيني:

هو ما طلب الشارع فعله من كل فرد من أفراد المكلفين ولا يجزئ قيام مكلف به عن آخر.[4]

ويلاحظ أن الواجب العيني هو ما نظر فيه الشارع إلى ذات الفاعل والفعل معاً، فالفاعل مقصود كما أن الفعل هو الآخر مقصود من حيث الصحة والفساد وبراءة الذمة وشغلها، وإن كان النظر للفعل من أجل تزكية الفاعل والتزامه حتى تحصل له المصلحة، وحتى هذا النوع على مراتب متفاوتة، يقول العز بن عبد السلام: ((... وهي كالمصالح متفاوتة الرتب منقسمة إلى الفاضل والأفضل والمتوسط بينهما، فأفضل المصالح ما كان شريفاً في نفسه دافعاً لأقبح

---

[1] ينظر: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، 237/1، وشرح الإسنوي، 43/1-45.

[2] المستصفى، للإمام الغزالي 128/1.

[3] ينظر: هامش رقم 3 من كتاب المستصفى 128/1.

[4] علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف ص108.

المفاسد، جالباً لأرجح المصالح، وقد سئل – عليه السلام – أي الأعمال أفضل؟ فقال: إيمان بالله، قيل: ثم أي؟ قال: الجهاد في سبيل الله، قيل: ثم أي؟ قال: حج مبرور))[1].

جعل الإيمان أفضل الأعمال الجالبة لأحسن المصالح ودرئه لأقبح المفاسد مع شرفه في نفسه وشرف متعلقه ... وجعل الجهاد تلو الإيمان؛ لأنّه ليس بشريف في نفسه، وإنما وجب وجوب الوسائل ... وجعل الحج في الرتبة الثالثة لانحطاط مصالحه عن مصالح الجهاد.[2]

والمذكورات الثلاث واجبات عينية، إلاّ أنّها اختلفت مراتبها فأحبها الإيمان بالله؛ لأنّه أكثرها مصلحة وبانعدامه لا مصلحة ترجى.

فالإيمان بالله أعلاها مطلباً وبالتالي أكثرها وأفضلها مصلحة، ثم تتناقص رتب مصالح الواجب إلى رتبة لو تناقصت لانتهينا إلى رتب المصالح المندوبة.[3]

فالعز بن عبد السلام لاحظ رتب الواجب العيني؛ إذ منه الأكثر وجوباً، والأوجب، ومن ثم فإن هذه الفروق هي معايير وضوابط للموازنة.

الواجب الكفائي:

هو ما طلب الشارع فعله من مجموعة من المكلفين؛ لا من كل فرد منهم، بحيث إذا قام به بعض المكلفين فقد أدى الواجب وسقط الإثم والحرج عن الباقين، وإذا لم يقم به أي فرد من أفراد المكلفين أثموا جميعاً بإهمال هذا الواجب كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وصلاة الجنازة والقضاء والإفتاء...إلخ.[4]

فالواجب الكفائي منظور فيه إلى ذات الفعل لا إلى ذات الفاعل كالواجب العيني، ولاشك أن وراء هذا التكليف الوجوبي المختلف في الرتبة مصلحة وهذا ما بينه القرافي في فروقه إذ يقول: ((فالقسم الأول – فرض العين – شرعه صاحب الشرع على الأعيان تكثيراً للمصلحة بتكرر ذلك الفعل كصلاة الظهر فإن مصلحتها الخضوع لله – تعالى – وتعظيمه ومناجاته والتذلل له والمثول بين يديه والتفهم لخطابه والتأدب بآدابه، وهذه المصالح تتكرر كلما كررت الصلاة، والقسم الثاني – فرض الكفاية – كإنقاذ الغريق إذا شاله إنسان فالنازل بعد ذلك في البحر لا يحصل شيئاً من المصلحة فجعله صاحب الشرع على الكفاية نفياً للعبث في الأفعال))[5].

---

[1] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: من قال إن الإيمان هو العمل 98/1 حديث رقم 26، ومسلم في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: كون الإيمان أفضل الأعمال 349/1 حديث رقم 135.

[2] قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام 46/1-47.

[3] المصدر نفسه.

[4] ينظر: علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف ص108.

[5] الفروق للقرافي 234/1 (الفرق الثالث عشر).

ولا يخفى أن فرض الكفاية هو الآخر له مراتب حتى يكاد يقترب من الفرض العيني.[1]

ففرض الكفاية الذي لم يقم به أحد يكون الاشتغال به أولى ممن قام به بعض الناس وكذلك الفرض الذي قام به عدد غير كاف لسد حاجة الناس، فالاشتغال به أولى من فرض آخر قام به عدد كاف وربما زائد عن الحاجة.[2]

فشدة حاجة الناس إلى الكفائي تكون سبباً في تقديم هذا الكفائي على غيره، ولهذا عاب الناس في عصر الإمام الغزالي على أهل عصره لتكدسهم في طلب الفقه، وطلبه فرض كفائي في الوقت الذي تخلفوا عن فرض آخر كطلب علم الطب، حتى إن البلد يوجد بها خمسون متفقهاً ولا يوجد بها إلاّ طبيب من أهل الذمة.[3]

ولا يخفى أن فرض العين مقدم على فرض الكفاية عند التعارض هذا هو الأصل والغالب، كما إذا خاف المكلف فوات وقت أداء صلاة العصر – مثلاً – إن صلى على الموتى، فلا يقدم صلاة الجنازة والحالة هذه على المكتوبة، غير أن الفرض الكفائي قد يتعين على مكلف ما دون غيره، كما إذا خاف المكلف فوات وقت أداء الصلاة المكتوبة إن أنقذ الغريق، ففي هذه الحالة ينقذ الغريق أو يطفئ الحريق؛ لأنّ ما يخاف فواته بالكلية ولا بديل له يقدم على ما له بديل، فالصلاة تؤخر وتقضى بخلاف الغريق والحريق فلا يحتملان التأخير، فالواجب لا يترك إلاّ لواجب أولى منه، والاجتهاد في هذا النوع واسع، فقد يسهل إدراك المقدم وقد يحتاج إلى تمعن أعمق وتدقيق أكثر.

الواجب الموسع والمضيق:

إذا ما تعارض الواجب العيني وكان أحد الواجبين مضيقاً والآخر موسعاً فمعيار الترجيح يقتضي تقديم الواجب المضيق على الواجب الموسع[4]؛ إذ التضييق في ذاته مرجح؛ لأنّ ما طلب فعله على الفور فتأخيره من غير عذر يرتب الإثم على من لم يمتثل التعجيل.[5]

يقول القرافي قاعدة: ((المضيق في الشرع مقدم على ما وسع تأخيره))[6].

---

[1] نلاحظ أن الفرض الكفائي قد يكون فرضاً عينياً غير أنه يبقى كفائياً في حق غير ممن تعين عليه، فتعينه على شخص ما يعني قوة طلبه وإيجاده للمصلحة العامة، وقد يقدم على الواجب العيني كإنقاذ الغريق مع خوف فوات أداء العبادة.

[2] ينظر: في فقه الأولويات، د. يوسف القرضاوي ص120-121.

[3] المصدر نفسه.

[4] ينظر: الذخيرة للقرافي 183/3، والفروق للقرافي 650/2.

[5] ينظر: الذخيرة للقرافي 260/3، وسلسلة (4) من فقه الموازنات بين المصالح الشرعية، عبد الله الكمالي ص43.

[6] الذخيرة للقرافي 260/3.

المندوب:

لغة هو: ((الدعوة إلى الشيء والحث عليه))[1].

وفي الاصطلاح هو: ((ما طلب الشارع من المكلف فعله طلباً غير جازم))[2].

فالطلب في المندوب غير جازم بخلاف الواجب، فالجزم وعدمه راجع إلى قوة المصلحة وضعفها تبعاً لقوة الطلب وضعفه.

ورغم أن المندوب أقل مصلحة من الواجب إلاّ أنه هو الآخر له مراتب متفاوتة، فالسنة المؤكدة هي أعلى مراتب المندوب، ولذا عرفت بأنها ما يثاب فاعلها ولا يعاقب تاركها ولكنه يلام إذا تركها من غير عذر كصلاة العيدين والوتر؛ لأنّه – ﷺ – واظب على فعلها ولم يتركها إلا نادراً.[3]

بخلاف ما فعله ولم يواظب عليه فلا عقاب ولا لوم على تاركها وهو المستحب.[4]

وهذا التقسيم هو ما ذهب إليه المالكية والشافعية والحنابلة، بينما يرى الأحناف أن المندوب أو السنة نوعان:

سنة هدى وتركها يوجب الإساءة والكراهة كصلاة الجماعة والآذان وغيرهما، وسنة الزوائد وتركها لا يوجب إساءة ولا كراهية كصفة قيامه – ﷺ – وقعوده.

فسنة الهدى هي السنة المؤكدة والمستحب عند الجمهور، بينما سنة الزوائد لا علاقة لها بالتبليغ.[5]

والخلاصة إن المندوب له درجات ومراتب يقدم أعلاها على أدناها، وفق درجة طلبها، وفي ذلك يقول العز بن عبد السلام: ((... كما تتفاوت رتب المندوب فأولاها أعلاها مصلحة وهي رتبة قريبة من رتبة الواجب، وتتناقص رتبته تبعاً للمصلحة إلى أن تنتهي إلى مصلحة يسيرة لو فاتت لصادفنا مصالح المباح))[6].

المباح:

لغةً، الإذن والإعلام.[7]

---

(1) لسان العرب لابن منظور 775/1.

(2) معجم مصطلحات أصول الفقه، د. قطب سانو ص450.

(3) ينظر: المصدر نفسه ص451، والوسيط في أصول الفقه، د. عمر مولود ص232.

(4) ينظر: معجم مصطلحات أصول الفقه، د. قطب سانو ص451، والوسيط في أصول الفقه، د. عمر مولود ص232.

(5) ينظر: حاشية ابن عابدين 111/1، وينظر: معجم مصطلحات أصول الفقه ص451.

(6) معجم مصطلحات أصول الفقه، د. قطب سانو ص381

(7) البحر المحيط للفيروز آبادي، باب النون فصل الهمزة.

وفي الاصطلاح: هو ما خير الشارع المكلف بين فعله وتركه، أو هو الإذن في الفعل والترك.[1]

((والمتأمل في المباحات يجد نوعين منها: مباح منصوص عليه ومأذون فيه نصاً، ومباح باق على أصله، ولا شك أن المأذون فيه وإن كان مباحاً إلاّ أنه يستمد قوته من النص، وبالتالي يختلف عن النوع الثاني من حيث وجود المصلحة في المنصوص عليه؛ إذ الإذن إشارة إلى وجود مصلحة غالباً))[2] هي أكبر من وجودها في غير المنصوص عليه ولو بقدر.

فالإباحة قسمان: إباحة شرعية وهي المنصوص عليها، وإباحة عقلية وهي التي تسمى في الاصطلاح بالبراءة الأصلية.

والفرق بينهما: أن رفع الإباحة الشرعية يسمى نسخاً، بينما رفع الإباحة العقلية لا يسمى نسخاً؛ لأنّها ليست حكماً شرعياً.[3]

وعليه فإن رفع الإباحة المنصوص عليها نسخ ولا يجوز لأحد أن ينسخ الأحكام الشرعية إلا مشرعها.

وبالتالي فليس لولي الأمر منع بعض المباحات مطلقاً كمنع تعدد الزوجات بحجة الزيادة في السكان، أو وضع القوانين الجائرة أمام المسلمين بقصد رفع هذه الإباحة ونسخها.

فالشرع أعطى لولي الأمر تقييد بعض المباحات لمصلحة راجحة في بعض الأوقات أو بعض الأحوال أو لبعض الناس لا أن يمنعها منعاً عاماً مطلقاً[4][5]، كما هو الحال في بعض البلاد.

وخلاصة القول: فإن المباح منه ما تركه أفضل ومنه ما فعله أفضل، إما مطلقاً وإما بحسب الأحوال والزمان والمكان.[6]

تعارض الأحكام الشرعية الآمرة ببعضها بعضاً وبالمباح:

- تعارض الواجب والمندوب:

---

(1) قواعد الأحكام 1/47-48.

(2) تعارض المصالح وأثره في فقه النوازل، للباحث ص19.

(3) ينظر: مذكرة في أصول الفقه، لمحمد الأمين الشنقيطي ص22.

(4) ينظر: تعارض المصالح، ص20.

(5) وخلاصة القول: إن لكل حكم حدوداً تفصله عن غيره، فإذا ما كانت المسألة في أعلى مراتب الحكم أو أدناه أي في المنطقة القريبة من غيره فإن الفقهاء قد يختلفون في تسليط الحكم عليها، لا لشيء إلاّ لأنّ المنطقة حدودية فبعضهم قد يلحقها بما لم يلحقها غيره؛ إذ الأنظار والاجتهاد في مثل هذه المراتب قد تختلف وهذا يلاحظ في التكييف الفقهي وتنزيل الأحكام أحياناً.

(6) ينظر: الفكر المقاصدي، د. أحمد الرسيوني ص83-84.

إذا تعارض الواجب مع المندوب فإن المقدم هو الواجب؛ إذ الواجب أعلى رتبة من المندوب، والأمثلة على ذلك كثيرة منها: صيام التطوع وهو مندوب فمتى أرهق هذا الصيام الموظف العمومي بحيث يجعله لا يقوم بعمله على الوجه المطلوب، كتأخيره مصالح الناس أو إرباكه للعمل بسبب قيامه بهذا النفل، فقد تعارض والحالة هذه الواجب والمندوب؛ إذ العمل واجب وصيام التطوع مندوب فيترك المندوب للواجب، ومثل ذلك قيام الليل إذا أرهق الموظف في النهار أو يؤخره عن أي واجب كأداء صلاة الصبح أو القيام بالوالدين أو تأخره عن العمل ... إلخ؛ لهذا قيل: من شغله الفرض عن النفل فهو معذور ومن شغله النفل عن الفرض فهو مغرور.[1]

يقول القرافي: ((إذ المصلحة التي تصلح للندب لا تصلح للوجوب لاسيما إن كان الندب في الرتب الدنيا، فالشارع خصص المرتبة العليا من المصالح بالوجوب وحث عليها بالزواجر صوناً لتلك المصلحة عن الضياع))[2].

- تعارض المباح مع الواجب والمندوب:

إذا كان المندوب يترك للواجب فمن باب أولى ترك المباح للواجب؛ لأنّ المباح أقل مصلحة منهما فيقدمان عليه، فتقديم المباح على الواجب يترتب عليه الإثم – الحرمة – وتقديم المباح على المندوب قد يرتب الكراهة على تارك المندوب للمباح، فترك المندوب للمباح فيه مفسدة وفوات مصلحة، غاية ما في الأمر أن على الموازن أن يتأكد أو يقطع بأن التعارض قائم ما بين الواجب والمباح، وأن المباح هذا باقٍ على أصله؛ لأنّ المباح قد يعتريه شيء ما يصيره واجباً، فالتعارض حينها يكون بين الواجب والواجب، لا بين المباح والواجب، وهذا اجتهاد أولي ضروري، فمنهج الموازنة والترجيح يحتاج إلى دقة في كل خطواته، فهو ميزان دقيق، فالموازن كالطبيب المشخص للداء ليعطي المريض الدواء اللازم والمناسب لحالته فإذا لم يشخص الحالة على أكمل وجه فإن الدواء الذي سيصفه لها يكون داء لا دواء، فهذا هو حال الموازن سواء بسواء.

- تعارض مراتب الأحكام الناهية (تعارض المفاسد)

المحرم لغة: الحظر والمنع.[3]

وفي الاصطلاح: هو ما طلب الشارع من المكلف الكف عن فعله طلباً جازماً بحيث يثاب على تركه ويعاقب على فعله بلا عذر.[4]

---

[1] السياسة الشرعية، د.يوسف القرضاوي ص239، وينظر: في فقه الأولويات، د.يوسف القرضاوي ص117.

[2] الفروق للقرافي 845/3 الفرق السادس والثلاثون والمائة.

[3] ينظر: التعريفات للجرجاني ص233، والنفيس، د. خليفة التليسي 458/1-459 (حرم)

[4] معجم مصطلحات أصول الفقه ص392 (حرف الميم)، والحاصل للأرموي 239/1.

وللحرام مراتب كذلك ((فأعلاها رتبة الكبائر، وهي منقسمة إلى الكبير والأكبر والمتوسط بينهما، فالأكبر أعظم الكبائر مفسدة، وكذلك الأنقص فالأنقص، ولا تزال مفاسد الكبائر تتناقص إلى أن تنتهي إلى مفسدة لو نقصت لوقعت في أعظم رتب مفاسد الصغائر))[1].

وشهد لهذه المراتب قوله – ﷺ – عندما سئل عن أي الذنوب أكبر، فقال – ﷺ –: ((أن تجعل لله نداً)) قيل: ثم أي؟ قال: ((أن تقتل ولدك مخافة أن يطعم معك)) قيل: ثم أي؟ قال: ((أن تزاني حليلة جارك)) [2].

وبالتالي لو تعارضت المراتب فيترك الأشد منها والأعظم للأخف والأقل درءاً للمفسدة الأعظم؛ عملاً بقاعدة: إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما بارتكاب أخفهما.[3]

ووفقاً لهذا المبدأ جاز للمرأة التي أسلمت البقاء مع زوجها[4] الكافر متى كانت في غير ديار الإسلام ولم يتيسر لها تركه وفراقه؛ لأنّ القول بالبقاء مع الكافر مفسدة عظيمة، غير أن هذه المفسدة العظيمة تعارضت مع مفسدة أعظم وأكبر منها هي الكفر، فبقاؤها للضرورة جائز.[5]

ومن ذلك ما صرح به الإمام الغزالي في الجواز بقتل بعض المسلمين الذين تترس بهم الكفار؛ لأنّ قتل الكفار لا يتأتي إلا بقتل المتترس بهم من المسلمين، فمفسدة قتل بعض المسلمين المتترس بهم أخف من دخول الكفرة ديار المسلمين وقتل الجميع.[6]

المكروه في اللغة: هو البغيض إلى النفس.[7]

وفي الاصطلاح: هو ما طلب الشارع من المكلف الكف عن فعله طلباً غير جازم.[8]

وعرف بأنه: ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله.[9]

وينقسم المكروه وفق رأي الأحناف إلى نوعين:

---

(1) قواعد الأحكام 48/1.

(2) رواه مسلم في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: كون الشرك أقبح الذنوب وبيان أعظمها بعده 33/1 حديث رقم 86.

(3) الأشباه والنظائر للسيوطي ص98.

(4) وصف الكافر بالزوج على اعتبار ما كان وإلا فهو غير زوج شرعي.

(5) ينظر: تعارض المصالح وأثره في فقه النوازل للباحث ص287. ((والمسألة بينها فقهاؤنا قديماً وحديثاً، من ذلك ما جاء في فتاوى معاصرة د. يوسف القرضاوي، غير أن بقاءها يجوز في حالة الضرورة فقط)).

(6) المستصفى للغزالي 420/1.

(7) النفيس للتليسي 1960/4: كره"

(8) معجم مصطلحات أصول الفقه ص439، ومذكرة في أصول الفقه للشنقيطي ص57.

(9) منهاج العقول (شرح البخدشي) 48/1.

الأول: كراهة التحريم، والثاني: كراهة التنزيه، ويفرقون بينهما بثبوت دليل كل منهما، فما ثبت بدليل قطعي فهو المكروه كراهة التحريم، وما ثبت بدليل ظني فهو المكروه كراهة التنزيه.[1]

فالمكروه كراهة التحريم هو ما كان للحرمة أقرب منه للحل ويعاقب فاعله، بخلاف كراهة التنزيه فهي للحل أقرب، ولا يعاقب فاعله ويثاب أدنى ثواب على تركه.[2]

وغير الحنفية نراهم يعملون بهذا التقسيم في بعض التطبيقات الفقهية كقولهم: هذا أشد كراهة، وهذا مكروه، بل يقسمونه هم الآخرون إلى مراتب منها: ما اصطلحوا عليه بقولهم: خلاف الأولى، فخلاف الأولى هو أول درجات ومراتب المكروه التي تلي المباح، وبالتالي لا يجد أحد من الفقهاء والأصوليين مفراً من تقسيمه لأنّ طبيعته تقتضي هذا.

يقول العز بن عبد السلام في تقسيمه لمراتب المكروه: ((ولا تزال تتناقص مفاسد المكروهات إلى أن تنتهي إلى حد لو زال لوقعت في المباح))[3].

وفائدة هذا التقسيم في المراتب لتيسير الموازنة والترجيح، فيقدم منها الأقل في الرتبة عند التعارض اجتناباً للأعظم.

- **تعارض الأحكام الناهية مع بعضها بعضاً:**
- **تعارض الحرام مع المكروه:**

لاشك أن الحرام مفسدته أعظم من مفسدة المكروه، وبالتالي يعمل بالمكروه ويقدم على الحرام عند تعارضهما، طبقاً لقاعدة: إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما بارتكاب أخفهما[4]، فتعارض الحرام بالمكروه هو من قبيل تعارض المفاسد، فينظر إلى أشد المفسدتين وأعظمهما فيجتنبها، ولو أدى اجتنابها إلى ارتكاب المفسدة الأخف – طبقاً لقاعدة اختيار أهون الضررين؛ لأنّ القدر الزائد في المفسدة الأعظم عن المفسدة الأخف هو مفسدة خالصة، فتراعى المفسدة الأعظم بارتكاب الأخف، وتقدر المفسدة الأعظم بذاتها أو بمتعلقها، فمفسدة الضروريات أشد من المفسدة المتعلقة بالحاجيات، ومفسدة الحاجات أشد مفسدة من مفسدة التحسينيات[5]، فالموازنة تكون بين المفسدتين المتعارضتين من حيث عظمهما و متعلقهما.

- **تعارض الأحكام الناهية بالآمرة وبالمباح وضوابط الترجيح بينهما:**

---

(1) ينظر: فواتح الرحموت للنظام الأنصاري 52/1.

(2) شرح التوضيح على التنقيح لصدر الإسلام 82/3، ومرآة الأصول للملا خسرو، ص281.

(3) قواعد الأحكام 48/1.

(4) القواعد الكليّة والضوابط الفقهية، محمد عثمان شبير ص184.

(5) سيأتي بحث المقاصد الكلية وقد بينت فيه بالتفصيل تعارض المصالح المتعلقة بكل نوع أو رتبة من رتبة المقاصد، ولم نتعرض لذكر المفاسد؛ لأنّ بيان أولوية المصالح هو نفسه أولوية المفاسد، غاية ما في الأمر أن المصالح يقتضي فعلها والمفاسد يقتضي تركها بارتكاب أخفهما.

الأحكام الناهية: هي الحرام والمكروه، والأحكام الآمرة هي الواجب والمندوب، وقد ألحقت بالأخيرين المباح من حيث تناوله وإلا فهو مرتبة وسط بين الأوامر والنواهي لاستواء الطرفين فيه.

تعارض الواجب بالحرام:

لقد تكلم فقهاؤنا كثيراً عند تعرضهم لهذا التعارض واختلفوا في أيهما يقدم؟ هل الأوامر أم النواهي عند التعارض؟

ثم إن هذا الاختلاف أساسه التطبيقات الفقهية التي تارة يقدم فيها الواجب وأخرى يقدم فيها الحرام.

ولا شك أن هذا التعارض هو من قبيل تعارض المصالح بالمفاسد كما يقول القرافي: ((اعلم أن الأوامر تتبع المصالح كما أن النواهي تتبع المفاسد))[1].

وهو قول الإسنوي في التمهيد.[2]

ولما كان التعارض بين هذين الحكمين هو من قبيل تعارض المصلحة بالمفسدة – الآتي بحثه – يمكن القول بأن الضابط في هذا التعارض هو تعيين قدر المصلحة وقدر المفسدة المترتبة على القيام أو الكف وترجيح ما يجب ترجيحه؛ لأنّنا نلاحظ عند التطبيقات الفقهية تقديم الواجب على الحرام أحياناً، أي القيام بفعل الواجب ولو أدى إلى حرام كسرقة مال الغير أو اغتصابه عند خوف الهلاك على النفس وتعويض صاحبه فيما بعد؛ لأنّ حفظ النفس واجب، بينما السرقة والاغتصاب لمال الناس حرام، فقدم الواجب واعتبر ولم يراع الحرام والحالة هذه، وتارة يقدم الحرام على الواجب كما إذا وجبت الزكاة على شخص ما ولم يجد لها مصرفاً سوى مجموعة تستعين بالمال على إثارة الفتن وقتل الناس، فيترك الواجب والحالة هذه؛ لأنّ فعله يسهم في مفسدة عظيمة[3]، فمدار تقديم الحرام والواجب هو قدر المصلحة والمفسدة ومتعلق كل منهما، ووفقاً لهذا الضابط يسهل الترجيح عندما يتعارض الواجب بالمكروه، أو الحرام بالمندوب؛ نظراً لبعد المراتب بينهما، والفرق واضح بينهما، فيقدم الحرام على المندوب وأولى تقديمه على المباح، كما يقدم الواجب على المكروه.

– تعارض المكروه بالمندوب:

---

(1) الفروق 845/3 الفرق 136.

(2) ينظر: التمهيد للإسنوي ص291.

(3) نلاحظ هنا أن تقديم الواجب على الحرام وكذلك الحرام على الواجب كان موافقاً لرتب المقاصد، فالتعارض في المثالين كان بين ضرورين هما: حفظ النفس وحفظ المال، فقدم ضروري النفس على المال؛ لأنّ رتبته مقدمة في الترتيب المقاصدي – كما سيأتي – فالاستعانة عند الترجيح بين المتعارضين برتب المقاصد ودرجاتها أمر مهم شأنه ضبط الفتوى والترجيح.

إذا ما تعارض المكروه مع المندوب، فالنظر حينئذ يكون بين مرتبتي كل منهما، فيقدم أعلاهما على أدناهما مرتبة، فمعرفة هذه المراتب تعين الموازن على الاختيار والترجيح وفق المصلحة والمفسدة المترتبة على مرتبة كل منهما، فمثلاً لو تعارض فعل خلاف الأولى، وهو مرتبة من مراتب المكروه كإمامة الأعمى عند وجود من هو في مستواه رتبة، إلاّ أن هذا الأخير بصير، فإمامة الأعمى والحالة هذه خلاف الأولى – على رأي من يقول بذلك – فيقدم المندوب، وهو أداء صلاة الجماعة؛ لأنّ فعلها أولى من تركها ولو مع وجود خلاف الأولى؛ لأنّ صلاة الجماعة سنة مؤكدة ورتبتها أعلى رتب المندوبات، فالموازنة بين المندوب والمكروه عند التعارض يكون بالنظر إلى مرتبة حكم كل منهما – على ما سبق تفصيله – والأمر في ذلك محسوم، فمتى علت رتبة على أخرى اعتبرت وقدمت، فمعرفة رتبة الحكم ودرجته تعين وتيسر على الموازن الترجيح؛ لأنّ كل حكم يتضمن مراتب في نفسه فينظر في محل التعارض ما بين المرتبتين على اختلاف الحكمين، وهكذا في تعارض الواجب مع المحرم، غاية ما في الأمر أن المراتب في تعارض المكروه مع المندوب تكاد تكون أكثر وضوحاً من مراتب الحرام والواجب، وإن كان الكل منظوراً فيه إلى عظم المفسدة أو عظم المصلحة أو تساويهما – كما سيأتي – فيقدم أولاهما على أدناهما، وكثيراً ما نحتاج إلى مراتب كل حكم عند التعارض القائم في الأحكام المتشابهة في القوة كالواجب وتعارضه بالحرام والمندوب بالمكروه، فالأوليين الطلب فيهما لازم فعلاً أو كفاً، والأخيرين غير لازم الطلب فيهما فعلاً أو كفاً، ولهذا لا نحتاج كثيراً إلى مراتب الحكم عند تعارض الحرام بالمكروه، ولا الواجب بالمندوب، ولا الواجب بالمكروه ولا الحرام بالمندوب؛ لأنّ كل حكم رتبته واضحة بالنسبة لما تعارض معه.

وخلاصة القول: إن على الموازن أن يدرك مراتب الأحكام وأكثرها مصلحة فعليه أن يعي أن تعارض الواجب مع الواجب لا يقدم إلاّ الأوجب منهما، وهكذا عند تعارض الحرام بالواجب أن يدرك كذلك أن النهي في الحرام كان من أجل واجب غالباً فيقدم الأكثر وجوباً على الأقل؛ لأنّ الواجب ترك من أجل واجب آخر، طبقاً لقاعدة: لا يترك الواجب إلاّ لواجب[1]، ونلاحظ أن المندوبات والمكروهات ومن باب أولى المحرمات والواجبات عندما تحيط بالفعل أو بالمكلف من أجل غاية هي: الوصول به إلى الكمال كلما أمكن ذلك حتى تحصل أعلى المصالح منه كمكروهات أو مندوبات الصلاة – مثلاً – أو الحج وكذلك في القاضي والمفتي والإمام وغيره.

الضابط الثاني: الترجيح وفق قوة المفسدة:

---

[1] الأشباه والنظائر للسيوطي 329/1 (القاعدة الثالثة والعشرون).

إذا تعارضت مفسدتان فينظر إلى أشدهما خطراً فتطرح بارتكاب الأخف طبقاً لقاعدة إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما بارتكاب أخفهما هذا هو الضابط والمعيار، فيوازن بينهما في ذاتهما، ومن حيث متعلقهما فيقدم أخفهما مفسدة ويرتكبها درءاً لأعظمهما.[1]

الضابط الثالث: الترجيح وفق قوة المصلحة أو المفسدة:

تعارض المصلحة بالمفسدة:

نكتفي في بيان هذا التعارض بالقاعدة الفقهية وقيودها لعمومها وللاختصار معاً قاعدة: ((درء المفاسد مقدم على جلب المصالح) [2].

ولهذه القاعدة فروع كثيرة منها: ترك المبالغة في الاستنشاق والمضمضة للصائم رغم سنيتها؛ لأنّها تكره للصائم، فقدم تركها درءاً للمفسدة، وكذلك يترك تخليل الشعر في الطهارة للمحرم، رغم أن تخليل الشعر سنة (مصلحة) وفي حق المحرم مكروه (مفسدة) فقدم تركه عملاً بالقاعدة.

قيود العمل بالقاعدة:

تقديم درء المفاسد على جلب المصالح ليس على إطلاقه، فتارة يقدم جلب المصالح على درء المفاسد، فلا يعمل بالقاعدة والحالة هذه نظراً لغلبة المصلحة على المفسدة، وعليه فإن التعارض بينهما لا يخلو حاله من ثلاث: الأول: أن تعظم المفسدة أمام المصلحة، الثاني: تساويهما، والثالث: أن تفوق المصلحة المفسدة، فيعمل بالقاعدة في الحالين الأولين، فالحالين الأولين هما مجال عملها دون الثالث، فلا يعمل بالقاعدة في حالة ما إذا عظمت المصلحة أمام المفسدة، ولهذا تجب الصلاة وتؤدى في حق من فقد شرطاً من شروطها كالطهارة أو الاستقبال؛ لأنّ مصلحة الصلاة أعظم من تركها وإن صاحبتها مفاسد تخل بجلال الله – تعالى – في عدم مناجاته على أكمل وجه، وترك ستر العورة لمن لم يجد ثوباً وهو في مأمن عن نظر الناس، وكذلك الكذب مفسدة محرمة إلاّ أنه متى تضمن جلب مصلحة تربو على مفسدته جاز[3]، كالكذب على صائل يريد قتل رجل عندك في الدار فأبعدته كذباً بعدم وجوده عندك وكالكذب للإصلاح، ولهذا اغتفر الجهل اليسير في بعض العقود.

---

[1] وقد بينت هذا التعارض من خلال تعارض الأحكام الناهية من حرام ومكروه في مراتب كل منهما ومع بعضهما بعضاً.

[2] الأشباه والنظائر لابن نجيم ص100.

فدرء المفسدة متى تساوت وأولى إن فاقت المصلحة فتقدم في الحالين، ومن هذا القبيل سميت بعض المصالح بالمصالح الملغاة؛ لأنّ المفسدة عظمت أمام المصلحة.

[3] الأشباه والنظائر لابن نجيم ص100، وينظر: حجة الله البالغة للدهلوي 236/1.

وتطبيقات الحالة الثالثة كثيرة منها: إباحة التداوي بالنجس أو المحرم غير الخمر متى تعين هذا المحرم أو النجس دواء بشروط.[1]

الضابط الرابع: الترجيح وفق مراتب المقاصد الكلية:

لقد سبق بيان تعارض الأحكام الشرعية وكيفية الموازنة بينها، ولا شك أن هذه الأحكام تضمنت مصالح متفاوتة في الرتب، فمنها المصالح الضرورية، ومنها المصالح الحاجية، ومنها المصالح التحسينية، والشريعة الإسلامية جاءت لتحقيق هذه المصالح التي مقصود الشارع ومراده.

تعريف المصلحة:

عرفت المصلحة بعدة تعريفات منها: ((المحافظة على مقصود الشارع ومقصود الشارع من الخلق خمسة: وهي أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة))[2]، وهذا التعريف للإمام الغزالي.

كما عرفها البوطي بقوله: ((المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم طبق ترتيب معين فيما بينها))[3].

وعرفها الباحث بأنها: ((استجلاب المنافع واستدراء المفاسد وفق مقصود الشارع ومراده))[4].

وقد قسم الأصوليون المصالح من حيث الأولوية إلى مقاصد ضرورية، وحاجية، وتحيسينة.

وعرف الشاطبي المصالح الضرورية بقوله: ((هي التي لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة وفي الأخرى فوات النجاة والنعيم والرجوع بالخسران))[5].

---

(1) ينظر: التنظيم الشرعي والقانون للتداوي بالمحرم أو المجرّم، أ.د.مصطفى محمد عرجاوي، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، الكويت، العدد الثاني والأربعون، جمادى الآخرة 1421هـ، ص194، والفتاوى للشيخ عطية صقر 2/358-359.

(2) المستصفى للغزالي 1/416.

(3) ضوابط المصلحة، د.محمد سعيد رمضان البوطي ص27.

(4) تعارض المصالح وأثره في فقه النوازل للباحث ص14.

(5) الموافقات للشاطبي 2/202.

فالمصلحة الضرورية هي التي لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا ويترتب على فقدانها اختلال وفساد كبير في الدنيا والآخرة، وبقدر ما يكون فقدانها بقدر ما تحل المفاسد في الدنيا والآخرة من تعطيل لنظام الحياة والخسران في الآخرة.[1]

ومجموع المصالح الضرورية خمس: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وقد شرع الشارع من الأحكام والتكاليف ما يحفظ هذه المصالح ويحميها من الفوت والعدم.

والمصالح الحاجية: ((هي ما افتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدى في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت الطلب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين في الجملة الحرج والمشقة))[2].

والمصالح التحسينية: هي الأخذ بما يليق من محاسن العادات، واجتناب كل ما تأنفه العقول السليمة من نجاسات ومدنسات.[3]

ولا شك أن هذا الترتيب يلاحظ فيه الأولويات، فالضروريات أعلى المراتب وتليها الحاجيات، فالتحسينيات، ثم لكل مرتبة من هذه المراتب مكملات شأنها رعاية المصلحة وتحصيلها على أكمل وجه.

وفائدة هذا الترتيب تظهر عند الموازنة، فإذا ما تعارضت أعلى المراتب مع أوسطها أو أدناها فتقدم أعلاها ثم أوسطها على أدناها، وهكذا تقدم كل مرتبة على مكملاتها.

ولأهمية هذه المقاصد ورتبها أوجز توضيحها فيما يلي:

الكليات المعتبرة شرعاً تنحصر في خمسة: حفظ الدين، حفظ النفس، حفظ العقل، حفظ النسل، حفظ المال.[4]

وكل واحدة من هذه الكليات تمثل نوعاً من أنواع المصلحة، وتندرج تحت هذه الأنواع مراتب، فالضروري نوع، بينما الحاجي والتحسيني مرتبتان تحت النوع (الضروري) فإذا ما حصل التعارض بين الأنواع – من الضروريات – فيقدم الأول فالأول، فالدين مقدم على النفس، وحفظ العقل مقدم على النسل، وحفظ النسل مقدم على حفظ المال.

وإذا كان التعارض بين كليين في إطار مصلحتين مختلفتين في الرتبة فينظر حينها إلى رتبة المصلحة لا إلى نوع المصلحة، فيرجح – مثلاً – حاجي حفظ المال ويقدم على تحسيني حفظ الدين.

---

(1) ينظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، د.أحمد الريسوني ص117.

(2) الموافقات للشاطبي 203/2.

(3) الموافقات للشاطبي 203/2.

(4) المصدر نفسه.

وإذا ما تعارض كليان في إطار مصالح من رتبة واحدة كتعارض تحسيني حفظ الدين مع تحسيني حفظ المال فيقدم تحسيني حفظ الدين على تحسيني حفظ المال، فالنظر إلى نوع المصلحة عند اتفاق الرتبتين المتعارضتين.[1]

وعليه لا يتم النظر إلى نوع الكلي عند التعارض ليتم الترجيح وفق نوعه إلاّ إذا حصل تعارض في الأنواع المختلفة، أو حصل في المراتب المتفقة.

أما عدا هاتين الحالتين فلا ينظر إلى نوع الكلي، ومعنى ذلك أنه إذا تعارض حفظ الدين مع حفظ النسل، فكلا الضروريين نوع وحتما الأنواع مختلفة الرتبة، فينظر إلى أعلاهما فيقدم ضروري الدين على ضروري النسل، وكذلك إذا حصل تعارض بين حاجي وحاجي، أو تحسيني وتحسيني، فالنظر إلى نوع الضروري الذي ينطوي تحته هذا الحاجي وذاك، وهذا التحسيني وذاك ليتم الترجيح وفق أعلى النوعين.

أما إذا تفاوت الكليان المتعارضان في رتبة المصلحة التي يحققها كل واحد منهما فإنه يقدم أعلى المصلحتين رتبة لا أعلاهما نوعاً.

فالاعتبار أولاً لرتبة المصلحة فإن تساوى المتعارضان فيها انتقلنا إلى النظر في الترجيح بحسب أعلاهما نوعاً.[2]

أمّا إذا كان التعارض في الرتبة الواحدة وفي النوع الواحد، فالنظر حينها إلى المصلحة الأكثر شمولاً وأعم نفعاً، كما إذا تعارض الانشغال بتعليم العلم مع الانشغال بما وراء الفروض من نوافل العبادات، فكلا المصلحتين حاجيتين لحفظ الدين إلا أن الانشغال بتعليم العلم مقدم وراجح لشموله وعموم أثره من الثاني.[3]

وهذا النوع من قبيل تعارض المصلحة العامة مع الخاصة – الآتي بحثه -- إن شاء الله –.

ولا يخفى أن هذه الرتب الثلاث لها مكملات، فللضروري مكملات وللحاجي والتحسيني كذلك، ثم إن التحسيني هو الآخر مكمل للحاجي والحاجي مكمل للضروري فهذه المكملات يجب مراعاتها واعتبارها ما لم يؤد اعتبارها إلى إلغاء الأصل، كالصلاة – مثلاً – من حيث شروطها ومكملاتها كالطهارة واستقبال القبلة فمتى تعذرت هذه الشروط كلها أو بعضها فلا يتمسك بها؛ لأنّ التمسك بها يفقد الأصل حيث لا صلاة إذا تمسكنا باستقبال القبلة وهي متعذرة، أو بالطهارة

---

[1] ينظر: ضوابط المصلحة ص223-225، وفقه الموازنات، د. عبد المجيد محمد السوسوة ص55.

[2] فقه الموازنات ص55.

[3] ضوابط المصلحة ص221.

وهي متعذرة[1]، وهكذا الشأن في مكملات البيع وغيره فتترك هذه المكملات؛ لأنّ اعتبارها والتمسك بها وهي متعذرة يلغي الأصل فيقدم فعل الأصل ولو مع عدم وجود المكمل.

وختاماً لهذا الضابط المهم أريد أن أنبه إلى أمرين:

الأول: لعلنا نلاحظ أن الأحكام الشرعية لم تراع قوة المراتب؛ حيث نرى أقواها وهو الوجوب للتحسيني أحياناً، بينما كان الندب للحاجي – فمثلاً ستر العورة تحسيني لحفظ الدين وحكمه الوجوب بينما صلاة الجماعة والأذان وجمع وقصر الصلاة حاجي وحكمها الندب، وكذلك البيع حاجي لحفظ المال وحكمه الإباحة، وإذا أخذنا باعتبار قوة الحكم فالترتيب المقاصدي سيختل، وإذا أخذنا بالترتيب المقاصدي فإننا نقدم المندوب أو المباح على الواجب، لكن هذه الملاحظة سرعان ما تتبدل وتنتهي إذا علمنا أن الاعتبار في تقسيم الشاطبي ومن وافقه للمراتب والأنواع هو الكلي وعلى هذا الاعتبار اعتمد، بمعنى أن البيع في حق الجزء مباح بخلاف الكلي فهو واجب؛ إذ لو امتنع الناس كلهم عن البيع والشراء للحق بالناس الضرر؛ بخلاف الجزء، وعليه لو تعارض هذا المباح – البيع – الحاجي مع الواجب التحسيني – ستر العورة – لقدم ورجح الحاجي وهكذا الاعتبار بالكلي، ففي الكليات – الضروريات – لو فرضنا أن شخصاً أكره آخر على ترك الصلاة أو أي ركن من أركان الدين وإلا قتله فللمكره ترك العبادة حين الإكراه.

فلو اعتبرنا الجزئي الذي لا يخرم حفظ الضروري لقدمنا حفظ الدين على حفظ النفس لكن هذا لا يستقيم؛ بخلاف ما إذا كان التعارض بالكلي فلو أكره الناس عامة ملك ظالم على ترك الصلاة أو يُقتلوا فلا اعتبار لحفظ النفس والحالة هذه؛ لأنّ الدين قد ينتهي بترك العموم ولعل النظر إلى غير الكلي في هذا التقسيم هو ما كان سبباً في اختلاف بعض الأصوليين في أيهما يقدم حفظ الدين أم النفس؟ فإذا ما نظرنا إلى هذا الاعتبار لاحظنا استقامة هذا التقسيم[2]، يقول الشاطبي: ((إن المندوب بالجزء ينتهي أن يصير واجباً بالكل))[3].

الأمر الثاني: على الموازن قبل أن يوازن بين المصالح على اختلاف مراتبها أن يضع كل مرتبة في محلها مخافة الخلط أو الخطأ في تحديد المرتبة، فتحديد رتبة المصلحتين المتعارضتين له من الأهمية ما له؛ لما يترتب على عدم التحديد من مفاسد كان بالإمكان درؤها.

فمرتبة الضروريات الشرعية يجب أن توضع في الاعتبار على حقيقتها، وهكذا الحاجيات والتحسينيات، فالخطأ قد يحصل في تكييف مسألة ما على أنها من الضروريات أو الحاجيات وهي ليست كذلك؛ لذا علينا أن نعلم أن الأمر التحسيني ولو في زمن مضى لا يمكن أن يكون

---

(1) الموافقات 204/2، وينظر: نظرية المقاصد ص118.

(2) ينظر: تعارض المصالح للباحث ص274.

(3) الموافقات 212/2.

ضرورياً الآن لبعد المرتبة بين الضروري والتحسيني وكذلك الضروري لا يمكن أن يكون تحسينياً بحال بخلاف الحاجي فقد يكون ضرورياً لا العكس، فالحاجي قد يرتقي للضروري، ولهذا قعد الفقهاء قاعدة (الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة)[1].

هذا هو ترتيب المقاصد وبناء عليه تقدم المصلحة الأعلى فالأعلى عند التعارض، كما أنه معيار تقديم المفاسد؛ لأنّ أولوية المصالح في هذا المعيار هو نفسه مقياس لتقديم أولوية المفاسد، غاية ما في الأمر أن المصالح الأعلى يقتضي ترجيحها وفعلها، والمفاسد الأعظم يقتضي تركها واجتنابها بارتكاب أخفها.

الضابط الخامس: ترجيح المصلحة العامة على الخاصة وأكبرهما قدراً:

1- إذا تعارضت مصلحتان وكانتا متساويتين في رتبة المصلحة ونوعها ورتبة الحكم فالموازنة والنظر حينها يكون من حيث عموم المصلحة وخصوصها.

ولا يخلو حالها من اثنين: إما أن تختلفا، وإما أن تتفقا.

الأول: فإذا ما اختلفتا بأن كانت إحداهما عامة والأخرى خاصة، فالمصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة؛ لأنّ في تقديم المصلحة العامة على الخاصة مراعاة للمصلحتين بخلاف تقديم المصلحة الخاصة على العامة ففيه إهدار لإحدى المصلحتين وهي العامة[2]، ومن الأمثلة على هذا التقديم النهي الوارد عن بيع الحاضر للباد، والنهي عن تلقي الركبان، يقول – ﷺ –: ((لا تلقوا الركبان ولا يبع بعضكم على بيع بعض ولا تناجشوا ولا يبع حاضر لباد))[3]، ففي الحديث ما يدل على تقديم المصلحة العامة المتمثلة في انخفاض الأسعار وعموم الرخاء في الأسواق من أجل مصلحة أهل الحضر حتى يتيسر لهم الحصول على السلع بيسر وهذا لا يحصل إلا عندما يُتْرك البائع من أهل البادية ليبيع سلعته بنفسه دون أن يتدخل أو يتولى أحد من أهل الحضر ببيعها له فيرفع سعرها لمعرفته به، وهذا هو المقصود من النهي، وهكذا الشأن في تلقي الركبان؛ لأنّ الضرر سيقع على المختصين ببيع تلك السلعة في السوق إذا ما تلقاها أحدهم.

ولمراعاة المصلحة العامة واعتبار هذا المبدأ أمثلة كثيرة ووجوه متعددة منها تقديم الأكفاء من ذوي الخبرات والقدرات على من دونهم، ولهذا لما سئل الإمام أحمد عن رجلين أحدهما أنكى

---

[1] موسوعة القواعد الفقهية، د.علي أحمد الندوي ص152.

[2] ينظر: تعارض المصالح للباحث ص268.

[3] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: البيوع، باب: النهي وللبائع أن يحفل الإبل والبقر وكل محفلة 450/4 حديث رقم 2150، ومسلم في صحيحه، كتاب: البيوع، باب: تحريم بيع الرجل على بيع أخيه وسومه على سومه وتحريم النجش وتحريم التصرية 419/5 حديث رقم 1515، والإمام مالك في الموطأ، كتاب: البيوع، باب: ما ينهى عنه المساومة والمبايعة 226/2.

في العدو مع شربه الخمر، والآخر أدين، فقال: يغزى مع الأنكى في العدو؛ لأنّه أنفع للمسلمين.[1]

وعدم الأخذ بهذا المبدأ هو السبب في تأخر معظم البلاد الإسلامية؛ لاعتمادهم على معايير أخرى غير هذا المعيار.

ومن تطبيقات هذا المبدأ جبر المُلاك على قبول التعويض إذا احتيج إلى شق طريق أو بناء مصالح عامة في أملاكهم ... إلخ.

الثاني: إذا اتفقت المصلحتان بأن كانتا متساويتين في رتبة الحكم ورتبة المصلحة ونوعها وعمومهما أو خصوصهما فالنظر حينئذ إلى مقدار كل منهما فتقدم المصلحة الأكبر قدراً عما دونها كما إذا وجدت في مصلحة ما منافع متعددة في مقابل مصلحة قلت منافعها عنها.

وهكذا تقدم المصلحة الأخروية على الدنيوية؛ لأنّ الأولى أبدية غير منقطعة، بينما الثانية عاجلة منقطعة.[2]

المطلب الثاني:

الموازنة والترجيح من خلال الأدلة والقواعد الفقهية

لاشك أن الكثير من الأدلة المختلف فيها كالاستصحاب والاستحسان وسد الذرائع ومراعاة الخلاف وغيرها تعين الموازن على الترجيح، بل هي ضوابط للعمل عند الموازنة تيسر للموازن اختيار الأولى والمقدم عند التعارض؛ غاية ما في الأمر أنه على الموازن أن ينظر فيها من الوجه الذي يمكّنه من الترجيح ويوجهه نحو المقدم والمرجح، وهذا أمر ملحوظ من خلال منهجها القويم حتى إن هذه الأدلة قد يطلق عليها ضوابط الترجيح وهي كذلك تماماً، وهكذا بقية الأدلة كالقياس وغيره إلاّ أن وجه الموازنة في هذه الأخيرة غير مباشر كما في بعض الأدلة المختلف فيها.

وقطعاً أن الموازن لابد وأن يعتمد في موازنته على قواعد وضوابط من هذه القواعد والضوابط بعض الأدلة المختلف فيها وبعض القواعد الفقهية وهذا أمر مقطوع به.

1- الاستصحاب:

الاستصحاب لغة: طلب الصحبة والملازمة.[3]

---

[1] إعلام الموقعين، لابن القيم 123/1.

[2] ينظر: قواعد الأحكام 36/1-37.

[3] لسان العرب لابن منظور 320/1 مادة ص ح ب والقاموس المحيط للفيروز آبادي ص104 مادة ص ح ب.

وفي الاصطلاح لا يختلف كثيراً عن معناه في اللغة، بل يكادان يتفقان تماماً، يقول الشوكاني: ((إن الاستصحاب هو ما ثبت حكمه في الزمان الماضي، وإن ما ثبت في الزمان الماضي فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل مأخوذ من المصاحبة))[1].

ومن خلال التعريف الاصطلاحي للاستصحاب نلاحظ دوره في الموازنة عند التعارض، فهو يقدم حالة من حالتين تعارضتا في أمر واحد، وبالتالي فإن هذا الدليل يمكن أن يستعين به الموازن فيما يختص به من أمور تضمنها منهجه[2]، وهو بهذا المنهج كان من الأدلة المرجحة أو من الأدلة التي تتعلق بالموازنة التي يعتمد عليها الموازن، فمتى وجد شيء قديم وطارئ فيقدم القديم – أحياناً – كوضع يد شخص ما على ملك من الأملاك زمناً طويلاً، فإن نازعه فيه غيره نزاعاً مجرداً من الدليل فالحكم ببقاء هذا الملك للأول هو المرجح استصحاباً لدليل الملك الدال عليه وضع اليد ولا عبرة بالحادث ما لم يثبت دعواه بأدلة تقطع الحكم الأول عن الاستمرار والبقاء وينتقل الحكم للثاني طبقاً لقاعدة الاستصحاب ((لأن ما ثبت بزمان يحكم ببقائه ما لم يقم الدليل على خلافه))[3]، فهذا نوع من التعارض احتيج فيه إلى الموازنة بين دليل المالك الأول ودليل الثاني، فالموازنة كانت متجهة فيه إلى النظر في أقوى الدليلين فرجح القوى وترك الضعيف استناداً إلى دليل الاستصحاب، فالاستصحاب هو الذي تولى هذا التعارض وفصل فيه وفق قواعده المرجحة، وبالتالي فإن دليل الاستصحاب ضابط من ضوابط الترجيح التي قد يحتاجها الموازن عند التعارض.

وقد جاءت القواعد الفقهية المنبثقة عن هذا الدليل تؤكد صحة هذا المبدأ وتسعف الموازن بتعيينها الراجح من المرجوح كقاعدة ((الأصل أن ما ثبت باليقين لا يزول بالشك))[4].

((والأصل براءة الذمة، أو الإنسان بريء الذمة في الأصل من حق الغير))[5].

((والأصل بقاء ما كان على ما كان))[6].

---

[1] ينظر: إرشاد الفحول للشوكاني 680/2.

[2] يختص كل دليل من الأدلة المختلف فيها بنوع ترجيحي يختلف فيه عن غيره تبعاً لنوع التعارض، فإن حصل التعارض بين قديم وحادث فالنظر حينها في قواعد الاستصحاب، وإن حصل بين حال ومآل فالنظر يكون في الذرائع فتحاً وسداً وهكذا في الاستحسان إذا حصل التعارض بين قياسيين أحدهما أقرب إلى المسألة من حيث الشبه، غير أن إلحاقه فيه مفسدة، فيعدل به إلى غير هذا القياس استحساناً وهكذا.

[3] موسوعة القواعد الفقهية، د. علي أحمد الندوي مج3 ص254.

[4] الأشباه والنظائر للسيوطي 151/1، وموسوعة القواعد والضوابط الفقهية، د.علي أحمد الندوي 27/3.

[5] المصدران السابقان.

[6] المصدران السابقان.

فقواعد هذا المبدأ كثيرة جاءت لضبط الترجيح عند التعارض، فمثلاً ((الأصل في الصفات أو الأمور العارضة العدم، كما أن الأصل في الصفات الأصلية الوجود))[1] فهي قاعدة من قواعد الاستصحاب، ومعناها: أنه عند الاختلاف في ثبوت الصفة العارضة وعدم ثبوتها فالقول قول من يتمسك بعدمها مع يمينه؛ إذ الصفات بالنسبة إلى الوجود والعدم على قسمين: صفات أصلية وصفات عارضة، فالصفات الوجودية هي التي يكون وجودها في الشيء مقارناً لوجوده، فهو يشتمل عليها بطبيعته غالباً كسلامة المبيع من العيب والصحة في العقود بعد انعقادها، بينما الصفات العارضة وهي التي يكون وجودها في الشيء طارئاً، فالشيء بطبيعته يكون خالياً منها، والأصل فيها العدم، فلو اشترى شخص من آخر سيارة وتسلمها ثم ادعى أن فيها عيباً قديماً، وادعى البائع السلامة من العيوب – ولا بينة لأحدهما – فالقول قول البائع مع يمينه؛ لأنّ الصحة من الصفات الأصلية والأصل فيها الوجود والذي يدعي الصفة الأصلية متمسك بأصل متيقن – فالقول قوله مع يمينه – لأنّه مدعى عليه – والذي يدعي الصفة العارضة متمسك بخلاف الأصل، والتمسك بخلاف الأصل – في مقابل التمسك بالأصل – مشكوك فيه وهو مدعي وكل من ادعى خلاف الأصل فعليه البينة[2]؛ طبقاً لقاعدة : ((الأصل البينة لإثبات خلاف الظاهر واليمين لبقاء الأصل))[3].

ومن هذا القبيل قاعدة: البينة على المدعي واليمين على من أنكر؛ لأنّ المدعي بدين أو غيره خالف الأصل؛ إذ الأصل براءة الذمة، ولهذا طلبت منه البينة حتى يقوى جانبه؛ لأنّ جانبه ضعيف أمام الأصل ما لم يتقو ببينة بخلاف المدعى عليه فهو موافق للأصل، ولذا لم يطالب بما يقوى جانبه؛ لأنّ جانبه قوي لموافقته الأصل ما لم يعارض ببينة تشهد للمدعي، فإن وجدت البينة فلا اعتبار للأصل في مقابلها فتقدم عليه وتقطع استمراره.

فقواعد هذا المبدأ – كما سبق – متعدّدة وكذلك تطبيقاته، ولا حاجة لذكر التطبيقات أكثر متى صح هذا المنهج، ،فمعرفة المنهج أكثر أهمية من سرد التطبيقات؛ إذ التطبيقات يوجدها الزمن بالنوازل إلا أنها تظل معلقة حتى يُعلم منهج تكييفها وتطبيقها، فكيفية استثمار هذا المبدأ وتوظيفه كمعيار أو ضابط للترجيح عند الموازنة هو المقصود بالدراسة، فعلى الموازن أن يستعين بهذا المبدأ ولا يغفل عنه في الحالات أو النوازل الموافقة لمنهجه، سواء كانت عبادات أو معاملات أو أحوالاً شخصية أو أقضية وشهادات، فقواعد هذا المبدأ متعددة مبثوثة في أغلب أبواب الفقه ويمكن أن يقاس عليها كل ما يستجد وفق منهج هذا المبدأ.

---

(1) الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، د.محمد صدقي البورنو ص184.

(2) الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، د.محمد صدقي البورنو ص184.

(3) موسوعة القواعد والضوابط الفقهية، د.علي أحمد الندوي 29/3.

2- سد الذرائع:

الذريعة في اللغة: هي الوسيلة، وكل ما يتوصل به إلى الشيء المطلوب فهو الذريعة أو الوسيلة.[1]

وفي الاصطلاح: عرفت الذريعة بمعنيين: عام، وخاص.

فعرفها القرافي بالمعنى العام حيث قال: ((اعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها))[2].

وبالمعني الخاص عرفها الشاطبي بقوله: ((التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة))[3].

والمقصود من الدراسة هذه هو المعنى الخاص؛ لأنّه قد يخفى على الموازن أكثر من النوع الأول، وبالتالي على الموازن أن يراعي عند الموازنة قواعده وضوابطه ليعرف ما سيؤول إليه الحال.

فمبدأ سد الذرائع من الأدلة المباشرة لضبط فقه الموازنات؛ لأنّه يقرب الصورة الحقيقية للمصلحة ويوضح موطنها ليتخذ وفق تحديده الترجيح والتقديم، فمبدأ سد الذرائع يمنع من الالتفاف على مقصود الشارع، هذا الالتفاف الذي يتخذ طرقاً غير مباشرة، وذلك باتخاذ وسيلة مشروعة في الظاهر لتحقيق غرض غير مشروع، فالوصول إلى تحقيق غير المشروع بوسيلة مشروعة التفاف على مقصود الشارع؛ لذا كان مبدأ سد الذرائع والعمل وفقه كفيلين بالمنع من الوصول إلى الإخلال بمقصود الشارع، وبالتالي فإن مبدأ سد الذرائع هو الجانب التطبيقي والركن الأساسي لرعاية المصالح واستبعاد المفاسد، ثم إن هذا المبدأ واسع المجال عميق النظر دقيق الميزان، فعلى المجتهد أو الموازن ألا يقف عند ظاهر الأمر فيحكم بمشروعية الفعل مطلقاً في جميع الحالات والظروف، بل عليه أن ينظر بتمعن في المصلحة التي يحققها هذا الفعل المشروع فقد لا يحقق هذا الفعل حتى المصلحة التي شرع من أجلها، وقد يحقق – الفعل المشروع – مصلحة ولكنه يفوت مصلحة أكبر وأهم، أو يجلب مفسدة أو أضراراً أكبر، فعلى الموازن أن يقدم أرجح المصلحتين ويدفع أشد الضررين[4]، بالنظر إلى مآل الفعل، فمآل الفعل هو المناسب للحكم منعاً أو إباحة.

فالنظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً بصرف النظر عن كون الفعل في ذاته مخالفاً أو موافقاً فلا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلاّ بعد النظر إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل.

---

(1) ينظر: لسان العرب لابن منظور 96/2، والنفيس للتليسي 2"ذرع"/ 772.

(2) الفروق 250/2.

(3) الموافقات 775/4.

(4) نظرية المصلحة ص195.

والأمثلة على ذلك كثيرة، فمن القرآن قوله تعالى: ((ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم))[1]، ومن السنة تطبيقات لهذا المبدأ منها: امتناعه – ﷺ – عن قتل المنافقين مع علمه بهم ومع علمه باستحقاقهم القتل، وقال: ((أخاف أن يتحدث الناس أن محمداً قتل أصحابه))[2]، كما ترك إعادة بناء البيت الحرام حتى لا يثير بلبلة بين العرب؛ لأن كثيراً منهم حديثو عهد بالإسلام قائلاً لعائشة – رضي الله عنها – : ((لولا حداثة عهد قومك بالكفر لنقضت الكعبة ولجعلتها على أساس إبراهيم ...))[3]، وعندما بال الأعرابي في المسجد فقام إليه الصحابة لينهروه ويمنعوه، فقال – ﷺ – لهم: ((لا تزرموه))[4]، فلولا مراعاة المآلات والنتائج لما نهى عن سب آلهة المشركين، ولوجب قتل المنافقين وإعادة بناء البيت على قواعد إبراهيم، ولمنع الأعرابي عن إتمام عمله الشنيع، ولكن الأول سيفضي إلى سب الله – عز وجل – ، والثاني يؤدي إلى نفور الناس من الإسلام خشية أن يقتلوا بتهمة النفاق، والثالث يؤدي إلى اعتقاد العرب أن النبي – ﷺ – يهدم المقدسات ويغير معالمها، والرابع قد يؤدي إلى ضرر صحي بالغ بالجسم ونجاسة الجسم والثوب[5]، فمفسدة المآل أعظم من مفسدة ترك الفعل وإن كان القيام به مفسدة إلاّ أنها أخف من مفسدة مآله بعد وقوعه.

وهكذا على الموازن أن يراعي المآل ومن ثم يحكم على الفعل إقداماً أو إحجاماً، فيوازن بين الفعل ومآله بميزان دقيق يضبط من خلاله أعظم المفسدتين فيبعدها بارتكاب أخفها.

تقسيم الذرائع:

قسم الإمام الشاطبي الذريعة من حيث أدائها للمفسدة إلى أربعة أقسام هي:

1- ما يكون أداؤه إلى المفسدة قطعياً، ومثل له بحفر البئر خلف باب الدار في الظلام، حيث يقع الداخل فيه بلا بد وبيّن أن هذا النوع ممنوع.

2- ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً، ومثل له بحفر البئر بموضع لا يؤدي غالباً إلى وقوع أحد فيه، وأكل الأغذية التي غالباً لا تضر أحداً وبيّن أن هذا النوع باقٍ على أصل الإذن فيه ما دامت المصلحة غالبة على المفسدة؛ إذ لا تخلو مصلحة من مفسدة.

---

(1) الأنعام 109.

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: التفسير، باب: قوله تعالى: (لئن رجعنا إلى المدين ليخرجن الأعز منها الأذل) 8001/3 حديث رقم 4907.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الحج، باب: فضل مكة وبنيانها 541/3 حديث رقم 1585، ومسلم في صحيحه (واللفظ له)، كتاب: الحج، باب: نقض الكعبة وبنائها حديث رقم 1333.

(4) رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الوضوء، باب: ترك النبي – صلى الله عليه وسلم – والناس الأعرابي حتى فرغ من بوله في المسجد حديث رقم 219، 220، 221.

(5) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص346.

3- ما يكون أداؤه إلى المفسدة غالباً، ومثل له ببيع السلاح من أهل الحرب والعنب من الخمار وما يغش ممن شأنه الغش وذكر أنه مما يحتمل الخلاف وإن مال إلى منعه.

4- ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً لا غالباً، ومثل له ببيوع الآجال ثم ذكر أنه موضع الخلاف بين العلماء؛ إذ يرى بعضهم أن الحكم باقٍ على أصله ووقوع المفسدة محتمل، بينما يرى الإمام مالك سد هذا الفساد نظراً لكثرة القصد وقوعاً، وما كثر فهو مظنة القصد؛ إذ القصد لا ينضبط لخفائه ولكن له علامات يبنى عليها الحكم، من هذه العلامات كثرة الوقوع في الوجود فكثرته وقوعاً مظنة القصد.[1]

والخلاف بين الفقهاء في بعض المسائل التي يبنى فيها الحكم على مبدأ سد الذرائع يرجع إلى تقدير المصلحة والمفسدة عند كل منهم، فما قد يراه هذا مفسدة يراه غيره مصلحة أو مفسدة أقل وأدنى تقديراً منها، وهذا خلاف محتمل تبعاً لاختلاف الزمان والمكان والأعراف والظروف والأحوال، فمن هذا الجانب تختلف التقديرات، وبالتالي تكون الأحكام مختلفة كذلك، غير أن الاجتهاد وفق هذا المبدأ يجب أن يكون اجتهاداً منضبطاً دون مبالغة إذ المبالغة في سد الذرائع تحرم الناس من خيرات كثيرة ومصالح كبيرة، كما أن المبالغة في فتحها تؤدي إلى شر وفساد كبير، وبالتالي على المجتهدين ألا يبيحوا بإطلاق ولا يمنعوا بإطلاق؛ إذ المنع بإطلاق فيه تحريم ما لم يحرمه الله ورسوله وتضييق على المكلفين في أمر مهم فيه سعة، كما أن الإباحة بإطلاق توقع فيما حرمه الله ورسوله وتجر إلى مفاسد جمة.[2]

فمبدأ سد الذرائع ميزان دقيق يوضح المفسدة ويحدد قدرها ويعطي النتائج الصحيحة والدقيقة متى روعي وفق ضوابطه، فهو كالمعمل الذي يبين النتائج المطلوبة لطالبها متى استعمل استعمالاً صحيحاً تكون نتائجه دقيقة تبنى عليها الأحكام الشرعية حظراً أو إباحة.

وخلاصة القول: إن مبدأ سد الذرائع مسعف للموازن عند تقديراته للمصالح والمفاسد المآلية، وبالتالي فهو ضابط للعمل بفقه الموازنات إلاّ أن العمل بهذا المبدأ له شروط وهي:

1- أن يكون إفضاء تلك الذرائع إلى محرم مقطوع به.

2- أن تكون نسبة إفضاء تلك الذرائع إلى المحظور عالية وغالبة بدلالة العادة والاستقراء.

3- أن ترجح مصلحة سد الذريعة على مفسدتها حيث لا يدخل على الناس حرج شديد نتيجة لسد تلك الذريعة، كالقول بمنع زراعة العنب لئلا يتخذ خمراً.[3]

---

[1] الموافقات 2/420-422.

[2] الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، د. يوسف القرضاوي ص20.

[3] غاية المأمول في توضيح الفروع للأصول ص492 نقلاً عن الشريعة الإسلامية وفقه الموازنات لعبد الله الكمالي 1/147.

3- الاستحسان:

الاستحسان في اللغة: مصدر استحسن، أي: عد الشيء حسناً.[1]

وفي الاصطلاح: له تعريفات عدة، حيث عرفه بعض الحنفية بأنه: ((العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر لوجه أقوى يقتضي هذا العدول))[2].

وعرفه المالكية بأنه: ((القول بأقوى الدليلين)) [3] ((والالتفات إلى المصلحة والعدل))[4].

ومن خلال التعريفات السابقة تظهر أهمية الاستحسان وعلاقته بالموازنة كضابط من ضوابط الترجيح عند تعارض دليلين.

فالاستحسان هو النظر إلى المصلحة الراجحة وتقديمها على المرجوحة، وهو بهذا عبارة عن تعارض قائم بين مفسدتين، أو مفسدة ومصلحة ومتى كان الأمر كذلك فإن منهج الترجيح يقتضي ارتكاب أخف المفسدتين عند تعارضهما، أمّا عند تعارض المصلحة والمفسدة في الاستحسان معناه أن تطبيق القياس في مسألة ما يؤدي إلى مفسدة، بينما ترك القياس باستثناء المسألة منه، فيه درء للمفسدة ودرؤها مصلحة فاستحسن استثناؤها استبعاداً للمفسدة، فحقيقة الاستحسان هو علاج وقائي لغلو القياس العام الذي يشمل القياس الأصولي والقواعد العامة، فعندما نلحق مسألة ما بنظائرها الداخلة تحت قاعدة عامة ونلحظ أن هذا القياس أو الإلحاق يؤدي إلى مفسدة فلا نجري عليها القياس والحالة هذه؛ لأنّنا لو ألحقناها لخالفنا مقصود الشارع وبالتالي يجب إعادة النظر في وضع المسألة في مكانها المناسب؛ إذ كل اجتهاد يخالف مقصود الشارع فالشريعة ترفضه وتأباه.

فعلى الفقيه أو المفتي ألا يغيب عنه الالتفات إلى مقصود الشارع – المصلحة – فمتى وجد مصالح مهملة فالاستحسان يقتضيه أن يجتهد ويقرر ما يعيد لها اعتبارها ويحقق حفظها، وإذا رأى نصوصاً شرعية تفهم على نحو يفضي إلى حصول أضرار محققة أو إلى تفويت مصلحة محترمة في الشرع استحسن إعادة النظر في ذلك الفهم، وإذا وجد قياساً خرج على خلاف مقصود الشارع في المصلحة فليعلم أنه قياس غير سليم أو في غير محله فيستحسن ألاّ يتقيد به وأن يرجع إلى القواعد العامة للشريعة حتى يتبين له ما يحقق المقصد الشرعي فيقصده ولا يخالفه.[5]

---

[1] لسان العرب لابن منظور 13"حسن"/181.

[2] كشف الأسرار للبخاري 3/4-4.

[3] شرح تنقيح الفصول للقرافي ص429.

[4] بداية المجتهد لابن رشد 180/2.

[5] نظرية المقاصد ص71 – بتصرف.

ومبدأ الاستحسان اعتبرته الشريعة الإسلامية وراعته اعتباراً للمقاصد الشرعية ورعاية لها؛ إذ لا يتحقق المقصد الشرعي أحياناً إلاّ بالعمل وفقه، ولهذا لفتت الشريعة الإسلامية انتباهنا إلى هذا المبدأ والدليل على ذلك بعض تقسيمات الأصوليين للاستحسان كاستحسان النص والإجماع والضرورة، فهذه الأنواع هي أدلة شرعية كما هي أنواع له، وهي استثناءات لمسائل متعددة سواء كانت ضمن استحسان النص أو الإجماع أو القياس أو الضرورة أو العرف أو المصلحة أو غيرها ، وعلى كلٍ فلا استحسان بدون استثناء ولا استثناء بدون مصلحة، فمدار الاستحسان هو رعاية المصلحة كبقية الأدلة إلاّ أن طريقه يختلف نسبياً عن طرق بقية الأدلة وهو أقربها فيما يختص به، وبالتالي فإن كل ما يتوصل إليه عن طريق الاستحسان فقد يتوصل إليه عن طريق دليل آخر أحياناً إلاّ أن طريق الاستحسان أقرب؛ لأنّه مباشر فيما يختص به.

ومن أمثلة الاستحسان، مسألة القرض، فالقرض عمل من أعمال المعروف، فلو طبقنا القياس على حكم التعامل به كانت النتيجة القياسية تمنعه وفق منهج القياس؛ لأنّ حقيقته بيع أموال ربوية بأموال ربوية[1] تماثلاً مع تأخير أحد العوضين فيه، وهذا هو ربا النّسا إلاّ أن الشارع رغب فيه ورتب عليه الثواب لحاجة الناس إليه تيسيراً لهم ورفعاً للحرج، فلولا هذا الاستثناء لكان القرض محظوراً غير مباح، وهكذا نلاحظ أن الاستحسان رجح جانب المصلحة تخفيفاً وتيسيراً على الناس حتى لا يقعوا في حرج.

ومن الأمثلة المعاصرة لهذا المبدأ ما نراه اليوم في الأسواق من حيث كثرة المشترين منها على اختلاف جنسياتهم وأخلاقهم، فصاحب السوق قد يشتري منه شخص أشياء ثمينة ويطلب من البائع إخراج السلعة كأن يشتري أشياء لزوجته أو بناته فيخرج بالسلعة من السوق إلى البيت من أجل قياسها أو رؤيتها، فإذا ما اشترط صاحب السلعة من المشتري دفع الثمن ليضمن حقه من الضياع وتم الدفع، فإن هذا المبلغ المدفوع متردد بين السلفية والثمنية؛ لأنّ البيع على الخيار، وكل ما تردد بين السلفية والثمنية فهو محظور، فإذا منعنا البائع من اشتراط دفع المبلغ ضماناً لحقه فقد يلحق به ضرر.

وطبقاً لمبدأ الاستحسان فإن للبائع أن يشترط الثمن والحالة هذه استحساناً دفعاً للضرر المحتمل، فعلى الموازن أن يراعي هذا المبدأ وهو مبدأ له أهمية لا تخفى؛ غاية ما في الأمر أن يدرك الموازن ضوابطه كي لا يخالف مقاصد الشارع فيقع في المفسدة، ومن أهم ضوابطه:

---

[1] سواء كانت طعاماً ربوياً، أو ذهباً أو فضة أو ما في حكمهما من النقود الورقية، وهذه الأخيرة هي التي يكثر القرض فيها في هذا العصر، فإذا كان القرض مثلاً بمثل كألف دينار ترد عند الأجل دون زيادة كي لا يقع في ربا الفضل فإن ربا النّسا (التأخير) موجود قطعاً في القرض وفق منهج القياس وقد يوجد ربا الفضل والنّسا إذا اشترطت الزيادة عند الرد وهذا محل اتفاق، أو كانت الزيادة غير مشروطة وهو محل اختلاف.

1- أن يحقق الاستحسان مقاصد الشريعة من درء المفسدة وجلب المصلحة ودرء الضرر ودفع الحرج، فكل استحسان لا يحقق ذلك فهو مرفوض.

2- ألاّ يتعارض الاستحسان مع أصل من أصول الشريعة أو نص محكم من الكتاب أو السنة المتواترة، أو ما هو معلوم من الدين بالضرورة، فكل اجتهاد يصادم ما ذكر لا يحقق مصلحة ولا يدرأ مفسدة، بل هو المفسدة بعينها.

3- أن يندرج الاستحسان تحت أصل من أصول الشريعة العامة.

4- أن يكون الاستحسان معتداً به عند غلو القياس، أو عدم صلاحية الحكم الأصلي الاجتهاد للتطبيق فقط.

5- ألاّ يؤدي الاستحسان إلى ذريعة الفساد.[1]

هذه هي أهم الشروط التي يجب توافرها في الاستحسان حتى يعتد به كما يشترط فيمن يقوم به – المستحسن – أن يكون مجتهداً.

والخلاصة أن دليل أو قاعدة الاستحسان لها علاقة مباشرة بموضوع البحث؛ إذ الموازن قد يجد مسألة ما يتردد في إلحاقها بالقواعد العامة لما يلاحظه من مفسدة تترتب على هذا الإلحاق بينما يلاحظ أن مصلحة أو مفسدة أدنى تترتب على عدم الإلحاق فيستثنى هذه المسألة حينها ولا يلحقها، فما الاستحسان إلا تعارض ما بين مفسدة ومصلحة هذا هو معناه وتقدير المصلحة والمفسدة إلحاقاً أو عدولاً متروك للموازن فهو الذي يقدر ذلك وفق المنهج الترجيحي للتعارض.

ولعل المتمعن في مبدأ الاستحسان يلحظ أن هذا المبدأ – غالباً – ما يكون التعارض فيه هو تعارض ما بين مراتب المقاصد الكلية من حاجيات وتحسينيات.[2]

وهو قطع تعارض ما بين مصلحة ومفسدة، أو ما بين مفسدتين يختار أهونهما، إلاّ أن منهج الاختيار في الاستحسان استحساني أي أن التعارض فيه كان ما بين قياسين فيقدم الراجح منهما على المرجوح بعد الموازنة بينهما وفق مقاصد الشارع هذا هو الاستحسان، فإذا ما كانت المسألة المعروضة على الموازن هي من قبيل هذا المبدأ استعان بمنهجه الخاص به؛ لأنّ المنهج أو الضوابط متعددة، فقد يلجأ الموازن إلى منهج الاستصحاب أو سد الذرائع أو غيرهما، فالمنهج الذي يسلكه الموازن محكوم بنوع التعارض القائم في المسألة المراد تسليط الحكم عليها – كما سبق –.

4- مراعاة الخلاف:

---

[1] نظرية الاستحسان، د. محمد عبد اللطيف فرفور ص65 نقلاً عن مقاصد الشريعة الإسلامية، د. زياد محمد احميدان ص235.

[2] تعارض المصالح وأثره في فقه النوازل ص280.

مبدأ مراعاة الخلاف من القواعد التي يحتاجها الموازن عند الترجيح كما سيتضح، ومراعاة الخلاف كما عرفه ابن عرفة هو: ((إعمال دليل في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر))[1].

فالإعمال الوارد في التعريف شامل لمراعاة الخلاف وغيره فهو جنس للمراعاة مطلقاً قيده لفظ – دليل – فالإعمال مقيد وبالتالي لا يكون إلاّ بدليل، أمّا قوله : – في لازم مدلوله – فهو قيد أخرج به إعمال الدليل في مدلوله، فهناك دليل ومدلول ولازم للمدلول، مثال ذلك النهي الوارد – مثلاً – في نكاح الشغار، فالدليل هو النهي الوارد، ومدلول الدليل حرمة نكاح الشغار، ولازم هذا المدلول فسخ هذا النكاح بغير طلاق؛ إذ لا يلزم فيه طلاق إذا وقع ولا يرث أحد الزوجين الآخر إذا مات قبل الفسخ إلاّ أن مالكاً – رحمه الله – قال : إن فسخه يكون بطلاق، فالطلاق لازم إذا وقع النكاح وكذلك الميراث إذا مات أحدهما قبل الفسخ مراعاة لقول من يقول بصحة هذا النكاح لدليل آخر دل على ذلك، فأعمل مالك – رحمه الله – دليل مخالف القائل بعدم الفسخ لنكاح الشغار إذا وقع لدليل دل على ذلك في لازم مدلوله، ومدلوله عدم الفسخ، ولازمه ثبوت الميراث بين الزوجين ولزوم الطلاق.

فالمدلول المذكور – عدم الفسخ – أعمل مالك دليله هو في نقيضه وهو فسخ النكاح.[2]

وأدلة مراعاة الخلاف كثيرة، منها: ما رواه أبوهريرة – رضي الله عنه – من أن رسول الله – ﷺ – قال: ((لا تزوج المرأة المرأة، ولا تزوج المرأة نفسها، فإن الزانية هي التي تزوج نفسها))[3].

وعن عائشة – رضي الله عنها – قالت: قال رسول الله – ﷺ – : ((أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فإن دخل بها فالمهر لها لما أصاب منها))[4].

فأثبت – ﷺ – المهر للمرأة بعد الدخول في هذا النكاح الذي وصفه بالباطل، ومعلوم أن النكاح الباطل لا يترتب عليه أي أثر، فترتيب المهر على هذا النكاح بعد الدخول يعني مراعاته بعد الدخول لا قبله؛ لأنّه لو لم يعتبر بعد الدخول لآل الأمر إلى مفسدة أعظم، ولهذا اعتبر

---

(1) حدود ابن عرفة 263/1.

(2) ينظر: الجواهر الثمينة ص235، والأصول التي اشتهر انفراد إمام دار الهجرة بها، د.فاتح محمد زقلام ص380.

(3) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب: النكاح، باب: لا نكاح إلا بولي 345/2 حديث رقم 1882.

(4) أخرجه أبوداود في سننه، كتاب: النكاح، باب: في الولي حديث رقم 2083، والدار قطني في سننه، كتاب: النكاح حديث رقم 3480، وابن ماجه في سننه، كتاب: النكاح، باب: لا نكاح إلاّ بولي حديث رقم 1879، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب: النكاح، باب: لا نكاح إلا بشاهدي عدل حديث رقم 13717، والترمذي في سننه، كتاب: النكاح، باب: ما جاء لا نكاح إلا بولي حديث رقم 1102.

ورجح؛ لأنّ اعتباره أهون مفسدة من عدم اعتباره بعد الدخول، يقول الشاطبي: ((وهذا تصحيح للمنهي عنه من وجه، ولذلك يقع فيه الميراث ويثبت النسب للولد وإجراؤهم النكاح الفاسد مجرى الصحيح في هذه الأحكام وفي حرمة المصاهرة وغير ذلك دليل بصحته على الجملة، وإلاّ كان في حكم الزنى وليس في حكمه باتفاق، فالنكاح المختلف فيه قد يراعى فيه الخلاف فلا تقع فيه الفرقة إذا عثر عليه بعد الدخول مراعاة لما يقترن بالدخول من الأمور التي ترجح جانب التصحيح، وهذا كله نظر إلى ما يؤول إليه ترتيب الحكم بالنقض والإبطال من إمضائه إلى مفسدة توازي مفسدة النهي أو تزيد))[1].

فمبدأ مراعاة الخلاف له أهمية لا تخفى، فللموازن أن يستعين بهذا المبدأ – أحياناً – ولهذا لم يغفل الأصوليون والفقهاء هذا المبدأ حيث أوردوا الكثير من التطبيقات الفقهية المبنية عليه، من ذلك ما روى عن أبي يوسف أنه صلى الجمعة بالناس بعد اغتساله من ماء الحمام ثم أخبر بفأرة ميتة في ماء الحمام الذي اغتسل منه للجمعة فقال: ((نأخذ بقول إخواننا من أهل المدينة إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً))[2].

ومن تطبيقات فقهاء المالكية لهذا المبدأ اعتبارهم للنكاح المختلف فيه إن وقع، وإن كانوا لا يقولون بصحته ابتداء؛ لأنّ التمسك بعدم صحته بعد الوقوع يؤول إلى مفسدة أعظم من اعتباره متى وقع ولهذا قالوا: ((كل نكاح اختلف فيه بين أهل العلم ولو خارج المذهب ولو في مذهب انقرض كغير الأئمة الأربعة معتبر بعد الوقوع وإن اتفقوا على عدم صحته ابتداء))[3].

كما اعتبره الشافعية في الكثير من المسائل، منها قولهم بسنية الترتيب بين الفوائت مراعاة لقول المالكية الذين يقولون بوجوبها، كما اعتبره الحنابلة وقالوا به حيث روي عن الإمام أحمد بن حنبل – رحمه الله – عندما سئل عن الصلاة خلف الإمام الذي لا يتوضأ من الحجامة أو الفصد فهل يصلى خلفه؟ وكان الإمام أحمد يرى الوضوء منهما، فقال: ((كيف لا أصلي خلف الإمام مالك وسعيد بن المسيب))[4].

فهؤلاء الفقهاء لاحظوا أهمية هذا المبدأ عند موازنتهم بين حكمين مختلفين اجتهادياً ورجحوا أحدهما لاعتبارات توافق مقاصد الشارع المتمثل في جلب المصلحة ودرء المفسدة، فمدار هذا المبدأ هو جلب المصلحة ودرء المفسدة كغيره من المبادئ أو الأدلة الأخرى.

---

(1) الموافقات للشاطبي 777/4.

(2) نهاية المحتاج للرملي 87/1، وحجة الله البالغة للدهلوي 361/1.

(3) ينظر: الشرح الصغير للدردير 393/1.

(4) المغني لابن قدامة 19/1، وحجة الله البالغة للدهلوي 361/1.

وخلاصة القول: إن مبدأ مراعاة الخلاف هو أحد الضوابط التي يستعين بها الموازن عند الموازنة، غاية ما في الأمر أن لا يغفل الشروط التي ذكرها الفقهاء للعمل بهذا المبدأ.

فحقيقة هذا المبدأ هو تعارض ما بين مصلحتين أو مصلحة ومفسدة أو مفسدتين، ومنهجه: هو المنهج المتبع في ترجيح أعلى المصلحتين ودرء أعظم المفسدتين وفق منهج مبدأ مراعاة الخلاف.

5- الاحتياط:

الاحتياط لغة: هو الحفظ. [1]

وفي الاصطلاح: هو حفظ النفس عن الوقوع في المأثم. [2]

فالاحتياط هو حفظ النفس عن الوقوع في أمر مشكوك في جوازه والانتقال منه إلى ما لا شك في جوازه، وهو بهذا المعنى ترجيح أحد أمرين على آخر احتياطاً واجتناباً للشبهات. [3]

ودليل ذلك قوله – ﷺ – : ((الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبه فمن ترك ما شبه عليه من الإثم كان لما استبان أترك، ومن اجترأ على ما يشك فيه من الإثم أو شك أن يواقع ما استبان، والمعاصي حمى الله من يرتع حول الحمى يوشك أن يواقعه))[4].

وقول حسان بن أبي سنان: (ما رأيت شيئاً أهون من الورع، دع ما يريبك إلى ما لا يريبك))[5].

وقد انبثقت عن هذا المبدأ قواعد فقهية توضح منهجه وتيسر تطبيقاته منها: قاعدة ((ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام احتياطاً)) فهذه القاعدة من القواعد المهمة ولها تفريعات كثيرة، والأصل في تقعيدها الترجيح كما يقول الروكي[6]، غير أن هذه القاعدة ليست مطلقة بل هي مقيدة؛ إذ ليس كلما اجتمع الحلال والحرام غلب جانب الحرام، بل قد يجتمعان فيغلب جانب الحلال، فالأمر تقديري دقيق يحتاج إلى موازنة دقيقة، وقد بيّن الفقهاء حالات تقديم الحلال كما بيّنوا كذلك تقديم حالات الحرام عند اجتماعهما.[7]

---

[1] التعريفات للجرجاني ص22.

[2] المصدر نفسه.

[3] ينظر: تعارض المصالح ص107.

[4] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: البيوع، باب: الحلال والحرام بين وبينهما مشتبهات 365/4 حديث رقم 2051.

[5] فتح الباري لابن حجر العسقلاني، باب: تفسير المشتبهات 357/4.

[6] ينظر: نظرية التقعيد الفقهي لمحمد الروكي ص621.

[7] ينظر: إحياء علوم الدين للغزالي 139/1، والأشباه والنظائر للسيوطي 255/1-257، وقواعد الأحكام للعز بن عبد السلام 72/1-73.

والأمر موكول للمجتهد فهو الذي يقدر قدر كل منهما، وإن أمكننا القول بأن مدار الترجيح بين هذا أو ذاك هو كثرة الحلال وغلبته، أو الحرام وكثرته وانتشاره، غير أن هناك حالات يصعب فيها معرفة الغالب منهما أو الأكثر وهذه هي محل الموازنة الدقيقة المتمعنة فقد يقدم هذا أو ذاك لا اعتبارات أخرى كالمآلات وغيرها.

وهكذا الشأن في قاعدة تعارض الأصل والغالب، وهي قاعدة تتعلق بقاعدة اجتماع الحلال والحرام، فكما يقدم الحلال أو الحرام عند اجتماعهما كذلك يقدم الأصل على الغالب أو الظاهر، وقد يقدمان على الأصل، ولعل صياغة هذه القاعدة تشير إلى اختلاف أحوال التقديم، فمن الفقهاء من صاغها بصيغة الاستفهام المشعر باختلاف الأحوال فقال: ((إذا تعارض الأصل والغالب هل يؤخذ بالأصل أو الغالب؟))[1]، ومنهم من صاغها مطلقة ((... والغالب مقدم على الأصل))[2]، وقد ضبط الفقهاء بعض حالات تقديم الأصل على الغالب والعكس.

فضابط تقديم الأصل على الغالب: أن يستند الغالب إلى سبب ضعيف، كما إذا ادعى الرجل الصالح على أدنى الناس خُلقاً وأكثرهم فسقاً درهماً من المال، فالغالب صدق الرجل الصالح في دعواه غير أن الأصل براءة الذمة فيقدم الأصل والحالة هذه لا بالنظر إلى ذات المدعي بل إلى سند دعواه، فدعواه استندت إلى سبب ضعيف أمام أصل قوي، حيث لا بينة للمدعي الصالح في مقابل الأصل براءة الذمة.

وضابط تقديم الغالب على الأصل متى كان هذا الغالب حجة شرعية كشهادة الشهود بصحة دعوى المدعي على آخر، فالأخذ بشهادة الشهود أمر غير مقطوع به كونهما صادقين، لكن الغالب صدقهما فيقدم الغالب على الأصل المتمثل في براءة الذمة.

فمبدأ الاحتياط هو أحد معايير الترجيح وهو معيار يقترب من مبدأ سد الذرائع؛ إذ يشترط فيهما عدم المغالاة، فالمغالات قد تفوت مصالح الناس الدنيوية والأخروية، فمن اليسير أن نسد الطريق بهما ويبقى الأمر مسدوداً متروكاً للاحتياط، أو لسد الذرائع، لكننا نخالف بذلك مقصد الشارع إذا لم نوازن بين الإقدام والإحجام وفق اعتبارات وضوابط شرعية تميز المصلحة من المفسدة وهذه هي مهمة الموازن التي نيطت به فله أن يستعين بالكثير من القواعد الفقهية التي تعينه على ضبط الراجح والمقدم على المرجوح المؤخر، وقد اكتفيت ببعضها اختصاراً فما القواعد الفقهية إلا ضوابط للترجيح عند الموازنة وما تطبيقاتها إلا موافقة لمقاصد الشارع عند التطبيق.

---

[1] تطبيقات قواعد الفقه من خلال كتابي إيضاح المسالك للونشريسي وشرح المنتخب للمنجوري، د. الصادق الغرياني ص95.

[2] قواعد المقري (مخطوط) ص157 نقلاً عن نظرية التقعيد ص614.

وما استثناءات بعضها إلا لمخالفتها المقصد الشرعي عن نظائرها، فعلى الموازن أن يعي ذلك ويستحضره عند الموازنة.

وأخيراً: فإن ضوابط الموازنة كثيرة ومتعددة، والعمل وفق هذه الضوابط والمعايير كفيل بتعيين المصلحة الراجحة عند الموازنة، ثم إن الكثير من الأدلة المختلف فيها لها مجال واسع لتطبيق الأحكام الشرعية على المستجدات، بل هي في حقيقتها أدلة ترجيحية لمتعارضات مختلفة، وهذا هو محل الموازنات متى وجد التعارض، فكأن المجتهدين بينوها أو قعدوها من أجل الاستعانة بها عند الموازنات، وعليه فإذا وجدت نازلة ما فعلى الموازن أن يقلبها أولاً – أي يشخصها – ومن ثم يكيفها ناظراً إلى جوانب المصلحة أو المفسدة المترتبة عليها ليسلط الحكم المناسب عليها منعاً أو إباحة، وقد يمنعها إما لذاتها أو لمآلها، وقد يرى فيها مصلحة راجحة فيحكم عليها بالندب أو الوجوب على قدر المصلحة وحاجة الناس إليها وأحياناً يجد لها من القواعد العامة دليلاً تقاس عليه فيلحقها حينئذ بالمسائل المماثلة ما لم يؤد إلحاقها إلى مفسدة وإلا عدل بها عن الإلحاق إلى دليل آخر اقتضته المصلحة، كل ذلك وفق الموازنة المنضبطة التي تقدم الراجح وتؤخر المرجوح، ولعل بعض الأدلة المختلف فيها تبرز وتظهر للموازن الراجح عند التعارض وهذا هو دورها إذا ما استثمرت على الوجه المطلوب وكذلك هو شأن القواعد الفقهية ولهذا قصدتها في البحث تنبيها للموازن على أهميتها ودورها في الموازنة.

والله أسأل أن يوفقنا إلى ما فيه صلاح أمرنا إنه ولي ذلك والقادر عليه.

مصادر البحث

1- الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، د.يوسف القرضاوي، دار القلم، الكويت، ط3، 1999م.
2- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: د.شعبان محمد إسماعيل، دار السلام، القاهرة، ط1، 1998م.
3- الأشباه والنظائر، لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق: محمد محمد تامر، حافظ عاشور حافظ، دار السلام، القاهرة، ط1، 1998م.
4- الأشباه والنظائر، لزين الدين بن إبراهيم بن نجيم، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط2، 1999م.
5- الأصول التي اشتهر انفراد إمام دار الهجرة بها، د.محمد فاتح زقلام، كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا، ط1، 1996م.
6- أصول الفقه الإسلامي، د.وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، 2005م.
7- إعلام الموقعين لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر، المعروف بابن قيم الجوزية، تحقيق: هاني الحاج، المكتبة التوفيقية، القاهرة.
8- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، للإمام أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، تحقيق: عبد المجيد طعمة، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط1، 1997م، وطبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1996م.
9- تطبيقات قواعد الفقه من خلال كتابي: إيضاح المسالك للونشريسي وشرح المنهج المنتخب للمنجوري، د.الصادق الغريان، مطابع الجماهيرية، سبها.
10-تعارض المصالح وأثره في فقه النوازل، د.بشير أحمد امحمد، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة طرابلس.
11-التعريفات، للعلامة علي بن محمد الجرجاني، تحقيق: د. عبد المنعم الحفني، دار الرشيد.
12-تفسير الكشاف، للإمام أبي القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد الزمخشري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 2002م.
13-التمهيد، للإمام الإسنوي، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط4، 1978م.
14-التنظيم الشرعي والقانوني للتداوي بالمحرم أو المجرَّم، أزد.مصطفى محمد عرجاوي، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، الكويت، العدد الثاني والأربعون، جمادى الآخرة 1421هـ.
15-الجامع لأحكام القرآن الكريم، لأبي عبد الله محمد بن محمد الأنصاري القرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2000م.
16-الجامع لأحكام وأصول الفقه، محمد صديق حسن خان، تحقيق: محمد مصطفى الطهطاوي، دار الفضيلة، القاهرة.
17-الجواهر الثمينة في أدلة عالم المدينة، حسن بن محمد المشاط، تحقيق: أ.د. عبد الوهاب بن إبراهيم أبو سليمان، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 1990م.
18-حاشية ابن عابدين على رد المحتار، لمحمد أمين بن عابدين، دار الفكر، بيروت، 2000م.
19-الحاصل من المحصول، لتاج الدين محمد بن حسين الأرموي، تحقيق: د. عبد السلام أبو ناجي، منشورات جامعة قاريونس، ط1، 1994م.

20-حجة الله البالغة، للإمام ابن عبد الرحيم الدهلوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط1، 1997م.
21-حدود ابن عرفه، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1993م.
22-الذخيرة، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: محمد أبو خبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1994م.
23-سنن ابن ماجه، لأبي عبد الله بن يزيد بن ماجه، تحقيق: محمد نصار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1998م.
24-سنن أبي داود، للإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق: د. عبد القادر الخير، أ. سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، 1999م.
25-سنن الدار قطني، لعمر الدار قطني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2002م.
26-السنن الكبرى، للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
27-السياسة الشرعية، د.يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، ط1، 2000م
28-شرح الإسنوي، للإمام جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، مصر.
29-شرح التوضيح على التنقيح، لصدر الإسلام عبد الله بن مسعود، المطبعة الخيرية، مصر، ط1، د.ت.
30-الشرح الصغير، لأحمد بن محمد الدردير، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1952م.
31-شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: محمد عبد الرحمن الشاغول، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، مصر، د.ط، د.ت.
32-صحيح البخاري، للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1988م.
33-صحيح الترمذي، للإمام الحافظ أبي عيسى الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1992م.
34-الفتاوى، للشيخ عطية صقر المكتبة التوفيقية، القاهرة.
35-فتح الباري شرح صحيح البخاري، للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: عبد العزيز بن باز، محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1988م.
36-الفروق، لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن القرافي، تحقيق: أ.د. علي جمعة، محمد أحمد سراج، دار السلام، القاهرة، ط1، 2000م.
37-فقه الأولويات، محمد الوكيلي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1997م.
38-فقه الموازنات الشرعية د. عبد المجيد السوسوة، دار القلم، دمشق، سوريا، ط1، 2004م.
39-الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، د.أحمد الريسوني، دار الحكمة، مصر، المنصورة، ط1، 2009م.
40-الفوائد الجنية، لأبي الفيض محمد ياسين الفاداني، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط2، 1996م.
41-فواتح الرحموت، للعلامة عبد العلي محمد بن نظام الأنصاري الهندي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
42-في فقه الأولويات، د.يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط8، 2008م.
43-القاموس المحيط، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، مؤسسة الرسالة، ط6، 1998م.
44-قواعد الأحكام في مصالح الأنام، لأبي محمد عز الدين بن عبد السلام، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

45-كشف الأسرار في أصول فخر الإسلام البزدوي، للإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م.
46-لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت.
47-مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت.
48-مذكرة في أصول الفقه، محمد الأمين الشنقيطي، دار البصيرة، الإسكندرية، مصر.
49-مرآة الأصول شرح مرقاة الأصول، للملا خسرو، المطبعة الطحانية.
50-المستصفى، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: د.محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1997م.
51-معجم مصطلحات أصول الفقه، د.قطب سانو، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2000م.
52-المغني، لابن قدامه، تحقيق: د.محمد شرف الدين، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1996م.
53-من فقه الموازنات، عبد الله الكمالي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 2001م.
54-منهاج العقول، للإمام محمد بن حسن البدخشي، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، مصر.
55-الموافقات في أصول الشريعة للإمام إبراهيم بن موسى بن محمد أبي إسحاق الشاطبي، تحقيق: محمد السكندراني، عدنان درويش، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2002م.
56-الموطأ، للإمام مالك بن أنس، دار الحديث، القاهرة، ط2، 1997م.
57-نظرية التقريب والتغليب، د.أحمد الريسوني، دار الكلمة، المنصورة، ط1، 2011م.
58-نظرية التقعيد الفقهي، محمد الروكي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 2000م.
59-نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، د.حسين حامد حسان، مكتبة المتنبي، القاهرة، 1981م.
60-نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، د.أحمد الرسيوني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1992م.
61-النفيس من كنوز القواميس، د.خليفة محمد التليسي، الهيئة القومية للبحث العلمي، ليبيا.
62-نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لشمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة بن شهاب الرملي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1993م.
63-الوسيط في أصول الفقه، د. عمر مولود عبد الحميد، منشورات جامعة الزاوية، ليبيا.

البيئة السكنية وعلاقتها بالخصوصية

د. فردوس محمد التويجيري
جامعة طرابلس / ليبيا
كلية الفنون والاعلام / جامعة طرابلس
البريد الالكتروني: dos09dos@gmail.com

ايمان محمد فرج
جامعة طرابلس / ليبيا
كلية الفنون والاعلام / جامعة طرابلس
البريد الالكتروني: elsahlieman@gmail.com

البيئة السكنية وعلاقتها بالخصوصية

د. فردوس محمد التويجيري
جامعة طرابلس / ليبيا
كلية الفنون والاعلام / جامعة طرابلس

ايمان محمد فرج
جامعة طرابلس / ليبيا
كلية الفنون والاعلام / جامعة طرابلس

الملخص:

قامت هذه الدراسة لأجل توضيح وتبيان البيئة السكنية والفراغ الداخلي للمسكن، كما حاولت أن نربط بين علاقة الشكل المعماري للكتلة الخارجية وعلاقته بالثقافة المحلية، من خلال القيم المحلية وتسليط الضوء على العوامل المؤثرة على الشكل المعماري، كما تطرقت هذه الدراسة الي الخصائص الهامة في تشكيل البيئة العمرانية مع وصف عينة من المنازل بمدينة طرابلس القديمة.

Abstract:

This study in order to clarify and demonstrate the residential environment and the inner emptiness of the house, also tried to link the relationship of architectural form and its relationship to the local culture through local values and to shed light on the factors affecting the architectural form also touched on this study important properties in shaping the built environment with a description of a sample of old houses in Tripoli.

المقدمة:

البيئة لفظ غالبا ما نستعمله بالأمور التي لها علاقة بالطبيعة ونعني بذلك نشاطات الانسان المتعلقة بهذا المجال، سوف اتطرق في ورقتي هذه الى بعض التوضيحات والتعريفات للبيئة وارتباطها بالإنسان والمكان الذي يقيم فيه، وعناصر هذه البيئة السكنية ومدى تحقيقها لمتطلبات الانسان الفسيولوجية (كالحرارة، الاضاءة) والسيكولوجية (الخصوصية، الامان، الترفيه) وهذه المتطلبات تختلف من وحدة سكنية الى اخرى.

هذه البيئة السكنية الليبية تخضع لمقاييس ومعايير وتقاليد وأعراف، ان البيئة المشيدة لها تأثير مباشر وغير مباشر على هذه الاعراف والتقاليد.

ويمكن أن نستعرض بعض هذه المعايير منها معايير الفضاء نفسه وهو يتضمن المساحة السكنية (الحوش الليبي) للشخص الواحد من ناحية الشكل والابعاد والارتفاع... الخ؛ ومعايير الاضاءة وهنا تشمل الاضاءة الطبيعية (الفناء) وغير الطبيعية.

البيئة ومفهومها:

هي المظاهر الخارجية التي لا دخل للإنسان في وجودها أو استخدامها، البيئة هي الإطار الذي يعيش فيه الإنسان، ويحصل منه على مقومات حياته من غذاء وكساء ومأوى، ويمارس فيه نشاطاته المختلفة وعلاقاته، ومن تم يمكن النظر الى البيئة المشيدة من خلال الطريقة التي نظمت بها، وتشمل هذه البيئة المشيدة المناطق السكنية والمرافق الاخرى من المدارس والطرق[1].

عناصر البيئة:

يمكن تقسيم البيئة، وفق توصيات مؤتمر ستوكهولم، الى ثلاثة عناصر هي:

1- **البيئة الطبيعية:** ويقصد بها الغلاف الجوي، الغلاف المائي، اليابسة، المحيط الجوي، وبما تشمله هذه الانظمة من ماء وهواء وتربة، وهذه جميعها تمثل الموارد التي اتاحها الله سبحانه وتعالى للإنسان كي يحصل منها على مقومات حياته من غذاء وكساء ودواء.

2- **البيئة البيولوجية:** وتشمل الانسان "الفرد" واسرته ومجتمعه، والكائنات الحية في المحيط الحيوي وتعد البيئة البيولوجية جزاء من البيئة الطبيعية وهذا موضوع دراستنا.

3- **البيئة الاجتماعية:** ويقصد بالبيئة الاجتماعية ذلك الإطار من العلاقات الذي يحدد ماهية علاقة حياة الانسان مع غيره. ذلك الإطار من العلاقات الذي هو الاساس في تنظيم أي جماعة من الجماعات سواء افرادها بعضهم ببعض في بيئة ما، وهذه العلاقات تعرف بالنظم الاجتماعية[2].

الفراغ والبيئة:

الفراغ العمراني هو المكان الذي يحوي الاشياء والاشخاص والانشطة عن طريق ابعاده الثلاثة كما انه يتطور بمرور الزمن، سواء تطور عمراني او تطور انساني (ويقصد بالتطور الانساني هنا السلوك والانشطة والحركة وكل ما يتعلق بالإنسان من تصرفات).

وبذلك يأخذ الفراغ العمراني هيئته وشكله من خلال العلاقات بين خطوط العناصر، ويوحي الفراغ العمراني للإنساني بمشاعر عديدة بما يلائم وظيفته، لان الفراغ يختلف من الاتساع الى الضيق ومن البساطة الى التعقيد ومن الانفتاح الى الانغلاق، فالفراغات الداخلية تتنوع في اشكالها واحجامها ومعالجتها لتتخذ خصائص فراغية لانهائية لتخدم الوظائف والانشطة الانسانية المختلفة، بمعنى آخر ان الفراغ هو الشكل النهائي للعلاقات الاسرية وللعلاقة بين الانسان والاشياء التي يدركها.

مكونـــــات الفراغ:

تتنوع الفراغات السكنية من فراغات داخلية مغلقة الى فراغات داخلية نصف مغلقة وفراغات مفتوحة.

أما الفراغ الخارجي فهو فراغ مفتوح تجاه السماء حيث الاضاءة الطبيعية والتشميس والتهوية ويطلق عليه في بعض الدول (الفناء)، ويعتبر الفراغ الخارجي تم تكوينه بواسطة إطار لتحديد او استقطاع جزء من الطبيعة الممتدة، فهي عمارة بدون سقف.

ومن هنا نستطيع تحديد الفراغات الخارجية، على انها الفراغات الطبيعية الممتدة حول كتلة المدينة وداخلها، وتشتمل على الميادين والساحات والمنتزهات وممرات الحركة[3].

خصائص الفراغ:

ترتبط هذه الفراغات بعدت خصائص والتي تعتمد على المستخدمين والأنشطة والوظائف التي يقومون بها في هذا الفراغ وهي كآلاتي:

1- مقاس الفراغ والمقصود به الاحتياجات الوظيفية للفراغ بمعنى أن يكون المقاس ملائم لحركة الانسان والنشاط الذي سيقام في هذا الفراغ، والذي بدوره يشجع التآلف الاجتماعي، ويحقق الخصوصية المطلوبة، حتى نستطيع تحديد ملامح الشكل النهائي.

2- العلاقة بين عرض الفراغ وارتفاعه بما تسمى بعلاقة الاحتواء، والمقصود به انتظام شكل الفراغ، والشعور بالحركة في اتجاه واحد وهذا يعطيك ايحاء بالسكون.

ومن هنا نستطيع ان نقول ان الفراغ مرتبط ارتباط وثيق بالبيئة لان الفراغ الخارجي يمكن ان يكون الساحات التي يتمتع بها الطفل لتفريغ طاقاته الداخلية وإظهار مواهبه التعبيرية، وانه الشوارع التي يتنقل عبرها حيث يستشعر نمط حياته، ويقرا عبر ازقتها تاريخ ابائه، وهذه البيئة هي تعبير تنظيمي للفراغ في مفهوم الانسان، ومضمونها الثقافي هو الانشطة التي يقوم بها وأساليب معيشته فيها وقدرته على التعبير ومن هنا نستطيع ان نقول.

ان البيئة السكنية للطفل هي عبارة عن مجموعة متداخلة من البيئة الجغرافية وهي التي تمثل الحدود الخارجية، وداخلها تكون البيئة العملية للطفل سواء كان يدركها او لا يدركها، وتنتهي بالبيئة السلوكية، ويمكن التعبير عنها بالصورة البصرية او الانطباع الذهني المتكون، وتتأثر هذه البيئة بشخصية الفرد وصفاته[4].

البيئة السكنية:

يؤكد "Rapport 1969" أن البيئة السكنية عبارة عن فراغ له خصائص بيئية معينة يستطيع سكانها، الاختيار ضمن محددات ثقافية مرتبطة بأسلوب حياتهم، هذا الاختيار يعكس

الرغبة في تحقيق المُثل والقيم والتصورات الثقافية وقد أشارت بعض الدراسات إلى أن الغاية من المسكن تشكل نسبة تتجاوز 50 % من مساحة المنطقة المشيدة بالمدينة، بل إن من المعماريين والمخططين من يرى بأن توفير المسكن يمثل الوظيفة الرئيسية للمدينة، حيث تتبلور القيم الاجتماعية و الانسانية عن طريق تعزيز وترسيخ الإحساس بالانتماء إلى البيئة السكنية، ومن خلال التفاعل الاجتماعي بين شرائح المجتمع التي تشاطر الفراغات السكنية فيه، وأيضا من خلال التحفيز على قضاء فترات أطول خارج المسكن وبالتالي زيادة التفاعل مع البيئة الخارجية والبيئة المحيطة والحرص على حمايتها ونظافتها.

وهذه البيئة هي المنشأ الذي يستعمله الانسان للمأوى ومكملات هذا المنشأ الذي يتضمن كل الخدمات الضرورية والمحتويات والأجهزة والأدوات المطلوبة او المرغوب بها للسعادة الاجتماعية للفرد والعائلة.

وتشمل البيئة السكنية المكونات الفيزيائية والاجتماعية والاقتصادية والانظمة والأعراف والتقاليد والديانات، وان البيئة المشيدة التي من صنع الانسان أو تنظيمه كالأبنية والطرق والجسور تحدد تأثيراتها اعتمادا على معايير الاضاءة والتهوية والحرارة والفضاء والضوضاء والروائح والمشاهد البصرية[5].

المسكن:

إن مفهوم المسكن لا ينحصر بالفراغ الذي يتشكل من جدران وسقف وأرضية، والذي يأوي إليه الانسان لحاجته الى الراحة والطعام والمبيت، بل إنه يتجاوز ذلك وصولا لتلبية الحاجات النفسية و الاجتماعية والثقافية التي تكوّن مع الحاجات الجسدية تآلفا متكاملا يزيد العلاقة بين جسد الانسان وإنسانيته ويوحدهما. [6]

اهمية المسكن للطفل:

إن الغذاء والمأوي والكساء هم الاشياء الثلاثة الاساسية الضرورية للتواجد الإنساني، السكن هو الذي يحقق طلب الاحتياج النفسي للمأوى الذي يقوم بحماية الانسان من أي ظروف غير ملائمة وأيضاً يحميه من الناس الاخرين، إن المسكن غير المناسب قد ينتج عنه عدم ارتياح وأمراض وقد يؤدي إلى الموت، إضافة إلى إن المأوى هو الملجأ الذي يوفر جزءاً كبيراً من الاحتياجات الجسمية والاجتماعية، والثقافية والنفسية.

إن المسكن هو المكان الحقيقى الذي يشعر فيه الانسان بالخصوصية وفيه يمكنه أن يظهر بشخصيته الحقيقة، والمسكن هو حلقة الوصل بين الطفل ومجتمعه، وفي الوقت الحاضر من الملاحظ أن أفراد الاسرة يحاولون خلق نوعاً من التقارب والاتزان والعلاقات المرضية بين احتياجاتهم الاساسية وقيمهم وإسكانهم ، حيث أنه من أجل توفير إسكان يمكن

من خلاله التأثير على سلوك الطفل، لا بد من الموازنة بين البدائل المتاحة للمساكن المختلفة وبين رغبات الأفراد أنفسهم، ويرى علماء الاجتماع في دراساتهم أن الوسط المادي الذي يمثله في دراستنا البيئة الفيزيائية العمرانية التي تتضمن الكتل والفراغات، الذي يترك أثراً على سلوك مستخدميه وهم السكان القاطنين، ولا بد من الأخذ بعين الاعتبار أنه بالرغم من أن هناك بعض الاحتياجات والمتطلبات التي لها صفة الشيوع بين الناس، الا أن لكل أسرة أولوياتها في ترتيب متطلباتها ورغباتها وأيضاً احتياجاتها، كما أن للمسكن أهمية وأدوار مختلفة يمنحها للفرد الساكن وللعائلة التي تسكن مسكنا، فالمسكن يعطي الإحساس بالانتماء للمكان والشعور بالارتباط والشعور بالخصوصية كما يمنح المسكن ساكنيه إحساساً نفسياً بالانتعاش والقوة والشجاعة كما يعطي الفرصة لأفراده للخلق والإبداع.

إن نمط المسكن يتأثر كثيرا بثقافة سكانه، لأن كل ثقافة تُترجم سلوك جماعتها، الذي ينعكس من خلال عملية التطبيع الإجتماعي على مظهر المسكن، لأن قواعد السلوك تعتبر معايير ثقافية للأفراد الذين ينتمون إلى ثقافة معينة، حيث يشعرون بقوة بالانتماء للمعايير والقواعد الخاصة بتلك الثقافة، وإن عدم المقدرة على التماشي مع المعايير ينتج عنه ردود فعل سلبية في ألمجتمع و من أمثلة ذلك الشعور بالضغط والشعور بعدم السوية في جانب معين من جوانب حياة الفرد. وتتضمن المعايير الثقافية تلك المعايير المتعلقة بالإسكان المتاح والمرغوب فيه، حيث إن معايير الإسكان تتعلق بنوعية الانشاءات ونوعية الملكية (ملك، إيجار تمليك) وبمساحة المكان ونوعيته وتكلفته والمجاورين الذين يحيطون به.

في المقابل نجد أنها تعتبر ضرورة ملحة في بعض المجتمعات الأخرى مثل الأسر الأجنبية، وبخاصة إذا كانت تضم أبناء في مرحلة المراهقة حيث أن لكل ابن نشاط وهواياته وصداقاته المختلفة، وفي هذه المرحلة يحتاج الابناء للشعور بالاستقلالية أو الحرية أو اللاعتمادية المطلقة على الوالدين، وهكذا فقد تظهر مظاهر الاحباط والضغط على الابناء في هذه السن لو لم تقابل احتياجاتهم بالخصوصية، وهذا السلوك يختلف بالنسبة لجماعات أخرى من الناس ذات ثقافات أخرى في مناطق أخرى من العالم، ونجد في المقابل أن ثقافة الاسرة الاسلامية تراعي توفير غرف نوم خاصة للأبناء وأخرى للفتيات في هذه السن، وذلك انطلاقا من مفهوم ثقافة الاسلام وتنفيذا لتعاليمه، ولقد جاء في الحديث الشريف عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدة قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مروا أبنائكم بالصلاة لسبع سنين، واضربوهم عليها لعشر سنين، وفرقوا بينهم في المضاجع" رواه أحمد وأبو داوود.

الشكل المعماري للمسكن وعلاقته بالثقافة المحلية:

لا شك أن العمارة والعمران تمثل أحد أهم جوانب الحضارة والتى تعتبر بمثابة جزء كبير وهام من الجوانب التى تشرح تاريخ الأمم وتعبر عنه، فهى تعكس صورة المجتمع في رحلته عبر ألعصور وتعكس طبيعة التغيير في كل مرحلة من مراحل تاريخه، فليس من إنسان عالمى لا يحده مكان أو تاريخ بل إنسان منتمي لأمة وحضارة وبيئة اجتماعية وطبيعية محددة فعند الحديث عن العمارة يصبح من الضرورى تحديد هوية الإنسان للتعرف علي حاجاته الروحية والمادية. (7)

تعكس العمارة والتراث أيا كانت حدودهما المكانية والزمانية القيم الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والجمالية لأي مجتمع في العالم؛ وفق هذا يصف المعماري العراقي (رفعت الجادرجي 1995) بان التراث هو الرصيد والمخزون المتميز الذي يتميز بالثبات والاستمرارية معا وبين القيمة الروحية والجمالية بالإضافة إلى كونه حقيقة مادية ملموسة فرضت قبولها واحترامها لكونها تسجيلا صادقا لثقافة المجتمع ووحدة منهجه وملامحه الانسانية والفكرية، إن الشكل المعماري الذي لا يعني مطلقاً صوره ثابتة منطبعة في الذهن بل هو (نظام للشكل)، أي أن الشكل ربما تتعدد صوره البصرية ولكن يبقى المعنى المرتبط به حاضراً في الذهن وهو ما يذكرنا حول الاطار الضمني الذي عادة ما تحتويه الاشكال للتعريف بنفسها، على أن المشكلة تصبح اكثر تعقيداً في حالة الاشكال المركبة ذات المعنى التاريخي الخاص الذي يتعدد بتنوع الثقافات(8). ان الهوية الثقافية ترتبط بشكل مباشر بالهوية المعمارية حيث أن الناحية (السيكولوجية) التي يحملها المجتمع، والصورة الذهنية في الثقافة العربية تتعلق بتكون الهوية المعمارية وخصائصها التي تميزت عن غيرها، فان الهوية المعمارية تعكس الخصوصية المكانية فهي دلالة الانتماء للمكان وهويته الثقافية، وتكتسب الهوية المعمارية خصوصية فكرية ناتجة عن عمليات تفاعل ثقافي مع المكان مستمدة من خصوصية المكان، التي هي إحدى ملامح الهوية الثقافية الوطنية، وتتشكل أيضا من خلال تفاعلها وتماشيها مع العادات الاجتماعية السائدة وأساليب الحياة اليومية. فالعوامل المؤثرة على الشكل المعماري التي غالباً ما تكسبه معنى يمكن أن نحددها في ثلاثة عوامل تصنع الشكل وتحوله الى شكل محلي هي:

1- القيم "دينية واجتماعية وجمالية وتقنية"

إن الاشكال المعمارية تكتسب المعاني من خلال القيم التي تشكل الصورة الثقافية للمجتمع. ويؤكد (ربابورت 1969)، أحد الباحثين المتميزين في مجال العمارة وتاريخ العمران، على لجوء الناس إلى "استخدام أنظمة وطرز بناء معمارية دفاعية" لحفظ وصيانة

هوياتهم وتحقيق الاستمرارية مع حضارتهم. هناك معضلة قاطني مدن الشرق الأوسط في معاناتهم بين الحياة التقليدية وبين ما أسماه بالتغيير الحتميّ المتسارع، بأن (الشرق أوسطي) يعيش بين عالمين مختلفين، فالعالم الأول هو البيئة العمرانية التقليدية المميّزة، والتي تغير الكثير من معالمها في الاونة الأخيرة.

2- الموروث العمراني الحضاري العربي:

يقول ابن خلدون في مقدمته: (إن تراجع المدن لا يظهر في تقلص مساحتها، وتناقص سكانها فقط، بل يظهر في تغير نمط المباني المشيدة بالحجر والجير والمنمقة بشتى أساليب التنميق، فإذا تراجع عمرانها وخف ساكنوها وقلت الصنائع كان من جملة عدم الإجادة في البناء واستخدام الطوب بدلاً من الحجارة، والقصور عن التنميق فيعود بناء المدينة مثل بناء القرية وتظهر عليها سيماء البداوة، وفوق هذا فإن مع قلة السكان وهجر المساكن وعدم القدرة على جلب مواد البناء الجديدة يدفع سكان المدن المتدهورة إلى استخدام أحجار البناء القديمة ونقلها من الدور القديمة إلى الحديثة).

ويؤكد علماء الاجتماع أن التجارب التاريخية هي ما نسميه بالتراث والذي هو أصلاً مشتقّ من مصطلح الميراث. فالتراث الحضاري هو ما ترثه الامة من الميراث. فكما يوزع الإرث، كذلك التراث الذي هو حاصل (التجارب) التاريخية والثقافية والروحية الموروثة من جيل إلى الجيل الذي يليه، فالتراث هو وجود وحضور الأب في ابنه وابنته، ووجود الماضي في الحاضر، هذا الوجود يشمل الدين واللغة والأدب وطريقة التفكير والآمال والتطلعات المستقبلية والبيئة العمرانية والمعمارية[9].

وفي معرض حديثنا عن الموروث العمراني للمدن العربية التقليدية، نجد الجانب الروحي يمثل الأساس الأول الذي بني عليه مخطط هذه المدن القديمة وهي إسلامية في صورتها العامة، وقد عكست هذه المدن مقدرة الاجداد على التعامل مع الظروف البيئية من خلال منهجية التخطيط وتطويع العمارة لخدمة المحيط الانساني، حيث احترم مخططها الثوابت وتفاعل مع المتغيرات. ورغم تحفظ البعض حول صلاحية المخطط التقليدي للمدن التاريخية لمتطلبات العصر، إلا أن غالبية المختصين بهذا المجال والمهتمين به اتفقوا على عجز المخططات الحديثة التي اعتمدت على استعارة النموذج الغربي، عن التفاعل مع ظروف بيئتنا المناخية وتعارضه مع قيمنا الاجتماعية والدينية، فمخططات وعمائر المدن القديمة لم تأت من فراغ، فبين ثناياها تغرس قيم المجتمع وعقائده وفيها تتحقق متطلباته المادية وحاجاته الروحية وتتكشف معضلات البيئة بين أروقة مبانيها و اللتواءات شوارعها وأزقتها عن تراكمات من الحلول المناخية ولقد جاء العمران التقليدي في هذه المدن التقليدية محققاً للعدالة الفراغية المناسبة للرجال والنساء والاطفال وكبار السن ومرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالسلوك الفطري

للإنسان وطبيعة علاقته بالآخرين وانتمائه البيئي المستمد من عاداته وتقاليده وأسلوب حياته، التي تكونت وتطورت عبر حقب زمنية مختلفة وأجيال متعاقبة، بناء على خبرة إنسانية متوارثة تحققت بفعل تجارب واجتهادات آبائنا وأجدادنا كان هدفها التأقلم مع البيئة ضمن معايير اجتماعية ودينية واقتصادية مختلفة.

أهمية فهم التشكيل الحضري في المدن العربية التقليدية:

إن تحديد خصائص التشكيل في التصميم المعماري والعمراني للمناطق السكنية القديمة بهدف تدعيم وإبراز معالم تلك الخصائص وربطها بقيم مجتمعه، سيكون عاملاً محفزاً لعمليات التطوير والارتقاء التي تجري لتلك المناطق، وأن أي عملية تهدف إلى تحسين عمراني تتبنى فقط صيانة المباني معمارياً وتدعيمها إنشائياً وتوفير المرافق والخدمات التي تحتاجها، وتيسير عمليات الحركة والمرور الالي، دون النظر للقيم التصميمية الاصيلة بها سيؤدي إلى فقدان مضمونها، ويجعلها في المستقبل القريب منطقة لا تتمتع بأي مقومات.

إن مراكز المدن العربية التقليدية لا تحمل فقط معالم عمرانية وتراثية مميزة ولكنها تعكس ثقافة وحضارة فضلا عن شخصية وطابع متميزين تميز سكانها. وليس من صالح مستقبل مراكز المدن العربية التقليدية أن يتم إحلالها أو أستبدلها بمراكز حديثة ذات طابع أقرب إلى العولمة منه إلى الاصالة فلا يكاد الفرد فى بعض الاحيان يستطيع أن يفرق بين بعض المناطق فى المدن العربية ومناطق فى مدن غربية وغريبة[10]. حيث تشكلت كتل وفراغات المناطق الحضرية القديمة بأسلوب تلقائي نابع من مجموعة عوامل ومحددات اجتماعية واقتصادية سادت في فترات تكوينها، فأصبحت عمارة وعمران تلك المناطق تحمل داخلها خصائص النظام الفكري للمجتمع، فتلاقى بها قيم لا قياسية مثل الفكر والخيال والجمال والابداع الذي يدرك بصرياً، مع القيم القياسية التي تمثل تطور المبنى وتكوين الفراغ وتكوينها المادي الفيزيائي.

الخصائص الهامة في تشكيل البيئة العمرانية في مناطق التراث العمراني:

من الممكن تصنيف هذه الخصائص حسب ادراجها من قبل أبو عوف وكذلك من قبل عدد من الباحثين الى ما يلي:

1- النسيج المتلاصق:

ان النسيج المتراص المتلاصق في مراكز المدن التقليدية يحقق الاستغلال الامثل للأراضي إلى جانب الحماية البيئية والتي يترتب عليها التقليل من استهلاك الطاقة الصناعية.

تجميع مياه الامطار الساقطة على سطوح المدينة وتجميعها والاستفادة منها بدال من هدرها في شوارع المدينة ذات المخطط غير المتناسق. وقد ساعدت وحدة المعالجات المستخدمة في مباني

المدن القديمة على إضفاء مظهراً موحداً للكتل البنائية سواء في الارتفاعات أو مواد البناء وطبيعة الألوان والتجانس بين المفردات التصميمية والمعالجات المعمارية في الواجهات والفتحات (Rapoprt ،1969). وعلى الرغم من اختلاف ملكية أراضي ومباني تقاسيم التكوينات البنائية، والفترة الزمنية لبناء اجزائها الا انه من الواضح وجود ذلك الانطباع بصرياً بوحدة التكوين البنائي، وتلك المباني تم بنائها في فترة زمنية واحدة أو أنه سبق تصميمها ليتوحد تشكيلها وتخلق لدى الرائي شعورا بأن "الكل يعمل في إطار مضمون واحد"، مما يؤثر بالتالي على طبيعة العلاقات داخل المجتمع، فتصبح الاستقلالية تعمل في إطار المشاركة المجتمعية والتعاون في الواجبات ويؤدي بالتالي الى تكوين المجتمع المترابط والمتماسك. ونوع من الارتباط والانتمائية إلى الكيان الحضاري العربي الإسلامي، بالإضافة إلى هذا، فإن البيئة المتضامة والمدمجة وتقارب الوحدات السكنية والمبنية في معظمها على أساس التقارب والعلاقات العائلية والاقليمية، أدّت إلى نوع من الإحساس بالتعاضد الاجتماعي وتأكيدا للهوية الجماعية في البيئة العمرانية التقليدية[11]. وعلى الرغم من اختلاف الطبقات الاجتماعية للسكان الذين سكنوا المدن القديمة من حيث الثراء والمكانة الاجتماعية، إلا إن البيوت التقليدية على اختلاف مساحاتها، تتقارب في التصميم وتتوحد في مادة البناء وتترابط لتكوّن نمط النسيج التقليدي.

2- التدرج الهرمي للفراغات:

لقد برزت الخصوصية كعامل هام ومؤثر وكمفهوم خاص نابع من المفاهيم الاسلامية في التكوين المعماري والتوزيع الفراغي أو المكاني، بل حتى في الطراز المعماري الخارجي للمباني والمنشئات بتدرج هرمي قوي ابتداء من الفراغ الخاص داخل الوحدة السكنية ثم الفراغ الخاص بمجموعة من الوحدات السكنية (Cluster) ثم فراغات شبه عامة إلى فراغات عامة. حيث يشعر الشخص الذي يسير خلال شوارعها وأزقتها بانسياب فراغاتها وتكاملها انسياب المياه، فلا يستطيع أن يحدد بشكل قاطع المناطق التي يمر بها دون وجود دلالات يهتدي بها أثناء سيره، لذا كان الشارع خطاباً يوجه الوجدان الإنساني وفطرته فيخبره بشكل إيحائي بما هو عام أو خاص، ويشجعه على المضي قدماً أو التوقف أو العودة يكتشفه أثناء حركته رويداً رويدا، ولا يفصح الشارع عن نفسه دفعة واحدة أي "يدخل الزمن كبعد رابع للمكان"، مما يذكي الشعور بالتشويق والتنوع في تخطيط وحدود الشارع فيبعد الملل ويشجع على الحركة للرؤيا المتجددة كصور متلاحقة[12].

ولقد أثبتت الدراسات أن هناك صلة بين غياب التدرج الهرمي للفراغات العمرانية في المدينة وبين زيادة معدلات الجريمة، لذلك فإن مفهوم الأمن والأمان داخل البيئات السكنية يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتدرج الهرمي للفراغات العمرانية، بحيث تتدرج من الفراغات العامة

إلى الفراغات شبه العامة، ثم الفراغات شبه الخاصة، لتنتهي بالفراغات الخاصة والتي تخص مجموعة قليلة من السكان، وذلك حتى تتدرج المسؤولية عن كل فراغ لدى السكان، كما أن مرور الزائرين الغرباء خلال سلسلة من المناطق المتدرجة في الخصوصية تشعرهم بأنهم ذاهبون إلى مكان خاص جداً، ويسهم وجود هذا التدرج في إيجاد مناطق انتقالية . الفراغات شبه العامة وشبه الخاصة، والتي تعمل كمرشحات يمكن من خلالها مراقبة الغرباء، والتعرف عليهم، واعتراضهم إذا ما حاولوا القيام بأي نشاطات معادية للبيئة، واعتراضهم إذا ما حاولا القيام بأي نشاطات معادية وهذا ما نجده حاضرا وبشكل أساسي في المدينة العربية القديمة.

إذ تساعد طبيعة العلاقات الفراغية في مسارات الحركة بالمناطق القديمة على تفعيل شعور بتجربة بصرية يتزايد بها الشعور بالتنوع والتشويق ناتج عن تلقائية تشكيل الكتل المحددة للفراغات، فينتج غالبا في تشكيل القصبة الرئيسية لنسيج المنطقة مراحل تصاعدية لتلك التجربة البصرية بوجود نقطة بداية فارتقاء وتصاعد وانتهاء بفراغ رئيسي يحيط به مجموعة من المحددات تتلاءم مع مقياس الفراغ في حجمها وصورتها ووظائفها، وتساعد تلك التجربة اليومية لقاطني تلك المناطق في ترسيخ مفهوم التطلع والطموح والرغبة في الارتقاء والوصول للأهداف.

3 – المقياس الإنساني المتناسب :

يتوقف مقياس الفراغ على العلاقة بين أبعاده المادية وإمكانيات الانسان البصرية فيتدرج المقياس من الحميم إلى الحضري والتذكاري، طبقاً للنسب بين محدداته الافقية والرأسية، وطبقاً لطبيعة التشكيل الفراغي لنسيج المناطق القديمة، فإن معظم، قطاعات فراغاته تحمل صفة المقياس الودود أو الحميم (Intimate Scale) التي تنعكس بطبيعة الحال على قوة العلاقة بين روادها وقاطنيها، فيسهل له التعامل مع المكان وإدراكه لاحتياجاته به، وينمي لديه الشعور بالثقة والأمان نتيجة لشعوره بتناسب مقياس الفراغ مع إمكانياته وحجمه من جهة وأنشطته ووظائفه من جهة أخرى، حيث الشارع بالمدينة القديمة يستمد جمالياته من إنسانيته في المقياس الذي يؤكد حجم الانسان وسط المكان وغياب نقطة التلاشي المنظوري اقتراباً إلى البعد الإنساني ولكما أمكن السيطرة عليها وتأمينها زاد شعور الأفراد داخلها بالأمان. وأوصت الدراسة بالا يتجاوز حجم المجموعة السكنية من 20 – 50 وحدة سكنية حتى يتم اكتشاف المتطفلين والغرباء بسهولة كما يساهم هذا الحجم في زيادة الروابط الاجتماعية بين هؤلاء السكان، وقد ثبت إن المساحة التي يمكن إن تحقق ذلك يتراوح قطرها ما بين 200 – 100 متر، ويفضل ألا يزيد عدد الأفراد داخلها عن 500 فرد، وقد أوضحت الدراسات إن العامل المشترك للمناطق السكنية الأقل عرضة للجريمة والاعتداء على البيئة العمرانية هو المقياس الحميم، ويمكن تعريف الفراغات السكنية ذات المقياس الإنساني بأنها:

الفراغات التي تسمح أبعادها ونسبها لساكنيها بالتمييز من خلال النظر بين الجيران والغرباء.

4 – تناغم الايقاع:

يعرف الايقاع بالتشكيل البنائي بأنه تكرار الوحدة لضبط عناصر الاشكال والفراغات وفقاً لنظام محدد نابع من وحدة نسب الفتحات بالكتل ونسب توزيع السد والمفتوح واختلاف صفة التناغم عند تجانس وانتظام وحدة الايقاع[13]، ويعمق الايقاع المنتظم الشعور بأهمية دوركل جزء في تشكيل المنظومة الكلية والاهتمام باختيار التفاصيل وموضعها في التشكيل، مما يخلق شعور بأهمية وقيمة الأداء الجماعي ومدى أهمية دور الفرد – مهما كان حجمه – في محصلة عمل المجموعة فالضوء وتغيره أثناء النهار تجعل الشارع يمتاز بأحاسيس تختلف باختلاف تواجدك في أي وقت من النهار والتشكيلات المتنوعة للفتحات والشرفات البارزة والمداخل التي لا تتشابه إلا لتنبئ عن وحدة الكتل المعمارية وملكيتها من حيث المعالجة البصرية للعناصر المكونة لها عرض جماليات الفتحات والسطوح بالتبادل.

5- الهوية الخاصة:

مما لا شك فيه أن التعاليم الإسلامية من مصادر التشريع في القرآن والسنة لها انعكاسات ملموسة على الجوانب العمرانية وأساليب المعيشة والعادات والتقاليد في المجتمعات الإسلامية. وتحديداً فإن هذه العوامل تؤثر بصورة أو بأخرى على التوزيع المكاني الفراغي للأنشطة على مستوى المناطق السكنية، والعلاقات الافقية والرأسية عامة في تكوينها، والقيم الجمالية،والألوان والزخارف وما إلى ذلك[14]، وعلى مر العصور ومنذ عصر الإسلام الأول بدأت تتبلور فكرة العمارة الإسلامية انطلاقا من تلك المفاهيم حيث عرفت بتميزها عما سواها من الاتجاهات المعمارية، ويبدو ذلك واضحاً إذا تمعنا في التوزيع المكاني للمدن وأحيائها السكنية، كما أن الهوية العمرانية للمنطقة تميزها بخصوصية تجعلها مميزة ومختلفة عن مناطق أخرى ويصبح ونسيجها العمراني و فراغاتها وتميز عناصرها من وسائل تميز هويتها، وكلما كانت عناصرها مميزة اكثر كلما كانت المنطقة اكثر وضوحاً في هويتها، وتنعكس تلك الهوية بعناصرها المتمايزة علي الاجيال التالية تلقائيا بتنمية شعور الانتماء والارتباط الحسي بالمكان.

6 –خصوصية طابع المكان:

الطابع هو مجموعة السمات والقيم الجمالية التي يعبر عنها المبنى وتعطيه شخصية مميزة معبرة عن قوميته وكذا شخصية المعماري الذي قام بتصميم هذا البناء، كما يعرف الطابع العمراني على انه توفير النقط البصرية (مجموعة الصفات المركبة) التي تميز مكاناً

بذاته في مجتمع ما وهو عبق المكان (Flavor of Place)، وهناك بعدان أساسيان للطابع العمراني:

- بعد مادي يعتمد على التفاعل بين المكان والبيئة الطبيعية والعناصر المبينة.
- بعد ثقافي حضاري وهو يتعلق بأنشطة وسلوكيات المجتمع.

وينعكس الطابع المميز على إحساس السكان بالانتماء للفراغات السكنية، والاستحواذ عليها، وما يترتب على ذلك من إحساس السكان بالأمن، كما ان كلمة "الطابع" قد يعني ضمناً الإشارة لوجود ميزة ذات قيمة، ولكنها في حقيقة الأمر تعكس الواقع الاجتماعي والثقافي للجماعة في مكان ما وزمان ما. ويختلف الطابع المعماري من مكان لآخر فيكتسب خصوصيته باختلاف المقياس والحجم والألوان ومواد الانشاء وعناصر الزخرفة، كذلك من التشكيل الفراغي والأنشطة التي تمارس به، وبذلك يساعد طابع المكان على التأكيد بأهمية شخصية الفرد في المجتمع، فالحفاظ على الطابع يؤكد على الحفاظ على شخصية المكان والانسان الذي يعيش به، فيكون له أثراً على سلوكه وقيمه وتمسكه بمعتقداته ومبادئه.

7 -التعبير الوظيفي:

إن الفن المحلي هو عبارة عن مسلمات جمالية ارتضاها المجتمع لنفسه، فأوجد مفردات خاصة به تنبع من متطلباته وتعبر عن احتياجاته ضمن قدراته المالية، والجمال في العمارة الإسلامية هو عبارة عن تحقيق وظائف ومتطلبات اجتماعية ضمن الإطار التشريعي، أو يمكن القول بأن الجمال في العمارة الإسلامية ذو هدف. كما أن الأنشطة التي تمارس في المنطقة العمرانية تكسبها سمات مميزة وتساهم في الربط بين لغة التشكيل المعماري وبين النشاط الإنساني. فكلما كانت المباني متناسبة مع الأنشطة ومعبرة عنها، كلما زاد الشعور بصدق المكان وواقعيته، وينعكس ذلك على قيم وسلوكيات السكان فيتلاءم الشكل مع المضمون، ويرسخ لديهم أهمية البعد عن الشكل المعماري غير المعبر عن المضمون الحقيقي للمشاعر والمبادئ والمفاهيم، لذلك اعتمدت العمارة التقليدية على التعامل مع المنتوج المعماري من حيث الشكل والوظيفة فالشكل كتعبير جمالي جاء كنتاج للمؤثرات البيئة المناخية على منطقتنا التي تتميز بدرجة سطوع عالية للشمس والارتفاع في درجات الحرارة، من حيث اعتماد النسيج المتضام في تخطيط المدن والاتجاه إلى الداخل والانفتاح على الأفنية لتلافي الارتفاع في درجات الحرارة والاستفادة من العلاقة الجمالية، التي تتوالد بين الظل والضوء وانعكاساتهما المتبادلة على سطوح المباني. والوظيفة عبارة عن تعبير عن قيم المجتمع الثقافية والدينية والتي هي في الثقافة العربية الإسلامية تحث على احترام خصوصية الفرد والاسرة، فجاءت الحلول التخطيطية والمعمارية واضحة في هذا الشأن من خلال الاتجاه إلى الداخل والانفتاح على فناء لتترجم معاني الخصوصية والترابط الاجتماعي في آن واحد،

وتوظيف الحوائط السميكة والمصمتة إلا من بعض الفتحات الصغيرة كمعالجات للواجهات لمنع أعين المتطفلين من النظر إلى حرمات البيت، والاستماع إلى ما يدور بداخلها، كذلك اعتمد النظام الاجتماعي المترابط أيضا فكرة النسيج المتضام وبذلك توحدت الوظيفة مع الاحتياجات الاجتماعية والمناخية وأثمرت رؤية عمرانية تخطيطية منسجمة مع كل عناصر البيئة(15).

النواحي البيئية و الخدمات:

وتشمل النواحي البيئية كالإزعاج والضوضاء، وتلوث الهواء، الخدمات العامة مثل النظافة، وصحة البيئة، والرش بالمبيدات، والتشجير، وإمدادات المياه العذبة، والصرف الصحي، وتصريف مياه السيول والأمطار، والكهرباء، والهاتف، والحيوانات الضالة، بالإضافة إلى المرافق الخدمية كالمدارس، والمستشفيات، ومراكز الاطفاء والأمن، التراجع المستمر للبيئة العمرانية المحيطة بالمعالم العمرانية وكذلك تتدهور شبكة البنية الاساسية مع النمو المتزايد للسكان ذوي المستوى المعيشي المنخفض، وكذلك تراكم مكبات القمامة وعدم الاهتمام الكافي بنظافة المنطقة، بالإضافة إلى تردي حالة العديد من المباني القائمة والمحيطة بالمبنى الأثري و بالأخص ذات الطابع المعماري المميز.

التعامل مع المدن التاريخية:

لقد أثبتت العديد من الأَبحاث والدراسات أن أفضل البدائل للحفاظ على المباني الأثرية وضمان صيانتها هو إعادة استغلال والاتجاه إلى التوظيف الأمثل لهذه المباني بطريقة اقتصادية تُحقق عائداً مادياً يغطي تكاليف الحماية والصيانة الدورية لها من خلال الاهتمام بالمبنى من جهة، والبيئة العمرانية المحيطة به من جهة أخرى كعامل مشجع على الاستثمار والازدهار الاقتصادي للمنطقة، وهذا ما تقوم به العديد من دول العالم التي تمتلك تراثاً إنسانياً، كما تمت إعادة توظيف المباني الأثرية في إطار تطوير الاحياء مما تسبب في نجاح هذه التجربة، وأيضاً تجربة تركيا في مدينة اسطنبول، وليبيا في طرابلس، حيث اهتمت الحكومات بالمنطقة ككل، وهذا سبب كاف لإنجاح هذه التجارب إلا أنه في أغلب الأحيان يتم ترميم المباني الأثرية منفردة ثم تهمل ولا تستخدم استخداماً مثالياً مما يؤدي إلى تدهورها مرة أخرى(16).

وإذا أخذنا تركيا كمثال فإننا نجد عندهم العديد من المباني التي تمت إعادة توظيفها، حتى نكاد نقول أن المباني الأثرية في تركيا قد تم توظيفها على أحسن وجه، وذلك من خلال تجديدها وترميمها وإعادة طلائها وإصلاح جدرانها وترميم أرضياتها على نفس النسق القديم، ومن ثم تحويلها وتوظيفها إلى مساكن ودور للراحة والاستعمال أو محلات تجارية، حتى أن

المجمعات الأثرية مثل مجمع السليمانية قد تم توظيفه بالكامل مع تحسين المحيط الأثري لهذه المجموعة مثل تحسين المساكن، وتحويل الدور الأرضي من هذه المساكن إلى مرافق تجارية مناسبة، مع تحسين حالة المباني السكنية وتجديدها، مما جعل هذه المنطقة ذات طبيعة خاصة منفردة، يأتيها زوارها من كل مكان في العالم[17].

أما تجربة إحياء مدينة طرابلس في ليبيا التي تعتبر من إحدى التجارب الرائدة في الوطن العربي، ويهدف هذا المشروع إلي تحقيق غايات هامة من أهمها صيانة وترميم المدينة القديمة في طرابلس الغرب، بحيث تكون صالحة وظيفيا كمركز سكني واقتصادي ثقافي وعلمي وتواكب المتطلبات المعاصرة للمجتمع،من خلال إعادة توظيف المبنى التاريخي، وممرات الحركة المقترحة للوصول إليه، وتأهيل الفراغات المختلفة والاهتمام بالمساحة المناسبة والإضاءة والتهوية اللازمة، واستيعاب التأثيث اللازم ومواقع الخدمات المختلفة، وكذلك دراسة الحالة الانشائية القائمة للمبنى وتحديد الطرق الأنسب لمعالجة الشقوق والتصدعات والتعامل مع الأجزاء المتهدمة والمنهارة منه، حيث يقوم التعامل مع المبنى على أساس التعرف على تاريخ المبنى وجمع كل وسائل التوثيق الخاصة به، حتى لا يترتب على تنفيذ برنامج إعادة التوظيف إلى الإخلال بالقيمة التاريخية للمبنى أو طمس وتشويه معالمه المعمارية والفنية.

ومن المشاريع التي تم تنفيذها ترميم وصيانة مبنى القنصلية الانجليزية وإعادة توظيف كفضاء ثقافي يضم مكتبة عامة وقاعة عرض للفنون التشكيلية، وكذلك ترميم وصيانة بعض الأحواش وإعادة توظيفها كفضاء ثقافي يضم المقتنيات الشعبية والأزياء التاريخية، والحوش الذي تم ترميمه هو حوش (احمد القرمانلي) وكذلك ترميم وصيانة مبنى السجن التركي وإعادة توظيفه كفضاء ثقافي للأطفال يضم مكتبة و مرسم وقاعة ألعاب تربوية وفكرية وقاعة للمسرح والموسيقى (مدونة الميراث)[18].

المدنية القديمة عبارة عن نسيج متراص من المبني المجاورة لبعضها البعض مكونة نسيج عمراني روعة في الجمال يحكي بين طياته تاريخ هذه المدينة العتيقة هذه المباني كونت بينها مجموعة من الازقة الضيقة لتكون افقيا شكل المستطيل الغير منتظم تطل المدينة على البحر بواجهتين كاملة شمالية والغربية وجزء من الجنوبية، كما موضح في الشكلين (1) و(2).

الشكل رقم (1) الشكل رقم (2)

المصدر: شبكة الانترنت (صور طرابلس القديمة)

وعند النظر الى منازل المدينة القديمة نلاحظ تقسيمها الى ثلاث مناطق، منطقة يقطنها المسلمون واخرى المسيحيين واخرى اليهود وتسمى بحارة اليهود، هذا التقسيم المختلف الديانات والمعتقدات كان له الاثر الواضح في بناء المسكن، فنجد ان بيوت المسلمون لها نوع خاص من الخصوصية حيث ان مدخلها لا يفتح مباشرة في وسط البيت، بل يؤدي الى ما يسمى (السقيفة) ومن ثم وسط البيت.

وخلاف ذلك البيوت اليهودية والمسيحية حيث نرى المدخل يؤدى مباشرة الى وسط البيت دون اي عائق او ساتر وهنا يرجع لاختلاف عادات وتقاليد كل منهم.

وصف عينة من المنازل كدراسة (مشاهدة وتحليل):

المنزل ذو الفناء (الحوش) في طرابلس القديمة:

يوجد نوعين من المنازل ذات الفناء الداخلي منها المكون من طابق واحد و الاخرى من طابقين. حيث ان المناطق التي بها حياش ذو طابق بها كثافة سكانية عالية بحيث يمتد الحوش افقيا وليس راسيا وعادة تعرف بالمناطق الشعبية، ويكون المنزل به فناء واحد من (4×6) متر مربع وارتفاع الدور يصل الى 3.5 متر بحيث نسبة ابعاد الفناء قريبة من الابعاد الانسانية ان الفناء يخلق جو مريح مظلل في الصيف ودافئ في الشتاء لان زاوية انعكاس الشمس تساهم في ايصال نسبة عالية منها لخلق جو دافئ ومنع الرطوبة بالحوش.

أما المنازل ذو الطابقين يصل ارتفاع الطابق من (3 الى 4) أمتار ومساحة الفناء الداخلي من (25 الى 50) متر مربع وهذا النوع من المنازل توجد على شكل خطي بواجهة طولية واحدة في اتجاه الشارع اما الجوانب الاخرى فهي ملاصقة لمنازل اخرى والفناء غالبا على

شكل مستطيل محاط بحجرات يصل هذا النوع من الحياش ذو الطابقين على مساحة 300 متر مربع.

العناصر الاساسية المكونة للحوش:

المدخل:

وهو الفراغ الذي ينقلك من الشارع الى البيت ويعرف (بالسقيفة) ويتم منه الدخول لكافة فراغات البيت، ويتميز هذا المدخل بالخصوصية التامة التي تقودك الى الفناء بطريق غير مباشر، ويتم الدخول عبر باب مقوس مزخرف بزخارف ونقوش غالبا ما تكون نباتية وانواع من الزهور وأحيانا انواع من البلاطات الخزفية المزركشة اعلى القوس يوجد عادة فوق المدخل حجرة تسمى المشربية المعروفة (عين الزر زور) مع ثقوب ليتسنى للساكن رؤية الزائر.

السقيفة:

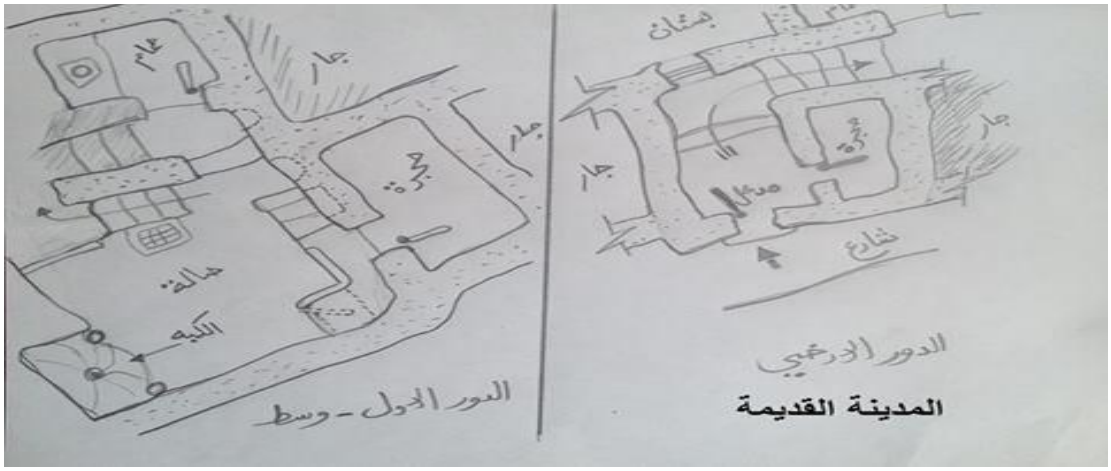
وهي الرابط بين المدخل والفناء، عبارة عن مستراح صغير يطل على الفناء وتفتح به المربوعة تزين السقيفة من اعلى بألواح خشبية منحوتة وملونة بألوان زاهية بالإضافة لحزام على الحائط به زخارف نباتية وهندسية. يتضمن البيت العربي التقليدي أبرز عواكس النظام الاجتماعي، حيث إن البيت هو نتاج وأداة تعكس العادات والتقاليد، التي تسود المجتمع ضمن فترة معينة من تاريخ حضارة ما كما أن البيوت القديمة كلها تصلح للعيش، وتتوافق مع متطلبات العصر الحديث إذا تم ترميمها بالطريقة الصحيحة[19].

وتسهم التكوينات الفراغية للبيت التقليدي في تحديد حركة وسلوكيات القاطنين، أي أن الطبيعة التكوينية للفراغات السكنية وطبيعة الاطلالة للخارج ومدى الاتصال بين الداخل والخارج وتحديد درجة الخصوصية تنعكس بشكل مباشر أو غير مباشر على سلوكيات واخلاقيات القاطنين.

وتعاني البلدة القديمة من العديد من المشاكل الصحية مثل النقص في التهوية و الاضاءة، والمتسببة عن النسيج المتراص لمباني البلدة القديمة، وما تؤدي له من رطوبة ومشاكل في صحة قاطنيها، كذلك تعاني المدينة القديمة من انتشار المكارة الصحية فيها والناتجة عن هجرة العديد من المباني وبالتالي تحولها إلى مكب للنفايات ومصدر للحشرات والجرذان والأمراض، بل أن الناظر يُدهش أحيانا عندما يشاهد المكان الذي يعيش فيه بعض سكان المركز التاريخي دون الحد الأدنى من شروط التهوية والإضاءة الضرورية، بل والعيش ضمن غرفة واحدة للنوم و المعيشة والطبخ وبنافذة صغيرة أيضاً. مقاييس الشوارع والطرقات في البلدة القديمة تتناسب مع متطلبات ومعطيات العصر الذي نشأت المدينة فيه، فارتبطت بمقاييس الانسان نفسه كالذراع وارتفاع الانسان الماشي وارتفاع الراكب على الدابة، وبالتالي

فهي لا تتناسب مع معطيات ومتطلبات العصر الحديث التي تشكل ضرورة من ضروراته، من سيارات، مركبات بضاعة، آليات عمل وبناء وغير ذلك مما لا تستوعبه طرق المدينة بعرضها وارتفاعات قناطرها، هذا بالإضافة إلى أن طرق المدينة القديمة غير مهيأة لاستعمالات الطوارئ كا سيارات الاطفاء، الاسعاف، ومتطلبات ذوي الاحتياجات الخاصة في الطرق المؤلفة من الادراج كما في حارة العقبة وغيرها والتي تشكل صعوبة بالغة لتنقل المرضى وكبار السن والمعاقين حركيا، والتي تحتاج إلى حلول جذرية هندسية وتخطيطية، بالإضافة إلى أن دخول المركبات المستمر يؤثر سلباً على الحالة الانشائية للمباني بسبب الاهتزازات وتأثيرها على المباني القديمة والضعيفة إنشائيا، يُذكر أن بلدية المدينة قامت في أواسط التسعينيات برصف الشوارع داخل المدينة بالبلاط أو الاسفلت، كما أن تغلغل الكثير من الحرف الحديثة داخل المركز التاريخي، جعل من دخول السيارات إلى قلب البلدة القديمة أمرا واقعا. كما موضح في الشكلين (3) و (4):

الشكل (3)



المصدر: صور طرابلس القديمة.

الشكل (4): نفس المصدر السابق.

النتائج:

خلصت الدراسة إلي أن عمليات تصميم فراغات البيئة السكنية تقترن اقترانا مباشرا بالإنسان ومتطلباته واحتياجاته لأنه هو المستخدم الأول لهذه الفراغات، لذلك كان هناك ضرورة إلي دراسة الانسان المستخدم لتلك الفراغات من حيث احتياجاته ومتطلباته والتركيز على السلوك الإنساني والنظريات المختلفة التي فسرته في البيئة باعتباره هو الموجه الأساسي للإنسان في الفراغات السكنية تمهيدا للوصول إلي الإطار التحليلي اللازم لدراسة العلاقة بين السلوك الإنساني من جهة والبيئة المادية من جهة أخري.

التوصيات:

1- نشر التوعية والتثقيف بأهمية البيئة السكنية بجميع مفرداتها.
2- التوعية لتحسين وتطوير الواقع البيئي للوحدة السكنية.

المراجع:

1- عربيات، بشير، سليمان ايمن، (2004) التربية البيئية، دار المناهج، عمان، ص 13.

2- مؤتمر ستوكهولهم، السويد، يونيو (1972)، الاتفاقيات الدولية في حماية البيئة.

3- بلقاسم، رمضان، (1990)، البعد الانساني في العمارة، ليبيا.

4- الجادرجي، رفعت، (1995)، حوار في بنيوية العمارة، رياض الريس للكتب والنشر، لبنان.

5- Rapoprt Amos (1969), house form & culture, prentice hallinc, londan.

6- فودة، عبد الله محمود، (1995)، دراسة المعاني البيئية الثقافية في الفراغات الخارجية، رسالة ماجستير، كلية الهندسة، جامعة القاهرة.

7- سطوف نضال، (2007)، تشكيل النسيج العمراني للأحياء السكنية الجديدة، ندوة الاسكان الثالثة، الرياض.

8- الانصاري نبيل، (2004)، المطلوب اعادة توظيف المباني الاثرية في بلادنا، مجلة البيادر السياسي، العدد 848، القدس.

9- ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، المقدمة الخامسة في اختلاف احوال العمران، ولد في تونس 1332، وتوفي في مصر 1404.

10- ابو عوف طارق، (2004)، بعض خصائص التشكيل الحضري للمناطق القديمة وانعكاسها على القيم الاجتماعية لقاطنيها (رسالة ماجستير غير منشورة) جامعة المنصورة.

11- حفظ الله عبد الحفيظ، (2004)، الابداع والتميز في تخطيط المدن، ندوة مرور 100 عام على انشاء المملكة العربية السعودية، جدة.

12- احمد ربيع، (2004)، العوامل المؤثرة في نشأة وتطور المدن التقليدية الثقافية، ندوة مراكز المدن العربية بين الحاضر والمستقبل، سوريا.

13- الحقيل عبد الحكيم، (2009)، تجربة النمط العمراني المستحدث في البيئة العمرانية العربية الاسلامية، دراسة اجتماعية عمرانية لواقع احياء مدنية الرياض الجديدة، السعودية.

14- العلفي محمد، (2008)، الهوية الثقافية الوطنية وأثرها في خصائص الهوية المعمارية، صحيفة 26 سبتمبر.

15- امبيض احمد، (2009)، شوارع وأزقة، مجلة مربعات، العدد 1.

16- فتحي حسن، (1988)، الطاقات الطبيعية والعمارة التقليدية، المؤسسة العربية الدراسات والنشر، جامعة المتحدة، طوكيو.

17 – فتحي، حسن، (1988)، مرجع سابق.

18 – اللافي، جمال، (2011)، مدونة الميراث.

19 – امبيض، احمد، (2009)، مرجع سابق.

الفتوى وواقع الأمة

د. السنوسي مسعود سعد عبيد الله
قسم الدراسات الإسلامية
كلية الآداب بني وليد

الفتوى وواقع الأمة

د. السنوسي مسعود سعد عبيد الله
قسم الدراسات الإسلامية
كلية الآداب بني وليد

مقدمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، اللهم لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك، وعظيم سلطانك، والصلاة والسلام على المعلم الأول محمد النبي الأمي، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وصحابته الغر الميامين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

فلا شك أننا نعيش في فوضى عامة في مجال الفتوى، حيث نجد من ليس أهلاً للإفتاء قد وظَّف نفسه للإجابة عن أسئلة الناس، يفتي ويحكم بالحل والحرمة، ويجلس على شاشات التلفاز ليفتي في مسائل مصيرية تتعلق بالأمة، تحتاج إلى وقت، واستشارة، واجتهاد جماعي من أهله.

ولا شك أن دخول من ليس أهلاً للفتوى في هذا المجال أدى إلى فساد عظيم، من توسيع هوة الخلاف والشقاق بين المسلمين.

ولما للفتوى من أثر في واقع الأمة اليوم، وما يحصل حولها من أخذ ورد؛ رأيت أن أسهم في هذا الموضوع، في محاولة لتبيين حقيقة الفتوى وأدلتها وخصائصها وخطورتها، وأثرها، ومزالقها، فقسمت البحث إلى أربعة مباحث:

المبحث الأول ويشتمل على حقيقة الفتوى وأهميتها.

والمبحث الثاني ويشتمل على ضوابط الفتوى وآدابها وشروطها.

والمبحث الثالث عن أثر الفتوى في حياة المسلمين.

والمبحث الرابع تحدث فيه عن مزالق الفتوى وانحرافها في واقعنا المعاصر.

المبحث الأول: حقيقة الفتوى وأهميتها

أولاً: تعريف الفتوى:

الفتوى أصبحت عِلماً مستقلاً من علوم الفقه، وقد اهتم علماء الإسلام بتعاريف العلوم والفنون لغة واصطلاحاً، لتحديد مفاهيمها، وحصر موضوعاتها؛ إذ لا يمكن الحُكم على شيء دون التعرف على ماهيته، فالحُكم على الشيء فرع عن تصوره.

الفتوى – لغة –: اسم من أفتى إفتاء، والمصدر: فتى. والفتيا والفتوى: ما أفتى به الفقيه، وأفتاه في الأمر: أبانه له، وتُجمع على فتاوِي بكسر الواو، وعلى فتاوَى بفتحها[1].

وفي الاصطلاح: الإخبار بحُكم الشرع لا على وجه الإلزام[2]، فالفتوى تمثل بيان الحكم الشرعي للنوازل والمسائل التي تَعرض للمسلم، واحترز بالقيد الأخير عن حكم القاضي، لأنه مبني على الإلزام، فيكون تعريف القضاء هو: الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام، وهو المفهوم من تعريف الفتوى السابق، فالفتوى والقضاء كلاهما إخبار عن حكم الله– تعالى– يوجب الإلزام؛ إلاّ أن إلزام الفتوى دياني منطلق من وجدان الإنسان، بينما إلزام القضاء مبني على القوة والقهر، وحماية الحقوق[3].

ثانياً: الحكم الشرعي للفتوى:

ينقسم الحكم باعتبار أداء المكلف إلى واجب عيني، وواجب كفائي؛ فالأول: ما تعين على كل مكلَف القيام به كقواعد الإسلام الخمس:(الشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج).

وأمّا الثاني: فهو المتوجه إلى جميع المكلَفين، لكن إذا قام به بعضهم سقط التكليف عن الباقين، كالإمامة والقضاء والشهادة والفتوى...إلخ، وإلى ذلك أشار الشيخ خليل إلى فروض الكفايات بقوله: كالقيام بعلوم الشرع والفتوى ودفع الضرر عن المسلمين والقضاء والشهادة والإمامة[4]، قال المحلي: «ومن فروض الكفاية القيام بإقامة الحجج العلمية، وحل المشكلات في الدين، ودفع الشبه، والقيام بعلوم الشرع كالتفسير والحديث والفروع الفقهية، بحيث يصلح للقضاء والإفتاء للحاجة إليهما»[5]، فحكم الفتوى فيما يعرض للناس من نوازل فرض كفاية؛ لذا لزم أن تكون طائفة من الأمة متهيئة للإفتاء، متقبلة للاستفتاء لما أمر الله من سؤال الذي لا يعلم عما يجهل حكمه، قال تعالى: «**فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**»[6]، وقال سبحانه:«**فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ**»[7]، ولأن حاجة الناس إلى الإفتاء أعظم من حاجتهم إلى الطعام والشراب[1]. وتتعين الفتوى على العالِم بشروط ثلاثة[2]:

---

(1) ينظر القاموس المحيط، ولسان العرب، مادة: فتى.

(2) ينظر إعلام الموقعين،42/1، وفتاوى الإمام الشاطبي، ص98.

(3) ينظر الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام للقرافي، ص14، وتبصرة الحكام لابن فرحون، ص9، وإعلام الموقعين، 42/1.

(4) ينظر مختصر خليل، كتاب الجهاد وأحكام المسابقة،101/1.

(5) شرح المنهاج، 4/ 214.

(6) سورة التوبة، الآية:122.

(7) سورة النحل، الآية:43.

1- أن لا يوجد في البلدة غيره ممن يتمكن من الإجابة، فإن وجد غيره معه فالجواب عليهما على الكفاية.

2- أن يكون عالماً بالحكم بالفعل، وإلاّ لم يلزمه الجواب.

3- أن لا يمنع من الجواب مانع كأن تكون المسألة افتراضية غير واقعة أو من المسائل التي لا نفع فيها.

ثالثاً: شرف مرتبة الفتوى وخطرها:

يكتسي منصب الفتوى أهمية بالغة، ويصطبغ بصبغة الشرف؛ لأن موضوع الفتوى هو الإخبار عن الله-تعالى-كما قال ابن الصلاح: "إنها توقيع عن الله تبارك وتعالى"[3]، فهي من أعظم الأعمال خطراً؛ لأن الذي يقول هذا حرام وهذا حلال وينطق بحكم الشرع ينوب عن الله-تعالى- وإذا كانت النيابة عن ملوك الدنيا والتوقيع عنهم صاحبها على خطر عظيم، فكيف بالتوقيع عن رب العالمين[4]، وأول من قام بمنصب الإفتاء رسول اللهﷺ، فهو أمين الله على وحيه، فكانت فتاواهﷺ جوامع الأحكام، ومشتملة على فصل الخطاب، ثم قام بالفتوى من بعده أعلام من الصحابةﷺ، فهم سادة المفتين والعلماء، وكانوا بين مكثر منها ومتوسط ومقل، ثم التابعين وتابعيهم من الأئمة وفقهاء الإسلام، ومن دارت الفتيا على أقوالهم بين الأنام[5]، وقد ذكر الإمام الشاطبي أن أهل الإفتاء قائمون في الأمة مقام النبيﷺ[6]، وكان سهل بن عبدالله التستري يقول:« من أراد أن ينظر إلى مجالس الأنبياء-عليهم السلام- فلينظر إلى مجالس العلماء»[7]، وكيف لا يكون للمفتين هذه المكانة السامية، وهم يُعرِّفون الناس بأحكام دينهم، ويرشدونهم إلى منهج الصواب.

ولأهمية الإفتاء وخطورته هاب السلف الصالح من الصحابة والتابعين وأكابر العلماء الربانيين الإقدام عليه، والحذر من التسرع في الجواب بتأخيره، أو بقول لا أدري، يُروى عن التابعي عبد الرحمن بن أبي ليلى أنه قال: أدركت عشرين ومائة من الأنصار من أصحاب رسول الله ﷺ

---

(1) ينظر إعلام الموقعين، 18/1.

(2) ينظر أدب الفتوى لابن الصلاح، ص58، وفتاوى الشيخ أبو زهرة لشبير، ص38.

(3) أدب الفتوى، ص27.

(4) ينظر كتاب المجموع للنووي،72/1، وإعلام الموقعين،19/1.

(5) ينظر إعلام الموقعين،19/1.

(6) ينظر الموافقات،178/4.

(7) أدب الفتوى، ص27.

يُسألُ أحدهم عن المسألة فيردُّها هذا إلى هذا، وهذا إلى هذا، حتى ترجع إلى الأول، وما منهم من أحد يحدث بحديث.. ولا يُستفتى عن شيء إلاّ ودّ أن أخاه كفاه[1].

وذكر ابن عبد البر أن ابن عباس وابن مسعود – رضي الله عنهما – قالا: من أفتى الناس في كل ما يسألونه عنه لمجنون[2]، وقال بعضهم: إن أحدكم ليفتي في المسألة، ولو وردت على عمر بن الخطاب لجمع لها أهل بدر، وروى الخطيب عن محمد بن المنكدر قال: «إن العالِمَ بين الله وبين خلقه، فلينظر كيف يدخل عليهم» [3].

وعن القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديقﷺ، أنه جاءه رجل فسأله عن شيء، فقال القاسم: لا أُحسنه، فجعل الرجل يقول: إني دُفعت إليك لا أعرف غيرك، فقال القاسم: لا تنظر إلى طول لحيتي، وكثرة الناس حولي، والله ما أُحسنه. فقال شيخ من قريش جالس إلى جنبه: يابن أخي، ألزمها فوالله ما رأيتك في مجلس أنبل منك اليوم، فقال القاسم: والله لأن يُقطع لساني أحب إليّ من أن أتكلم بما لا علم لي به[4]، ورُويَ عن سفيان بن عيينة أنه قال: أجسر الناس على الفتيا أقلهم عِلماً[5].

وقال أبو يوسف سمعت أبا حنيفة يقول: «من تكلم في شيء من العلم وتقلده وهو يظن أن الله لا يسأله عنه كيف أفتيت في دين الله؟ فقد سَهُلت عليه نفسه ودينه»، وقال أيضاً – رحمه الله – « لولا الفرَق– الخوف – من الله تعالى أن يضيع العلم ما أفتيت، يكون لهم الْمَهْنَأ وعليّ الوزر »[6].

وقيل له: يا أبا حنيفة هذا الذي تُفتي به، هو الحق الذي لاشك فيه، فقال: والله لا أدري لعله الباطل الذي لا شك فيه[7].

وسُئل مالك – رحمه الله – عن ثمان وأربعين مسألة، فقال في ثنتين وثلاثين منها: لا أدري، وربما يُسأل عن خمسين مسألة، فلا يجيب في واحدة منها، وكان يقول: من أجاب في مسألة فينبغي من قبل أن يجيب فيها أن يعرض نفسه على الجنة والنار، وكيف يكون خلاصه في الآخرة ثم يجيب فيها. ورُويَ عنه أنه سئل عن مسألة فقال: لا أدري، فقيل له: إنها مسألة خفيفة

---

(1) ينظر جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر، ص601، والفقيه والمتفقه للخطيب، ص708، وأدب الفتوى، ص28.

(2) ينظر جامع بيان العلم وفضله، ص702.

(3) الفقيه والمتفقه، ص712، وإعلام الموقعين،178/4.

(4) ينظر جامع بيان العلم وفضله، ص420.

(5) نفسه، ص603.

(6) الفقيه والمتفقه، ص713.

(7) ينظر أبو حنيفة لأبي زهرة، ص56.

سهلة، فغضب وقال: ليس في العلم خفيف، أما سمعت قوله جل شأنه: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾[1]؛ فالعلم كله ثقيل، وبخاصة ما يُسأل عنه يوم القيامة [2].

ويُذكر أن مالكاً قال: ما شيء أشد عليّ من أن أُسأل عن مسألة من الحلال والحرام، لأن هذا هو القطع في حكم الله، ولقد أدركت أهل العلم والفقه ببلدنا وإن أحدهم إذا سئل عن مسألة كأنّ الموت أشرف عليه! ورأيت أهل زماننا هذا يشتهون الكلام في الفتيا، ولو وقفوا على ما يصيرون إليه غداً لقللوا من هذا، وإن عمر بن الخطاب وعلياً وعامة خيار الصحابةﷺ كانت تَرِدُ عليهم المسائل وهم خير القرون الذين بعث فيهم النبيﷺ، وكانوا يجمعون أصحاب النبيﷺ ويسألون، ثم حينئذ يُفتون فيها، وأهل زماننا هذا قد صار فخرهم الفُتيا.. ولم يكن من أمر الناس، ولا من مضى من سلفنا الذين يُقتدى بهم، ومُعَوَّل الإسلام عليهم، أن يقولوا: هذا حرام وهذا حلال، ولكن يقول: أكره كذا، وأرى كذا، وأما حلال وحرام فهذا الافتراء على الله، أما سمعت قول الله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُم مَّا أَنزَلَ اللّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلالاً قُلْ آلّلّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ﴾[3]؛ لأن الحلال ما حلله الله ورسوله، والحرام ما حرم الله ورسوله[4]. وإذا كان هذا زمان مالك، فكيف بزماننا؟!.

ورَوى ابن عبد البر عن مالك قال: أخبرني رجل أنه دخل على ربيعة بن عبد الرحمن فوجده يبكي، فقال له ما يبكيك؟ وارتاع لبكائه، فقال له أمصيبة دَخَلَتْ عليك؟ فقال: لا، ولكن اسْتُفْتِيَ من لا علم له، وظهر في الإسلام أمر عظيم، ثم قال ربيعة: ولَبَعْضُ من يُفتي ههنا أحق بالسجن من السُّرَّاق، قال ابن رشد معلقاً: إنما بكى ربيعة من اسُتفتي من لا علم له؛ لأن ذلك مصيبة في الدين، وهي أعظم من المصيبة في المال، فلا يصح أن يُستفتى إلاّ من كان من العلماء الذين كملت لهم آلات الاجتهاد[5].

وسئل الشافعي عن مسألة فسكت، فقيل له ألا تجيب رحمك الله؟ فقال: حتى أدري أن الفضل في السكوت أو في الجواب[6].

---

(1) سورة المزمل، الآية :5.

(2) ينظر ترتيب المدارك، 184/1.

(3) سورة يونس، الآية:59.

(4) ينظر ترتيب المدارك،179/1، والموافقات، 211/4.

(5) ينظر جامع بيان العلم وفضله، ص667، والبيان والتحصيل لابن رشد،11/17، وفتاوى الإمام الشاطبي، ص 113.

(6) ينظر كتاب المجموع شرح المهذب،73/1.

وعن صالح بن أحمد بن حنبل قال: سمعتُ أبي يقول: سمعتُ الشافعي يقول: سمعتُ مالك بن أنس يقول: سمعتُ محمد بن عجلان يقول: إذا أخطأ العالِم **لا أدري** أُصيبت مقاتله، قال ابن الصلاح:

وهذا إسناد جليل عزيز جداً؛ لاجتماع أئمة المذاهب الثلاثة فيه بعضهم عن بعض[1].

إذا كان هذا حال أهل التوفيق والسداد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين، فكيف بحال أهل هذا الزمان الذي عمت فيه فوضى الإفتاء وشاعت، وتجرأ عليها من يُحسنها ومن لا يُحسنها، ولا تكاد تسمع واحد ممن يتصدرون الإفتاء عبر الفضائيات ومواقع الانترنت، يقول: لا أدري، ولا يؤجل الجواب حتى إلى وقت آخر؛ بل يسارع بالجواب دون معرفة تفاصيل حال الشخص وحال الواقعة التي يسأل عنها، والملابسات والظروف المحيطة بها من أعراف البلاد المختلفة، وهو ما يعرف بتحقيق المناط سواء في الأشخاص أو في الأعيان، فيَضل ويُضل، ولا حول ولا قوة إلاّ بالله من الجرأة في دين الله.

يقول ابن القيم: «الجرأة على الفتيا تكون من قلة العلم ومن غزارته وسعته، فإذا قل علمه أفتى عن كل ما يُسأل عنه بغير علم، وإذا اتسع علمه اتسعت فتياه»[2]. فالتجاسر على الفتوى خطره عظيم، وربما كان الإفتاء أعظم خطراً من القضاء؛ لأن حكم المفتي شريعة عامة تتعلق بالمستفتي وتتعداه إلى غيره، وأما حكم القاضي فلا يلزم إلا صاحبه[3].

فأعلمُ الناس بالفتوى أسكتُهُم، وأجهلُهم بالفتوى أنطقُهُم، فمن حرص على الفتوى وبادر إليها، وثابر عليها؛ قلّ توفيقه، واضطرب في أمره، وكثر خطأه، وظهر عواره.

ومن كان كارهاً لها، غير حريص عليها ما وجد مندوحة عنها؛ كانت المعونة له من الله أكثر، والصلاح في فتواه وجوابه أغلب[4]، وانطبق عليهما قول النبيﷺ لعبد الرحمن بن سَمُرة:« **يا عبد الرحمنِ! لا تسألِ الإمارةَ، فإنك إن أُعْطِيتهَا عن مسألةٍ وُكِلتَ إليها، وإن أُعْطِيتهَا عن غير مسألةٍ أُعِنْتَ عليها**»[5].

هذه نُقُول عن أئمة الإسلام وفقهائه الذين قدّروا الفتوى حق قدرها، ووزنوها بميزان الجنة والنار قبل أن يقدموا عليها، وهم من هم في العلم والتقوى والإخلاص لله تعالى.

---

(1) ينظر جامع بيان العلم وفضله، ص422، والفقيه والمتفقه، ص721، وأدب الفتوى، ص29.

(2) إعلام الموقعين 41/1.

(3) ينظر إعلام الموقعينن 44/1.

(4) ينظر الفقيه والمتفقه، ص709، والمجموع للنووي، 73/1.

(5) أخرجه البخاري في كتاب الأحكام، باب من لم يسأل الإمارة أعانه الله، حديث7146.

رابعاً: خصائص الفتوى:

وبناء على ما سبق فإن الفتوى تختص:

1- بأنها أعظم الأعمال خطراً؛ ذلك لأن المفتي يتكلم بشرع الله، فهو نائب عن الرسولﷺ في تبليغ أحكام الدين للناس؛ لقولهﷺ: «**ألا لِيبَلِّغِ الشاهدُ منكم الغائبَ**»[1]، فالعلماء هم ورثة الأنبياء فلابد أن يكونوا على قدر المسؤولية في هذا المقام.

2- وأن الفتاوى تُبرز خاصية الشمول في الدين الإسلامي، فهو شامل لجميع شؤون الحياة سواء الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية.

3- كما أن الفتوى تُظهر مدى قدرة الفقه الإسلامي على التجدد والتطور والمرونة، وذلك بمواكبة المستجدات والتغيرات، ومراعاة الفوارق الزمانية والمكانية والعادات، في إطار الثوابت الشرعية، وفهم الواقع؛ فالإفتاء فقه واقعي، وليد الظروف والأحوال والوقائع التي تنزل بالإنسان، بعيد عن التخيلات والافتراضات التي لم تقع.

4- الفتاوى تُعِين الفقهاء على كيفية استثمار مقاصد الشريعة في إصدار الأحكام، وترجيح الآراء؛ وذلك بإدخال الجزئيات تحت الكليات وفق قاعدة (دفع المفاسد مقدم على جلب المصالح عند التساوي)، وبيان أحكام النوازل عبر القواعد العامة – إذا أعوزهم النص والقياس – بتحقيق مناطها وتنزيلها عليها.

5- بأنها فقه يجمع بين النقل والعقل، أي النصوص، والاجتهاد فيما لم يرد فيه نص، يقول الشاطبي: «إن المفتي شارع من وجه؛ لأن ما يُبلّغه من الشريعة إمّا منقول عن صاحبها، وإمّا مستنبط من المنقول، فالأول يكون فيه مُبلّغاً، والثاني يكون فيه قائماً مقامه في إنشاء الأحكام؛ وإنشاء الأحكام إنما هو للشارع، فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده، فهو من هذا الوجه شارع واجب اتباعه والعمل على وفق ما قاله، وهذه هي الخلافة على التحقيق..»[2].

المبحث الثاني: ضوابط الفتوى وآدابها وشروطها

لخطر الفتوى وأهميتها أكد علماء الإسلام على آداب وضوابط لابد للمُفتي أن يلتزم بها، وإلاّ جانبه الصواب في كثير من فتاواه، وكما نرى ونشاهد اليوم أن خطة الفتوى أصابتها عوارض انحرفت بها عن الطريق السّوِي.

---

[1] أخرجه البخاري في كتاب العلم، باب ليبلغ العلم الشاهد الغائب، حديث105.

[2] الموافقات، 179/4.

أولاً: ضوابط الفتوى:

1- الالتجاء إلى الله قبل الفتوى:

فالذي يتعرض للفتوى عليه أن يلجأ إلى الله أولاً، وأن يستشعر قصوره وقلة علمه؛ لأنه لا يوصف بالعلم على كماله وحقيقته إلاّ الله- سبحانه وتعالى- القائل:﴿وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾[1]، وقد قالت الملائكة في الملأ الأعلى:﴿ سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾[2]، فهو العليم الحكيم الذي ليس لعلمه وحكمته مثيل ولا نظير؛ لذلك وجب على المفتي، وعلى كل ذي علم، ألاّ يغتر بعلمه، وأن يصحح بداية أي عمل بالرجوع فيه إلى الله- سبحانه- كما قال ابن عطاء الله:« من علامات النجاح في النهايات الرجوع إلى الله في البدايات»[3]، وأن يتبرأ من حوله وقوته، فقد ورد عن الإمام مالك-رحمه الله- أنه كان لا يفتي حتى يقول: لا حول ولا قوة إلاّ بالله[4]، قال الشاعر:

إذا لم يكن عون من الله للفتى** فأكثر ما يجني عليه اجتهاده

وأن يتضرع إلى الله حتى تكون فتواه مشمولة بالتوفيق والسداد، فالمعول في ذلك كله حسن النية وخلوص القصد، وصدق التوجه في الاستمداد من المعلم الأول – عزّ وجلّ – معلم الرسل والأنبياء – عليهم الصلاة والسلام، يقول ابن القيم: « ينبغي للمفتي الموفق إذا نزلت به المسألة أن ينبعث من قلبه الافتقار الحقيقي الحالي لا العلمي المجرد إلى ملهم الصواب، ومعلم الخير، وهادي القلوب، أن يلهمه الصواب، ويفتح له طريق السداد، ويدله على حُكمه الذي شرعه لعباده في هذه المسألة، فمتى قَرع هذا الباب، فقد قَرع باب التوفيق»[5].

2- فهم الواقعة المُفْتَى فيها:

لا يستطيع المفتي أن يصدر حكماً في واقعة دون فهمها وفهم واقعها، فالحكم على الشيء فرع عن تصوره، والواقع هو ما تجري عليه حياة الناس في مجالاتها المختلفة من أنماط المعيشة، وما تستقر عليه من عادات وتقاليد، وما يستجد فيها من نوازل وأحداث، ولا يتأتى له فهم الواقع

---

(1) سورة الإسراء، الآية: 85.

(2) سورة البقرة، الآية: 31.

(3) الحكم العطائية، ص15.

(4) ينظر المجموع للنووي،84/1، والموافقات، 213/4.

(5) إعلام الموقعين، 140/4.

إلاّ بمعايشة الناس، وتعامله معهم، ووقوفه على مشاكلهم، وسؤال أهل الاختصاص منهم في شؤون الطب والاقتصاد والاجتماع والسياسة وغيرها[1]، فيفهم الواقع إلى جانب فقه النص.

وقد كان الصحابةﷺ والتابعون من بعدهم أول من أسس لفقه الواقع الإسلامي تأسيساً مباشراً بأيديهم بما مارسوا من فتوحات شرقاً وغرباً واختلاطهم مع أنماط مختلفة من البشر وعاداتهم وأعرافهم، ثم جاء من بعدهم أئمة المدارس الفقهية فأرسوا مبادئهم الفقهية أصولاً وفروعاً بقدر ما يتبينون من أوضاع المسلمين في واقعهم.

فقد كان الإمام أبو حنيفة – رحمه الله – يتعاطى التجارة فيعيش حياة السوق في العراق، فيعرف عاداتهم ومشاكلهم، وبذلك يجتهد في إصدار آرائه وأحكامه، كما كان إلى جانب ذلك يجتهد في تبيّن الواقع الثقافي والعقدي في المجتمع الإسلامي بما كان يشد لأجله الرحال من مجادلة الفرق المختلفة وأهل الأديان في البصرة على وجه الخصوص وهي ملتقى الثقافات والفرق والأديان.

وكان الإمام مالك يرقب واقع المسلمين في المدينة، ويتعمق في فهمه؛ ليتخذ منه أصلاً من أصول التشريع، وهو ما عرف بعمل أهل المدينة، ثم يتجسد ذلك في فقه الشافعي، حيث ينطلق في اجتهاده من فهم واقع الناس، فاختلف مذهبه الجديد في مصر بعد انتقاله إليها، عما كان عليه في العراق[2].

فأهمية فقه الواقع والحاجة إليه، لا تقل عن فقه الأحكام، وهو ما يغفل عنه أو يجهله الكثيرون ممن يتعاطون الفتوى، فيصدرون أحكاماً غريبة لا تنطبق على الواقع يعوزها صحة الفهم وحسن القصد، وفي ذلك يقول ابن القيم: «ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلاّ بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات؛ حتى يحيط بها علماً.

النوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسولهﷺ في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر، فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يُعدم أجرين أو أجراً، فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسولهﷺ، كما توصل شاهد يوسفعليه السلام بشَق القميص من دبر إلى معرفة براءته وصدقه، وكما توصل سليمانعليه السلام بقوله: ائتوني بالسكين حتى أشق الولد بينكما إلى معرفة عين الأم..»[3]، وقد نبه الإمام القرافي–رحمه الله– على مراعاة فقه الواقع من عادات وأعراف وألفاظ العامة، بأنه ينبغي

---

[1] ينظر فقه التدين للنجار، ص100،86.

[2] ينظر تاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة، ص265.

[3] إعلام الموقعين، 86/1.

للمفتي إذا ورد عليه مستفت من بلد آخر فلا يفتيه حتى يفهم واقعه، أو يرده إلى علماء بلده، وأن لا يأخذ بظاهر لفظ المستفتي العامي، حتى يتبين مقصوده، فربما عبر العامي في سؤاله بلفظ يدل على غير المراد فتحصل للمفتي ريبة والتباس، فينبغي له أن يكشف ويستفصل عن حقيقة المراد من السؤال قبل الجواب[1].

كما عقد ابن القيم–رحمه الله– فصلاً في تغير الفتوى بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد، جاء فيه:« هذا 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 الحِكم 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 العبث، فليست من الشريعة وإن أُدخلت فيها بالتأويل..» [2]، فالمفتي ابن عصره عليه أن يُلم بما يجري حوله من تجدد للنوازل وتغير الواقع، فلا يكفي علمه بالنصوص ومعرفته بالأدلة في إنزال الحكم الشرعي، إذا لم يفهم الملابسات والظروف المحيطة بالواقعة محل السؤال.

3– التثبت وعدم الاستعجال في الفتوى:

لا يجوز للمفتي أن يصرح بحكم الواقعة أو النازلة إلاّ إذا كان يعلم حكمها، وإلاّ طلب مهلة حتى يهتدي إلى الجواب، أو يقول: لا أدري كما كان يقول مالك وغيره من الأئمة الأعلام، فأكثرهم يوصي بذلك، ويكرهون العجلة والتسرع في الإفتاء، ويرون أن التبعة عليهم أعظم، فيحافظون على أقوالهم من الزلل؛ لئلا يتبعهم الناس على خطأ، أو في أمر لا يتثبتون فيه.

هذا حال الراسخين في العلم الربانيين، فهم يرون مقام الفتوى مقام انضباط ودقة، فكل شيء له حُكم ورتبة في الإسلام، من واجب أو حرام أو مندوب أو مكروه، فالمفتي أشبه بالمحاسب الدقيق الذي يزن بميزان الذهب؛ ولذلك ترى الآلاف قد يصلحون للوعظ والخطابة، ولكن القليل من يصلح للفتوى التي تحتاج لعلم غزير مع دقة القراءة للنص الشرعي، وكذلك للواقع العملي وتنزيل هذا على هذا، وهو ما يسميه الأصوليون تحقيق المناط، وإلى جانب العلم تقوى وورع وإخلاص لله.

وأصبح العلماء اليوم– إلاّ من رحم الله – يفسدهم الهوى السياسي والاستقطاب الحاد ففسدت الفتوى الشرعية، وأصبحت أكثر الفتاوى تتحدث اليوم بلسان التحزب أو التعصب السياسي، أو الرغبة في نُصرة فريق سياسي على آخر، فانصرف الناس عن المفتين الذين سقطت فتاواهم في

---

[1] ينظر الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، ص120.

[2] المصدر السابق، 5/3.

وحل الاستقطاب السياسي؛ بل سرى الشك إلى الفتوى بصفة عامة، وأصبحت هزيلة في نظر الناس، لا وقع لها في نفوسهم، ولا تأثير لها في الواقع.

لقد وقعت الفتوى الشرعية أسيرة لـ «**تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين**» – الحديث –[1]، وهذا كله أدَّى وسيؤدِّي إلى ضمور الفقه السياسي الإسلامي الحقيقي، وانزوائه تحت وطأة ضربات الحكام وأعوانهم، أو وطأة بعض الجماعات والأحزاب الإسلامية السياسية– أي ما يعرف اليوم بالإسلام السياسي– إذ حرص كل فريق منهم على توظيف الفتوى الشرعية لمصلحته، ودورانها في فلكه، بدلاً من أن تكون خدمة للإسلام والأوطان.

وأنا أعتبر أن أحلك فترات الفتوى الشرعية سواداً، هي هذه الفترة التي نعيشها والتي شهدت حالة من الفوضى والتسيب في الفتوى، فقد سُفكت بها الدماء، وهُتكت الأعراض، ونُهبت الأموال، ولله ذر ابن القيم إذ يعيب على أهل زمانه أولئك، فكيف لو رأى زماننا، فيقول: «.. وأنَّى لنا بهؤلاء في مثل هذه الأزمان – أي العلماء الربانيين– فقد دُفعنا إلى أمر تضج منه الحقوق إلى الله ضجيجا، وتعج الفروج والأموال والدماء إلى ربها عجيجا، تُبدل فيه الأحكام، ويُقلب فيه الحلال بالحرام، ويُجعل المعروف في أعلى مراتب المنكرات، والذي لم يشرعه الله ورسوله من أفضل القربات، الحق فيه غريب، وأغرب منه من يعرفه، وأغرب منهما من يدعو إليه وينصح به نفسه والناس..»[2].

ويصف لنا الشيخ محمد أبو زهرة – رحمه الله – ممن تهجموا على الفتوى في عصره، بقوله: «ظهر في السنين الأخيرة ناس اتَّسمُوا بِسِمَةِ العلم، وانتسبوا إليه، ومنهم من نال ثقة بين الناس، ومنهم من له جاه في الدنيا ومظهر ولسان، وإن هؤلاء أخذوا يفتون الناس بعلم وبغير علم، لا يتحرون في أقوالهم أن يعرفوا وجه الحق فيما يقولون، ولا المصدر الشرعي الذي عنه يَصدرون، ولا الأثر الذي يترتب على كلامهم، أهو ذريعة لمفاسد اجتماعية يَعُم شرها ولا يخص، أم أنه حسن المغبة، فالكلمة في هذا الوجود كالبذرة تُلقى فيه فَيَنبُتُ منها ما ينفع الناس، أو يكون منها ما يفسد القلوب، ويُجري على الشر.

وإن أولئك الذين تهجموا على الفتوى في دين الله بغير علم أو بعلم ناقص، أو بعلم أفسدته قلوبهم كمن أضله الله على علم، قد تكلموا في نواح مختلفة، وفكّوا عرى الدين في مواضع متباينة.. ومنهم من اتجه إلى شواذّ الأقوال يعلنها، فيتلمس ما يُرضِي الأهواء ويفسد القلوب،

---

[1] ذكره ابن القيم في كتابه مفتاح دار السعادة،64/1، وقال: حسن لغيره، وذكر له طرقاً عديدة في ص201، يقوي بعضها بعضاً، وقال: سئل عنه أحمد، فقال: هو صحيح، ولفظه بكامله: « يحمل هذا العلم من كل خَلَفٍ عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين».

[2] إعلام الموقعين، 139/4.

معتمداً على رأي منحرف، وقول يناقض النصوص قد عُذِر قائله.. كل ذلك ليقال عن هؤلاء الذين أسرفوا على أنفسهم بهذه الفتاوى المنحرفة: إنهم مجددون، أو علماء محققون، أو باحثون منقبون، ولا يقول هذا فيهم ذو دين وإيمان..» [1]. وفي حال من ذُكر أنشد بعضهم:

تصدر للتـدريس كل مهـوّس... بليـد تسمّـى بالفقيـه المدرس

فحُق لأهل العلم أن يتمثلـوا... ببيت قديم شاع في كل مجلس

لقد هُزلت حتى بدا من هُزالها... كُلاها وحتى سامها كل مفـلس

4- التزام حِمى (لا أدري):

خاصية العلم في أي مجال للإنسان ناقصة، والأصل فيه عدم العلم، قال تعالى:﴿ **وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾[2]، والمفتي كسائر البشر، قد لا يحضره العلم بحكم شرعي أحياناً، فإذا سئل عن شيء لا يعلمه فلا يضيره أن يقول فيه لا أدري.

وها هو إمام المفتينﷺ يقول: «ما **أدري أعُزَيرٌ نبيٌّ أم لا؟ وما أدري أتُبَعٌ ملعون أم لا؟ وما أدري ذو القرنين نبيٌّ أم لا؟**»[3]، وسئلﷺ عن خير البقاع في الأرض وشرها، فقال: «**لا أدري**»، فسأل عنها جبريل، فقال: «**لا أدري**»، إلى أن أعلمه الله – عزّ وجلّ – «**أن خير البقاع المساجد، وأن شر البقاع الأسواق**»[4]، وعلى هذا المنهج سار أبو بكر وعمر وعثمان وعلي والعبادلة[5]، وسائر الصحابةرضي الله عنهم، فهاب الفتيا أكابر العلماء من سلف هذه الأمة، مثل: سفيان الثوري، والحسن البصري، وابن المبارك، والنخعي، والشعبي، والأئمة الأربعة – رحمهم الله جميعاً – كان أحدهم لا تمنعه شهرته، وتضلعه في العلم أن يمتنع عن الجواب إذا سُئل عما لا يعلمه أو يشك فيه أن يقول: الله أعلم أو لا أدري، منهم إمام دار الهجرة مالك اشتهر عنه ذلك، والروايات عنه في «لا أدري» و«لا أحُسن» إذا سئل أكثر من أن تُحصى؛ حتى قيل لو شاء رجل أن يملأ صحيفته من قول مالك: «لا أدري» لفعل قبل أن يجيب في مسألة، وقال: سمعت

---

[1] مجلة لواء الإسلام، مقال:«الفتوى في دين الله»،س11،ع2، شوال 1376هـ–مايو1957م، ص111،110.

[2] سور النحل، الآية:78.

[3] أخرجه ابن عبدالبر في جامع بيان العلم وفضله، باب ما يلزم العالم إذا سئل عما لا يدريه من وجوه العلم، ص415.

[4] نفسه، ص416.

[5] العبادلة الأربعة هم: عبدالله بن عباس بن عبد المطلب، وعبدالله بن عمر بن الحطاب، وعبدالله بن عمرو بن العاص، وعبدالله بن مسعود، وربما يضاف إليهم عبدالله بن الزبير–رضي الله عنهم جميعاً.

ابن هرمز يقول: ينبغي أن يورِّث العالِم جلساءه «لا أدري»[1]، وقد ورد في الأثر: العلم ثلاثة: كتاب ناطق، وسنة قائمة، ولا أدري، وقال الشعبي: لا أدري نصف العلم[2]، ومن سكت حيث لا يدري لله- تعالى- فليس بأقل أجراً ممن نطق.

فينبغي لمن تقلد ذلك أن يكون ورعاً متوقفاً متحرزاً لنفسه، ما وجد إلى الخلاص سبيلاً، فهو على خطر عظيم؛ لأنه سَيُسْأَلُ يوم القيامة من أين أجبت؟[3].

ثانياً: شروط المفتي وصفاته وآدابه[4]:

المفتي هو المُخبر بحكم الله تعالى في الوقائع والمسائل التي تنزل بالناس فيشترط فيه ما يلي:

1- أن يكون مسلماً بالغاً عاقلاً، ثقة، مأموناً، رَصين الفكر، متيقظاً، بعيداً عن أسباب الفسق ومُسقطات المروءة، ومن لم يكن متصفاً بذلك لا تُقبل فتواه، وإن كان من أهل الاجتهاد.

2- أن يكون عالماً بالأحكام الشرعية أصولاً وفروعاً، متضلعاً من علوم اللغة، والقرآن والسنة، ومقاصد الشريعة، ومعرفة قواعد الاستنباط ووجوه القياس، والعلم بمواقع الإجماع والاختلاف.

3- أن يكون مخلصاً لله تعالى، له نية صالحة، ذو حلم وسكينة ووقار، واستقامة، يقول الإمام أحمد – رحمه الله –: « لا ينبغي للرجل أن يُنصِّب نفسه للفتوى حتى يكون فيه خمس خصال:

أولها: أن تكون له نية، فإن لم تكن له نية لم يكن عليه نور، ولا على كلامه نور.

والثانية: أن يكون على عِلم وحِلم ووقار وسَكينة.

والثالثة: أن يكون قوياً على ما هو فيه، وعلى معرفته.

والرابعة: الكفاية وإلاّ مضغه الناس.

والخامسة: معرفة الناس»[5].

فالمفتي إذا اتجه قلبه إلى الله، وكانت نيته خالصة له سبحانه، اتجه إلى الحق اتجاهاً مستقيماً، فيشرق قلبه بنور الحكمة، وينطق بالحق.

---

[1] ينظر جامع بيان العلم وفضله، ص418، والموافقات،212/4.

[2] نفسه، ص370، والفقيه والمتفقه، ص 720، 722.

[3] ينظر إحياء علوم الدين للغزالي،98/1.

[4] ينظر الفقيه والمتفقه، ص693، وأدب الفتوى لابن الصلاح، ص35.

[5] إعلام الموقعين، 162/4،161.

4- أن يكون صاحب ملكة فقهية، بحيث يُدرك ما هو أقرب إلى الحق فيما يُفتي، وهي ما يسميها بعضهم بالقريحة الفقهية، أو الذوق الفقهي، ويتحقق ذلك بالدراسة الفقهية المستمرة.

5- التدرب على الفتوى، وكيفية إنزال الأحكام على الوقائع، فقد يكون فقيهاً عالماً بالأحكام، ولكن لا يحسن تطبيقه على الجزئيات حين تُعرض عليه، قال ابن عبدالسلام الهواري: « إنما الغرابة في استعمال كليات علم الفقه وانطباقها على جزئيات الوقائع بين الناس، وهو عسير على كثير من الناس، فتجد الرجل يحفظ كثيراً من الفقه ويفهمه ويُعلِّمه غيره، فإذا سئل عن واقعة لبعض العوام من مسائل الصلاة، أو مسألة من الأعيان لا يحسن الجواب؛ بل ولا يفهم مراد السائل عنها إلاّ بعد عسر»[1]، فالفتيا تقتضي تدرباً وحَذَقاً لمن أراد ممارستها، وإلاّ كان عاجزاً عن الإفتاء.

6- أن يكون المفتي معتدلاً في فتواه، فلا يتشدد إلى حدّ التزمت والتضييق على الناس، ولا يتساهل إلى درجة الاستهتار والتلاعب، يقول الشاطبي: «المفتي البالغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور، فلا يذهب بهم مذهب الشدة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال»[2]، فمقصد الشارع من المكلف الحمل على التوسط من غير إفراط ولا تفريط.

7- أن يشاور المفتي غيره من أهل العلم والصلاح ممن يثق بهم، ولا يستقل بالجواب مكابرة وإعجاباً بنفسه، فعلى الرغم من ثقته بعلمه، ورجوعه إلى كتبه ومصادره ليجيب على السؤال، فقد تبقى في النفس أشياء لا تحسمها إلاّ المشاورة والمذاكرة مع غيره، وقد كان الصحابةﷺيتشاورون في الفتوى، فربما تنزل المسألة بأحدهم فلا يجيب عنها حتى يستشير فيها من حضر من الصحابة، وربما جمعهم وشاورهم.

هذا مع المحافظة على أسرار الناس، وعدم البوح بأسمائهم، وبما يحصل ويقع لهم، فالمفتي كالطبيب يَطَّلِع من الناس على ما لم يَطَّلِع عليه غيره، فعليه بالستر فيما لا يُحسن إظهاره[3].

8- أن يكون المفتي رفيقاً بالمستفتي، صبوراً عليه، حَسن التَّأنِّي في التفهم منه والتفهيم له، فهو يتعامل مع فئات مختلفة من الناس فيهم العالم والجاهل، والشديد واللين، فعليه أن يُبين الإجابة للسائل بوضوح واختصار وسهولة عبارة دون تقعر أو تكلف، وأن يذكر له

---

(1) ينظر المعيار المعرب للونشريسي، 10/ 80،79.

(2) الموافقات،188/4.

(3) ينظر إعلام الموقعين،210/4، وأصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي، ص238.

الحكم الراجح في المسألة والمُفتَى به، وألا يشوش عليه بذكر اختلاف الفقهاء في المسألة.

أما إذا لم يتضح السؤال للمفتي وكان مبهماً، فعليه أن يتأنَّى في الجواب، ويطلب من السائل أن يزيد في شرح سؤاله ليفهمه، أو أن يحضر السائل ليخاطبه شفاهاً، خصوصا في المسائل التي يحتاج فيها لمعرفة الألفاظ كالعقود والطلاق مثلاً.

ثالثا: شروط المُستفتي وآدابه:

المستفتي هو الذي يسأل المفتي عن الحكم الشرعي فيما نزل به، ويشترط فيه ما يلي:

1- أن يبادر إلى الاستفتاء إذا نزلت به حادثة.

2- أن يقصد بالاستفتاء وجه الله تعالى لمعرفة الحق، وذلك بأن يخلص في قصده، ويبتعد عن حب الظهور، أو المغالطة للمفتي، وأن يسأل سؤال مستفهم واضح دون تعنت أو تعجيز.

3- أن يبتعد عن السؤال فيما لم يقع من المسائل الافتراضية والخيالية.

4- أن يبحث عن المفتي الأعلم والأورع الذي يثق بصدقه وأمانته، ولا يغتر بمظهر أحد أو شهرته في التدين أو الخطابة أو الوعظ، أومن يدّعي العلم، فَيَستفتي من ليس أهلاً للإفتاء، فقد قال بعض السلف: إن هذا العلم دين؛ فانظروا عمن تأخذون دينكم.

5- أن يتأدب مع من يفتيه، وأن يُعظم حرمة العلم والإفتاء، بحفظ لسانه وجوارحه، ويستأذن في الكلام، ولا يتكلم بما لا يليق، أو لغير حاجة من فضول الكلام، ولا يرفع صوته على الشيخ، ولا يؤمي بيده إلى وجهه، ولا يتكبر عليه بجاه أو منصب أو مال، فإن شرف العلم فوق كل شرف.

6- أن يقبل الحُكم الشرعي بنفس طيبة ولو كان على غير هواه، فإن المفتي مكلف ببيان دين الله كما يعلمه سواء أوافق هوى الناس أم خالفهم.

7- إذا كذب المستفتي في سؤاله، وذكر ما يخالف الحقيقة، فليعلم أن فتوى المفتي لا تحلل له حراماً، ولا تحرم حلالاً؛ لأن الفتوى على الظاهر والله يتولى السرائر.

8- إذا سألت من هو أهل للفتوى، فليس لك أن تسأل مرة أخرى؛ حتى لا تفتح على نفسك باباً للاضطراب والوسوسة، وحاذر من التنقل بين المفتين بحجة التأكد والاطمئنان من الفتوى.

المبحث الثالث: عن أثر الفتوى في حياة المسلمين:

إن من تأمل ما أصاب المسلمين عبر تاريخ هذه الأمة من نكد وتخلف وانحراف في السلوك، يجد أن أكثره من عند أنفسهم؛ بسبب فساد المناهج والمشارب، والتهاون في الأخذ بأسباب الاستقامة والتقدم والرقي؛ إذ لا يستقيم الظل والعود أعوج.

أولاً: مكانة العلماء ومسؤوليتهم:

إذا كانت التكاليف الشرعية منوطة بالأمة كافة أفراداً وجماعات، علماء وقضاة، حكاماً ومحكومين؛ إلاّ أن هناك فئة جعل الله واجبها أكبر، ومسؤوليتها أعظم، وسلطان كلمتها فوق كل سلطان، هذه الفئة هم العلماء الذين رفع العلم قدرهم، كيف لا؟ وقد قرر الله في قرءانه سمو مكانتهم ورفعة منزلتهم، بقوله تعالى: ﴿ **يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ** ﴾[1]، وحصر خشيته وقصرها عليهم دون الناس، فقال تعالى: ﴿**إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاء إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ**﴾[2]، فلو لم يكن لأهل العلم غير هاتين الآيتين لحازوا بهما شرف الدنيا وكرامة الآخرة.

فهم سُرج العباد ومنارُ البلاد، بهم يظهر الحق ويزهق الباطل، يرشدون الضال، ويعلمون الجاهل، لا يهابون حاكماً لسلطانه، ولا يداهنون غنياً لماله، يبلغون شرع الله للخاصة والعامة ولا يخافون في الحق لومة لائم.

وقد أدرك علماء السلف – رضوان الله عليهم – تلك المكانة السامية التي تقلدوها، وعِظم الأمانة التي حملوها، وأن العلم نور يقذفه الله في قلوب المخلصين من عباده؛ فسطروا به صفحات من نور ملأت الدنيا إشراقاً وضياءً، فكان مَن بعدَهم عالة عليهم إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

ثانياً: أثر الفتوى على الواقع يرجع إلى استقامة العلماء على الحق أو انحرافهم عنه:

فإذا لم يكن للعالِم نور يبصر به الحق، ولم يكن قدوة يتأسى به الناس، ولا هداية تحول بينه وبين اتباع الأهواء والشهوات، ولا أمانة تعصمه من التلاعب بالعلم والفتوى، إن لم يكن فيه كل هذا، فهو أبعد الناس عن الله، وأقربهم استجابة للفتن حين تعصف أهواءها ، وأكثرهم خزياً وندامة يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها، روى جابر عن رسول الله ﷺ أنه قال:« **لا تتعلموا العلم**

---

[1] سورة المجادلة، الآية :11.

[2] سورة فاطر، الآية :28.

لِتُباهوا به العلماء ولا لِتُماروا به السفهاء ولا تَخيَّرُوا به المجالس فمن فعل ذلك فالنار النار»[1]، وقالﷺ :**«إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بعلمه»**[2].

ولا أكون مبالغاً إذا قلت إن نكبة الأمة اليوم في انحراف علمائها–إلاّ من رحم الله– فقد ضعف فيهم الوازع الديني وركنوا إلى الدنيا، وكثُر بينهم التنازع والاختلاف المذموم والتعصب المقيت، خاصة حينما عصفت بسفينة الأمة رياح الفتن، وأحاطت بها أمواج المحن، كان الأجدر بعلمائها أن يقودوا السفينة التي توشك أن تغرق إلى شاطئ الأمان، وأن يجمعوا كلمتهم ويوحدوا صفوفهم عبر مجامعهم الفقهية والمؤسسات والمؤتمرات العلمية، التي يجتمعون فيها بين الحين والآخر؛ ليتفقوا أولاً على كلمة سواء للبحث عن مخرج للأمة مما هي فيه من انحدار وتشتت وانقسام، وفق ضوابط وقواعد شرعية فيتبعهم العامة والخاصة إذا أخلصوا في ذلك لله.

فللعلماء قيادة الأمة وتصريف شؤونها على الوجه الذي يرضي الله عز وجل، ويحفظ عليها دينها ويصون كرامتها، وهذا ليس بدعاً من القول؛ بل هو أمر قررته الشريعة، فقد فسر ابن عباسرضي الله عنه، قوله تعالى:﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ**﴾[3]، فقال: أولوا الأمر هم أهل الفقه والدين، وبذلك قال: أئمة التابعين[4]، وذكر ابن القيم بعد أن عرض للروايتين في معنى (أولي الأمر) هل هم العلماء أم الأمراء؟ ثم قال:« والتحقيق أن الأمراء إنما يطاعون إذا أمروا بمقتضى العلم، فطاعتهم تبعاً لطاعة العلماء، فإن الطاعة إنما تكون في المعروف وما أوجبه العلم، فكما أن طاعة العلماء تبع لطاعة الرسول، فطاعة الأمراء تبع لطاعة العلماء»[5]، وبذلك تمكن العلماء من توحيد الأمة، وتوجيهها نحو المثل العليا أمداً طويلاً، وأن يدرأوا عنها كثيراً من أذى الظلمة من أبنائها، أو المغيرين عليها من أعدائها، تلك والله هي قوة العلم وسلطانه، وأولئك هم الذين أعزّوا دين الله وأعلوا كلمته، هذا هو شأن علماء الإسلام السابقين، لا أن يعملوا في الأمة – كما هو حال أكثر علمائنا اليوم – تفريقاً وتمزيقاً بفتاوى فردية تشرق وتغرب، هذا يفتي بالخروج على ولي الأمر، وآخر يمنع، وذاك يفتي بجواز الاستعانة بالكافر وغيره يمنع، فكانت النتيجة أن تمزقت الأمة وغرقت سفينتها إلى القاع، فعم الفساد، وسُفكت الدماء، وهُتكت الحرمات، وتفرقت الأمة شيعاً وأحزاباً، تحت رايات وأفكار مختلفة، كل حزب بما لديهم فرحون، ويا ليتهم سكتوا واعتزلوا وتركوا الناس وشؤونهم؛ بل يتصدر كل فرقة منها مفتياً

---

(1) أخرجه ابن ماجة، باب الانتفاع بالعلم والعمل به، حديث254.

(2) أخرجه البيهقي في شعبه، 285/2، حديث1642.

(3) سورة النساء، الآية :59.

(4) ينظر عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير، 530/1.

(5) إعلام الموقعين، 19/1.

يوهمها أنها على الحق، وغيرها على الباطل، فلا وصل هؤلاء ولا هؤلاء، وضاعت البلاد والعباد وحق علينا قول الله تعالى:﴿وَاتَّقُواْ فِتْنَةً لاَّ تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمْ خَآصَّةً﴾[1].

وقد قال رسول الله ﷺ في شأن هؤلاء: «**إن الله لا يقبض العلمَ انتزاعاً ينتزعه من العباد، ولكن يقبضُ العلم بقبض العلماءِ، حتى إذا لم يُبْقِ عالماً، اتَّخذَ الناسُ رُؤُساً جُهّالاً، فسئلوا فأفتَوْا بغير علم، فضَلُّوا وأضَلُّوا**»[2].

ثالثاً: الأمة لن تموت وستنهض بالقلة الصالحة إن شاء الله:

وعلى الرغم من أن أكثر علماء اليوم كما وصفتُ، فإن هناك قلة قليلة لا تزال على ما عُهد في العلماء من ورع وتقوى وصلاح، وابتعاد عن الشهوات والأهواء، تُقدرهم العامة، وتهابهم الخاصة، ويحترمهم حتى الأعداء، هؤلاء القلة هم الذين تُعلَّق عليهم الآمال، وستنهض الأمة بهم مهما ضعفت، وستستمد قوتها منهم؛ فصلاح الأمة بصلاح علمائها، والأمل يحدونا برجوع الكثيرين ممن انحرفوا سواء في سلوكهم أو في فتاواهم إلى الحق، فهم أعرف الناس بتلك الكلمات النيرة التي بعث بها عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري–رضي الله عنهما– في شؤون القضاء:«.. **ولا يمنعك قضاء قضيت فيه اليوم فراجعت فيه رأيك فهُديت فيه لرشدك أن تُراجع فيه الحق، فإن الحق قديم لا يبطله شيء، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل..**»[3]، فالرجوع إلى الحق فضيلة، وإنقاذ البلاد والعباد من سياسة الأهواء والشهوات، وتغليب المصلحة العامة من أوجب الواجبات، وإرشاد الناس في انتخاباتهم إلى اختيار الصالحين، ووضع الرجل المناسب في المكان المناسب، وأن يكون لهم الدور الأكبر في التقريب والمصالحة بين أبناء الأمة الذي نحن في أمس الحاجة إليه خصوصاً في هذا الوقت العصيب الذي تضطرب فيه البلاد وتموج فيه الفتن.

المبحث الرابع: مزالق الفتوى وانحرافها في واقعنا المعاصر:

أولاً: الفتاوى عبر وسائل الاتصالات والفضائيات:

الإسلام دين الحضارة والتقدم العلمي في جميع ميادين الحياة، بما يحقق مصالح الخلق، ويجلب لهم الراحة والسعادة، من ذلك وسائل التقنية الحديثة عبر الشاشات الفضائية والاتصالات وشبكة المعلومات، وفق الثوابت والضوابط الشرعية، فإذا ما استخدمت استخداماً خاطئاً وضاراً، وأصبحت خطراً على الفرد والمجتمع؛ فالإسلام يتصدى لها ويمنعها.

---

[1] سورة الأنفال، الآية: 25.

[2] أخرجه البخاري في كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم، حديث100.

[3] إعلام الموقعين، 85/1.

فالتكنولوجيا سلاح ذو حدين، ووسائل الاتصال الحديثة هي بالفعل نتاج رائع لثورة الاتصالات والمعلومات، والمضار الناجمة عنها إنما ترجع لسوء الاستخدام من قبل أشخاص يجيدون استغلال كافة الوسائل التي تمكنهم من الوصول إلى أهدافهم ومآربهم السيئة، ومنها التصدر للإفتاء عبرها.

ومن المؤسف أن القنوات الفضائية لعبت دوراً كبيراً في استقطاب وإبراز شخصيات، وتلميعها من حدثاء الأسنان، والمتفيهقين ورؤوساً جهالاً، فصار لكل قناة أو مجلة أو صحيفة مُفتٍ، وهذا أمر في غاية الخطورة؛ لأن هذه الفتاوى – والتي في الغالب لا تصدر عمن هو أهل لها– تثير نوعا من البلبلة والجدل، بحيث صار الكلام بأحكام الشرع حمى وكلأ مستباحاً لكل من هبَّ ودبَّ – ولا حول ولا قوة إلا بالله – .

ومكمن الخطورة يكون فيما يلي:

1– في تقدم "الرؤوس الجهال" للفتوى، من غير المتخصصين الذين يفتون في الدّين بغير علم، وأصبح لهم قبول وتأثير بالغ على عقول الناس، تستضيفهم الفضائيات بالساعات في برامج على الهواء مباشرة؛ ليردوا على مشكلات الناس وأسئلتهم الاجتماعية والدينية، ولا يتحرج الواحد منهم أن يفتى بغير علم ويوجه نصائحه الدينية لهؤلاء المخدوعين!!.

2– في كثرة الفتاوى وتدفقها وتناقضها عبر هذه الوسائل ممن يُحسَبون من أهل العلم، واختلافهم في المتفق عليه والمقطوع به نصاً أو إجماعاً؛ إما لقلة دينهم واتباع أهوائهم وأغراضهم الدنيوية، وإما لجهلهم، مما جرّ على الأمة الويلات، وأصبح يثير البلبلة والشكوك لدى عامة الناس الذين أصبحوا ضحية لهذا الطوفان المنهمر من فتاوى وآراء، لا يُعرف خطؤها من صوابها.

3– في عدم معرفة مواطن الإجماع والخلاف، فثمت مسائل يسوغ للعلماء الاختلاف فيها، وأخرى لا يسوغ الاختلاف فيها، وإنما يكون الخلاف في المسائل الاجتهادية التي ليس فيها دليل من القرآن أو السنة ويقال عنها: «مسائل الاجتهاد»، من أصاب فيها فله أجران ومن أخطأ فله أجر إذا كان من أهل العلم والبصيرة، وممن يستطيع أن يجتهد في استخراج الأحكام بالأدلة الشرعية، أما ما كان واضحا بالأدلة الشرعية من الكتاب والسنة فلا يجوز فيه الخلاف.

ثانياً: أصناف المفتين في هذا الزمان:

وإذا تأملنا فيمن تعرضهم الشاشات والمواقع ويتصدرون الإفتاء وجدناهم أربعة أصناف:

1– علماء ربانيون – وقليل ما هم – وهُم الذين يجمعون بين العلم والعمل وخشية الله – عزّ وجلّ – فلا يكفي العالِم سعة العلم والتبحر فيه، حتى يزين علمه بالتقوى ومكارم

الأخلاق[1]، يقول علي بن أبي طالبﷺ: «ألا أُخبركم بالفقيه كل الفقيه؟ من لم يُؤيس الناس من رحمة الله، ولم يرخِّص لهم في معاصي الله، ألا لا خير في علمٍ لا فقهَ فيه، ولا خير في فقهٍ لا وَرعَ فيه، ولا قراءةً لا تدبُرَ فيها»[2]. فقد غُيّب هؤلاء القلة عن ساحات الإفتاء، من الرجال الثقات الأعلام، من لديهم مصداقية عند الناس، ويعرفون ثقل الأمانة التي يحملونها، ويعلمون أن زلة العالِم في الفتوى قد «يُتَّبع عليها، فيموت العالِم ويبقى شره مستطيراً في العالَم أياماً متطاولة»[3].

2- صنف آخر وهم علماء السوء الذين لهم حظ كبير من العلم؛ لكن لا حظ لهم من الورع والدين والخوف من الله، فهم مُفتون مَفتونون غرتهم الدنيا، فنبذوا العلم وراء ظهورهم، واشتروا به ثمناً قليلاً فشابهوا اليهود الذين بدلوا دين الله، وكذبوا على الله وهم يعلمون، فزينوا للظالم ظلمه، وتجرؤوا على الخوض في كلام الله وكلام رسولهﷺ وحرفوا الكلم عن مواضعه، حتى خرج لنا بعضهم بفقه عجيب يُجوِّز به موالاة اليهود والنصارى ومحبتهم والخنوع لهم، والرضا بوجود اليهود في مقدسات الإسلام، والتطبيع معهم، بل أفتى بعضهم بأنه ينبغي على أهل فلسطين أن يخرجوا منها ويتركوها للصهاينة!!.

فلم يقوموا بما أوجب الله عليهم من قول الحق، أو الكف عن قول الباطل، قال الشافعي: «فالواجب على العالِمين أن لا يقولوا إلاّ من حيث علموا، وقد تكلم في العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه منه؛ لكان الإمساك أولى به، وأقرب إلى السلامة له إن شاء الله»[4]، فاغتر بهم العامة والخاصة، واختلت بسببهم معالم الشريعة وانحرفت أفهام الناس، فهؤلاء وإن اغتر بهم البعض وتزيوا بزيّ العلماء ولبسوا عمائمهم، إلا أنهم ممقوتون عند الله متوعدون بالعذاب الأليم إن لم يتداركهم الله برحمته.

3- وصنف ثالث من هؤلاء المفتين، وهم بعض صغار طلاب العلم المغرورين، ممن أوتوا شبراً أو شبرين من العلم، ولم يُحسنوا طلب العلم، واستعجلوا التصدر وحب الظهور، فتاهوا وأعجبتهم أنفسهم، فأعطوا لأنفسهم حق الفتيا، وتجرؤوا عليها، فقد ابتليت الأمة بخلق ظهروا في حلائب العلم، تصدروا الدرس والفتوى قبل النضج والاكتمال[5]، فركبوا الصعب والدلول، شباب دفعهم الحماس على أن تجاوزوا قدرهم إلى مقام العلماء الربانيين، فتطاولوا عليهم وتنقصوهم، ورموهم بالتهم، وأطلقوا ألسنتهم بتكفير الناس

---

(1) ينظر الفتوى بين الانضباط والتسيب للقرضاوي، ص39.

(2) الفقيه والمتفقه، ص699.

(3) الموافقات، 123/4.

(4) الرسالة لإمام الشافعي، ص61.

(5) ينظر التراث الإسلامي لحسن العلمي، ص98.

وتفسيقهم؛ بل استباحة دماء وأعراض وأموال من يخالفهم، فهم يتشددون في غير موضع التشديد، وييسرون في غير موضع التيسير، ينتصرون ويتعصبون لآرائهم، يحترمون من يوافقهم، ويبغضون من يخالفهم، فالحماس والحمية للدين، والغيرة على المحارم، والجهاد في سبيل الله، ليس مسوغاً لكل أحد أن يتجاوز مقام الفتيا، فيقول على الله بغير علم.

4- وصنف رابع من هؤلاء الذين تجرؤوا على مقام الفتوى، هم المنافقون العلمانيون الذين لا يرون للإسلام ولا لشريعته حقاً في أن تحكم الناس في جميع شؤون حياتهم، ثم هم مع ذلك حين يكون الحق موافقاً لهوى أحدهم، تراه مذعناً متبجحاً بفتوى توافق ما في نفسه، ويشنع ويرد على المخالفين، وحين لا يجد ما يوافق هواه ينقلب على عقبيه، ويسخر بشرائع الدين وأخلاقياته.

هذا الصنف من اللادينين لم يكتف بنقل فتاوى بعض أهل العلم التي توافق هواه؛ بل يرى أن الشريعة لا دخل لها في السياسة ولا الاقتصاد، ويقصرها على العبادات في داخل المسجد وفي قراءة المصحف، وينادون بأن أحكام الميراث يجب أن تتساوى فيها المرأة مع الرجل، وأن الحدود من قصاص وقطع ورجم وجلد لا تتمشى مع العصر، ويبيحون للمرأة أن تخرج متبرجة سافرة، ولها أن تخالط وتخلو بمن تشاء، إلى غير ذلك من ترهاتهم وأباطيلهم، التي تنفر منها العقول والفطر السليمة، فضلاً عن شريعة أحكم الحاكمين.

ثالثا: نداء لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد:

فإلى ورثة الأنبياء، أهل العلم الغيورين على دينهم، عليهم أن يتصدوا لموجة التحريف والتبديل، وأن يقولوا فيها قولاً فصلاً لا يخافون في الله لومة لائم، فتلك وظيفتهم الأولى، ولهم في علمائنا السابقين حين تصدوا لمقولات وفتاوى أهل الضلالة أسوة.

وإلى طلاب الدراسات العليا أن يركزوا دراساتهم وأبحاثهم، وأن يبذلوا جهودهم في هذا الجانب الهام، بالذود عن الدين، والمنافحة عن الشريعة، والكشف عن زيف وادعاء ممن يتصدون لتأويل النصوص المحكمة والأحكام المبرمة في هذا الزمان.

ويا مَفتونون فمُفتون بجهلكم، انتهوا خيراً لكم، وإلا فيا ويلكم يوم تبلى السرائر، وحينها يعلم كل متشبِّع بما لم يُعْطَ إلى أي انحطاط هو صائر!!.

ويا ناقل الفتوى أنت لست مفتياً، فيجب عليك الضبط والتحري في النقل، وإلا صرت جانيا من ناحيتين: على السائل السامع للفتوى، وعلى العالم المنسوبة إليه كذباً وتزويراً.

ويا من تجلس مجلساً أو تلقي درساً أو فتوى عبر قناة أو شبكة، اتق الله فإن لم تعلم فاسكت فهو أسلم، واعلم أن (جُنة العالِم لا أدرى)، وإنما يأنف من قول (لا أدري) من ضعفت ديانته،

وقلت معرفته، لأنه يخاف من سقوطه من أعين الحاضرين، ولا يخاف من سقوطه من نظر رب العالمين، وهذه جهالة ورقة دين، وربما يشتهر خطؤه بين الناس، فيقع فيما فر منه.

ويا ولاة الأمر وأهل الاختصاص عليكم بالحجر على هؤلاء ومنعهم من الفتوى، يقول ابن القيم: « من أفتى الناس وليس بأهل الفتوى فهو آثم عاص، ومن أقره من ولاة الأمر فهو آثم أيضاً. قال أبو الفرج ابن الجوزي – رحمه الله عن المفتين الجهلة: ويلزم ولي الأمر منعهم كما فعل بنو أمية، وهؤلاء بمنزلة من يدل الركب وليس له علم بالطريق، وبمنزلة الأعمى الذي يرشد الناس إلى القبلة، وبمنزلة من لا معرفة له بالطب وهو يطبُّ الناس، بل هو أسوأ حالاً من هؤلاء كلهم؛ لذا تعين على ولي الأمر منع من لم يحسن التطبب من مداواة المرضى، فكيف بمن لم يعرف الكتاب والسنة ولم يتفقه في الدين؟»[1].

رابعاً: فوائد لا أدري:

ولما كان العالِم مُنبَرِياً لتعليم الناس والإجابة عن أسئلتهم، وجب عليه أن يلتزم بالأمانة العلمية؛ فإذا سئل عما يعلم أجاب بكل أمانة ووضوح، وإذا سئل عما لا يعلم توقف عن الإجابة، بأن يقول: لا أدري، أو لعلّي أراجع المسألة، أو أتأكد منها، أو أسأل عنها، أو نحو ذلك.

هذا وإن في توقف الإنسان عما لا يعلم، ورجوعِه إلى الحق إذا تبيّن فوائد كثيرة، منها:

أ- إظهار مقدار صلته بالأمانة العلمية، وأن الأمانة ليست كلمة يقولها بلسانه دون أن تتخلل إلى مسالك قلبه وعقله، فلا يؤثر لذة الاحترام في ذلك المشهد، ويجيب بما لا يعلم.

ب- أن ذلك يفتح له باب العلم، فإذا توقف في المسألة أسرع إليه الجواب، إما مِنْ مُرَاجَعته هو، أو من مراجعة غيره ومشاورته.

ت- أن في ذلك رفعة لمكانته، والثقة بعلمه؛ لأن من عُرف منه الإقدامُ على الكلام فيما لا يعلم، كان ذلك داعياً للرَّيب في كل ما يتكلم به حتى في الأمور الواضحة، ولأنْ يقال: سُئِل فقال: لا أدري، خير من أن يقال: سئل فأجاب خطأ، أو رَوى ما لم يكن واقعاً.

ث- أن في قوله: الله أعلم، ولا أدري؛ إرشاداً للمتعلمين، وتربيةً لهم؛ كي يسلكوا هذه الطريقة بلا تحرج.

---

(1) إعلام الموقعين، 177/4، وصناعة الفتوى لابن بيه،40.

الخاتمة

بحمد الله وتوفيقه بعد أن بذلت ما وسعني من جهدي القليل ونظري الكليل في هذا الموضوع؛ فإني الآن أُطوِّف للوداع ببعض النتائج والتوصيات، التي هي جديرة بالاعتناء والاهتمام:

أولاً: النتائج:

1- الفتوى مقامها عظيم، وخطرها جسيم، فهي توقيع عن رب العالمين، وذلك بتنزيل الأحكام الشرعية على النوازل والمسائل، فتحتاج إلى علم واجتهاد، وصدق وأمانة وإخلاص، وفهم للواقع، وعدم الاستعجال والجرأة على الدين.

2- أن الشريعة تشمل وتعالج كل شؤون الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وعلاقة الإنسان مع ربه، ومع المسلم وغير المسلم، وكل ما يحتاجه الإنسان من أمور المعاش والمعاد، والمفتي – ابن واقعه – يعيش مع الناس شؤونهم ويتعرف أحوالهم ويفهم أعرافهم؛ ليعطي الأحكام المناسبة التي توافق نصوص الشريعة وقواعدها العامة.

3- فهم النصوص من الكتاب والسنة، ومعرفة مواطن الإجماع والخلاف، والقياس، ومقاصد الأحكام، واعتبار المآل، ومعرفة قواعد اللغة وأصول الفقه، وتحقيق مناط المسائل عند تنزيل الأحكام، وفي مقدمة ذلك كله التقوى وخشية الله – عزّ وجلّ – من أهم أسلحة المفتي التي يخوض بها مجال الإفتاء.

4- أن يوطن المفتي نفسه على مشاورة العلماء، وعدم الاستبداد والتعصب للآراء، وليسعه ما وسع السلف الصالح من قول: «**الله أعلم، أو لا أدري**»، إذا ما أُبهم عليه الأمر، أو عجز عن الجواب.

5- إن الذين يفتون بغير علم قد تعدوا على ما هو أعظم من حق العرض والمال والنفس؛ ألا وهو الدين! فلو كانت القضية في مأكل أو مشرب أو ملبس؛ لسألوا أحسن الناس ذوقاً! فيا لله كيف هان أمر الدين على الناس، فلو اعتنى الواحد منا بدينه عنايته بأموره وأحواله الخاصة؛ لاستقامت الأمور.

6- الغالب الأعم من نكبة الأمة، وتمزقها وتشتتها شيعاً وأحزاباً، وتكالب الأعداء عليها، هم علماؤها الذين فرطوا في دينهم، واختلفوا فيما لا يُختلف فيه تعصباً أو اتباع هوىً، ولم يُغلّبوا مصلحة الأمة على المصالح الخاصة، فتاهوا وسَفَهُوا – إلاّ من رحم الله – فاختلفت الأمة باختلافهم وتفرقت بتفرقهم، فضعفت واستكانت، فاستباحها الأعداء والمفسدون، ولا حول ولا قوة إلاّ بالله.

ثانياً: التوصيات:

1- يجب أن يتولى أهل العلم الصادقين تصدرهم للفتيا، والقيام بالواجب والعهد الذي أخذه الله عليهم، وإيجاد مرجعيات ذات خبرة وكفاءة علمية وواقعية تواجه هذا الفساد بالحجة والبرهان، وتقطع الطريق على مرتزقة الإفتاء، أمّا إذا تخلى العلماء عن واجبهم، وقعدوا في البيوت وانغلقوا على أنفسهم، أو انحصروا في فئة قليلة من طلابهم، فإن هؤلاء المدّعين القائلين على الله بغير علم سيجدون أرضاً خصبة، وساحة خالية يصولون فيها ويجولون.

2- على العلماء تقع مسؤولية نشر الوعي بين الناس بأهمية استفتاء من هم أهل للفتوى، وبيان أن استفتاء غير المؤهلين لا يبرئ ذمة المستفتي أمام الله، وعليه أن يبحث عمن يثق فيه، ويعلم أن هذا العلم دين وليس مجرد قول أو رأي يؤخذ من كل أحد.

3- على العلماء – أيضاً – تقع مسؤولية إصدار الأحكام الشرعية المناسبة فيما يقع من نوازل؛ لاسيما في النوازل والمستجدات المعاصرة، في شتى نواحي الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

4- إحياء فقه الاجتهاد الجماعي في قضايا الأمة المصيرية التي تتعلق بوجودها، والمستجدات التي تتطلب رأي الخبراء من المجامع الفقهية والعلمية في سائر المجالات والتخصصات، والمبادرة إلى إصدار فتاوى جماعية، من أولى أولوياتها المحافظة على مصلحة الأمة، وطمأنينة الناس إليها واستجابتهم، وأن ينأى العلماء بأنفسهم عن الفتاوى الفردية؛ مما يجرّ إلى الخلاف المذموم بينهم، ومن ثَم ينعكس على الأفراد والجماعات، فتذوق منه الأمة الويلات كما هو حاصل الآن.

5- يجب على ولي الأمر منع ومعاقبة من لم يتأهل لهذا الأمر؛ ولا يقتصر العقاب على أصحاب الفتاوى التحريضية الخاطئة، بل يشمل بعض المتعالمين الذين يفتون بلا حياء ولا خشية، وإصدار ميثاق شرف للفتوى يمثل قالباً قانونياً معتمداً من المجامع الفقهية ودور الفتوى.

6- وضع منهج لتدريس أصول الإفتاء في الجامعات الإسلامية والكليات الشرعية، والتوسع في افتتاح المدارس والمعاهد الدينية، وتكثيف الدروس والدورات العلمية؛ فبلاد المسلمين تحتاج العلماء والمفتين والقضاة والدعاة والأئمة والخطباء؛ وليست الحاجة لعلوم الحياة المادية التطبيقية بأولى من علوم الشريعة، واللغة العربية، وأصول الدين، وعلوم القرآن والسنة، فعلوم الإسلام هي روح سائر العلوم الأخرى، وضابط وموجه لها.

والحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

1- القرآن الكريم برواية حفص.
2- أبو حنيفة – لمحمد أبي زهرة – دار الفكر العربي القاهرة.
3- الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام – لشهاب الدين أحمد القرافي المالكي- ت. محمود عرنوس- المكتبة الأزهرية للتراث-2005.
4- إحياء علوم الدين – لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي- دار إحياء التراث العربي بيروت- ط1-2002.
5- أدب الفتوى – لأبي عمرو عثمان بن الصلاح الشهرزورى – ت. رفعت فوزي- مكتبة الخانجي القاهرة- ط2-2009.
6- أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي- لمحمد رياض- مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء-ط3- 2002.
7- إعلام الموقعين عن رب العالمين – لأبي عبدالله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية- دار الحديث القاهرة- ط3-1997.
8- البيان والتحصيل – لأبي الوليد ابن رشد القرطبي- دار الغرب الإسلامي بيروت- ط2-1988.
9- تاريخ المذاهب الإسلامية – لمحمد أبي زهرة- دار الفكر العربي القاهرة.
10- التراث الإسلامي – لحسن العلمي- مكتبة التراث الإسلامي القاهرة- ط1-2003.
11- ترتيب القاموس المحيط – الطاهر أحمد الزاوي- الدار العربية للكتاب طرابلس- ط3- 1980.
12- ترتيب المدارك وتقريب المسالك – للقاضي عياض بن موسى السبتي- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب- ط2- 1983.
13- جامع بيان العلم وفضله – لأبي عمر يوسف بن عبد البر- مكتبة عباد الرحمن مصر- ط1-2007.
14- الحكم العطائية – لأحمد بن عطاء الله السكندري – دار السلام القاهرة – ط1- 2006.
15- الرسالة – للإمام محمد بن إدريس الشافعي- ت. خالد العلمي وزهير الكبي- دار الكتاب العربي بيروت- ط1- 1999.
16- سنن ابن ماجة – لأبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني- دار الجيل بيروت- ط1- 1998.
17- شرح المنهاج للمحلي.
18- شعب الإيمان – لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي – مكتبة الرشد-1423هـ.
19- صحيح البخاري – لأبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري – دار الأرقم بيروت.
20- صناعة الفتوى – لعبد الله بن بيه – مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث الرباط- ط1-2012.
21- عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير – لأحمد شاكر – دار ابن حزم المنصورة- ط2-2005.
22- فتاوى الإمام الشاطبي – لمحمد أبي الأجفان – مكتبة العبيكان الرياض- ط4-2001.
23- فتاوى الشيخ محمد أبو زهرة – لمحمد شبير – دار القلم دمشق- ط2-2010.
24- الفتوى بين الانضباط والتسيب – ليوسف القرضاوي – مكتبة وهبة القاهرة- ط1-2008.
25- فقه التدين فهماً وتنزيلاً – لعبد المجيد النجا ر- الزيتونة للنشر والتوزيع – ط2 – 1995.
26- كتاب الفقيه والمتفقه – لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي – ت: عادل العزازي- دار ابن الجوزي الرياض- ط1- 1430هـ.

27- كتاب المجموع – ليحيى بن شرف النووي – ت: محمد المطيعي – مكتبة الإرشاد جدة.
28- لسان العرب – لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور – دار صادر بيروت.
29- مجلة لواء الإسلام، مقال: «الفتوى في دين الله»، س11،ع2، شوال 1376هـ–مايو 1957م
30- مختصر الشيخ خليل بن إسحاق المالكي – المكتبة الأزهرية للتراث.
31- المعيار المعرب – لأحمد بن يحيى الونشريسي – دار الغرب الإسلامي بيروت – 1981.
32- مفتاح دار السعادة – لأبي عبدالله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية – المكتبة العصرية بيروت– 2009.
33- الموافقات في أصول الشريعة – لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي – دار الكتب العلمية بيروت.

دور التربية الفنية في بناء ثقافة الطفل

منى عبد السلام الشامس
كلية الفنون والإعلام – جامعة طرابلس
البريد الإلكتروني: monaalshmis@yahoo.com

دور التربية الفنية في بناء ثقافة الطفل

منى عبد السلام الشامس
كلية الفنون والإعلام جامعة طرابلس

خلفية المشكلة:

الأطفال هم المصدر الحقيقي لثروة المجتمع، فهم الأداة التي ترتكز عليها عمليات التنمية المتواصلة، وبذلك يصبح الاهتمام برعاية الطفولة هدفاً من أهم الأهداف التي من المفترض أن يسعى إليها المجتمع، فالطفولة من أهم المراحل في تكوين شخصية الإنسان وتوجيه سلوكه، وتكوين عاداته، ومعاييره، واتجاهاته، وقيمه.

وعندما نتحدث عن الثقافة كمصطلح، فإننا نعني بها كل شيء يتصل بالفكر ابتداء من أصول الأخلاق والتربية ومروراً بالتوجيه بوسائل الإعلام ووصولاً إلى القوانين والأحكام المتبعة في المجتمع، فثقافة أي مجتمع هي قيمه السلوكية والذوقية والخلقية وغيرها التي يستمدّها من عقيدته الدينية ومن إبداعات الصفوة من أفراده في مجال الفكر والعلم والأدب والفن، وممّا يستمدّه أيضاً ممّا أنتجته العبقريات الأخرى لخير الإنسانية.

والحديث عن ثقافة الطفل وأهميتها ليس حديثاً من باب الترف الفكري، وإنما هو حديث عن ضرورة من ضروريات الحياة، ومن هذا المنطلق تعتبر ثقافة الطفل هي الأساس البناء لثقافة إنسان المستقبل وإعداده لأداء دوره في المجتمع، وبقدر ما تكون هذه الثقافة سليمة وايجابية بقدر ما يكون الفرد في المستقبل ايجابياً وصالحاً ومنتجاً وسوياً. وممارسة النشاط الفني بكل مجالاته يمثل جانبا مهما من ثقافة الطفل ومن أهم وسائل التربية الحديثة التي تساعد في بناء وتنشئة الطفل تنشئة اجتماعية متكاملة وتسمح له بالتعبير عن ذاته من خلال متعة تسعده، كما أنها وسيلة للتعرف على ذوي القدرات الخاصة والموهوبين، ويسهم في الإفصاح عن مشاعر الطفل وانفعالاته بما حوله من مظاهر البيئة المختلفة التي تشكل بدورها عنصر من عناصر الثقافة كما أن النشاط الفني يساعد الطفل على الإنتاج من جهة، والتفكير والابتكار من جهة أخرى، وهما مطلبان أساسيان من مطالب التربية لطفل القرن الحادي والعشرين.

وأساليب ثقافة الطفل، ووسائطها كثيرة ومتكاملة منها المقروءة، والمسموعة والمرئية، ومنها النظرية والعملية.

مشكلة البحث:

تتمثل المشكلة في مجتمعنا في إغفال دور الثقافة وأهميتها في بناء الطفل بناء سليماً في المجتمع، وربما تعد مشكلة الاهتمام بالثقافة مشكلة عامة تطال الكبار أيضاً، ومن هنا جاءت فكرة هذه الورقة لتساهم في إيضاح الصورة المتعلقة بأهمية الثقافة من خلال عنصر محدد هنا وهو التربية الفنية وموقعها في المجتمع، وذلك بتقصي دور الفن والتربية الفنية في تكوين ثقافة الطفل، فالفن والتربية لهما دور رئيسي في تكوين الطفل وتنمية قدراته الفنية والجمالية والإدراكية والمعرفية والحركية حاضراً ومستقبلاً، إلا أن هذه الأدوار ظلت مغمورة مما أدى إلى تهميش الفن وبالتالي تناقص ثقافة الطفل من عدة نواحي مهمة وأساسية تسهم في تكوين شخصيته وتعلميه واستعداداته للمستقبل. ولتحقيق ذلك سنبدأ بتعريف مصطلحي الثقافة والطفولة والتربية والفن، وبالتالي تحديد ماذا نعني بالتربية الفنية، وكيفية تحقيقها، والوسائل التي ينبغي أن نتبعها لنثقف أطفالنا عن طريق الفن، وتحديد دور الفن في بناء شخصية الطفل قبل ثقافته ربما، مع توضيح الأثر الذي تتركه التربية الفنية في تعزيز ثقافة الطفل على المدى الطويل ومن تم الرفع من ثقافة المجتمع وخاصة الفنية والجمالية والذوقية، فطفل اليوم هو رجل المستقبل بلا منازع.

مفهوم الطفولة:

عرّفت اتفاقية حقوق الطفل[1] الصادرة عن الأمم المتحدة في المادة رقم (1) الطفل بأنه: كل إنسان لم يتجاوز الثامنة عشر، ما لم يبلغ الرشد قبل ذلك بموجب القانون المنطبق عليه.[2] وقد بحثت هذه الاتفاقية في كل الجوانب المتعلقة بحقوق الطفل، وفيما يتعلق بحرية التعبير وممارسة الفن، حيث نصت المادة (13) من هذه الاتفاقية على ما يلي:[3]

- يكون للطفل الحق في حرية التعبير: ويشمل هذا الحق حرية طلب جميع أنواع المعلومات والأفكار وتلقيها وإذاعتها دون أي اعتبار للحدود، سواء بالقول أو الكتابة أو الطباعة أو الفن أو بأية وسيلة أخرى يختارها الطفل، ويجوز إخضاع ممارسة هذا الحق لبعض القيود بشرط أن ينص القانون عليها وأن تكون لازمة لتأمين ما يلي:

أ- احترام حقوق الغير أو سمعتهم.

---

[1] اعتمدت اتفاقية حقوق الطفل وعرضت للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 25/44 المؤرخ في 20 نوفمبر 1989، تاريخ بدء النفاذ: 2 سبتمبر 1990، وفقاً للمادة 49، وتتألف من (54) مادة وقد صدرت باللغات الأسبانية والإنكليزية والروسية والصينية والعربية والفرنسية.

[2] (حوامدة) باسم وآخرون، وسائل الإعلام والطفولة، ط2، الأردن، عمان، دار جرير للنشر والتوزيع، 2006م، ص35.

[3] **http://www1.umn.edu/humanrts/arab/b026.html**

ب- حماية الأمن الوطني أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة.

كما نصت الفقرة (أ) من المادة (29) على:

- تنمية شخصية الطفل ومواهبه العقلية والبدنية إلى أقصى إمكاناتها.

ونصت المادة (31) على ما يلي بشأن المشاركة في الحركة الثقافية والفنية للمجتمع:

- تعترف الدول الأطراف بحق الطفل في الراحة ووقت الفراغ ومزاولة الألعاب وأنشطة الاستجمام المناسبة لسنه، والمشاركة بحرية في الحياة الثقافية وفي الفنون.
- كما تحترم الدول الأطراف وتعزز حق الطفل بالمشاركة الكاملة في الحياة الثقافية والفنية وتشجع على توفير فرص ملائمة ومتساوية للنشاط الثقافي والفني والاستجمامي وأنشطة أوقات الفراغ.

والطفولة قد تختلف وتتباين من جيل إلى آخر ومن ثقافة إلى أخرى ومن مجتمع إلى آخر طبقاً لمتطلبات البيئة، وتنقسم مرحلة الطفولة إلى أربع مراحل فرعية وهي:[1]

1- مرحلة ما قبل الولادة، وتمتد من بداية الحمل حتى الولادة.

2- مرحلة المهد، وتمتد من الولادة حتى نهاية السنة الثانية.

3- مرحلة الطفولة المبكرة، من سنتين إلى ست سنوات.

4- مرحلة الطفولة المتأخرة وتضم مرحلة الطفولة الوسطى من (6 - 9 سنوات) وتمتد من السادسة حتى المراهقة.

ولمرحلة الطفولة أهمية كبيرة في حياة الفرد، يمكن أن يكتسب فيها الكثير من المعلومات والمهارات والقيم والاتجاهات، وهذا ربما يؤكد فكرة فرويد في التركيز على أهمية مرحلة الطفولة خاصة في السنوات الخمس الأولى من حياته وأثر ذلك في شخصيته مستقبلاً.

كما يساعد تحليل ودراسة الطفولة على فهم خصائص كل مرحلة عمرية يمر بها الطفل، مما يسهل تفسير سلوكه وقدراته وتوجيهها في الاتجاه الصحيح، وهنا نشير إلى وجود الكثير من الدراسات التي فسرت مراحل النمو التعبيري الفني لدى الأطفال، والتي تساعد كثيراً في اكتشاف مواهب الطفل وإبداعاته الفنية، وكذلك الاستفادة من اتجاهاته الفطرية في تنمية قدراته الفنية مستقبلاً.

مفهوم الثقافة:

تعدّدت تعاريف الثقافة إلى درجة صعُب فيها التمسْك بتعريف يمكن الركون إليه، فقد جمع كلا من (كروبير وكلاكهون) ما يزيد عن مائة وستون تعريفاً كتبت جميعها في اللغة الانجليزية

---

[1] (مختار) عزة، (البواليز) محمد، طرق دراسة الطفل، الأردن، عمان، دار الفكر للنشر والتوزيع، 1990م، ص11.

وحدها، ورغم ذلك فان هذه التعريفات جميعاً كانت تدور في فلك التعريف الذي قدمه العالم البريطاني الشهير (تايلور) الذي يقول فيه: "إن الثقافة هي الكل المعقد الذي يتضمن المعرفة والعقيدة والفن والأخلاق والقانون والعادات وكل المقومات الأخرى التي يكتسبها الإنسان في المجتمع"،[1] ونلاحظ هنا أن الفن كما أشار التعريف جزء رئيسي من الثقافة، كما إني سأشير إلى هذا التعريف الصادر عن المؤتمر العالمي بشأن السياسات الثقافية المنعقد بمدينة – مكسيكو– بالمكسيك سنة 1982م تحت إشراف منظمة اليونيسكو، حيث جاء فيه ما نصّه: "إن الثقافة بمعناها الواسع، يمكن أن يُنْظر إليها اليوم على أنها جميع السّمات الروحية، والمادية، والفكرية، والعاطفية التي تميّز مجتمعا بعينه، أو فئة اجتماعية بعينها. وهي تشمل الفنون، الآداب وطرائق الحياة، كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان، ونظم القيم والتقاليد والمعتقدات، وإن الثقافة هي التي تمنح الإنسان قدرته على التفكير في ذاته، والتي تجعل منّا كائنات تتميّز بالإنسانية المتمثّلة في العقلانية، والقدرة على النقد والالتزام الأخلاقي، وعن طريق الثقافة نهتدي إلى القيم ونمارس فرصة الخيار. وهي وسيلة الإنسان للتعبير عن نفسه، والتعرّف على ذاته كمشروع غير مكتمل، وإلى إعادة النظر في إنجازاته، والبحث دون توازن عن مدلولات جديدة، وإبداع أعمال يتفوّق فيها على نفسه"،[2] ونلاحظ هنا أن التعريف قد أشار أيضاً في أول بنوده لمفهوم الثقافة إلى الفنون.

وتعرف الموسوعة العالمية (ويكبيديا) مصطلح الثقافة بأنه "الكيان المادي والروحي لمجتمع من المجتمعات، ويدخل في ذلك التراث واللغة والدين وعادات المجتمع ونشاطه الحضري، وبمعنى آخر أن تعرف شيء عن كل شيء، وأن تعرف كل شيء عن الشيء".[3]

ولا شك أن مشكلة الثقافة من أشد مشاكل مجتمعنا تعقيداً، وأقلها حضوراً وتعاني من ركود أو غياب كبيرين، فلو دققنا بالكتب الصادرة سنوياً لوجدناها قليلة أو تقتصر على موضوعات محددة لا تكاد تتجاوز عدد أصابع اليد الواحدة، ولو دخلنا إلى مؤسسات السينما أو المسرح لوجدناها خالية من النشاطات الفنية واقتصارها على برنامج ضئيل جداً، وفي مواسم متباعدة، أما المعارض التشكيلية ففي السنة قد تجد معرضاً أو اثنين، ويكون خالياً من النقاد ومن المتابعين ومن حتى الصحفيين لتغطية الحدث إلا فيما ندر، وبمبادرات شخصية، كما أن سمات المجتمع وهويته نلاحظها وقد بدأت في الغياب واتخاذ أشكال ومسميات جديدة تبدو غريبة عن تقاليدنا وديننا وعرفنا وبالتالي نجد هناك ثقافة أخرى تزاحم ثقافتنا ودون مبرر أحياناً، فقط هو فقدان

---

[1] مصطفى النشار، في فلسفة الثقافة، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1999م، ص78.

[2] http://www.diwanalarab.com/spip.php?article6464.

[3] http://ar.wikipedia.org.

للهوية كما أراه وليس هذا باب حديثنا هنا، لكنها إشارة إلى أن الثقافة في مجتمعنا تعاني ممّا أسمية فقر أو ركود أو تصحر، أو سميه ما شئت.

هذا بالنسبة لثقافة المجتمع ككل، فماذا عن ثقافة الطفل؟.

ثقافة الطفل:

إذا كانت الثقافة العامة بشكل عام تعاني الكثير من المشكلات، فإن ثقافة الطفل على وجه الخصوص تعاني أضعاف تلك المشكلات – كمًّاً وكيفًاً – فلا يوجد لها ملامح محددة، بل إن جدلاً واسعًاً واختلافًاً كبيرًاً يدور بين المتخصصين حول ماهية المفهوم في حد ذاته، فما هي مواصفات ثقافة الطفل؟، وما الذي يميزها عن ثقافة الكبار؟.

لنتفق أولاً على إن عملية التثقيف عملية مستمرّة لا تتوقّف عند سن معيّنة، إلاّ إن اللّبنة الأولى في بناء الإنسان ثقافياً تبدأ منذ الطفولة، وما يُعْطى في هذه المرحلة من مراحل النمو يعتبر أكثر أهمّية من غيره، فالطفولة تُسْهم إسهاماً هامّاً ورئيسًاً وحاسماً في بناء الشخصية من شتّى النواحي الاجتماعية، والنفسية، والعقلية، وأيضا الثقافية.

وللأطفال في كل مجتمع "مفردات لغوية خاصة بعالمهم، ومهارات وقدرات على التعبير، وكذلك قيم ومعايير وطرق خاصة في اللعب والترفيه، وأساليب خاصة في إشْباع حاجاتهم، فضلاً عن المواقف، والاتجاهات، والانفعالات، والقدرات الخاصة، إضافةً إلى ما لهم من نتاجات فنية ومادية وأزياء، وأشياء محبّبة إليهم وما إلى ذلك، أي أن لهم خصائص ثقافية ينفردون بها، وقد تكون تلك الخصائص ما يحتويه رأس الطفل من معارف ومعلومات اكتسبها من خلال مجتمعه، أو مجموع المعلومات والمعارف التي يكتسبها بشكل مقصود من خلال عملية التربية والتعليم".

كما أن ثقافة الإنسان – أي إنسان كان – هي وليدة اتصاله بالبيئة المحيطة به وبالمجتمع كما سبق وأن أشرنا في تعريف الثقافة، وبالتالي قد تكون ثقافة الطفل هي وليدة هذا الاتصال، وجميع المؤثرات التي يتعرض لها الطفل جراء هذا الاتصال بإمكاننا أن نطلق عليها اسم ثقافة، وهذه المؤثرات يتعرض لها الأطفال بعد الولادة مباشرة بأشكال مختلفة، والملاحظ إنهم يتفاعلون معها بدرجات مختلفة أيضاً.

ويمكن القول: أن حواس الطفل هي نافذته التي تطل منها المؤثرات عليه، سواءً كانت سمعية أو بصرية أو ذوقية أو شمية أو لمسية، وإدراكه لهذه المؤثرات مرتبط بنموه، ووفقاً لخبرته معها، ولموقفه منها أيضاً، لذلك كان الإحساس الواحد لدى الأطفال المختلفين يؤوّل في العادة إلى إدراكاتٍ متباينة، فلكل طفل عالمه الإدراكي الخاص به.

ومصادر ثقافة الطفل واسعة جدّاً ومنها المصادر المعروفة: كالأسرة، والمدرسة، والمحيط، بالإضافة إلى مصادر أخرى كالمكتبات العامة والخاصة، والنوادي العلمية، والجمعيات الثقافية

والشبابية، والمتاحف والمعارض الفنية، ووسائل الإعلام المختلفة، والإنترنيت، وربما تعتبر الوسائل الأخيرة الاثنتين قد قلبت عملية التنشئة والتثقيف رأساً على عقب، إلا إنها ساعدت في نمو حجم الثقافة بالنسبة للطفل عمّا كان سابقاً من نواحي، مع إنها أغفلت نواحي أخرى هامة، ويأتي هنا دور التربية كما ستوضح لاحقاً.

ولعل أبرز ما أَثّرَ في ثقافة الطفل خلال العقود الأخيرة من القرن العشرين وبداية القرن الحالي، وهو ما نادت به أساليب التربية الحديثة، ولو ان تطبيقه يبدو غائباً في مجتمعنا أو أن تطبيقه يقع في نطاق ضيق جداً، ما يسمى بـ " ثقافة الحوار والسّماع والاستماع، والمشاركة، والإبداع، بدلاً من أساليب الحفظ وحشْو العقول بالمعلومات، والتلقين، والتسلط، واعتماد التعليم بدلاً من التعلّم، مع اتضاح الدور الرئيسي للحواس في تنمية قدرات الأطفال خاصة الصغار منهم بدلاً من الاعتماد على الكلمة الشفاهية وحدها، ومنافسة البرامج الاذاعية العديدة، والكمبيوتر، والإنترنيت لما تتضمّنه هذه الوسائل العصرية من تفاعل بين الشاشة والطفل".[1]

ويجب أن نلاحظ أنه وكلما زادت مساحة الثقافة بالنسبة للطفل كلما زادت وتطورت قدرته على الإبداع في المجالات الفنية وغيرها، كما يجب أن أشير إلى إن كيفية التعامل مع هذا المثقف الصغير ستختلف، حيث يجب أن نترك لأطفالنا مساحة ينعمون فيها بحياتهم الآنية، فاتحين لهم المجال لاكتشاف المجهول دون خوْف عليهم من ناحية، ودون وصاية تتّسم بالتسلط من ناحية أخرى.

التربية والفن (مفهوم التربية الفنية):

يمكننا أن نعتبر التربية عملية إنسانية الهدف الرئيسي لها هو الإنسان لإعداده للحاضر والمستقبل له كفرد، وأيضاً للمجتمع، وتعرّف التربية من المنظور الاجتماعي على إنها "العملية التي يتم بها نقل واستمرار ثقافة المجتمع من جيل إلى جيل، وبدون هذا النقل قد تضمحل الثقافة وينحط المجتمع وتضيع منجزاته"[2] وبالتالي تتصف التربية بصفات المجتمع الذي توجد فيه، وتختلف من مجتمع إلى آخر بقدر ما بين هذين المجتمعين من اختلاف.

كم يمكن أن نعرف التربية بشكل مبسط على إنها: "تعديل في سلوك الفرد بشكل ايجابي"[3] يتفق وثقافة المجتمع والبيئة التي وجد فيه. فالتربية في المجتمعات الإسلامية تختلف عنها في

---

[1] (الهيتي) هادي نعمان، ثقافة الأطفال، سلسلة عالم المعرفة، العدد 123، الكويت، د. ت.

[2] (شوقي) إسماعيل، مدخل إلى التربية الفنية، ط2، الرياض، دار الرفعة للنشر والتوزيع، 2000م، ص23.

[3] (صادق) محمود محمد وآخرون، التربية الفنية أصولها وطرق تدريسها، الطيطي للكمبيوتر، الأردن، عمان، 1991م، ص 37.

المجتمعات المسيحية، وفي المجتمع الإسلامي نفسه قد تختلف التربية في المجتمع البدوي عنها في المجتمع الحضري وهكذا.

أما الفن فهو "عالم قائم بذاته" كما تقول (سوزان لانجر)، وللفن ارتباط وثيق بالمجتمع، فالأعمال الفنية هي دائماً انعكاس واضح لثقافة المجتمع، وقد يعتبر الفن من أرقى التعبير الإنساني الذي يعكس ثقافة وحضارة ذلك المجتمع، ويمكن تلخيص أهمية الفن بالنسبة للفرد والمجتمع في النقاط التالية:[1]

1- دراسة التراث الحضاري وتذوقه.

2- إدراك وتأمل البيئة المحيطة.

3- التعبير عن النفس وتكامل الشخصية.

4- تأكيد القيم الاجتماعية السليمة.

5- شغل أوقات الفراغ.

6- تدعيم الجانب الاقتصادي.

ونلاحظ إن الفن والتربية تقريباً يلتقيان في علاقتهما الشديدة الالتصاق بالمجتمع وثقافته، وبالتالي فالجمع بين المصطلحين في مصطلح ثالث ألا وهو التربية الفنية يعتبر عمل ناجح يقودنا إلى أهمية هذا المصطلح، وهنا سأعرف هذا المصطلح في أبسط شكل بأنه تعديل السلوك أو تهذيبه للأفراد عن طريق الفن، وكذلك تقويم وظيفة الثقافة البصرية على أرض الواقع باعتبارها طريقة لتوصيل المعنى في العصر الحديث، وللعلم فقد نما هذا المصطلح نمواً متوازياً مع مصطلحات أخرى مثل التربية البدينة والتربية الموسيقية وغيرها.

كما تعرّف التربية الفنية أيضاً على إنها "ضمان نمو من نوع مميز عند الطفل من خلال الفن، وهو نمو في الرؤية الفنية وفي الإبداع الفني التشكيلي وفي تمييز الجمال وتذوقه وفي التعبير بصيغ فريدة تعكس الطابع المميز لشخصية المعبر".[2]

والتربية الفنية ثقافة يجب أن يكتسبها الفرد من خلال المجتمع، ويساعد التعليم بشكل كبير على توفير وتطوير هذه الثقافة من خلال برامجه التعليمية التي من المفترض أن تعتمد على المدرسة الحديثة في التعليم التي نادى بها (جون ديوي)[3] وتفترض تلك المدرسة "إن الطفل

---

[1] (شوقي) إسماعيل، مدخل إلى التربية الفنية، مرجع سبق ذكره، ص 10.

[2] (سليمان) نائف أحمد، تعليم الأطفال الدراما المسرح الفنون التشكيلية الموسيقى، الأردن، عمان، دار صفاء للنشر والتوزيع، 2005م، ص306.

[3] جون ديوي: 1859 – 1952 (بالإنجليزية: John Dewey) فيلسوف وعالم نفس أمريكي ويعتبر من أوائل المؤسسين للفلسفة البراغماتية. ويربط ديوي بين التربية والمجتمع والحياة، وبرأيه إن المدرسة يجب أن تكون

يجب أن يعيش نفس مشاكل العالم الخارجي ويعمل على حلها، بحيث يعطى الطفل الحرية في التعبير عن نفسه دون قيود تفرض عليه من قبل البالغين، وبالتالي طورت المدرسة الحديثة مجموعة من النشاطات تساعد الأطفال على توضيح أفكارهم ومواجهة نتائج نشاطاتهم وحل المشكلات المتعلقة بها"[1]؛ فالطفل يجب أن ينظر إليه ككل لا يتجزأ، أي إلى عقل وجسم، وكان لأفكار ديوي الأثر المباشر على تطور التربية الفنية، حيث انتقل دورها من مجرد نقل للأمشق والعناصر الزخرفية ورسم الطبيعة، إلى اكتشاف الطاقة الإبداعية لدى الأطفال وتنمية مهارتهم، وانعكس ذلك على مجال الإبداع في المجالات الأخرى.

وعموماً لا يزال الكثيرين يخلطون ما بين الفن والتربية الفنية، مع أنهما مختلفان منهجياً، كما إن التطور الذي صاحب هذا المصطلح قد انتقل به من مجرد تعليم للرسم والأشغال الفنية إلى معرفة تشمل جميع الأنشطة الفنية، "كما تعير التربية الحديثة اهتماماً للبحث والاستكشاف وحب الاستطلاع التي يركز عليها النشاط الفني والتي تعتبر مناسبة جداً كخصائص لكافة المراحل العمرية للأطفال وخاصة رياض الأطفال".[2]

إن أحد أهداف التربية الفنية هو تحقيق النمو الشامل والمتكامل لخبرات ولشخصية المتعلمين وهذا ما يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار، وهنا نشير الى أن التربية الفنية قد مرت قديماً بمراحل عديدة، كانت تركز جل اهتمامها على الناحية الإنتاجية حتى مطلع السبعينات من القرن العشرين، حتى طالب المهتمون وخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية بالاتجاه التنظيمي في التربية الفنية (Discipline – Based Art Education) ويرمز له بالاختصار (DBAE) ولكن هذا الاتجاه لم يطبق إلا في الثمانينيات من القرن الماضي ويرتكز هذا الاتجاه على أربع قواعد أساسية هي:[3]

1- تاريخ الفن.
2- فلسفة الجمال.
3- النقد الفني.
4- الإنتاج الفني.

مجتمع صغير تدب فيه الحياة، كما يدعو إلى التربية المستمرة التي لا تتوقف عند سن معينة فالتربية من المهد الى اللحد.

[1] (صادق) محمود محمد وآخرون، التربية الفنية أصولها وطرق تدريسها، مرجع سبق ذكره، ص 39.

[2] (اللبابيدي) عفاف، (الخلايلة) عبد الكريم، تعليم الفن للأطفال، الأردن، عمان، دار الفكر للنشر والتوزيع، 1990م، ص91.

[3] (فاضل) محمد عبد المجيد، التربية الفنية مداخلها، تاريخها، فلسفتها، الرياض، جامعة الملك سعود، عمادة شؤون المكتبات، 2000م، ص9.

ويلاحظ أن هناك ارتباطاً وثيقاً في العلاقات المتكاملة بين هذه القواعد الأربع المكونة للثقافة الفنية، فتاريخ الفن يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالنقد والتذوق الفني لاشتماله على النظرة التاريخية للفن التي توضح مضامينه المرتبطة بالأحداث الفنية من الناحية التاريخية والاجتماعية والصورة التراثية والقضايا والاتجاهات الفنية السائدة في حقبة ما، ويرتبط النقد الفني بعلم الجمال باعتباره دراسة فلسفية جمالية تهتم بطبيعة وفلسفة الفن، وتساعد في دارسة معنى العمل الفني، كما يرتبط النقد الفني بالإنتاج الفني حيث إنه مسرح النقد الذي يتحدث فيه عن أساسيات وعناصر العمل الفني كالعلاقات الشكلية، والدلالات التعبيرية، والرموز الفنية والقيم اللونية والخطية، وتصورات الفراغ، والكتلة والمنظور وغيرها.

مفهوم التربية عن طريق الفن:

إذا يمكننا أن نعتبر الفن وسيلة من الوسائل التربوية التي تقوم وتهذب السلوك الإنساني، وذلك لأن الفن بطبيعته عبر مساره التاريخي المصاحب للحضارات والديانات البشرية كان وما يزال ملازماً ومنحازاً لجانب الخير والصواب، كما أن الفن يرمز للدقة والرقة والنظام، ويتميز الفنان بحساسيته المرهفة وعشقه للجمال، وقد اعتبر الإغريق الفن وسيلة تربوية ناجحة، كما ساعد فهم الفن، وفهم أسراره المجتمع الإسلامي لأن يتألق ويتأنق في مسكنه ومأكله وسلوكه وأن ينتج لنا حضارة وتراث وآثار وثقافة تبدو شامخة إلى يومنا[1]. وبالتالي يمكن أن نعتمد التربية الفنية إحدى الوسائل التربوية الهامة في تهذيب السلوك، والحاجة لوضع منهج متخصص في تعليم التربية الفنية للأطفال أصبح أمراً ضرورياً وله مبرراته التي سنجدها في النهاية ترتفع بالثقافة العامة للطفل حاضراً ومستقبلاً، وعموماً أنا أكرر هذه اللازمة كثيراً ربما لأنها محور هذه الورقة الذي أحاول إثبات جدواها، وأيضاً لإيماني الشديد بها، يقول (البسيوني) في كتابه أصول التربية الفنية ما مغزاه "إن التعديلات التي تقوم بها التربية الفنية في سلوك المتعلم يصعب على المواد الدراسية الأخرى تحقيقها"[2]؛ فممارسة الأطفال للمجالات الفنية المختلفة يساعد في تحقيق العديد من الأهداف المنشودة في الفلسفة التربوية من خلال الفن ومنها ربما التعلم باستخدام الحواس لتنمية العمليات العقلية، فيعمل على تغيير وغنى العلاقة ما بين الطفل وبيئته، كما يساهم الفن في امتصاص الطاقات السلبية التي تصدر عن الأطفال عادة، بالإضافة إلى أن الطفل له استعدادات فطرية لممارسة الفن تحتاج منا فقط إلى توجيه سليم، وبالتالي قد يساعد المنهج المتقدم في التربية الفنية على تنمية تلك الاستعدادات للأفضل والاستفادة منها خاصة من الجانب الابداعي والابتكاري، وعموماً ليس الغرض في النهاية أن يكون الطفل فناناً، وإنما

---

(1) education.htm-http://www.alighul.com/files/art.

(2) (البسيوني) محمود، أصول التربية الفنية، ط3، القاهرة، عالم الكتب، 1985.

الغرض تنمية الاحساس بالجمال والتذوق لدى الطفل، بحيث سيؤثر هذا تأثيراً مباشراً في بناء ثقافة الطفل الفنية، وليس فقط تنمية مواهبه وقدراته على الإبداع، وبالتالي الرفع من مستوى تذوقه وإحساسه بالجمال في المجتمع مستقبلاً.

ومن تلك الأهداف التي تؤكد ضرورة تعلم الفن ربما في إيجاز ما يلي:[1]

1- تنمية النواحي العاطفية والوجدانية للطفل.
2- التدريب على أسلوب الاندماج في العمل والتعامل.
3- العمل من أجل العمل.
4- التنفيس عن بعض الانفعالات والأفكار بأسلوب مثالي.
5- تدريب الحواس على الاستخدام غير المحدود.
6- تأكيد الذات والشعور بالثقة.
7- شغل وقت الفراغ بشكل ايجابي.
8- التدريب على الابتكار.
9- التأكيد على الثقافة الفنية.
10-التعرف على التراث.
11-تنمية التذوق الفني وإدراك الجمال.
12-احترام العمل اليدوي ومن يقوم به.

دور الفن في تكوين شخصية الطفل:

يؤكد الباحثون بصفة عامة والمختصون من خلال بحوثهم مدى تأثير العوامل الثقافية في نمو الأطفال وفي استعداداتهم للتفكير والتعبير الإبداعي، حيث تؤثر الثقافة في مضمون أو محتوى التعبير الفني لديهم، ويتمثل هذا التأثير في الموضوعات التي يتناولها الطفل، والأشكال والرموز البصرية التي يستخدمها، بل وفي طريقة تعبيره عن هذه الموضوعات والأشكال، ومن هنا فإن مختلف أشكال التعبير الفني، سواء عند الطفل كما هي عند الفنان، ليست متحررة من أثر الثقافة وبالتالي يكون الفن هنا انعكاس للثقافة التي يتمتع بها الطفل والتي تعكس شخصيته المستقلة.

وبالتالي يمكن أن تكون التربية الفنية إحدى وسائل اكتشاف نمط الطفل وتمييز شخصيته، لكونها تطلق العنان له كي يعبر عن نفسه، ومن هذا التعبير قد تتضح شخصية الطفل من حيث كونه اجتماعي سوي مثلاً، أم هو انطوائي، أو غير ذلك، مما يعد اكتشافاً لحالة الطفل، وذلك

---

[1] (صادق) محمود محمد وآخرون، التربية الفنية أصولها وطرق تدريسها، مرجع سبق ذكره، ص44-49.

من خلال رسمه أفراد أسرته مثلاً، فالمبالغات قد تحدد مدى علاقة الوالدين بالطفل، كم تفصح عن الأسلوب التربوي المتبع من قبل الأسرة معه.

ومن هنا يتأكد ان التربية الفنية قد تساعد في بناء شخصية الطفل، وأن تكون نسقاً من أنساق السياسة والتخطيط لتربيته، فمن خلالها قد نكتشف سمات الشخصية وميولها وكيفية إشباعها، كما يمكن إثراء مدركات الطفل بمفردات من ثقافة المجتمع الايجابية وتعزيزها، مع كونها أسلوب علمي مؤكد للكشف عن الحالات المرضية نفسياً وعلاجها.

وقد نشير هنا الى أهمية أن يكون العاملين في حقل التربية الفنية على علم بالمراحل العمرية المختلفة التي يمر بها الطفل، حتى يعلم ما يستطيع الطفل من أداء فني وقدرة على الاستجابة خلال مرحلته الطفولية، وهو ليس بالخط القاطع، وذلك لأن بعض الأطفال يكونون في مستوى يعلو أعمارهم، بينما البعض الآخر في مستوى أدنى من أعمارهم، إلا إن لكل مرحلة عمرية يمر بها الطفل خصائص تختلف عن المرحلة السابقة.

كما تؤثر طبيعة التكوين الثقافي للمجتمع في استعدادات الطفل للتفكير الإبداعي والتعبير الفني، فتنوع المظاهر المادية والأنشطة والأحداث اليومية وأسلوب الحياة والمثيرات البصرية التي يتعرض لها الطفل ويتفاعل معها، كل ذلك بالإضافة إلى فرص التعلم والتدريب والتثقيف التي يعيش الطفل في إطارها تعمل على استثارة ملكة الإبداع وتفتح طاقات الخيال التي من خلالها تتكون شخصيته الإبداعية المتميزة.

التربية الفنية وتنمية ثقافة الطفل:

لربما هنا وبعد أن تناولنا محاور الثقافة والتربية والفن من خلال مصطلح التربية الفنية سنعود في النهاية لتلخيص دور هذا المصطلح في تعزيز وبناء ثقافة الطفل، والذي يبدو واضحاً بعدما ذكر هنا، يقول إميل دوركهايم*: "التربية هي قبل كل شيء الوسيلة التي يحدد المجتمع عن طريقها – وباستمرار – شروط حياته الخاصة "[1]؛ لذلك ندرك مدى قيمة وأهمية التربية والثقافة من أجل بناء طفل سليم عقلياً ونفسياً واجتماعياً.

---

* أميل دوركهايم (1858–1917): فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي. يعتبر أحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث، وقد وضع لهذا العلم منهجية مستقلة تقوم على النظرية والتجريب في آن معاً. أبرز آثاره: (في تقسيم العمل الاجتماعي) De la division du travail social (عام 1893)، و(قواعد المنهج السوسيولوجي) Les Règles de la méthode sociologique (عام 1895).

[1] http://nesasy.org/content/view/2248/199/.

فالتربية تسعى إلى تعزيز التجانس بين أفراد المجتمع وهي من أجل ذلك تغرس في نفوس الأطفال عناصر الوحدة والانسجام الضروري للحياة الاجتماعية، فالتربية على هذا الاساس أيضاً ثقافة تحتاج منا إلى إعادة نظر ضمن ثقافتنا العامة في المجتمع.

وهي ثقافة جمالية وابداعية تركز أساساً على النمو الجمالي والإبداعي لدى الأفراد بحيث ينعكس هذا النوع من النمو على سلوكهم حين يصدرون قراراتهم في الاختيار والتفضيل، وفي كل ما يحيط بهم من سلع تخضع لمقامات الجمال والإبداع الفني، وبهذا قد تنتهي تجربة الطفل من خلال التربية الفنية إلى تغير حتمي في سلوكه يجعله يتحسس الجمال بعينه ويده وسائر حواسه، ولا يتم ذلك بمجرد الممارسة للفن، فالممارسة لا تربي ولذلك فان التربية من خلال الفن يتم حدوثها في إطار مكونات معينة لابد من توفرها حتى يمكن وصف عملية الممارسة بأنها تربية فنية، وتعتبر تلك المكونات والتي سبق وأن أشرنا إليها ضمن منهج التربية الفنية الجديدة (النقد والتذوق الفني وتاريخ الفن) حاجة مهمة وملحة لتثقيف الطفل فنياً، حيث يتم إعطائهم كماً من المعلومات والمفاهيم الفنية المرتبطة ببعض المصطلحات الصعبة المرتبطة بالفن المعاصر ومستجداته محلياً وعالمياً، وكذلك معرفة أبرز التيارات والحركات الفنية وتتبع تطورها تاريخياً، كما يوفر النقد الفني مساحة كافية للطفل أن يتحدث عن الأعمال الفنية، من خلال مجموعة المناقشات والحوارات التي تدور بينه وبين المعلم والطلاب في حجرة الدرس، ويتم خلالها استخدام المفاهيم والمصطلحات الفنية، التي تصف وتفسر وتحلل تلك الأعمال والتي توفر للطلاب ثقافة فنية كافية لفهم جماليات العمل الفني بصفة خاصة، ومدى ارتباطه بالمجتمع وبالحركة الفنية بصفة عامة، وهذه العملية التثقيفية دون شك سوف تعزز شخصية الطفل وثقافته، وبالتالي تعزز الحركة الثقافية والفنية في بلادنا، وكم نحن بحاجة الى ذلك، وسط كل الركود والاضمحلال الذي نشهده في المجالات المتعلقة بالفنون التشكيلية وما يتعلق بها من مجالات النقد وغيرها، وبالتالي نشهد حركة موازية لما تقدمه الثقافات المتقدمة في الغرب إلى أبنائها في تدريس هذه المادة.

أخيراً يخبرنا فيلدمان* بأننا في حاجة إلى تنمية القدرة على قراءة البيئة البصرية من خلال اللغة المنطوقة والمكتوبة، وذلك لأن هذه المقدرة تكوِّن في المتعلم أحد جوانب الشخصية المثقفة، ونجده يعرف الشخص المثقف بأنه "ذلك الشخص الذي يستطيع التعايش مع الصفات العظيمة المتعددة للبيئة، وخصوصاً البيئة المرئية"[1]، وهو يعتقد أن دراسة التربية الفنية سوف تساعد الطلاب في المدارس على توصيل أفكارهم بشكل مؤثر، كما سيكون لها دور في تعزيز المعرفة

---

* كاتب وناقد أمريكي معاصر، محاضر في عدد من الجامعات الامريكية، له أبحاث وكتبات مختلفة في مواضيع النقد والفنون التشكيلية.

(1) http://www.art.gov.sa/vb/t274.html.

الفنية من خلال مناقشة، ودراسة، وتأويل، وإعطاء الأحكام، على الأعمال الفنية، وهو هنا يحاول إعادة صياغة معنى التربية الفنية من مجرد مادة تركز على الإنتاج الفني إلى القول بأن التربية الفنية هي ثقافة لتعزيز ثقافة الطفل وبالتالي ثقافة المجتمع، فالتربية الفنية كما يرها فيلدمان "دراسة البعد البصري للحياة الاجتماعية"[2].

ولابد لنا لتحقيق تلك الأهداف المرجوة من التربية الفنية في تثقيف الطفل من إعداد جيد لمدرس التربية الفنية المثقف والمتمكن من تزويد طلابه بالقدرات النقدية والتذوقية، وذلك بتكثيف مقررات تاريخ الفن والنقد الفني ونظرية الفن والتذوق بالإضافة إلى المواد العملية التي يتعرض لها المعلم خلال فترة إعداده.

كما يجب على مدرس التربية الفنية في مؤسساتنا التعليمية ان يدرك إن مفهوم التربية الفنية أصبح متغيراً منذ عشرات السنين، وكذلك عليه ربط تدريس التربية الفنية بمشاكل المجتمع وثقافته، كما يفترض به أن يكون قادراً نسبياً على عملية النقد الذاتي وملماً بفلسفة الفن وعلم الجمال وسمات المراحل العمرية لنمو الأطفال وسمات كل مرحله من هذه المراحل.

الخلاصة:

الثقافة عنصر مهم جداً في بناء المجتمع السليم الخالي من الأمراض ولعلّ ثقافة الفن والجمال تشكل تهذيب للسلوك البشري وامتصاص للكثير من الرغبات والميول الغير سوية، وقد رأينا كيف احترم العالم الفنون الاسلامية على مر العصور لأنها عكست ثقافة الفنان المسلم بدينه وبيئته، ولم تكن انعكاساً لأي من الثقافات التي احتوتها دولة الإسلام، وإن كان فيها من التأثير والتأثر، وبما أن الطفل اللبنة الأولى للتأسيس في مشروع بناء المجتمع، فما أحوجنا إلى بناء ثقافته بشكل سليم، ولعل دور التربية الفنية كما أرى في نهاية هذه الورقة هو العودة بالفن إلى مقوماته الثقافية ليؤدي دوره في بناء فرد مبدع حساس مفكر يسهم بنصيب في تقدم أمته، إنسان لديه الحوافز للتغير إلى ما هو أفضل، كما أنه متسلحاً بكل أركان الثقافة والفكر العلمي، يقول بدياجيه: "إن الهدف الأساسي من التربية هو خلق رجال قادرين على صنع أشياء جديدة، ولا يقومون فقط بتكرار ما صنعته الأجيال السابقة، رجال مبدعين، مبتكرين، ومكتشفين"[1].

ولا شك أن التربية الفنية تستطيع القيام بدور فعّال ومهم في تنمية قدرة الطفل على الإبداع والبناء، كما أنها تسهم مساهمة إيجابية في تنمية وصقل شخصيته من النواحي العقلية والوجدانية والحسية والحركية، حيث تهتم المادة بهذه النواحي اهتماماً متوازناً متسقاً دون الاهتمام بجانب

---

(2) المرجع نفسه.

(1) http://alrames.net/vb/showthread.php?t=36561

على حساب الآخر، بحيث يستطيع الطفل أن يتكيف مع الحياة بشكل ايجابي في كل الأحوال، كما يستطيع أن يضيف للحياة معنى يتفق والطريقة التي يعيش بها في مجتمعه.

المراجـع:

أولاً: الكتب العربية:

1- (البسيوني) محمود، أصول التربية الفنية، ط3، القاهرة، عالم الكتب، 1985.
2- (اللبابيدي) عفاف، عبد الكريم الخلايلة، تعليم الفن للأطفال، الأردن، عمان، دار الفكر للنشر والتوزيع، 1990م.
3- (الهيتي) هادي نعمان، ثقافة الأطفال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 123.
4- (حوامدة) باسم على وآخرون، وسائل الإعلام والطفولة، ط2، الأردن، عمان، دار جرير للنشر والتوزيع، 2006م.
5- (سليمان) نائف أحمد، تعليم الأطفال الدراما المسرح الفنون التشكيلية الموسيقى، الأردن، عمان، دار صفاء للنشر والتوزيع، 2005م.
6- (شوقي) إسماعيل، مدخل إلى التربية الفنية، ط2، الرياض، دار الرفعة للنشر والتوزيع، 2000م.
7- (صادق) محمود محمد وآخرون، التربية الفنية أصولها وطرق تدريسها، الأردن، عمان، الطيطي للكمبيوتر، 1991م.
8- (فاضل) محمد عبد المجيد، التربية الفنية مداخلها، تاريخها، فلسفتها، الرياض، جامعة الملك سعود، عمادة شؤون المكتبات، 2000م.
9- (مختار) عزة، (البواليز) محمد، طرق دراسة الطفل، الأردن، عمان، دار الفكر للنشر والتوزيع، 1990م.
10- مصطفى النشار، في فلسفة الثقافة، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1999م.

ثانياً: الانترنت:

1- http://www1.umn.edu/humanrts/arab/b026.html.
2- http://ar.wikipedia.org.
3- http://alrames.net/vb/showthread.php?t=36561.
4- http://www.alighul.com/files/art-education.htm
5- http://www.art.gov.sa/vb/t274.html.

شرط الضرورة في الشريعة والقانون

د. مفتاح محمود محمود اجبارة
جامعة الزيتونة / كلية القانون بني وليد

شرط الضرورة في الشريعة والقانون

د. مفتاح محمود محمود اجبارة
جامعة الزيتونة / كلية القانون بني وليد

تمهيد وتقسيم:

لنظرية الضرورة أساس قررته الشريعة الإسلامية، من يوم نزولها بلا غير خلاف أو جدل، وهو أصل لكل أحكام الضرورة، وقد أورد العلماء على هذا الأساس قواعد منها " لايزال ضرر بضرر"، و"يرتكب أخف الضررين لأنقاد أشدهما"، وأن مبدأ إزالة الضرر يكفي بذاته للقول بما تؤدي إليه هاتين القاعدتين.

وهناك من العلماء من قام بعملية موازنة كبيرة، بين المصالح والمفاسد وذلك في كل الأحوال، وخصوصاً عند تنازع المصالح مع بعضها، أو المفاسد مع بعضها، أو تتنازع المصالح مع المفاسد، وانتهى إلى أنه عند تنازع المصالح، يقدم أكثرها نفعاً، وعند تنازع المفاسد يرتكب أخفها ضرراً.

والموازنة ليست مقصودة لذاتها، أنها مطلوبة لمعرفة أكبر المصالح نفعاً، أو لمعرفة أقل المفاسد ضرراً، وهو ما يعتبر أساساً لنظرية الضرورة، الذي يقضي بدفع الضرر بقدر الإمكان.

والضرورة تبيح جرائم معينه، وأن إزالة الضرر هو أصل الإباحة في هذه الجرائم، حيث أن الأضرار البسيطة لهذه الجرائم لا يمكن أن تقاس بجانب هلاك النفس مثلاً، ولذا فإن الشريعة الإسلامية تبيح بل وتوجب على المضطر، أن يخالف هذه الأحكام، حفاظا على مصلحة أهم، وأعلى تحرص الشريعة على صيانتها وحفظها.

أما في القانون الوضعي، فإن الفقهاء والفلاسفة اختلفوا في تحديد أساس الضرورة، حيث يري البعض أن أساس الضرورة يرجع إلى نظرية العقد الاجتماعي[1]، وذهب البعض الآخر إلى أن الضرورة ترجع في أساسها، إلى أن المدافع واقعاً تحت إكراه من شأنه تعطيل

---

[1] راجع: د. عوض محمد عوض، قانون العقوبات القسم العام، مطابع جريدة السفير الإسكندرية، 1987 م، ص126. وراجع: د. مأمون محمد سلامة، قانون العقوبات – القسم العام، دار الفكر العربي، دار الفكر العربي القاهرة، 1979 م.

حرية الاختيار لديه[1]، وهناك من ارجع أساسها إلى القانون الطبيعي[2]، وهناك من ذهب إلى أنها تجد أساسها في الموازنة بين مصلحتين أحداهما أولى بالاعتبار من الأخرى[3].

وللضرورة شروط، منها ما يتعلق بالضرر نفسه وهو ذلك الركن الجوهري الذي بدونه لا تقوم الضرورة، وهناك شروط يتطلب توافرها في الفعل اللازم لدفع الضرر لتفادي الخطر المحدق، وهناك شروط تتعلق بمحل الخطر، سواء أكان النفس أو المال، وهناك شروط يجب توافرها في الشخص الذي يجد نفسه مضطراً لدفع الخطر، هذه الشروط تناولها فقهاء الشريعة الإسلامية، كما تناولها الفلاسفة وفقهاء القانون الوضعي، أتفاق الوضعيين مع ما ذهب إليه فقهاء الشريعة الإسلامية، أو اختلافهم معهم هو موضوع الدراسة الحالية.

ولذا فإننا نقسم هذا البحث إلى أربعة مطالب، نخصص المطلب الأول لبيان شروط الضرر في الشريعة الإسلامية والقانون، ثم نتناول شروط الفعل اللازم لدفع الضرر في الشريعة والقانون، ونخصص المطلب الثالث لدراسة شروط محل الضرر في الشريعة والقانون، وأخيرا، نخصص المطلب الرابع لبيان شروط شخص المضطر في الشريعة والقانون، حتى يمكن لنا أن نصل إلى مواطن اتفاق قانوننا الوضعي مع إحكام شريعتنا الإسلامية.

المطلب الأول

شـروط المضطر

دراسة شروط الشخص الذي أحاط به الخطر (الشخص المضطر) أولا، وقبل بيان شروط الخطر يكمن في أنه، في حالة ما إذا كان من أحاط به الخطر، عليه التزام يفرض عليه تحمل الخطر، ففي هذه الحالة لا يعتبر مضطراً ولا يتمتع بأحكام الضرورة، ويترتب عليها عدم وجود ما يبرر بحث الشروط المتعلقة بالخطر ذاته، بالإضافة إلى انه إذا ما ساهم بإرادته في أحداث هذا الخطر، فإننا لا نكون بصدد حالة ضرورة – ومن خلال هذا نكون قد اتضحت الشروط التي يجب علينا بيانها وهي:

1- أن يكون المضطر غير ملزم شرعا بتحمل الخطر أو الضرر الجسيم.

2- ألا يكون لإرادته دخل في حلول الخطر.

---

[1] راجع: د. محمود نجيب حسني، شرح قانون العقوبات اللبناني، القسم العام، بيروت، 1984، ص 496. وراجع: د. أحمد عبد العزيز الألفي، شرح قانون العقوبات الليبي – القسم العام، المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، الإسكندرية 1969 م، ص 368.

[2] راجع: د. محمد مصطفي القللي، المسؤولية الجنائية بدون دار نشر، 1948، ص 425.

[3] راجع: د. محمود إبراهيم إسماعيل، شرح قانون العقوبات القسم العام، بدون دار نشر، 1964 م، ص 508.

الشرط الأول: أن يكون المضطر غير ملزم شرعاً بتحمل الخطر/ عندما يحيط بالشخص ظروف الاضطرار، فانه يصبح مضطراً غير انه يشترط فيه بان لا يكون عليه واجب شرعي بتحمل الخطر أو الضرر الجسيم، وهذا ما أشار إليه الله جل في علاه بقوله " فمن أضطر عير باغ ولا عاد فلا آثم عليه فان الله غفور رحيم"[1]، وكذلك قوله تعالي "فمن أضطر في مخمصة غير متجانف لأثم فإن الله غفور رحيم"[2]، ويفهم من الآيتين الكريمتين، بأن من يرتكب أثما يستوجب عقوبة لا يحق له أن يتمسك بأحكام الضرورة لأنه متجانف لأثم[3].

بالإضافة إلى ذلك فإن شرط عدم مشروعية الخطر الناشئ عن الضرورة، شرط بديهي تقضي به القواعد العامة في الفقه الإسلامي، ذلك أن المضطر لا يسمى كذلك إذا كانت حالة الالجاء، التي تحيط به ناشئة عن سبب شرعي، فعلى سبيل المثال، ليس للقاتل أن يفر من القصاص بحجة أنه في حالة ضرورة، حيث أن الخطر الذي يواجهه أنما هو حكم شرعي، وجب عليه مواجهته لمخالفته أمر ربه، وكذلك الحال لا يجوز مساعدة من عليه " قصاص " للفرار منه بحجة حالة الضرورة، ذلك أن الهلاك في هذه الحالة هو هلاك مشروع[4].

ونجد أن الله سبحانه وتعالي من ناحية أخرى قد نص صراحة كتابه الكريم على عدم جواز فرار المؤمن من ميدان القتال، حيث إنه أي القتال واجب مفروض عليه، والفرار من أداء الواجب هو جريمة بقوله تعالي " يأيها الذين أمنوا إذا لقيتم الذين كفرو زحفاً فلا تولوهم الأدبار ومن يوليهم يومئذ دبره إلا متحرفاً لقتال أو متحيزاً إلي فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم ويئس المصير"[5]، وعلى ذلك فالخطر الذي يهدد الجندي في المعركة لا يصلح سببا يبرر له الفرار، بل على العكس من ذلك تماماً إذا أن الفرار هو الجريمة التي تفوق خطر الهلاك الذي بتوهمه.

وبناء على ذلك فإنه يجب أن يكون الوعيد بفعل محذور أي غير مشروع، فإن كان المهدد به مشروعاً، فلا يعتبر الفاعل مكرها، فمن كان محكوماً عليه بالسجن أو الحبس أو أي

---

1 سورة البقرة الآية 172.

2 سورة المائدة الآية 3.

3 متجانف لأثم أي مرتكب لمعصية، راجع: ابو الفداء اسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن الكريم، طبعة الحلبي، بدون تاريخ نشر، الجزء 2، ص 15. والجنف الميل والأثم الحرام، والمعنى غير متعمد لمعصية في مقصده، وراجع أبى بكر عبد الله محمد بن احمد الأنصاري الخزرجي المعروف بالقرطبي، جامع أحكام القرآن، دار الكتب المصرية، مطبعة الشعب، طبعة 1353، ص 2062.

4 راجع: د. يوسف قاسم، نظرية الضرورة، دار النهضة العربية، بدون تاريخ نشر، ص 165.

5 سورة الأنفال الآيتان، 15 – 16.

عقوبة حدية، وهدد بتنفيذ العقوبة عليه، أن لم يرتكب جريمة فان أرتكبها فعليه عقوبتها، ولا يعتبر في حالة إكراه، حيث أن ما هدد به يعتبر مشروعاً.

موقف القانون من هذا الشرط: لقد ذهب بعض شراح القانون إلي انه يشترط في خطر الضرورة، أن يكون خطراً غير مشروع، أي أن الشخص الذي أحاط به الخطر، ألا يكون عليه التزام قانوني بتحمل الخطر[1]، فإذا كان هناك التزام قانوني يوجب على الشخص أن يتحمل خطراً معيناً، أو كان هذا الوجوب مترتبا على وظيفة، فلا يمكن في مثل هذه الحالة أن يتمسك شاغل الوظيفة بقيام حالة الضرورة[2]، فشاغل هذه الوظيفة بحكم وظيفته، يصبح عليه أن يستمر في مواجهة الخطر، الذي قد يتعرض له أثناء تنفيذ الواجبات القانونية التي تفرضها عليه ظروف وظيفته[3]، فليس للجندي أن يفر من الميدان للنجاة بحياته خوفا من القتال[4]،وكذلك الحال ليس لقائد السفينة التي أوشكت على الغرق أن يغادرها قبل آخر راكب وآخر بحار، حيث أن السفينة بما تحمل في عهدته، وتحت مسؤوليته[5]، وقد علل مجموعة من الشراح ذلك بقولهم " أن القانون مع علمه بجانب الخطر المحيط بواجبات مثل هؤلاء الأشخاص، قد كلفهم بهذه الواجبات، فما يفهم منه انه قصد استبعاد معنى الضرورة فيما يواجهونه، وإلا أصبح تكليفهم بهذه الإعمال أو الوظائف عبثا، لأنها تتضمن في الغالب التعرض للخطر، والهرب منه ينتهي إلي التخلص من عبء الوظيفة، أو الالتزام فان كان الخطر مترتبا على مهنة حرة، فإن مزاولها يعلم به وقد رضيه كما رضي به، فلا يجوز له أن يدفعه على حساب غيره[6].

ونجد أن المشرع الليبي قد نص، على هذا الشرط في الفقرة الثانية من المادة (72) من قانون العقوبات، بأن نص على أن "ولا يطبق هذا الحكم على من يخضعه واجب قانوني لتعريض نفسه للخطر" على عكس المشرع المصري الذي لم يأتي على ذكر هذا الشرط في نص المادة (61) عقوبات مصري، وهي المادة المنظمة لحالة الضرورة في القانون المصري، غير أن هذا الشرط وجود مفترض في كل الأحوال، حيث أن القواعد العامة تقضي به من غير حاجة إلي النص عليه صراحة، لأن القول بخلاف ذلك يؤدي إلي أهدار كثير من النصوص القانونية، فلو

---

[1] راجع: د. عبد المهيمن بكر، القصد الجنائي، رسالة دكتوراه، مقدمة لكلية الحقوق جامعة القاهرة، 1959 م، ص 199.

[2] راجع: د. علي احمد راشد، مبادئ القانون الجنائي، مطبعة نهضة مصر، 1948 م، ص 443.

[3] راجع: د. محمود محمود مصطفي، شرح قانون العقوبات القسم العام، بدون دار نشر، 1959 م. ص 328.

[4] راجع: د. محمود مصطفي القللي، المسؤولية الجنائية، بدون دار نشر، 1948 م، ص 328.

[5] راجع: د. يوسف قاسم، المرجع السابق، ص168.

[6] راجع: د. عبد المهيمن بكر، المرجع السابق، ص 192.

صح لمن حكم عليه بالإعدام الاحتجاج بالضرورة، كان ذلك مدعاة لتفويت المقصد من تشريع النصوص الخاصة بجريمة القتل، والتي من شأنها الحفاظ على حياة الإنسان وسلامته.

الشرط الثاني: ألا يكون لإرادة المضطر دخل في حلول الخطر:

لقد نص القرآن الكريم على هذا الشرط صراحة، بقوله تعالي "فمن أضطر في مخمصة غير متجانف لأثم فإن الله غفور رحيم"، ومعني قوله تعالي "غير متجانف لأثم"[1]، غير مائل إليه، بمعني أن الذي يتعمد أحاث الخطر هو في الحقيقة متجانف للإثم، فلا يعتبر مضطراً في حكم الشريعة، وأن كان في الواقع كذلك، إلا انه لا يستفيد من الإحكام الشرعية لنظرية الضرورة، لأنه بإثمه هو الذي أوقع نفسه في هذه الظروف، بقصد منه وإرادة لنشوء الخطر، إذن فما عليه إلا أن يتحمل نتيجة قصده السيئ، والذي يظهر أن من يتقاعس عن السعي في الأرض طلبا للرزق الحلال والكسب الشريف مع قدرته التامة عليه، يعتبر مرتكبا للإثم، فلا يجوز الاحتجاج بحالة الضرورة، إذا أقترف جريمة السرقة، حيث أنه مكلف بالسعي للحصول على الرزق لقوله تعالي " هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور"[2]، كما لا يحل له ارتكاب أي فعل محرم آخر، ولا تناول أي شيء من الأطعمة المحرمة إذ بقعوده وتكاسله عن العمل الذي أمر الله تعالي به يعتبر آثما لمخالفته لآمر الله، وهناك من قال بأن مما يتصل بهذا الشرط، ما بحثه الفقهاء من اشتراط عدم المعصية في السفر، حتى يستفيد المسافر المضطر من أحكام الضرورة.

وفي جميع الأحوال إذا لم يكن المضطر متجانفاُ للآثم، بل كل ما يمكن أن يسند إليه، مجرد إهمال أو تقصير، دون قصد وتعمد بالآثم والعصيان، فإنه في هذه الحالة لا يعتبر باغياً ولا عادياً، وبالتالي يكون له الاستفادة من حالة الضرورة، التي تبيح المحظور وبالقدر اللازم وفي الحدود الشرعية[3].

موقف القانون من هذا الشرط:

يشترط المشرع الليبي في المادة (72) من قانون العقوبات الليبي، وكذلك المشرع المصري في المادة (61) عقوبات مصري، في الخطر ألا يكون الجاني قد تسبب في حلوله، وذلك بأن عبر المشرع في المادتين السابق ذكر رقميهما في ليبيا ومصر بأنه "..... ولم يكن

---

[1] راجع: محمد حسنين مخلوف، صفوة البيان لمعاني القرآن، الطبعة الأولي، بدون دار نشر، 1346 هـ، وراجع، القرطبي: المرجع السابق، ص2061. 2062. وراجع: الأمام الحافظ عماد الدين ابي الفداء اسماعيل بن كثير، المرجع السابق، ص 1561.

[2] سورة الملك، الآية 25.

[3] للاطلاع على المزيد من الإيضاح راجع في ذلك د. يوسف قاسم، المرجع السابق، ص 171.

لإرادته دخل في حلوله"، وهو ما ذهب إلية القضاء الليبي[1] والمصري[2]، وهو أيضا موقف أغلب التشريعات المقارنة الأخرى[3].

وعلى ذلك فأنه يجب أن يلاحظ، بأن هذه الحالة التي ذكرت في القضاء المصري أو الليبي، ما هي إلا مجرد مثال للحالات الكثيرة الأخرى التي يمكن أن تدخل في حكم هذا الشرط[4]. فلا يعفي من العقاب من يرتكب جريمة السرقة، خوفا على نفسه من خطر الجوع، في حين أنه هو من تسبب بنفسه في أحداث هذا الخطر بتقاعسه عن العمل والكسب مع قدرته على ذلك.

والعلة في هذا، أن من يحدث الخطر بفعله العمدي لا يقوم في شأنه معني الإكراه الذي يجب تفاديه، فقد كان ذلك في يده، وقد جلبه على نفسه عامداً مختاراً، فليس ثمة ما يبرر التضحية بحقوق الناس من أجله[5]، بالإضافة إلى انتفاء عنصر المفاجأة في قيام الخطر لا لأن الجاني علم به، بل لأنه هو الذي أوجده عمداً بإرادته واختياره [6]، فلا غدر ولا مفاجأة لمن تسبب في أحداث الخطر.

وعلى ذلك أن كان الخطر مصدرة مجرد إهمال الجاني، أو رعونته، أو عدم احتياطه، فلا يعفيه ذلك من أن يدفع المسئولية، بأنه كان في حالة ضرورة، مثال ذلك أن يتسبب شخص بعدم احتياطه في اشتعال حريق، بحيث يرتكب جريمة في سبيل أن ينجو بنفسه، فله حينئذ أن يدفع مسؤوليته بأنه كان في حالة ضرورة [7].

---

1 راجع: جلسة 8 مارس 1958 م مجلة المحكمة العليا الليبية، الجزء الثاني، ص 117.

2 فقد جاء في تعليمات الحقانية المصرية بأن " من يتآمر مع آخرين على ارتكاب جريمة، لا يجوز له أن يدعي أنه كان في حالة أكراه معنوي، بدعوي أنه كان يريد أن يعدل عنها في لآخر لحظة لولا أن زملائه أكرهوه على المضي في تنفيذها". هذا جاء من ضمن تعليقات الحقانية على المادة 61 عقوبات مصري.

3 راجع المادة "54" من قانون العقوبات الإيطالي.

4 راجع: د. محمود إبراهيم إسماعيل، شرح الأحكام العامة في قانون العقوبات، ب. ن، 1959 م، ص 512.

5 راجع: د. عبد المهيمن بكر، المرجع السابق، ص 163.

6 راجع: د. علي راشد، مبادئ القانون الجنائي، بدون دار نشر، 1948 م، بند 603، ص 561. وراجع: د. محمود مصطفي، المرجع السابق، ص 329.

7 راجع: د. يسري انور، شرح قانون العقوبات المصري، القسم العام، 1993.

المطلب الثاني

شــروط حالة الضرورة

الخطر أو الضرر الجسيم هو الركن الجوهري في قيام حالة الضرورة، وحتى يمكن قيام هذه الحالة، يتعين أن يتوافر في الخطر شرطان هما:

1- أن يكون الخطر جسيماً.

2- أن يكون الخطر حالاً.

الشرط الأول: أن يكون الخطر جسيما:

أن يكون المضطر مهددا بخطر جسيم، هو شرط بديهي الثبوت، لأن كلمة ضرورة لا يمكن أن تتحقق، ولا يمكن القول بوجودها إلا إذا كان الشخص الذي أحاطت به ظروفها مهدداً بالهلاك، أو تلف كبير، وهذا الشرط يمكن استخلاصه من قوله تعالي " فمن أضطر في مخمصة غير متجانف لأثم فإن الله غفور رحيم " وفي هذا النص المبارك دلالة على اشتراط الخطر الجسيم من ثلاثة أوجه:

أ) أن قوله تعالي " أضطر" معناه أفتعل من الضرورة[1]، والضرورة فعولة من الضرر، أي الضرر البالغ الذي يؤدي إلي التلف أو الهلاك، وهكذا تضمن النص القرآني الكريم أشترط الخطر الجسيم الذي لا تقوم الضرورة إلا بوجوده.

ب) كلمة " مخمصة" الواردة في الآية الكريمة مقصود بها "شدة الجوع"[2]، بقوله تعالي "فمن أضطر في مخمصة"؛ معناه من ألجأته الضرورة إلي أكل شيء من هذه المحرمات في مجاعة شديدة.

ج) مجرد الجوع لا يكفي لاعتبار الشخص مضطراً، فان تناول محرماً على هذه الحال يعتبر متجانفاً لأثم، من كان جوعه عادياً لم يبلغ حد التهديد بالهلاك أو الضرر الجسيم – ذلك أن المجانفة للإثم من العموم بحيث تصدق، على من كان أثمه سبباً في قيام حالة الضرورة، أو كان

---

[1] راجع: محمد حسنين مخلوف، صفوة البيان لمعاني القرآن، الطبعة الأولي، بدون دار نشر، 1375 هـ. وراجع عماد الدين إسماعيل بن كثير، المرجع السابق، الجزء الأول ، ص 616 ص . وراجع: أبي بكر عبد الله محمد ابن احمد الأنصاري القرطبي، المرجع السابق، الجزء الرابع، ص 184.

[2] ففي لسان العرب " الخصمان " الجائع الضامر الباطن " الخاء مع الميم، راجع في ذلك: العلامة: مجمد بن مكرم بن علي جمال الذين ابن منظور الانصاري، دار بيروت، بدون تاريخ نشر، وفيه الخاء من الميم أما، الخاء مع الميم راجع: زين الدين محمد بن شمس الذين أبي بكر عبدا لقادر الرازي، مختار الصحاح، بدون دار وتاريخ نشر.

مدعياً لها، كحالة الجائع الذي لم يصل به الجوع إلى التهديد بهلاك أو تلف، فهو أذن متجانف للإثم، فلا يعتبر مضطراً ولا يستفيد من أحكام الضرورة.

كما نستطيع استخلاص هذا الشرط من تعريف الضرورة الذي سبقت الإشارة إلية بأنه "الخوف على النفس من الهلاك علماً أو ظناً" فالخوف على النفس من الهلاك لا يكون إلا في حالة تهديدها بخطر يكاد يودي لها، وإلا لما صح أن يقال بوجود خوف على النفس من الهلاك، وهكذا فجسامة الخطر شرط أساسي، بل بديهي في اعتبار الشخص مضطراً، وإلا لما تصور قيام الضرورة.

كما أن الفقهاء اشترطوا في الإكراه – الذي يبيح ارتكاب المحظور أن يكون أكراها ملجأً، ومعني كونه ملجأ أن يهدد المكره بخطر جسيم، أن لم يدعن لما أكره عليه، وبين بعض الفقه ذلك بقوله : " أن يكون متلفاً نفساً أو عضواً أو موجباً غما يعدم الرضا"[1]، وأكد البعض الآخر ذلك بقوله " الإكراه نوعان نوع ملجئ وغير ملجئ، فالملجئ هو الكامل وهو ما يخاف على نفسه أو عضوه فأنه يعدم الرضا ويوجب الإلجاء ويفسد الاختيار[2]، وقال البعض بأن "الإكراه نوعان، تام وهو الملجئ الذي يتلف النفس أو العضو أو الضرب المبرح[3]، ولاشك أن جسامة الخطر هي الشرط الجوهري الذي يؤدي قيام الضرورة، ولا جدال في أنه إذا تأكد هذا الخطر الجسيم وأمكن دفعه ولو بارتكاب فعل محرم شرعاً، وأن لهذا الفاعل – المضطر– أن يتمسك بحالة الضرورة ليستفيد من أحكامها، غير أن العديد من الآراء الفقهية حول الحكم الشرعي في حالة ما تعدر الوصول إلي التأكد من حالة الخطر – نحيل إلي هذه الآراء إلي كتب الشريعة.

موقف القانون من هذا الشرط:

يجب أن يكون الخطر جسيماً، فالخطر اليسير، لا يكفي لقيام حالة الضرورة فقد الشخص القدرة على الاختيار[4]، وبالتالي لا تنتفي معه مسئولية الفاعل بخلاف حالة الدفاع الشرعي[5]، ويكون الخطر جسيماً إذا كان لا يمكن معه اصلاح ما ينشأ عنه من ضرر أولا يمكن جبر

---

1 راجع: العلامة: محمد أمبن بن عمر بن عبد العزيز بن عابدين الدمشقي، حاشية ابن عابدين علي الدر السماء رد المختار علي الدر المختار، جزء 5، ص 109 110 .

2 راجع: ابن نجم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، الطبعة الأولي، الجزء الثامن، المطبعة العلمية، بدون تاريخ نشر، ص 79.

3 راجع: محمد بن علي محمد علاء الذين الحصكفي، الدر المختار شرح تنوير الإبصار، هامش حاشية ابن عابدين، يدون دار نشر، 1342هـ، الجزء الخامس، ص 109.

4 راجع: د. يسري أنور، المرجع السابق، ص 572.

5 راجع: د. موسي مسعود أرحومة، الأحكام العامة لقانون العقوبات الليبي، الجزء الأول " النظرية العامة للجريمة " الطبعة الأولي، منشورات جامعة قاريونس، 2009 م، ص 629.

الضرر الناجم عنه إلا بتضحية كبيرة[1]،وتقدير جسامة الخطر مسألة موضوعية، تفصل فيها محكمة الموضوع دون معقب من المحكمة العليا وفقاً للمعيار الشخص المعتاد، الذي يتواجد في الظروف ذاتها التي أحاطت بالمتهم[2]، وعلى ذلك فلا يعد الجوع والبرد الذي يمكن للشخص احتماله بمشقة مألوفة خطراُ جسيماً يعفي الفاعل من المسؤولية في جريمة السرقة، ولا غياب الزوج لمدة طويلة، أو أصابته بالعته خطراً جسيماً، يعفي زوجته من مسؤوليتها عن جريمة الزنا[3]، وهذا ما ذهبت إليه محكمة النقض المصرية، حيث قضت بأن "ليس لمتهمة بإحراز مواد مخدرة أن تدفع بأنها لصغر سنها ولإقامتها مع والدتها التي تعولها، مكرهة على أن تشترك مع والداتها في إحراز مواد مخدرة، لأنه في هذه الاعتبارات ما يجعل حياتها في خطر جسيم لو لم تشترك مع والدتها في إحراز المواد[4]، والخطر الجسيم في عمومه هو الذي يهدد بإلحاق أذى كبير بالفرد، ولا يشترط أن يقتصر ذلك على خطر الموت أو العاهة أو الجراح البالغة، فالفكرة أوسع من ذلك وتشمل أي تهديد بتضحية بالغة[5].

الشرط الثاني: أن يكون الخطر حالاً:

يشترط فقهاء الشريعة الإسلامية، أن يكون الخطر الذي يهدد الشخص حالاً، لأجل أباحة المحظورات له، وذلك أن الضرورة لا تقوم بالنسبة لخطر لا يقع في الحال، ولعل في قوله تعالي " فمن أضطر غير باغ ولا عاد" إشارة إلي اشتراط حلول الخطر حتى تباح المحرمات بناء عليه إذ أن قوله تعالي" غير باغ " يتضمن أن الذي يرتكب الجرم من أجل خطر غير موجود، يعتبر باغياً متعدياً حدود الله عز وجل، ففي قوله تعالي " غير باغ " أي في أكله أن يتعدى حلالاً إلي حرام وهو يجد مندوحة[6] الأمر الذي يوجب القول بحلول الخطر وإلا فهو يجد عنه مندوحة متى كان غير حال[7].

---

1 راجع: د. عوض محمد عوض، قانون العقوبات – القسم العام، مطابع جريدة السفير، الإسكندرية 1987، ص 508. وراجع: د. السعيد مصطفي السعيد، الأحكام العامة في قانون العقوبات، الطبعة الرابعة، دار المعارف مصر، 1962 م، ص452

2 محمود محمود مصطفي، شرح قانون العقوبات – القسم العام، الطبعة العاشرة، مطبعة جامعة القاهرة، 1983، البند 330، ص 500.

3 راجع: حكم المحكمة العليا الليبية، جلسة 27. 6 . 1956 م، مجلة المحكمة العليا الليبية، الجزء الأول، ص 595.

4 راجع: نقض جنائي مصري، جلسة 28 نوفمبر 1929 م، مجلة المحاماة، رقم 129، ص 10.

5 راجع: د. يسري أنور: المرجع السابق، ص 572.

6 راجع: الحافظ عماد الذين أبى الفداء إسماعيل بن كثير، المرجع السابق، الجزء الأول، ص805.

7 يوجد في هذا المعني في: احمد بن محمد الصاوي المالكي ألخلوتي على تفسير الحلالين، الجزء الأول، بدون دار طباعة، 1360 هـ، ص 73. وفي تفسير القرطبي، المرجع السابق، ص 603 604.

وقد أشترط الفقهاء في الإكراه المعنوي المبرر لارتكاب المخالفة، أن يكون التهديد بأمر حال يوشك أن يقع، عند عدم الاستجابة، إذ يذهب البعض إلي أن الشرط الثاني من شروط الإكراه "ظن المكره" بالفتح "إيقاعه" أي إيقاع ما هدد به في الحال بغلبة ظنه ليصير ملجأً[1]، أي أن الإكراه لا يعتبر ملجأً إلا إذا كان التهديد بالقتل سينفد حالاً عند عدم استجابة هذا الشخص إلي ما أكره عليه، وبناء على ذلك إذا كان الوعيد غير حال، فليس ثمة أكراه، لان المكره لديه من الوقت ما يسمح له بحماية نفسه، ولأنه ليس في الوعيد غير الحال، ما يحمله على المسارعة وارتكاب الفعل[2] .

والمعيار في حلول الخطر أو عدم حلوله، هو نفس المعيار الشخصي المأخوذ به لقياس الضرورة بصفة عامة.

الخطر المستقبلي لا يعتبر ضرورة:

ذلك أنه قد يقع وقد لا يقع، وعليه فإنه لا يبيح محرماً ولا برفع أثماً، حيث أن المؤمن عليه أن يسلك الأسباب التي أمر الله بسلوكها، أن يترك المستقبل لمشيئة الله، بالإضافة إلي أن الضرورة في معناها تحمل معني الخطر الحال الذي هو على وشك الوقوع، وهو ما يفهم من قوله تعالي " فمن أضطر" أي من أحاطت به ظروف تجعله مهدداً بخطر أن لم يفعل، وهو بعينه حلول الخطر[3]، وزيادة في الإيضاح أن الحظر المستقبلي لا يتحقق معه معني الإلجاء " الاضطرار " قيل " بأن يصير خائفاً على نفسه من جهة المكره في إيقاع ما هدد به عاجلاً لأنه لا يصير محمولاً عليه طبعاً إلا بذلك"[4]، وعبارة محمولاً عليه طبعاً تعني أن الإنسان بطبيعته لا يعتبر مضطراً إلا إذا كان الخطر يهدده في الحال، إلا هذا الشرط، لأنه من المسلمات التي هي في ذاتها غنية عن البيان.

موقف القانون من هذا الشرط: طبقا لنص الماد"72" عقوبات ليبي، فإن الخطر الحال هو الذي وقع بالفعل. ولا يزال قائماً، أو أنه كان وشيك الوقوع، أي بمعنى أخر يكون الخطر ماثلاً أثناء ارتكاب فعل الضرورة[5]، فإذا كان الخطر قد زال أو كان بعيداً فلا قيام لحالة الضرورة حينئذ لاحتمال الا يقع الخطر، أو لا مكان لدفعه بغير جريمة الضرورة[6].

---

1 راجع: محمد بن علي محمد علاء الذين الحصكفي، هامش حاشية بن عابدين، بدون دار نشر، 1324 هـ، الجزء الأول، ص109.

2 راجع: د. عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، دار الحديث، القاهرة، 2009 م، ص576.

3 راجع: د. يوسف قاسم، المرجع السابق، ص 190.

4 راجع: نفس المرجع السابق، ص 191.

5 راجع: د. موسى مسعود أرحومة، المرجع السابق، ص 630.

6 راجع: د. يسري أنور، المرجع السابق، ص 572.

وعلى ذلك فإن الخطر المستقبلي لا يعتبر سبباً في قيام حالة الضرورة، ولا يبرر ارتكاب الفعل المكون للجريمة، لأنه قد بقع وقد لا يقع، ولإمكانية تفاديه بوسائل أخرى[1].

وتقدير حلول الخطر من عدمه هو من الأمور الموضوعية المتعلقة بوقائع الدعوي – مثلما هو الحال بجسامة الخطر – فالأمر في هذه المسألة متروك لقاضي الموضوع[2].

المبحث الثالث

شـروط محل الضرر

بالرغم من أن المراجعة لنصوص الآيات القرآنية الحكيمة المتعلقة بالضرورة، يمكن لنا أن نقول بأن الآيات الكريمة لم تشر إلى محل الضرورة، وإنما هي نصوص عامة تستثني الضرورة دون الإشارة إلى كون الضرورة متعلقة بالنفس أو المال، ومع ذلك فأن بمراجعة الآية الكريمة التي تنص على "فمن أضطر في مخمصة غير متجانف لإثم"؛ نجد الإشارة لمحل الضرورة، وهي نفس الإنسان، ذلك أن المخمصة لا يتصور تعلقها إلا بالنفس.

ونجد أن في قوله تعالي " وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه" دلالة أكيده على أن نظرية الضرورة واجبة التطبيق على سائر المحرمات، إذ أن الله تعالي قد فصل لعباده ما حرم عليهم فيما بتعلق بالنفس أو بالأموال، ففي الحديث الصحيح يقول الرسول صلي الله عليه وسلم " أن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام، كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا "[3]، تم أستثنى الشارع الحكيم ما تدعوا إليه الضرورة من غير إثم وبلا عدوان، فأي إنسان يضطر إلي تناول شيء محرم يباح له تناوله إذا توافرت شروط الإباحة، وهو ما ينطبق على جرائم الأموال ، بمعني أن الاضطرار إلي حماية المال من التلف، يدخل في مضمون هذه الآية إذا توافرت شروط الضرورة، ذلك أن الله سبحانه وتعالي قد أطلق الإباحة فيها بوجود الضرورة، فأقتضى ذلك وجود الإباحة بوجود الضرورة في كل حال وجدت فيه تلك الأخيرة، ونخرج بأن الشريعة الإسلامية تحافظ على الأنفس وعلى الأموال، وسائر الحقوق من أي خطر، فحيثما أمكن تفادي الخطر وجب تفاديه، بشروطه وضوابطه، سواء كان متعلقاً بالنفس أو بالمال[4].

---

1 راجع: د. السعيد مصطفي، المرجع السابق، ص 450. وراجع: د. عبد المهيمن بكر، المرجع السابق، ص 191.

2 راجع: د. علي راشد، المرجع السابق، ص 561.

3 راجع: الإمام أبي عبد الله محمد إسماعيل ابن إبراهيم بن المغبرة البخاري، الجامع الصحيح، الجزء الثالث، بدون دار نشر، 1946 هـ، ص 52-53.

4 لزيادة الإيضاح يمكن الرجوع ألي مرجع: د. يوسف قاسم، المرجع السابق، ص 194 وما بعدها.

غير أنه يلاحظ بأن الشريعة الإسلامية لا تفرق في الأحكام بين نفس الفاعل أو نفس الغير، وكذلك الحال بين مال الفاعل ومال الغير، بل أن البعض من الفقه ذهب إلى أبعد من ذلك، حيث أوجب على القادر أنقاد مال الغير[1].

محل الضرورة في القانون: هنا نجد المشرع الليبي قد جعل في المادة (72) عقوبات ليبي حكم حالة الضرورة مقصوراً على الخطر الجسيم الذي يهدد النفس فقط. وهو نفس ما ذهب إليه المشرع المصري في المادة (61) عقوبات مصري، ويعتبر الخطر مهددا للنفس إذا كان موجها للحقوق اللصيقة بالشخصية، وهي التي لا تكون محلا للتعامل كحق الإنسان في الحياة أو سلامة جسده أو عرضه أو اعتباره[2].

والمادة (72) عقوبات ليبي، كما هو الحال في المادة (61) عقوبات مصري، تنص على أنه يستوي أن يكون الخطر متعلقا بنفس الفاعل أو بنفس الغير، ولم يخصص الشارع هذا الغير بأي تحديد، على عكس بعض التشريعات التي تنص على تحديد الغير[3].

وعلى ذلك لا مسؤولية على الطبيب الذي يقوم بإجهاض امرأة لأنقاد حياتها، أما إذا كان الخطر مهدداً لمال الفاعل أو مال غيره من الأشخاص، فلا إعفاء من المسؤولية، وذلك على خلاف ما هو مقرر بالنسبة للدفاع الشرعي، ففي هذا الأخير – كما يجوز الدفاع عن النفس – يجوز الدفاع عن المال أيضا، وعلى ما يبدوا أن علة التفرقة، تكمن في كون فعل الضرورة يقع على بريء، أما فعل الدفاع الشرعي فهو يقع على معتد [4].

ومع التسليم بصحة استبعاد الخطر على المال من حكم الضرورة، إذا كانت وقايته تتطلب اعتداً على نفس الغير، حيث أنه لا تجوز التضحية بالنفس في سبيل المال[5]، إلا أنه لا يمكن التسليم بعدم الاعتداد بالخطر على المال إذا كانت وقايته تتطلب التضحية بمال أقل منه في القيمة[6].

---

1 راجع: أبي البركات سيدي احمد بن محمد بن احمد العدوي المعرف بالدر دير، الشرح الكبير على مختصر خليل، المكتبة التجارية، 1373 هـ، الجزء الثاني، ص 110 111.

2 راجع: د. محمود القللي، المرجع السابق، ص 425. وراجع: د. موسي مسعود ارحومة، المرجع السابق، ص 627. وراجع: د. محمود ابراهيم، المرجع السابق، ص 510. واجع: د. علي راشد، المرجع السابق، ص 558.

3 راجع المادة (54) من قانون العقوبات الألماني، الصادر عام 1870 م، والتي تحدد هذا الغير بالقريب، وذلك بقولها " إذا الخطر ماسا بنفس الفاعل أو أحد أقاربه "

4 راجع: د. السعيد مصطفي، المرجع السابق، ص 449. وراجع: د. محمود مصطفي، المرجع السابق، 498.

5 راجع: د. عبد المهيمن بكر، المرجع السابق، ص 190.

6 راجع: د. محمود مصطفي، المرجع السابق، ص 328.

المطلب الرابع

شـروط الفعل الذي يدفع الضرر

الفعل الذي يدفع به الخطر، هو الفعل اللازم لتفادي حالة الاضطرار، بمعني أنه الفعل الذي يلجأ إليه المضطر، لينقد نفسه أو غيره من الخطر الذي يهدده، وهو ما يطلق عليه في القانون " جريمة الضرورة "، وتجنب ذكر جريمة الضرورة، والحديث عن الفعل الذي يدفع به الخطر، ذلك لأن الفعل الذي يدفع به الخطر قد لا يكون جريمة على الإطلاق، كالمريض الذي يبلغ به المرض درجة خطيرة، فهو في حالة الضرورة، غير أن الطبيب الذي يعالج مثل هذا المريض دون أن يلجأ إلي دواء محرم، ودون أن يخالف القانون، فإنه في هذه الحالة يدفع الخطر بفعل مباح، فلا يعقل أن يسمي فعله حينئذ " جريمة الضرورة " بل هو عمل من أعمال الخير والبر لأنه تسبب في أنقاد إنسان من الهلاك دون أن يرتكب عملا محرما، إلا أن القانون الجنائي لا يهتم بالفعل إلا إذا كان مجرماً، وهو ما دفع شراح القانون، بإطلاق أسم جريمة الضرورة على الفعل الذي تدفع به الضرورة، هذا من جانب، ومن جانب أخر فإن الشريعة الإسلامية توجب ارتكاب بعض الأفعال في حالات الضرورة فلا يتأتى أن يسمى الفعل الواجب شرعاً باسم يتناقض تماماً مع هذا الوصف الشرعي[1].

ولعل ما يشترط في هذا الفعل، هو أن يكون الوسيلة الوحيدة لدفع الخطر أولا، وهذا يستلزم أن يكون هذا الفعل لازماً لدفع الخطر، ويستلزم من ناحية أن يكون هذا الفعل متناسباً مع هذا الخطر، وعلى ذلك فإن شروط الفعل الذي يدُفع به الخطر، تتلخص في **الشرطيين الآتيين:**

الأول/ أن يكون الفعل لازماً لدفع الخطر.

الثاني/ أن يكون متناسباً مع هذا الخطر.

الشرط الأول: أن يكون الفعل لازما لدفع الخطر/ فيشترط في الفعل الذي يدفع يه خطر الضرورة، أن يكون هذا الفعل لازماً لدفع الخطر، وهو شرط تفرضه القواعد العامة في الشريعة الإسلامية، ورغم أن فقهاء الشريعة لم يتكلموا عن هذا الشرط صراحة، وبهذا اللفظ صراحة، إلا أن الضرورة وخطرها، وتوقف أزالتها على فعل معين، يمكن القول بأنه شرط جوهري، وهام، وعام، بل هو شرط مفترض دون الحاجة إلي النص عليه صراحة، حيث أن الضرورة ذاتها لا يتصور قيامها إلا بوجود خطر جسيم، يتوقف الإنقاذ منه على فعل معين، بحيث يصبح هذا الفعل المعين لازما لتفادي الخطر، فان مات المضطر دون أن يفعل ما ينقذه كان آثما، وان قصر الغير دون أن ينقذه كان آثما، إلا إذا كان هناك فعلان أمام المضطر احدهما مباح والثاني

---

[1] راجع: د. يوسف قاسم، المرجع السابق، ص 202.

محرم، فإن حالة الضرورة لا تكون متوقفة على فعل مجرم رغم قيامها، ففي هذه الحالة الفعل المحرم غير لازم لوجود فعل أخر مباح، يمكن تفادي الخطر بالالتجاء إليه، وهو ما فال به الفقهاء في مواضع كثيرة، منها ما ذهب إليه في شأن التداوي بالمحرم، وأنه "لا يجوز إلا إذا أخبره طبيب مسلم أن فيه شفاء، ولم يجد مباحاُ يقوم مقامه[1]،ذلك أن وجود الشيء المباح للتداوي تنفي لزوم التداوي بالمحرم لدفع الخطر".

وبالتالي فالمقصود من هذا الشرط، أن يكون الفعل المحرم هو المنقذ الوحيد، أمام المضطر للتخلص من الخطر الذي يهدده، فإذا كان أمامه مجال أخر وجب عليه الالتجاء إليه، ولا يجوز على الإطلاق أن يسلك طريقاً حرمه الله تعالي، لأنه في هذه الحالة يكون متجانفاً للإثم لقوله تعالي " غير باغ ولا عاد..."؛ بأن يجد عن هذه المحرمات مندوحة ويأكلها...، فأباح الله في حالة الضرورة أكل المحرمات لعجزه عن جميع المباحات فصار عدم المباح شرطاً في استباحة المحرم[2].

موقف القانون من هذا الشرط: لا يكفي أن يكون الفعل، لازما لدفع الخطر المحدق بالشخص، لكي يكون بمنأى عن المسؤولية، بل يتعين فوق ذلك أن يكون فعل الضرورة هو الوسيلة الوحيدة التي يمكنه بواسطته درء الخطر، أما إذا كانت ثمة وسيلة أخرى تكفي لتجنب الخطر، دون اللجوء إلى ارتكاب الجريمة، ومع ذلك لم يسلك هذه الوسيلة المتاحة له، فيكون مسئولا عما يكون قد أرتكبه من جرائم، على اعتبار أن الفاعل في هذه الحالة لم يكن مضطراً لارتكاب الجريمة التي أقترفها.

غير أن خلافاً فقهياً دار حول ما إذا كان توافر هذا الشرط، مجردا عن أي اعتبار أخر يكفي لقيام حالة الضرورة، أم أنه يجب أن يكون الفاعل حسن النية، حتى يمكن أن يستفيد من أحكام الضرورة، فذهب البعض إلي أن المهم أن يتوافر الشرط وبعد ذلك لا يهم أن كان "الفاعل حسن النية من عدمه"؛ فالقانون الليبي لم يستلزم في المادة (72) عقوبات حسن نية فالفاعل، وعلى ذلك فالفاعل يستفيد من حالة الضرورة، ولو أنتهز فرصة حلول حالة الضرورة، فأرتكب

---

1 راجع: العلامة: السيد أحمد بن محمد الحنفي المعروف بالحموي، غمزة عيون البصائر علي محاسن الأشبال والنظائر، بدون دار نشر، 1881 م، ص 106. وراجع: العلامة محمد امين بن عمر بن عبد العزيز بن عابدين الدمشقي، حاشية ابن عابدين علي الدر المسماة رد المختار علي المختار، بدون دار نشر، 1324 هـ، الجزء الثاني، ص 343. وراجع: ابو الحسين بن محمد ابن عبد الجليل الرشداني، الهداية شرح البداية، الجزء 8، المكتبة التجارية، 1318 هـ، ص 134.

2 راجع: تفسير القرطبي، المرجع السابق، ص 610. وراجع: تفسير ابن كثير، المرجع السابق، الجزء الأول، ص 205.

الفعل المكون للجريمة لأحقاد وضغائن[1]، ويذهب البعض الأخر إلي أنه لكي يستفيد الفاعل من حالة الضرورة لابد أن يكون حسن النية، فإذا كان الدافع خبيثاً، أي لم يكن الدافع الذي ألجأ الجاني إلي ارتكاب الجريمة، هو ضرورة وقاية النفس، وأن كان الدافع الانتقام على سبيل المثال، فإنه لا يدخل تحت المادة (72) عقوبات ليبي[2].

وتقدير أن الجريمة التي وقعت هي الوسيلة الوحيدة لدفع الخطر، مسألة موضوعية متروكة لتقدير قاضي الموضوع [3].

الشرط الثاني : أن يكون متناسباً مع الخطر: ويشترط في الفعل اللازم لدفع خطر الضرر أن يكون مناسباً مع هذا الخطر، بمعني أن يقتصر المضطر على أن يقترف من الفعل المجرم بالقدر الذي يحول بينه ونين الهلاك والتلف، فإذا ما أصبح تناول المحرم – أو اقترافه – لازماً للإنقاذ –ففي هذه الحالة فإن المضطر لا يقترف المحرمات إلا بالقدر المطلوب فقط لتفادي الهلاك، فلو تعدي المضطر – أو غيره من يقوم بالإنقاذ – هذه الحدود فإن فعله المتعدي به يكون خارجاً عن دائرة المشروعية، ويظل الفعل مجرما كما هو، حيث لا توثر نظرية الضرورة فيه، ولا تعمل أثرها إلا عند توافر شروطها، ومن هذه الشروط أن يكون الفعل مناسباً مع الخطر المراد دفعه أو تفاديه[4].

ففي قوله تعالي "غير باغ ولا عاد فلا أثم عليه"، تعني غير باغ في أكله فوق حاجته، وعن الذي غير باغ أكلها – أي المحرمات – شهوة وتلذذاً[5]، فالمضطر الذي يواجه خطر الهلاك، وليس أمامه إلا أن يقترف فعلاً واحداً محرماً دون غيره، فالمسافر في الصحراء القاحلة، ونفد ما عنده من طعام وأصبح يواجه خطر الموت، فله أن يتناول قدرا ينقده من الميتة التي ليس أمامه سواها، فهناك توافر شرط اللزوم بانتفاء وجود المباح من الأطعمة، وعليه بعد ذلك أن يراعي شرط التناسب – فلا يتناول من الشيء المحرم – الوحيد أمامه – إلا ما يسد رمقه ويحفظ روحه، ويدفع عنه خطر الهلاك.

---

[1] راجع: د. محمود محمود مصطفي، المرجع السابق، ص 418.

[2] راجع: د. محمود مصطفي القللي، المرجع السابق، ص 437. وراجع: د. السعيد مصطفي السعيد، المرجع السابق، ص 453. 454 . وراجع: د. محمود نجيب حسني، المرجع السابق، ص 680.

[3] راجع: د. يسري أنور، المرجع، ص 573.

[4] راجع: د. يوسف قاسم، المرجع السابق، ص 208.

[5] فقد قال بذلك المفسرون رواية عن جميع التابعين، منهم قتاده والحسن والربيع، وابن زيد وعكرمة، راجع في ذلك تفسير القرطبي، المرجع السابق، ص 610. وكذلك تفسير ابن كثير، المرجع السابق، ص 205. وراجع: الشيخ: محمد حسنين مخلوف، صفوة البيان لمعاني القرآن، المرجع السابق، الجزء الأول، ص 57.

والخلاف دار ما بين الفقهاء، في حالة ما إذا كان أمامه بعض أنواع من المحرمات، وليس أمامه شيء من الحلال مطلقاً، فمنهم من نظر إلى الضرر الخالص، فقال: بتقديم طعام الغير على الميتة، ومنهم من نظر إلى حقوق العباد وقال: بتقديم الميتة على طعام الغير، لآن حقوق الله تقبل التسامح على عكس حقوق العباد، التي لا مجال للتسامح فيها إلا بأذن أصحابها[1].

والفعل الذي يراد به دفع الضرورة، قد يكون مباحاً في حالة ما إذا خلا من الأضرار الاجتماعية التي تلحق الجماعة، كما في تناول الأطعمة و الأشربة المحرمة، وقد يكون مرخصا فيه إذا كان هذا الفعل متضمناً ضرراً اجتماعياً أقل من خطر الضرورة، كما في مثال والعياذ بالله " نطق كلمة الكفر – ورغم من وجود الضرر الاجتماعي في نطق هذه الكلمة، إلا أن خطر تعريض حياة المؤمن لخطر القتل يفوق خطر التلفظ بكلمة الكفر بقوله تعالي : " إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان"[2]، وقد يكون محرماً إذا ما كان يتضمن من الأضرار الاجتماعية ما يزيد على خطر الضرورة المراد تفاديها، كما في جرائم القتل.

موقف القانون من هذا الشرط: شرط التناسب بين جريمة الضرورة والخطر، نصت عليه المادة (72) عقوبات ليبي، وهو ما لم ينص عليه المشر ع المصري في والمادة (61) عقوبات مصري، على الرغم من أن الفقه [3] والقضاء[4] المصري قد قال بوجود هذا الشرط.

وعلى ذلك يسأل جنائياً كل من دفع الخطر بفعل يهدد النفس وكان بإمكانه أن يدرأ الخطر عن طريق فعل يهدد المال، وكذلك الحال يسأل جنائياً من كان بإمكانه دفع الخطر الذي يهدده بفعل يهدد نفساً واحدة بينما حاول أن يدرأه بفعل يهدد أنفساً عديدة.

---

1 لمعرفة المزيد عند المالكية راجع: تنوير الحوالك شرح موطأ مالك، جزء الثاني، دار الكتب العلمية، بدون تاريخ نشر، ص 44. والمذهب الشافعي، راجع: أبي يحي شيخ الإسلام زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، أسني المطالب شرح روض الطالب، الجزء الأول، بدون دار نشر، 1312 هـ، ص 572. وعند الحنابلة راجع: العلامة: عبد الله بن حمد ابن أحمد بن قدامة المقدسي الدمشقي موفق الذين، المغنى على مختصر الخرقي، الجزء 11، بدون دار طباعة، 1948 م، ص 76. وعند الحنفية راجع: العلامة: زين الدين بن ابراهيم بن محمد بن نجيم الحنفي، الأشباه والنظائر، بدون دار طباعة، 1889 م، ص 114. وعند الزيدية راجع: العلامة: احمد بن يحي بن المرتضي، البحر الزخار الجامع لفقه علماء الأمصار، الجزء الرابع، بدون دار نشر، 1311 هـ، ص 234.

2 سورة النحل، الآية 106.

3 راجع نقض جنائي مصري، جلسة 30، 3، 1964م، مجموعة الأحكام النقض المصرية، السنة 15، رقم 45.

4 راجع: د. ومحمود نجيب حسني، المرجع السابق، ص 626.

الخاتمة

بعون الله وتوفيقه تناولت هذا البحث تحت عنوان شروط الضرورة بين الشريعة والقانون، ولقد درست هذا الموضوع في أربعة مطالب، تناولت في المطلب الأول: شروط الضرر الجسيم أو الخطر الذي هو بصدد الوقوع، والذي يعتبر الركن الجوهري، والذي بدونه لا تقوم الضرورة. ثم تناولت في المطلب الثاني: شروط الفعل اللازم لدفع الضرر الجسيم أو لتفادي الخطر الحادق. أما في المطلب الثالث: فتناولت شروط محل الخطر الذي يهدده الضرر، فقد يكون محله النفس، أو المال. وتناولت في المطلب الرابع، وأخيرا: شروط الشخص الذي يجد نفسه مضطرا لدفع الخطر.

ومن خلال دراسة هذا الموضوع تبين بأن شروط المضطر وشروط الخطر لا نكاد نجد فارقاً بين الدراسة الشرعية والدراسة القانونية، اللهم الأسبق فقهاء الشريعة؟ إلى ما يقوله الشراح في العصر الحديث، وكذلك الحال بالنسبة لمحل الضرورة، إلا أن الشريعة الإسلامية الغراء تعطي المال أهمية تفوق الأهمية التي المقررة في قانون العقوبات الليبي والمصري، فالقانون الليبي لا يعترف بأثر الضرورة في جرائم الأموال، حيث سبق وأن قلنا: بأنه لا يمكن التسليم بعدم الاعتداد بالخطر على المال خصوصا إذا كانت وقايته تتطلب التضحية بمال أقل منه في القيمة.

اما فيما يتعلق بشروط الفعل الذي يدفع به الخطر، ففيما يتعلق بالشرط الأول: وهو أن يكون فعل الضرورة لازما لدفع خطرها، فإنه ورغم التوافق الظاهري بين قانون العقوبات وأحكام الشريعة الإسلامية، إلا أن الشريعة حينما تقرر شرط اللزم، أنما تقرره في إطار المنهج الإسلامي المتكامل، وفي دائرة الإسلام الشرعي الذي تقوم عليه نظرية الضرورة، والذي من مقتضاه عدم إزالة الضرر بالضرر، ومن باب أولى عدم أزالته بضرر أعظم، وإلا كان التشريع عبثاً...

وهذا ما وقع في التشريع الليبي، الأمر الذي دفع الشراح الوضعيين إلي بحث النية، ومدى اشتراطه عند تطبيق شرط اللزوم. أما فقهاء الشريعة لم يشيروا إلي حسن النية لأنه مفترض شرعاً في كل حركات الإنسان، كما أن ضوابط النظرية تحول بين المضطر وبين الخروج عن دائرة المشروعية تماماً، ولذلك فإن الخلاف الذي ثار بين الشراح الوضعيين حول اشتراط حسن النية غير وارد في الفقه الإسلامي.

أما عن الشرط، وهو شرط التناسب بين الخطر والفعل الذي يدفع به الضرر، فإن مضمون هذا الشرط، وهو أن يكون الفعل المرتكب في حالة الضرورة متناسبا مع الخطر المراد تجنبه، نجد بأن هناك توافقاً بين ما قال به فقهاء الشريعة الإسلامية، وبين ما يقول به شراح القانون الحاضر، وما استقرت عليه أحكام القضاء الليبي والمصري. أما فيما يتعلق بشرح هذا الشرط وتطبيقه، وتفصيل حالاته المختلفة، فإن الفقه والقضاء كثيرا ما يخالفون الشريعة الإسلامية، ولعل

السبب يمثل في الموقف الذي تتخذه القوانين الوضعية، والتي تجعل للضرورة حكما واحدا لا يختلف باختلاف الحق المهدد بالخطر. أما الشريعة الإسلامية فلقد سلكت المنهج العدل، الذي يضع في اعتباره الموازنة الصحيحة بين الحقوق المتعارضة.

المصادر والمراجع:

1- ابن نجم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، الطبعة الأولي، الجزء الثامن، المطبعة العلمية، بدون تاريخ نشر.

2- أبو بكر عبد الله محمد بن احمد الأنصاري الخزرجي المعروف بالقرطبي، جامع أحكام القرآن، دار الكتب المصرية، مطبعة الشعب، طبعة 1353.

3- أبو البركات سيدي احمد بن محمد بن احمد العدوي المعرف بالدر دير، الشرح الكبير على مختصر خليل، المكتبة التجارية، 1373 هـ.

4- ابو الحسين بن محمد ابن عبد الجليل الرشداني، الهداية شرح البداية، الجزء 8، المكتبة التجارية، 1318 هـ.

5- أبو عبد الله محمد إسماعيل ابن إبراهيم بن المغبرة البخاري، الجامع الصحيح، الجزء الثالث، بدون دار نشر، 1946 هـ.

6- أبو يحي شيخ الإسلام زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، أسني المطالب شرح روض الطالب، الجزء الأول، بدون دار نشر، 1312 هـ.

7- أحمد عبد العزيز الألفي، شرح قانون العقوبات الليبي – القسم العام، المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، الإسكندرية 1969 م.

8- تنوير الحوالك شرح موطأ مالك، جزء الثاني، دار الكتب العلمية، بدون تاريخ نشر

9- الحافظ عماد الدين ابي الفداء اسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن الكريم، طبعة الحلبي، بدون تاريخ نشر.

10- زين الدين بن ابراهيم بن محمد بن نجيم الحنفي، الأشباه والنظائر، بدون دار طباعة، 1889.

11- زين الدين محمد بن شمس الذين أبي بكر عبدا لقادر الرازي، مختار الصحاح، بدون دار وتاريخ نشر.

12- السعيد مصطفي السعيد، الأحكام العامة في قانون العقوبات، الطبعة الرابعة، دار المعارف مصر، 1962 م.

13- السيد احمد بن محمد الحنفي المعروف بالحموي، غمزة عيون البصائر على محاسن الأشبال والنظائر، بدون دار نشر، 1881 م.

14- العارف بالله احمد بن محمد الصاوي المالكي ألخلوتي على تفسير الحلالين، الجزء الأول، بدون دار طباعة، 1360 هـ

15- عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، دار الحديث القاهرة، 2009 م.

16- عبد الله بن حمد ابن أحمد بن قدامة المقدسي الدمشقي موفق الدين، المغنى على مختصر الخرقي، الجزء 11، بدون دار طباعة، 1948 م.

17- عبد المهيمن بكر، القصد الجنائي، رسالة دكتوراه، مقدمة لكلية الحقوق جامعة القاهرة،1959 م.

18- على احمد راشد، مبادئ القانون الجنائي، مطبعة نهضة مصر، 1948 م.

19- عوض محمد عوض، قانون العقوبات القسم العام، مطابع جريدة السفير، الإسكندرية 1987.

20- عوض محمد عوض، قانون العقوبات القسم العام، مطابع جريدة السفير الإسكندرية، 1987 م، مأمون محمد سلامة، قانون العقوبات – القسم العام، دار الفكر العربي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1979 م.

21- محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز بن عابدين الدمشقي، حاشية ابن عابدين على الدر السماء رد المختار على الدر المختار، بدون دار نشر، 1324 هـ.
22- محمد بن مكرم بن على جمال الذين ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، دار بيروت، بدون تاريخ نشر.
23- محمد حسنين مخلوف، صفوة البيان لمعاني القرآن، الطبعة الأولي، بدون دار نشر، 1375 هـ.
24- محمد مصطفي القللي، المسؤولية الجنائية، بدون دار نشر، 1948 م.
25- محمود إبراهيم إسماعيل، شرح الأحكام العامة في قانون العقوبات، بدون دار نشر، 1959 م.
26- محمود محمود مصطفي، شرح قانون العقوبات – القسم العام، الطبعة العاشرة، مطبعة جامعة القاهرة، 1983.
27- محمود نجيب حسني، شرح قانون العقوبات – القسم العام، الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية، القاهرة، 1977م.
28- محمود نجيب حسني، شرح قانون العقوبات اللبناني، القسم العام، بيروت، 1984.
29- موسي مسعود أرحومة، الأحكام العامة لقانون العقوبات الليبي، الجزء الأول " النظرية العامة للجريمة " الطبعة الأولي، منشورات جامعة قاريونس، 2009 م.
30- يسري أنور، شرح قانون العقوبات المصري، القسم العام،1993م.
31- يوسف قاسم، نظرية الضرورة، دار النهضة العربية، بدون تاريخ نشر.

واقع استخدام الوسائل التعليمية الحديثة

(دراسة استطلاعية من وجهة نظر معلمي التربية الفنية بمدينة طرابلس)

د. فردوس محمد التويجيري
قسم الفنون الجميلة والتطبيقية
كلية الفنون والاعلام – جامعة طرابلس

ميلاد فرج شقاف
قسم الفنون الجميلة والتطبيقية
كلية الفنون والاعلام – جامعة طرابلس

واقع استخدام الوسائل التعليمية الحديثة

(دراسة استطلاعية من وجهة نظر معلمي التربية الفنية بمدينة طرابلس)

د. فردوس محمد التويجيري
قسم الفنون الجميلة والتطبيقية
كلية الفنون والاعلام – جامعة طرابلس

ميلاد فرج شقاف
قسم الفنون الجميلة والتطبيقية
كلية الفنون والاعلام – جامعة طرابلس

ملخص الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى التعرف على الوسائل التعليمية الحديثة المستخدمة في تدريس مادة التربية الفنية لمرحلتي التعليم الابتدائي والاعدادي بطرابلس، ومدى استخدام هذه الوسائل من خلال استطلاع وجهات نظر معلمي المادة، وتم استخدام المنهج الوصفي التحليلي من خلال استبيان استخدم لهذا الغرض. وأظهرت النتائج أن أكثر الوسائل التعليمية الحديثة استخداما هي الحاسب الآلي، ويليها الجهاز المرئي، ثم البروجكتر. وأظهرت النتائج أيضاً أن اتجاهات المعلمين نحو مدى الاستخدام كان سلبياً، وتم تفسير نتائج الدراسة من خلال نقص البرامج التعليمية لعرضها بالجهاز المرئي، وإلى نقص تجهيزات بعض المدارس من الوسائل التعليمية الحديثة حسب وجهة نظر معلمي المادة، وتم عرض عدد من التوصيات التي من شأنها تشجيع المعلمين على استخدام هذه الوسائل وبشكل مستمر في التدريس.

مقدمة:

لم يعد اعتماد أي نظام تعليمي على الوسائل التعليمية ضرباً من الترف، بل أصبح ضرورة من الضرورات لنجاح أي نظام، بل أضحى جزء لا يتجزأ من بنية منظومتها.

"كما أن التعليم دائماً يهدف إلى إحداث هذا التغيير من خلال تطوير برامج المؤسسات التعليمية، كي تواكب تلك التغييرات سواء أكان ذلك في محتوى العملية التربوية أم في أهدافها ووسائلها، مما يتيح للمتعلم الاستفادة من الوسائل والأدوات التكنولوجية في تحصيله الدراسي واكتسابه للمعارف والمهارات التي تتفق وطبيعة العصر الذي يعيشه."(عبد السميع،1999، ص9).

ويذكر الجمني (2006، ص3) "إن تطوير التعليم والتدريب التقني والمهني في عصر المعرفة والمعلومات يقتضي تحسين طرق وتقنيات التدريس والتدريب وتطويرها؛ لتتوافق مع التطور المهم لتكنولوجيات المعلومات والاتصال. إذ إن هذا التطور فتح لميدان التعليم والتدريب آفاقاً جديدة وكبيرة، من حيث الوسائل المتاحة والإمكانات، والتقنيات الجديدة المستعملة، والمضامين التعليمية الحديثة والمتطورة، لكن من ناحية أخرى، فإن الاستغلال الصحيح لهذا التطور يضع ميدان التعليم والتدريب أمام العديد من التحديات والرهانات".

وأوضح العتوم (2007، ص160) أنّ استعانة معلّم التربية الفنية بالوسائل التعليمية المناسبة التي تطورت تطوراً كبيراً في ظل التقدم السريع لوسائل الاتصال الحديثة، يُمكنه من الوصول إلى الأهداف المرجوة من المادّة، فالقاسم المشترك بين الوسيلة التعليمية ومادّة التربية الفنية؛ يتمثّلُ في أنهما يعتمدان على الفن، والمهارة في الإنتاج، وهما مكملان لبعضهما بعضاً.

ومع تطور العلم تطورت أساليب التدريس لتشمل كافة الوسائل التعليمية، فلم يعد التدريس قاصراً على الطريقة الإلقائية التقليدية التي تجعل المعلم هو المحور الأول والأخير في العملية التعليمية، فظهرت الأجهزة السمعية، والبصرية التي استخدمتا في التدريس ، وأدى التطور الكبير في كافة مجالات الحياة الحديثة الحاجة الى متطلبات جديدة وفاعلة فرضتها أزمنة القرن الواحد والعشرين وهي ضرورة لمتطلبات العصر الحديث لما شهده من تطور حضاري هائل في كافة مناحي الحياة من تكنولوجيا الاتصالات وعصر الأنترنت المتسع لمديات التطور العلمي المتسع.

مشكلة الدراسة:

يعد استخدام الوسائل التعليمية الحديثة جزء أساسياً من العملية التعليمية من وفق المفهوم الحديث للوسائل التعليمية، إذ تساهم هذه الوسائل في اكتساب المعرفة وممارسة العلوم والفنون والاستمتاع بها، وجاءت هذه الدراسة للتعرف على اتجاهات معلمي مادة التربية الفنية لمرحلة التعليم الابتدائي والاعدادي بطرابلس نحو استخدام الوسائل التعليمية الحديثة المتمثلة في الحاسب الآلي والجهاز المرئي وجهاز العرض الامامي (البروجكتر)، فضلاً عن معرفة مدى استخدام هذه الوسائل.

أسئلة الدراسة:

1- ما الوسائل التعليمية الحديثة التي يستخدمها معلمي مادة التربية الفنية لمرحلتي التعليم الابتدائي والاعدادي بطرابلس؟.
2- ما مدى استخدام معلمي مادة التربية الفنية لمرحلتي التعليم الابتدائي والاعدادي بطرابلس لهذه الوسائل التعليمية؟.

أهداف الدراسة:

من خلال عرض أسئلة الدراسة فإن هذه الدراسة تسعى إلى تحقيق الأهداف الآتية:

1- التعرف على الوسائل التعليمية الحديثة التي يستخدمها معلمي مرحلتي التعليم الابتدائي والاعدادي بطرابلس في تدريس مادة التربية الفنية، وبالتالي إذا ما كانت

هناك أية اتجاهات سلبية في هذا الخصوص فإن الباحثان سيقومان بتقديم بعض التوصيات التي يمكن أن تساعد في تنمية اتجاهات إيجابية نحو هذا الموضوع.

2- التعرف على مدى استخدام معلمي مرحلتي التعليم الابتدائي والاعدادي للوسائل التعليمية بطرابلس في التدريس.

أهمية الدراسة

تبرز أهمية هذه الدراسة لما يمكن أن تقدم من إسهام في تجديد أساليب التعليم وتركيز الاهتمام على الآلات والأجهزة التي تستخدم لأغراض التدريس، واعتماد التقنيات والوسائل التعليمية الحديثة لتحديث التعليم من أجل بناء مجتمع قائم على العلم والتكنولوجيا.

محاولة إثراء مجال البحث التربوي في مجال الاتجاهات نحو تكنولوجيا التعليم، فهذا المجال يحتاج لمثل هذا النوع من الدراسات التي يمكن أن تساعد على تنمية اتجاهات إيجابية نحو تكنولوجيا التعليم.

حدود الدراسة:

- **الحدود المكانية:** تمثلت الحدود المكانية لهذه الدراسة بمدارس المرحلة الابتدائية والاعدادية بطرابلس.
- **الحدود الزمنية:** تم تطبيق هذه الدراسة خلال العام الدراسي 2009.

أسلوب الدراسة:

اعتمد الباحثان أسلوب (المسح الاجتماعي) بوصفه أحد المناهج الأساسية في البحوث الوصفية، حيث يهتم بدراسة الظروف الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية لمجتمع معين، بقصد تجميع الحقائق، واستخلاص النتائج، اللازمة لحلَّ مشكلات مجتمع ما. وعليه فإن الباحثان استخدما هذا المنهج والذي اعتمدت فيه على طريقة الحصر الشامل لمعلَّمي التربية الفنية في مدينة طرابلس، وذلك للتعرف على مدى استخدام معلَّمي التربية الفنية للوسائل التعليمية الحديثة.

منهج الدراسة:

تم اتباع المنهج الوصفي لإجراء هذه الدراسة، وذلك لملائمته لتحقيق هذه الأهداف، حيث تم جمع المعلومات من خلال الدراسة الميدانية وتصنيف هذه المعلومات وتحليلها.

مجتمع الدراسة:

يتكون مجتمع الدراسة من معلّمي مادّة التربية الفنية بمدينة طرابلس، والبالغ عددهم (1017) معلماً، للعام الدراسي 2009–2010م. (مركز المعلومات، 2010). واقتصرت هذه الدراسة على مدارس مدينة طرابلس والبالغ عددها (285) مدرسة للتعليم الأساسي، وتضم مدينة طرابلس(5) مناطق، وهي كالآتي: (طرابلس المركز، سوق الجمعة، أبو سليم، تاجوراء، حي الأندلس).

أداة الدراسة:

اطلع الباحثان على مجموعة من المقاييس والاستبانات ذات العلاقة بالموضوع بصفة عامة، واستقرا على مقياس اتجاهات المعلمين نحو الوسائل التعليمية، والتكنولوجيا (حمدي 1989)، و(حمدي وعويدات 1994)، و(الكندي 2005)، وتَم تعديلها وتطويرها لملائمتها للدراسة الحالية.

صدق الاستبانة وثباتها:

عُرضت الاستبانة على عدد من المحكمين من أجل التأكد من صدق المحتوى، وتم تعديلها بناء على آراء المحكمين وبناء على ما تم الاتفاق على تعديله، وللتعرف على مدى التجانس الداخلي لأداة الدراسة تم حساب معامل الثبات الفا كرونباخ، وبلغت قيمة معامل الثبات(0.74)، وتعتبر هذه النسبة جيدة، ومعقولة وبإمكان الباحثان من اعتماد الاستبانة في هذه الدراسة.

الأساليب الاحصائية المستخدمة:

استخدم الباحثان الحاسب الآلي لتحليل البيانات ومعالجتها احصائياً عن طريق المنظومة الاحصائية للعلوم الاجتماعية "spss"، ونظراً لأهمية التحليل العاملي قام الباحثان بتطبيق طريقة التحليل العاملي لتلخيص عدد الفقرات إلى عدد أقل ذات الارتباط بمتغيرات الدراسة، بالإضافة إلى النسب المئوية والتكرارات.

الدراسات السابقة

أجرى الباحث **أبو الخير 2008** دراسة هدفت إلى التعرف على واقع استخدام الوسائل التعليمية بأقسام الفنون التشكيلية بالجامعات الليبية، ومعرفة اتجاهات أعضاء هيئة التدريس نحو استخدام الوسائل التعليمية التقليدية منها والحديثة، مع وضع مقترحات لتحسين الوضع الراهن لاستخدامات الوسائل التعليمية في الجامعات الليبية وأجرى الباحث دراسته في أقسام كليات

الفنون في الجامعات الليبية وعددها ثلاثة جامعات، واستخدم الباحث الاستبانة كأداة لجمع البيانات ،ومن نتائج الدراسة أن هناك نقص في الوسائل التعليمية بالأقسام المعنية، وان واقع استخدام الوسائل التعليمية بالأقسام المعنية ضعيف. كما أكدت نتائج الدراسة بأن هناك صعوبات تقف أمام استخدام الوسائل التعليمية ومنها المباني غير مجهزة لاستخدام بعض الوسائل التعليمية، كما أن هناك صعوبات إدارية في توفير الوسائل التعليمية.

أجرت **الصيد 2007م** دراستها التي هدفت إلى معرفة مدى مدرسي اللغة العربية بمفهوم ومصطلح الوسائل السمعية والبصرية؛ وعلى مدى وعي مدرسي اللغة العربية بأهمية هذه الوسائل ومدى توافرها بتدريس مقررات اللغة العربية. وتكونت العينة من (144) مُعلما، وأهم نتائجها أن آراء مدرسي اللغة العربية حول مفهوم الوسائل السمعية والبصرية كانت إيجابية. كما اتضح عدم استخدام مدرسي اللغة العربية للكمبيوتر وشبكة الإنترنيت في تدريس مادة اللغة العربية. ومن أهم المشكلات التي تواجه المدرسين هي قلة تشجيع الإدارة المدرسية لاستخدام الوسائل السمعية والبصرية، ومن المشكلات ايضا قلة إمكانيات المدارس للوسائل، وقلة تدريب المدرسين على استخدام بعض الوسائل أو إنتاجها.

وفي دراسة **قادي 2007**م والتي هدفت للتعرف على مدى توافر الوسائل التعليمية والمعامل الخاصة بالوسائل التعليمية في المدارس، وللتعرف على أهم الصعوبات التي تواجه استخدام الوسائل التعليمية والتقنيات الحديثة في المدارس، وتكونت العينة من إحدى عشر مشرفة، ومديرة في التعليم المتوسط، واستخدمت الباحثة الاستبيان كوسيلة من وسائل جمع المعلومات.

وتوصلت الدراسة إلى أن مسجل الكاسيت والأشرطة السمعية هما أكثر الأجهزة توافراً، بينما البروجكتر كان الأقل استخداماً، كما توصلت الدراسة إلى إن درجة استخدام معلمات اللغة الانجليزية للوسائل التعليمية هي متوسطة، أما أهم الصعوبات التي تواجه معلمات اللغة الإنجليزية هي عدم توفر صيانة فنية للأجهزة والوسائل التعليمية. وقد استفاد الباحثان من الدراسات السابقة المنهجية التي استخدمت، ومن أدوات البحث من أجل تصميم أداة البحث.

وأجرى **عبد العال 2006** دراسة هدفت إلى معرفة أثر المدخلات التعليمية علي مستوي أداء تلاميذ التربية الفنية بمرحلَّة التعليم الإعدادي بدولة قطر، وذلك من خلال معرفة أثر المتغيرات المستقلَّة (المنهج–طرق التدريس–الوسائل التعليمية) على المتغير التابع (الأداة)، وقد هدفت الدراسة إلى معرفة الطرق التدريسية الشائعة الاستخدام تلك التي يستخدمها معلَّمو مادّة التربية الفنية بمرحلَّة التعليم الإعدادي، فضلاً عن معرفة مدى فعالية الوسائل التعليمية المستخدمة في منهج التربية الفنية، وإلى أي مدى منهج التربية الفنية الحالي بمرحلَّة التعليم الإعدادي صالح لأهداف استراتيجية ومنهجية متطورة تفي بتحقيق احتياجات المادّة وأهدافها، وأَنَّ

له تأثيراً مباشراً علي مستوي أداء تلاميذ وتلميذات مرحلَّة التعليم الإعدادي بدولة قطر، أما منهج الدراسة المستخدم فهو المنهج التجريبي، واستخدم الباحث البطاقات، والاستبانة بوصفها أدوات لجمع المعلومات، فاستخدم الباحث بطاقات ملاحظه لبيان فعالية طُرق التدريس، والوسائل التعليمية من وجهة نظر موجهي وموجهات مادّة التربية الفنية، وُطبقت علي معلَّمي ومعلّمات المادّة، أما أداة الدراسة الأخرى فقد اشتملت على استبانة لبيان الوسائل التعليمية وحصرها، وطُرق التدريس المستخدمة بشكل فعلي في ميدان التربية الفنية، وطُبقت على التلاميذ، واشتملت الدراسة كذلك على تجربة عملية منهجية في الطباعة اليدوية طُبقت على تلاميذ وتلميذات الصف الثالث الإعدادي (عيّنة الدراسة) وفقًا للنموذج المنهجي البديل، وهي من إعداد الباحث. وأسفرتْ نتائج الدراسة على أنَّ المنهج الحالي المُطبق على تلاميذ وتلميذات الصف الثالث الإعدادي بدولة قطر، يعاني من بعض القصور، واتَّضح من خلال النتائج ضعف طرق التدريس المستخدمة في تدريس مادّة التربية الفنية، إذ تخلو من استخدام طُرق وأساليب حديثة. واقترح الباحث ضرورة تكوين لجنة متخصصة؛ لعمل إطار منهجي جديد لمادّة التربية الفنية، يشترك فيها خبراء وأساتذة من الجامعات بدولة قطر والعاملين بميدان التربية الفنية، واقترح أيضاً طبع كُتبٍ منهجية مقننة تختصُّ بمادّة التربية الفنية وأن تكون مصحوبة بدليلٍ لمعلم التربية الفنية على غرار الموادّ الدراسية الأخرى. وأوصىَ الباحث بضرورة عقد دورات تدريبية ودورية لمعلَّمي ومعلّمات التربية الفنية؛ لتطوير طُرق التدريس، فضلاً عن إنشاء معارض دائمة للتربية الفنية تقام على استراتيجية التنويع والاهتمام.

أما الدراسة التي أجرتها **زعبنوت 2005** فقد كان من أهدافها التعرف على واقع استخدام الوسائل التعليمية من قبل المعلَّم، ومعرفة أسباب عدم التنويع في استخدام الوسائل التعليمية من قبل المعلَّم، كما هدفت أيضاً لإيجاد حلولٍ لتفادي مشكلات عدم التنوع في استخدام الوسائل التعليمية، والإسهام في تفعيل تنوع الوسائل التعليمية من قبل المعلَّم. وتمثلت عيّنة الدراسة في (17) معلَّمة من معلّمات التعليم الأساسي، ومديري المدارس، بمحافظة ظفار بسلطنة عُمان، واعتمدت الدراسة على المنهج التحلَّيلي الوصفي، واسُتخدمت الاستبانة، والمقابلة بوصفهما أداتينِ لجمع البيانات والمعلومات لهذه الدراسة، وأظهرت نتائج الدراسة أن معظم أفراد العيّنة ينوعون في استخدام الوسائل التعليمية، وأن أفراد العيّنة اعتبروا أن عدم التخطيط الجيّد للدرس هو العامل الأساس في قلَّة التنويع في استخدام الوسائل التعليمية، كما بينت النتائج أيضاً أنَّ معظم أفراد العيّنة لديهم معرفة باستخدام الأجهزة، والوسائل التعليمية، كما دلّت النتائج أيضاً أنَّ نقص الوسائل التعليمية يُعَدُّ سبباً لعدم تنويع المعلَّم للوسائل التعليمية، كما كانت سبباً في عدم ابتكار المعلَّمين لوسائل تعليمية جديدة، واقترحت الدراسة ضرورة توفير الوسائل التعليمية من قبل

الجهات المختصة، مع دعم المعلّمين وتشجيعهم لابتكار وسائل تعليمية جديدة، وأوصت الدراسة بعمل مشاغل، ودورات تدريبية للمعلّمات حول استخدام الأجهزة، والوسائل التعليمية الحديثة .

أما دراسة Mecallister 1990 التي هدفت إلى المقارنة بين طريقتي الرسم بالأقلام، وبالحاسب الآلي، لدى تلاميذ الصف الخامس في مادّة التربية الفنية، كما هدفت الدراسة إلى المقارنة بين اتجاهات التلاميذ نحو الرسم، وتكونت العيّنة من (120) تلميذاً وتلميذة، تمَّ انتقاؤهم عشوائياً، واستخدمت الباحثة المنهج التجريبي لجمع البيانات، وقُسمت العيّنة إلى مجموعتين ضابطة وتجريبية، وتمَّ استخدام وسائل الرسم التقلّيديّ للمجموعة الضابطة حيث استخدم التلاميذ الرسم بالقلَّم العادي، أما العيّنة التجريبية فقد استخدمت الحاسب الآلي في الرسم، بحيث طبق التلاميذ موضوعات خاصة عن طريق استخدام الحاسب الآلي، وتوصلت الدراسة لبعض النتائج منها أن ميول التلاميذ كانت إيجابية بشكل عالٍ نحو استخدام الوسائل التعليمية، المتمثلة في الحاسب الآلي، واتّضح أن ميول البنات كانت إيجابية نحو استخدام الحاسب الآلي أكثر من الأولاد الذكور، ودلّت النتائج على أنَّ التنوع والإبداع من قِبل التلاميذ عند استخدام الحاسب الآلي في الرسم بدا واضحاً من خلال رسوماتهم، وأكّدت الدراسة على أهمية الحاسب الآلي في إنتاج التلاميذ للأعمال الفنية، وأن استخدام الوسائل التعليمية المتمثلة في الحاسب الآلي يزيد من دافعية التلاميذ نحو الإنتاج والإبداع، وأوصت الباحثة بضرورة تنويع برامج الرسم بالحاسب الآلي في كافّة المراحلَّ التعليمية، لاستخدامها في المدارس الابتدائية.

تعقيب حول الدراسات السابقة:

يتَّضح من استعراض الدراسات السابقة والتي تناولت الوسائل التعليمية: أن هناك الكثير من جوانب التشابه والاختلاف الذي كان له الأثر الفعَّال في بناء هذه الدراسة، وتختلف الدراسة الحالية عن هذه الدراسات السابقة في كونها ترمي إلى معرفة مدى استخدام معلَّمي مادّة التربية الفنية للوسائل التعليمية، وبالتالي تعطي نظرة شاملة ودقيقة للواقع التعليمي بمدينة طرابلس، وتتفق نتائج الدراسات مع بعضها بعضاً في تأكيدها على ضعف استخدام الوسائل التعليمية، والتقنيات الحديثة بالمدارس.

المفاهيم الأساسية للدراسة

أولاً: مفهوم الوسائل التعليمية

تدرج العلماء في تطور الوسائل التعليمية، من الوسائل البصرية، إلى الوسائل السمعية البصرية، وتكنولوجيا التدريس، وتكنولوجيا التربية والتعليم (الكلوب بشير عبد الرحيم، 1987 ص15).

ويرى العتوم بأن هناك من صنّفَ الوسائل التعليمية: وسائل الإيضاح، الوسائل السمعية، الوسائل المعينة، الوسائل البصرية، المعينات التربوية، المعينات التعليمية، معينات التدريس، الوسائل المعينة، الوسائل التعليمية، الوسائل السمعية – البصرية، الوسائل الوسيطة، وسائل الاتصال التعليمية، الوسائل التعليمية التعلمية، المصادر التعليمية، تقنيات التعليم، تكنولوجيا التدريس، تكنولوجيا التعليم.

وتُعرف زينب الوسائل التعليمية في معجم المصطلحات التربوية والنفسية بأنها "هي كل ما يستخدمه المعلم من أجهزة وأدوات ومواد وغيرها داخل حجرة الدراسة أو خارجها، لنقل خبرات تعليمية محددة للمتعلم بسهولة ويسر ووضوح، مع الاقتصاد في الوقت، والجهد المبذول"(شحاته حسن، النجار زينب،2003، ص330)، ويعرفها فايد منصور بأنها" كل ما يندرج تحت مختلف الوسائط التي يستخدمها المعلم في الموقف التعليمي، بغرض إيصال المعارف والحقائق والأفكار والمعاني للدارسين"(فايد عبد المجيد سيد منصور 1983ص160).

ثانياً: مراحل تطور مفهوم الوسائل التعليمية

أصبحت الوسائل التعليمية جزءاً أساسياً في المواقف التعليمية والتربوية، واتسع مجال استخدامها بعد مرورها بتطورات وتحديثات ساهمت في تقدمها وفي مجال الاستعانة بها في كل مجالات التعليم والتربية، "تطورت الوسائل طبقاً لفلسفات تربوية متعددة مثل: المعينات الإدراكية، الوسائل المعينة على الإدراك، وسائل الاتصال التعليمية، الوسائل التعليمية. ولكن التسمية الأكثر قبولا وشيوعا واستقراراً هو مصطلح وسائل تكنولوجيا التعليم" (مازن. حسام الدين محمد. 2009 ص28).

وبصورة أكثر إيجازاً فإن تقنيات التعليم هي نظام مخطط لتطبيق النظريات التربوية والنفسية بشكل يهدف إلى خدمة مجال تصميم وتنفيذ المنظومة التعليمية Instructional System وتقنيات التعليم مكون من مكونات تقنيات التربية على اعتبار أن (التعليم مكون من مكونات التربية أو جزء منها. (حجازي، 2008 ص98) وتحولت العملية التعليمية من البرامج التعليمية التقليدية الجامدة المعتمدة على التلقين إلى البرامج الجديدة المعتمدة على التكنولوجيا.

ثالثاً: أهمية الوسائل التعليمية

1- الإثارة والتشويق، فهي تبعد جو الدرس من دائرة الرتابة والخمول.
2- توفر الجهد والوقت الذي يبذله المعلم.
3- يؤدي استخدام الوسائل إلى التقليل من اللفظية. (دعمس، مرجع سابق ص105).
4- تنمية الإدراك الحسي عند المتعلمين: حيث تقوم الرسوم التوضيحية والأشكال بدور مهم في توضيح اللغة المكتوبة للتلميذ.

5- تساعد الوسائل التعليمية على تقريب المسافات المكانية والزمانية من خلال مشاهدة المتعلمين لمشاهد لا يمكن رؤيتها لبعدها المكاني أو الزمني عنهم.

6- تقوم الوسائل التعليمية بدور مهم في تربية حاسة التذوق الفني عند الأطفال، لما يتحقق فيها من تقنيات فنية، من حيث أشكالها وألوانها. (علي محمود محمد، مرجع سابق ص18).

7- تزود التكنولوجيا المعلم برغبة صادقة لمساعدة التلاميذ للقيام بنشاطات تعليمية متعددة. (عبد الرحمن مصطفى حسن، مرجع سابق ص88).

نتائج تحليل الدراسة:

بعد أن قام الباحثان بتحديد عيّنة الدراسة الأصلية، والتي تمَّ اختيارها من المجتمع الكلي، وبلغ عدد أفراد الدراسة (305) معلم من معلّمي مادّة التربية الفنية لمرحلّة التعليم الأساسي، بمدينة طرابلس، وتم اختيارهم عشوائياً، من مجتمع الدراسة البالغ عددهم (1117) معلماً، أي بنسبة (30%). وتمَّ استرجاع عدد (290) استبانةً، فكان الفاقد (15) استمارة من العدد الكلي للاستمارات.

أولاً: خصائص عينة الدراسة

من خلال الجدول (1) يوضح خصائص جنس المعلمين حيث يظهر أن عينة الدراسة تبلغ (283) منهم (24) مفردات ذكور بنسبة (8.5%)، و(259) مفردة إناث بنسبة (91.5)، ومن خلال عرض خصائص مجتمع الدراسة وبالنظر إلى هذه النسبة نجد أن عدد الإناث يفوق عدد الذكور بنسبة كبيرة جداً، ويفسر الباحثان ذلك أن الإناث تفضل مجال التدريس والتعليم أكثر من الذكور.

جدول (1)

ت	الجنس	التكرار	النسبة
1	ذكور	24	%8.5
2	إناث	259	%91.5
3	المجموع	283	%100

خصائص العينة وفقاً للمؤهل العلمي

من خلال الجدول (2) لخصائص المؤهل العلمي لأفراد العينة، تبين أن أغلب أفرادها من خريجي معاهد المعلمين والمعلمات بعدد (159) مفردة بنسبة (56.2%)، والمرتبة الأخيرة كانت خريجي معهد المهن الشاملة بعدد (6) مفردات وبنسبة (2.1%)، وهذا يعني أن أعلى

نسبة تتمركز في الفئة التي تحمل شهادة إجازة التدريس الخاصة، وأقل نسبة هي فئة دبلوم المهن الشاملة.

جدول (2)

ت	فئة المؤهل العلمي	التكرار	النسبة المئوية
1	إجازة التدريس الخاصة	136	%48.1
2	دبلوم المعلمين الخاص	82	% 29.9
3	دبلوم فني خاص	35	%12.4
4	دبلوم المهن الشاملة	11	%3.9
5	بكالوريوس	19	%6.4
6	المجموع	283	%100

نتائج الدراسة

– السؤال الأول:

– ما الوسائل التعليمية الحديثة التي يستخدمها معلمي مادة التربية الفنية في المرحلة الابتدائية والاعدادية في التدريس؟.

وللإجابة على هذا السؤال استخدم الباحثان اسلوب التحليل العاملي لكافة محاور الاستبانة بهدف تلخيص المتغيرات أو اختصارها في عدد أقل من العوامل، أو تقسيم المتغيرات إلى مجموعات يطلق على كل مجموعة اسم (عامل)، وأيضاً بغية تلخيص مفردات الأسئلة، وبالتالي فإن هذا المتغير المحمل على عدد (5) فقرات أصبح محملا على عدد الفقرات(12،11،10). والجدول (3) يوضح درجة تشبع كل فقرة من فقرات الاستبانة.

جدول (3)

ت	الفقرة	درجة التشبع
1	أستخدم الحاسب الآلي في الدرس	.762
2	أستخدم الجهاز المرئي لعرض الدرس	.758
3	أستعين بجهاز (البروجكتر)	.763

ثم قام الباحثان بحساب التكرارات، والنسب المئوية، والمتوسطات الحسابية، وذلك لاستخراج أكثر الوسائل التعليمية الحديثة استخداماً، وكما هو موضح بالجدول (4).

الجدول (4)

		درجة الاستخدام		
رقم	المحور الثاني	غالبا	احيانا	نادرا

		تكرار	%	تكرار	%	تكرار	%
10	أستخدم الحاسب الآلي في الدرس	34	12.0	5	1.8	244	86.2
11	أستعين بالبروجكتر	4	1.4	-	-	279	98.6
12	أستخدم الجهاز المرئي في الدرس	24	8.5	-	-	259	91.5

من خلال الجدول أعلاه يتضح بأن أكثر الوسائل استخداما هي الحاسب الآلي، ويليها الجهاز المرئي، أما المرتبة الثالثة فكانت البروجكتر، كما تبين ايضاً بأن العينة لا تستخدم الوسائل الحديثة عادة، مما يعني هذا بأنه نادراً وأن يستخدم المبحوثين الحاسب الآلي في التدريس، فبلغت نسبة الاستخدام (12%) وُيرجح الباحثان الأسباب بأنها قد تعود إلى المعلمين، وذلك لعدم قدرتهم على استخدام الحاسب، أو قد يرجع السبب ايضاً إلى قلة تشجيع الإدارة المدرسية للمعلمين، أو قلة وجود صيانة لأجهزة الحاسب الآلي في المدرسة، أما جهاز العرض الأمامي (البروجكتر) فقد أظهرت النتائج بأن نسبة(98.6) من المبحوثين لا يستخدمون هذه الوسيلة، ويفسر الباحثان هذا إلى ندرة توافر هذه الأجهزة بالمدارس، في حين كانت نسبة من يستخدمون الجهاز المرئي في التدريس (8.5%) ويفسر الباحثان هذا ايضا بأن الجهاز المرئي وحده لا يمكن استخدامه، بل يجب أن تكون هناك برامج تعليمية معينة لعرضها بالجهاز المرئي، ويحتاج هذا إلى تجهيزات وتحضيرات صفية، وبالتنسيق مع الإدارة المدرسية وتتفق هذه النتائج مع نتائج دراسة قادي2007، والصيد 2007، وأبو الخير 2008، حيث أكدت كافة الدراسات على ندرة استخدام هذه الوسائل من قبل المعلمين في التدريس.

السؤال الثاني:

- مامدى استخدام معلمي مادة التربية الفنية لمرحلة التعليم الابتدائي والاعدادي للوسائل التعليمية الحديثة؟.

وللإجابة على هذا السؤال وبعد استخدام التحليل العاملي لمعرفة مدى استخدام الوسائل التعليمية والذي كان محملا على عدد (12) فقرة أصبح محملا على عدد الفقرات (15،16، 19، 20، 21،23،26) والجدول (5) يوضح درجة تشبع فقرات متغير مدى استخدام المعلمين والفقرات هي:

جدول (5)

رقم	الفقرات	درجة التشبع

15	أستعمل الوسائل والتقنيات التعليمية بشكل مستمر في الفصل.	.743
16	أجيد استخدام التقنيات التعليمية الحديثة من كمبيوتر ومعامل وغيرها.	.764
19	لدي القدرة على توظيف التقنية في خدمة التعليم.	.743
20	يندر استخدامي للوسائل التعليمية.	.740
21	لا فائدة من استخدام الآلات الحديثة.	.742
23	أعتقد إن إعداد التقنيات الحديثة ليست من مهمات المعلم.	.749
26	استخدام الوسائل التعليمية في التدريس غير مجدٍ.	.743

جدول رقم (6)

رقم	الفقرة	درجة الاستخدام					
		موافق		لم اكون رأي		غير موافق	
		تكرار	%	تكرار	%	تكرار	%
15	أستعمل الوسائل والتقنيات التعليمية بشكل مستمر في الفصل	27	9.5	85	30	171	60.4
16	أجيد استخدام التقنيات التعليمية الحديثة من كمبيوتر ومعامل	189	66.8	17	6	77	27.2
19	لدي القدرة على توظيف التقنية في خدمة التعليم	30	10.6	55	19.4	198	70
20	يندر استخدامي للوسائل التعليمية	32	11.4	40	14.4	211	74.6
21	لا فائدة من استخدام الآلات الحديثة.	31	10.9	70	24.7	182	64.3
23	أعتقد إن إعداد التقنيات الحديثة ليست من مهمات المعلم.	23	8.2	32	11.3	282	80.5
26	استخدام الوسائل التعليمية في التدريس غير مجدٍ.	29	10.2	47	16.6	207	73.2

ومن خلال الجدول (6) والذي يبين النسب المئوية والتكرارات لمدى استخدام الوسائل التعليمية الحديثة. يتضح بأن أعلى نسبة موافقة كانت لفقرة أجيد استخدام التقنيات التعليمية الحديثة من كمبيوتر ومعامل وغيرها وبنسبة(66.8%) مما يعني بأن المعلمين يجيدون استخدام الوسائل والتقنيات الحديثة، وأن نسبة الغير موافقين أقل من نسبة الموافقين، في حين كانت نسبة الموافقين على فقرة "أعتقد إن إعداد التقنيات الحديثة ليست من مهمات المعلم "كانت اقل نسبة (2.8%)، مما يعني بأن اتجاهات المعلمين نحو مدى الاستخدام كان سلبياً، ويرجح الباحثان هذا إلى أن فكرة توظيف التقنيات قد يكون أحيانا غير مقبولاً في البداية، حيث ان توظيف التقنيات يرى المعلمون أنها يجب أن تقوم بها جهات مختصة، وهذا ما يتوافق مع دراسة أبو الخير 2007، و دراسة الصيد 2007، و **زعبنوت 2005**.

المقترحات والتوصيات

في ضوء هذه النتائج يقترح الباحثان على:

1- ضرورة توافر كافة الأجهزة والوسائل التقنية الحديثة، وتشجيع المعلمين على استخدامها وبشكل مستمر في التدريس.
2- اقامة ورش عمل ودورات لتأهيل المعلمين لفهم استخدام، وانتاج الوسائل التعليمية.
3- تشجيع الإدارة المدرسية والموجه التربوي للمعلمين لتحفيزهم على استخدام الوسائل التعليمية.
4- إجراء دراسات تبحث في الوسائل التعليمية ومعوّقاتها وكفايات استخدامها لدى المعلّمين والمعلّمات بالمدارس الابتدائية.
5- إجراء دراسات عن أهمية الوسائل التعليمية، وأثرها في تحسين المستوى الفني والأدائي للتلاميذ على المراحل التعليمية الأخرى مثل المرحلة الإعدادية، والمرحلة الثانوية.
6- تنظيم مؤتمرات، وحلقات دراسية عن الوسائل التعليمية، ويُدْعَى لها المختصون في وزارة التربية والتعليم، والمعاهد ذات الصلة.

المراجع

أولاً المراجع العربية:

- أبو الخير. أبو بكر. 2008م. واقع استخدم الوسائل التعليمية في تدريس المواد الفنية بكليات الفنون بالجامعات الليبية. رسالة ماجستير غير منشورة. جامعة الفاتح. كلية الفنون والإعلام.
- الجمني. محمد .2006. "استخدام تكنولوجيا المعلومات والاتصال في مؤسسات التعليم والتدريب التقني والمهني". (ورقة عمل). الندوة الدولية لتطوير أساليب التدريس والتعلم في برامج التعليم والتدريب التقني والمهني باستخدام تكنولوجيا المعلومات. الناشر: مكتب اليونسكو في بيروت والرباط. تونس. 20،22 نوفمبر 2006.
-الشيباني. عمر التومي. 1971م. مناهج البحث الاجتماعي. الطبعة الأولى. بيروت: دار الثقافة.
-الكلوب. بشير عبد الرحمن 1987 م. استخدام الأجهزة في عملية التعليم والتعلم. الطبعة الثانية. عمان بيروت: مكتبة المحتسب. دار إحياء العلوم.
-الصيد. سعاد ميلاد بن يوسف.2007م.دراسة لمعرفة أهم المشكلات التي تواجه مدرسي اللغة العربية في استخدامهم للوسائل السمعية والبصرية بالصف الرابع من مرحلة التعليم الأساسي بمنطقة طرابلس. رسالة ماجيستير غير منشورة. جامعة الفاتح. كلية الآداب. قسم التربية وعلم النفس.
- العتوم. منذر سامح. 2007م. طُرق تدريس التربية الفنية ومناهجها. الطبعة الأولى. عمان: دار المناهج للنشر والتوزيع.
-الهذيب. غسان. 1998. صعوبات استخدام الوسائل التعليمية من وجهة نظر طلبة كلية التربية ومشرفي التقانات بجامعة دمشق واتجاهاتهم نحوها مجلة جامعة دمشق المجلد.17.العدد الثالث. 2001م.
- زعبنوت. ميزرون بنت سهيل بن بخيت.2005م. دراسة تحليلية لواقع استخدام الوسائل التعليمية من قِبَل المعلِّم. (ورقة عمل) المديرية العامة للتربية والتعليم بمحافظة ظفار: سلطنة عمان.
- عبد العال على عبد الهادي محمد. 2006م. أثر المدخلات التعليمية على مستوى أداء تلاميذ التربية الفنية بمرحلة التعليم الإعدادي بدولة قطر. (رسالة ماجستير). جامعة السودان للعلوم والتقنية.
–حجازي. عبد المعطي. 2008م. هندسة الوسائل التعليمية. ط اولى. عمان: دار أسامة للنشر.
–دعمس. مصطفى نمر. 2007م. الاستراتيجيات الحديثة في تدريس العلوم العامة. الطبعة الأولى. عمان: غيداء للنشر والتوزيع.
–شحاته حسن، النجار زينب. 2003م. معجم المصطلحات التربوية والنفسية. الطبعة الأولى. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية.
–عبد الرحمن. مصطفى حسن.1991م. مفهوم الوسائل التعليمية. الطبعة الأولى. المدينة المنورة: دار إحياء التراث الإسلامي.
–علي محمود محمد.1423 هجرية. أهمية الوسائل التعليمية وضرورة استخدامها في التدريس.
–محمد. مصطفى عبد السميع. 1999م.تكنولوجيا التعليم. القاهرة: مركز الكتاب للنشر.
– غنيم، أحمد الرفاعي. وصبري نصر محمود 2000م. تعلم بنفسك التحليل الإحصائي للبيانات باستخدام spss، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ص 256.

-قادي، إيمان بنت عمار 2007م.واقع استخدام الوسائل التعليمية والتقنيات الحديثة في تدريس اللغة الإنجليزية في المرحلة المتوسطة من وجهة نظر مشرفات اللغة الإنجليزية ومديرات المدارس بمكة المكرمة. رسالة ماجيستير غير منشورة. قسم المناهج وطرق التدريس. كلية التربية. جامعة أم القرى.

-اللجنة العامة للتعليم والبحث العلمي.2009م. تقرير مركز المعلومات والتوثيق. قسم الإحصاء. طرابلس. 2009م.

-اللجنة العامة للتعليم والبحث العلمي .2010م. تقرير مكتب التفتيش. مركز المعلومات والوثائق. فرع طرابلس. 2010م.

ثانياً: المراجع الأجنبية

- Mecalliste lucy jean. 1990 .pencils or computers as drawing Media. A Comparison of Drawing &Attitude towards of drawing of fifth Grade Children. PhD. University of Minnesota.

ثالثاً: الانترنيت

-الكويتي للتربية الخاصة (آخر تحديث 2008-5-11)

http://www.kwse.info/forum/showthread.php?t=2924

Le bilan des références:

1- Al-Zarkani Mohamed Abdu-Aladim, manahail al-irfan dans la science du coran, deuxième partie – dar de la renaissance des livres arabe.
2- Forum mondial sur les traductions des sens du Saint Coran Istanbul/association de l'appel islamique – tripoli 1986.
3- Al-Adawi Mohamed Hassanein Makhloof, mémoire sur la traduction du Saint Coran et son écriture aux langues étrangères, Edition Matar- Égypte.
4- Al-Qattan Mona / des recherches sur les sciences du Coran, Dar Arabie Saoudite de la publication.
5- Dassouki Mohamed, dans l'histoire du coran et ses sciences, Edition général de la publication et distribution - Tripoli 1983.
6- Chakir Mahmoud Mohamed, la parole dans la traduction du saint coran aux langues étrangères, imprimerie Al – Nahda, Egypte.

historique sur ces traduction aux langues , dialectes et des différentes langues en se basant sur les traductions du coran aux principales langues mondiales.

Au troisième chapitre qui est le dernier de cette recherche nous avons proposé quelques observations qui ont été observés sur ces traductions, qui nous montre à travers ces traductions faites par les orientalistes et autres musulmans ne vise pas à favoriser le bien de l'islam et son intérêt mais ils ont le but de nuire à l'Islam soit à la haine et la xénophobie inhérente au possesseur de la traduction ou une agression à l'Islam ou une hostilité sans aucune raison essayant de ternir son image et la destruction de la base de sa structure soit non intentionnelle à cause du mécompréhension du traducteur aux actifs de la langue arabe aux règles de ses origines , ses rhétoriques et l'incapacité de parvenir à des miracles du Coran ainsi que la compréhension de son sens.

Qui que soient, les musulmans sont appelés aujourd'hui plus que jamais de protéger leur religion, de préserver le Saint Coran de la falsification et les efforts se consolident afin de faire des traductions juste au Saint Coran parmi les musulmans par exemple et non limitée ce qui était établi par l'association de l'appel islamique, des efforts pour traduire le livre sacré ainsi le complexe du roi Fahd pour la traduction du coran en Arabie Saoudite. En terminant cette recherche par la parole du Dieu: "ils veulent la lumière d'Allah avec leur bouche et dieu insiste qu'il terminera sa lumière, même après la haine des infidèles".

Konte Hindi Bulenivilih Blaizo opposé par Rijisse Blayzo en l'accusant (il s'est soi-même nommé défenseur de l'Islam dans le but de détruire le bien catholique).
8- Ils ont tenté par leur traduction et surtout française pour dire que le Coran est établie par le prophète Mohamed et que c'est un livre contradictoires et non pas un livre inspiré par Dieu mais le professeur Maurice Bucaille leur a donné une réponse dans son livre d'études dans les livres sacrés les connaissances modernes.
9- Certains juifs parmi eux l'orientaliste Abraham Geiger ont essayé de prouver sa théorie sinistre que le Prophète a été informé sur les livres des Juifs par ses différentes langues puis il a pris ce qui lui intéresse.
10- Ceux qui observent les introductions faite par la traduction on trouve la diffamation de l'Islam, musulmans et le Prophète d'une manière détestée par les savants et les chercheurs équitablement.
11- Ils ont essayé l'excitation de la traduction du Coran selon la révélation pour créer une dispute et confusion chez les jeunes musulmans instruits.[1]

Conclusion:

Nous avons traitez à travers cette modeste recherche un sujet important qui concerne tous les musulmans dans le monde entier c'est la traduction du Saint Coran aux autres langues non-arabe et de ce qui est résulté de dangerosité sur le livre de Dieu où il a confronté la falsification, le changement et selon notre traitement de cette modeste recherche nous l'avons introduit où nous avons éclairci la signification de la traduction selon la linguistique et la coutume où on a observé que la traduction est désigné par le transfert des paroles d'une langue à une autre en deux manières; la traduction mot à mot et autre explicatif ou morale, puis on a traité l'importante exigence à la traduction du Coran aux autres langues pour que les musulmans non-arabes peuvent comprendre leur religion, respecter ses ordres et éviter ses prohibitions.

Ensuite, nous avons traitez au cours du premier chapitre les points de vue des savants sur la traduction du Coran ou nous avons constaté que les savant ont convenu d'interdire et d'empêcher la traduction du Coran mot par mot qui ne peut pas être réalisé et d'une impossibilité absolue aux autres langues, mais malgré cela nous constatons que les savant ont permis la traduction du sens du Coran pour définir l'Islam aux non-musulmans ainsi que pour les musulmans non-Arabes puissent comprendre leur religion d'une manière correcte.

Ensuite, nous avons traité au deuxième chapitre certaines tentatives faites à la traduction des sens du Coran on donnant une brève vue

[1] Mohamed Chikhani – Forum mondial sur les traductions du Coran - les orientalistes et leur rôle dans la traduction du Coran – Page140-141.

Ces traducteurs n'ont pas bien pénétrer dans la langue arabe, mais ils ont limité leur compréhension a la langue arabe par la connaissance du dictionnaire où le mot perd de sa signification si le lecteur du Coran n'est pas au courant du secret de la langue arabe à propos de la signification des vocabulaires d'origine ainsi les termes créative par la métaphore, métonymie et autre art d'éloquence.

Ajoutez à cela que certaines traductions n'ont pas été basées sur l'origine de la langue arabe mais à travers d'autres traductions.

Comme nous trouvons aussi que ces traducteurs sont étrangers aux sciences de la religion islamique même et leur compréhension en considérant qu'il est une révélation de Dieu et leur manque de croyance ont permis de le voir et de le considérer comme une création du prophète Mohamed.[1]

Nous observons que la plupart de ces traduction établis par les Chrétiens et comme nous savons que les chrétiens et autres religieux ne se sont pas encore confessés à la religion du prophète Mohamed et comme nous voulons qu'ils nous donnent la réalité sur le livre de l'Islam, mais en exploitant toutes leurs possibilités et tous ce qu'ils ont afin de lutter contre l'Islam et leurs tentatives de neutraliser les musulmans avec toutes les méthodes de séduction et d'intimidation.

A la fin de ce chapitre, nous pouvons marquer quelques observations supplémentaires en plus des précédentes sur les traductions délivrées et établis par les orientalistes au Saint Coran aux différentes langues mondiales qui sont:

1- La déduction des principes islamiques à travers les traductions opposées aux théories islamique correcte comme les traductions de Gold Zuhairet et d'Alfred Giyum.

2- La traduction libre n'est pas concessionnelle et conforme au niveau de leurs utilisations des textes par le biais de présentation, de négligence et de conversion.

3- Tenter de rechercher des lectures bizarre et les utilisés comme un prétexte pour créer le doute dans la documentation ainsi la source du Coran.

4- La base de ces traductions était le changement des principes islamiques.

5- La publication de ses traductions ombrées qui impliquent la haine et l'intolérance aveugle.

6- Utilisation des mots anciens qui ne sont pas comprises par les nouveaux intellectuels.

7- Certains de ces traductions sont souvent présentées sous des noms métaphore, ombré on leur répondant par l'historien noble français Al-

---

1 Ali Nour – les Traductions grecques du sens su Coran – page 12.

Chapitre III

Ce qui a été observés sur ces tentatives

Dans le cadre de notre proposition dans le précédent chapitre aux plusieurs tentatives répétées par les orientalistes et d'autres à la traduction du sens du Saint Coran aux différentes langues, nous pouvons obtenir plusieurs observations à la plupart des tentatives orientalistes dans la traduction du Saint Coran visant à nuire au livre sacré selon leur perspectives et non dans sa réalité cela est justifié en comparant le texte original du Saint Coran qui a été révélé en langue Arabe ou la majorité d'entre eux ne s'engagent pas à la traduction de ce livre sacré d'une manière correcte cela est due soit à leur incapacités dans la perfection de la langue Arabe qui se reflète dans le changement du sens à cause de cette imperfection, ou même compatibles avec leurs préférences et de leurs opinions qui sont en majorité contre l'islam et les musulmans, méprisant les règles de fidélité scientifiques au moment de la traduction pour servir leur unique but qui se résulte à l'insolence en vers les valeurs et les modèles suprême de l'Islam et de saper la confiance des musulmans en leur religion et de fausser l'image de l'Islam dans l'esprit des non-musulmans afin ne pas s'y approché ou tenter de l'identifier. Ainsi nous trouvons que le caractère exceptionnel de l'ensemble de ces traductions, leur travail n'était pas fondé sur le principe d'équité et abstrait sur cela le Dr Omar Faruk dit (ils sont effectivement ignorants mais ils existent entre eux une élite très intelligents en le couvrant par une image de simplicité et stupidité).[1]

En effet par leur traduction ils mettent "le poison en profitant du Saint Coran qui est sacré pour les musulmans et d'autres part nous trouvons que ces traduction dictée par les tendances hostiles et parfois missionnaire.[2]

Et leur haine profonde contre l'Islam et le Saint Coran d'où une croyance d'un quart de la population mondiale surtout que le livre divin unique est resté sans falsification ou changement malgré la prescription de quatorze siècle depuis sa révélation et sa résistance face à toutes les tentatives qui l'ont visé.

En outre, la précipitation des traducteurs et l'incompréhension des origines de la langue arabe, l'éloquence et les secrets du miracle particulier.[3]

---

1 Mohamed Chikhani – Forum mondial sur les traductions du Coran - les orientalistes et leur rôle dans la traduction du Coran – Page139.

2 Mohamed Chikhani – Forum mondial sur les traductions du Coran - les orientalistes et leur rôle dans la traduction du Coran – Page147.

3 Ali Al-Sadek Hassanein – un aperçu historique sur la traduction du sens du Saint Coran – Page 170.

1- "A. Ross" cette traduction a été délivrée à Londres en 1648.
2- "G. Sqale" cette traduction a été délivrée à Londres en 1734.
3- "M. Rodwell" cette traduction a été délivrée à Londres en 1861.
4- "G. Palmer" cette traduction a été délivrée à Londres en 1880.
5- "R.Bell" cette traduction a été délivrée à Londres Adembra en 1937-1939.

Traduction française:

1- "P. Duryer" cette traduction a été délivrée à Paris en 1674.
2- "E. Savary" cette traduction a été délivrée à Paris en 1783.
3-"Kazimirski" cette traduction a été délivrée à Londres Paris 1832.
4-"E. Monet" cette traduction a été délivrée à Paris en 1929.
5-"R. Blachere" cette traduction a été délivrée à Paris en 1947.
6- "P. Masson" cette traduction a été délivrée à Paris en 1975.

Traduction allemande:

1- "Schxeigger" cette traduction a été délivrée au Nuremberg en 1616.
2- "Boysen" cette traduction a été délivrée à Halle en 1773.
3- "L. Ullmann" cette traduction a été délivrée à Akrefalti en 1840.
4- "Rückert" cette traduction a été délivrée à Frankfort en 1840.
5- "M. Hennig" cette traduction a été délivrée à Laybzek en 1901.

Traduction Italienne:

1- "A. Arrivabene" cette traduction est délivrée à Venise en 1547.
2- "A. Fracassi" cette traduction a été délivrée à Milan en 1914.
3- "Luigi. Bonelli" cette traduction a été délivrée à Naples 1929.
4- "A. Bausani" cette traduction a été délivrée à Florence en 1955.
5- "M. Moreno" cette traduction a été délivrée à Turin en 1967.
6- "F. Poirone" cette traduction a été délivrée à Milan en 1979.

Enfin une partie de la traduction des sens du Saint Coran vers la langue italienne a été délivrée au lettré Libyen Fouad Mustapha Al-Kaabazi sous la supervision de l'association de l'Appel Islamique Mondial.[1]

Ces modèles sont rares dans les langues du monde qui ont été traduite pour la signification du Saint Coran sachant qu'il existe beaucoup de traductions publiées en langues mondiale, mais nous nous satisferont à ces modèles-là considérant que ce sont les langues principales du Monde.

---

1 Dr. Fathi Mahdi Barchina, Forum mondial sur la traduction des sens du Coran – Traduction du Coran vers la langue albanaise – Page 171-178.

est la constitution de la vie pour survivre dans cette vie et la victoire dans l'autre vie, valable pour tous les temps, tout lieu et tous les êtres humains, il est également comme a dit Al-Jahid (c'est un argument utilisé sur les athées et la signification de l'unificateur basé sur la scirpe révélé et sur l'interdiction détaillée ainsi que la séparation entre le droit et l'injustice, un gouverneur qui peux être consulté par l'ignorants de l'imam et le savant ainsi qu'un Imam pour établir grâce à lui les devoirs et les redondances, c'est un météore qui reste lumineux, une mer que ne pouvons atteindre sa profondeur, une citadelle qui empêche la perdition et guide au droit du paradis et le feu).[1]

Et nous présentons dans ce chapitre un aperçu historique de la traduction du sens du Coran aux autres langues mondiales qui mettent à l'affiche à cet égard: la première traduction du Coran était en langue persane fait par Alsahabi Salman ou il a traduit Surat de Al-Fatiha pour le peuple de Perse qui l'ont appris par la prononciation en Arabe.

Ensuite après la traduction du Coran en syriaque ou on a trouvé un manuscrit où il était inscrit la signification de quelques versets coraniques datant du premier siècle de l'hégire.[2] Sachant que la traduction du sens du Coran n'était pas limité seulement aux langues orientale et syriaque mais il a été traduit à de nombreuses langues Orientales y compris le Pachtou, Banja li, Al-Seri, Malawi, Gaoy, Chinois et Japonais ... Etc.[3]

C'est un aperçu court concernant la traduction du sens du Coran aux anciennes langues dès les premiers siècles de l'Islam et après sa propagation dans divers endroit du monde islamique grâce aux conquêtes Islamique qui ont étaient de l'est à l'ouest par conséquent tous les gens sont entrés avec leur différence de sexe et dialecte dans la religion d'Allah, c'est pourquoi ils ont traduit les sens du Saint Coran aux principales langues européennes.

Et nous présentons ici d'importantes traductions en langue moderne européenne qui sont la langue Anglaise, Allemande, Française, Italienne.

Traduction Anglaise:

Beaucoup d'orientalistes Anglais ont fait la traduction du Coran qui sont différentes au niveau de la force, de la faiblesse et de la responsabilité dans la traduction montrant ainsi la différence des points de vues de ces traducteurs et maintenant voici les plus importantes traductions:

---

[1] Mohamed Chikhani – les orientalistes et leur rôle dans la traduction du Coran – Page137.

2 Ali Al-Sadek Hassanein – un aperçu historique sur la traduction du sens du Saint Coran – Page 166.

3 Dr. Fathi Mahdi Barchina, Forum mondial sur la traduction des sens du Coran – Traduction du Coran vers la langue albanaise – Page 189.

mais les autres étrangers ayant les preuves grâce aux personnes envoyés par le Prophète.[1]

Ibn Hajjar s'oriente par la doctrine de Elzikmkhcri à la permission de la traduction du Coran non-arabe et dit que (le Prophète, (S.L.A.S) est envoyé à tous les peuples et que le Coran avait été révélé par une langue arabe et il le notifie aux communautés arabes, et ils le traduisent aux non-arabes à travers leur langue).[2]

La traduction mot à mot du Coran est impossible d'une manière absolue et que les savant se mettent d'accord entre eux de son inviolabilité et que c'est un danger d'être applique par des musulmans dans l'histoire islamique et que le Coran est inimitable, il ne peut pas être traduit, et que la traduction du Coran aux autres langues n'est pas abordable et sa traduction fait manquer du Coran ses systèmes rhétoriques agréable, sa jouissance , son éloquence, et influencer les réductions, et que certains mots arabes doivent être interprètes suivant l'argumentation de l'esprit, et cela n'est pas permis dans les traductions.[3] Toutefois, cette tendance dans la traduction n'a pas la puissance et ne résiste pas devant l'opposition forte de la part des savants et de la tendance dans laquelle il se rend à l'impossibilité de la traduction mot à mot et la traduction explicative est la seule façon de le transférer aux non-arabes.[4]

Chapitre II

Certaines tentatives faites dans ce domaine

Le Coran comme un livre saint des musulmans a produit un plus grand impact sur la littérature et le patrimoine arabe ainsi que l'attention des étudiants dans le monde islamique et non islamique d'où cet intérêt exprimé par la traduction du Coran aux différentes langues mondial.[5]

Au cours des quatorze siècles précédents, le Coran a été traduit par les littéraires par les Organes Islamique et non-Islamique dans divers pays, où nous constatons que le Coran a été traduit par la plupart des langues du monde et dialectes mondiale utilisés comme la langue Russe, Chinoise et à travers de nombreuses langues européennes sachant que ce n'est pas surprenant que le livre sacré du Coran a préservé et complété toutes les phases de la vie humaine donc les gens ont besoin du Coran malgré les différence de leur langues et nationalités donc le Saint Coran

---

[1] Référence précédente – Page 217.
[2] Référence précédente– Page 218.
[3] Référence précédente – Page 223-224.
[4] Référence précédente – Page 226.
[5] Dr. Fathi Mahdi Barchina, Forum mondial sur la traduction des sens du Coran – Traduction du Coran vers la langue albanaise – Page 189.

deuxième partie des avis des savants, un point de vue qui permet la traduction explicative ou morale qui est conçu pour:
"Éloquence des sens par d'autres langues sans respecter l'ordre des mots d'origine, en tenant compte de ses systèmes".

En revanche la traduction morale, Allah le Tout-Puissant a envoyé Muhammad (S.L.A.S) messager de l'Islam à l'humanité toute entière de toutes ses différentes races et ses couleurs et dans le Hadith du Prophète (S.L.A.S) que (Le Prophète a été envoyé à son peuple particulièrement et envoyé à toute l'humanité) à condition de la nécessité de la révélation du message de rhétorique et le Coran qui a été révélé par la langue des arabes, devient obligatoire de le notifier par la nation arabe, mais d'autres nations, qui ne sont pas bonnes ou ne connaissent pas la langue arabe, comptent sur la traduction de l'appel de les informer elle-même et on est appris avant que la traduction mot à mot est impossible et interdite, cependant, il ne reste que traduire le sens du Coran et les bases de sa vocation de ce qui correspond au texte du livre et de la sincère de Sunna, de chaque tribu jusqu'à ce qu'ils les informe et les engage de la preuve, et si la notification de la vocation est parmi les devoirs de l'Islam et des musulmans dépend de sa notification de la présente étude de langues et de transférer l'Islam à eux, est nécessaire ainsi, comme notre connaissance de ces langues va nous permettre d'étudier leurs livres, pour répondre aux missionnaires, qui indiquent l'Islam d'une façon lointaine ou proche et de profiter de ce qu'ils ont de bien, et cela ce que signifie le cheikh Ibn Taymiyya dans son livre "l'esprit et la copie" quand il a dit:

"Discours de réforme et fait par leur langue, est n'est pas réfutable si cela est exigé, et si les sens étaient correctes comme le discours adressé aux étrangers, les Perses et les Turcs dans leur propre langue et leur coutumes, cela est admissible et très bon, mais si il est refusé par les imams s'il n'était pas exigé , comme le Prophète ordonna Zaid Ibn Thabit de transférer l'ouvrage des Juifs et leurs paroles".[1]

Certains savants ont ajouté que la traduction du Coran dans d'autres langues différente de celle de sa révélation est permise, mais certains d'entre eux la place comme moyen de communication et de déclaration aux non-arabes.[2]

Elzimkchari ajoute que le Prophète (S.L.A.S) a envoyé à toutes les personnes et non aux Arabes seulement, ainsi les Arabes n'avaient pas d'argument pour leur compréhension du Coran dans leur propre langue,

---

[1] Mona Al-Qattan – recherches sur les sciences su Coran – Dar Arabie Saoudite – Page 160-161.

[2] Dr. Mohamed Dassouki – Dans l'histoire du Coran et ses sciences, 1ère édition – Etablissement Alnasher de la publication et de la distribution / Tripoli 1983 – Page 217.

personne ne peut les aborder d'autant plus les imiter, sinon cette inimitabilité ne peut pas être atteinte... La deuxième est parce que le premier but du Coran est "guidance' s'il est possible de le réaliser dans la traduction tous sens compris du Coran dépendants par ce que signifie ses caractéristiques, qui font l'objet du rhétorique miracle, comme un verset qui ne peut être réalisé dans d'autres paroles humaines étant arabes ou non, sinon il ne peut être un verset surnaturel et un miracle.
Et le troisième objectif est d'être en adoration par sa lecture, il ne peut être réalise par la traduction parce que la traduction du Coran est certainement pas le Coran... L'adoration par la lecture est indiqué à la spécificité du Coran et ses mots, ses classements sans autres mots et d'autres styles, même s'ils étaient en arabe équivalant avec les mots d'origine arabe et les même styles.
2. La traduction du Coran en ce sens, comme le Coran et tout ce qui est similaire au Coran est impossible, que ce soit son model, car il a rassemblé tous ses sens, ses buts et n'a rien laisser, elle ne peut être similaire au Coran parce qu'il défi les arabes d'établir le plus court verset similaire, ils ont raté de négocier et de simuler, autant qu'ils sont, les Imams de la rhétorique, de l'éloquence sont désireux de gagner et de l'emporter dans ce domaine, le Tout-Puissant a dit: "Si vous avez un doute sur ce que nous avons révélé à notre serviteur, tâchez donc de produire une sourate semblable et appelez vos témoins que vous adorez en dehors d'Allah, si vous êtes véridiques—Si vous n'y parvenez pas et, à coup sûr vous n'y parviendrez jamais, parez-vous donc contre le feu qu'alimenteront les hommes et les pierres, lequel est réservé aux infidèles"[1].

De toutes façons, en dépit de toutes les tentatives de traduire le Coran dans d'autres langues, le Coran demeure fermé aux autres nations, ouvert seulement aux Arabes, et même les Arabes, vu de leurs différents dialectes et le changement produit dans la langue arabe utilisée dans la communication et de l'écriture au cours des quatorze siècles précédents, ne permet pas aux Arabes de comprendre la langue du Coran clairement, c'est pour cela les musulmans arabes et non-Arabes sont égaux à lire et à comprendre le Coran, et sans doute il est du devoir de chaque musulman d'apprendre la langue du Coran, et particulièrement sa signification au niveau du dialogue et les raisons de la révélation.[2]

Apres avoir vu la première partie des points des vues des savants concernant la traduction du Coran mot à mot nous portons maintenant la

---

[1] Verset 23-24 – Surat Al-Bakara.
[2] Dr. Abdelhakim Tbebi – Forum mondial concernant les traductions des du Coran – Interprétation du Coran et sa traduction, Association de l'appel Islamique / Tripoli 1986 – Page 43.

traduction du Coran mot à mot autant que le traducteur ayant des connaissances concernant les styles des langues, ses structures qu'ils puissent produire des paroles similaires au Coran et cela Sheikh Al-Islam Ibn Taymiyya l'indique dans le livre de l'exigence de la bonne voie, lorsque l'on parle de la différence entre les jurisprudences dans la louange de la prière: est-ce qu'elle peut être dites sans langue arabe ou non? Au-dessus le Coran a dit: (Ne pas lire le Coran sans que l'arabe soit la langue, qu'il est capable ou non, est c'est l'exact sans suspicion, plus d'une personne a dit qu'il est interdit de traduire un versé ou le miracle d'entre vous estime que c'est près, et ce que nous avons mentionnés ci-dessus ont été sélectionnés en Surat, ou par référence au miracle de ce qui s'est passe moins d'un défi.

Et ces croyants doivent apprendre l'arabe, parce qu'elle est la langue du Coran et la clé de la compréhension; Ibn Taymiyya a déclaré dans le cas[1]: (En outre, la langue arabe, la religion et sa connaissance est un devoir, ainsi que la compréhension du livre et de la Sunna ne se fait pas, sauf avec la compréhension de la langue arabe et ce qui complètent le devoir considéré comme un devoir). Le désaccord des partisans de la doctrine Hanafet de la permission de la prière par la traduction du Coran, les partisans permettent cela dans le cas de l'incapacité, à ce que ça soit qu'une licence, ils sont d'accord pour comprendre qu'il n'était pas nommé Coran est seulement une récompense de la prière, similaire a la louange du Dieu, mais la doctrine Hanifet et la glorification au moment de la prière est en désaccord soit chez la doctrine étant obligatoire comme dire que Dieu Grant et Puissant, ou n'est pas obligatoire , il est interdit la louange obligatoire Malek, Ishaq et Ahmed dans la version correcte de plus... Abou Youssef l'a permis, Mohammed, El-Shafei et ce qui fait sa prière devient invalide, ainsi El-Shafei dit qu'elle est détestée, est c'est la parole des amis d'Ahmed : s'il ne connait pas l'arabe.

En ce qui concerne la traduction du Coran dans ce sens l'impossibilité normale et légitime c'est-à-dire il est impossible de se produire habituellement ainsi il est interdit de tenter légitiment et nous avons à son impossibilité deux méthodes :

1. La traduction du Coran dans ce sens exige l'impossible or tous ce qui exige l'impossible est considéré impossible et la preuve de ceci c'est la nécessité de la réaliser pour répondre à toutes les significations du Coran initial et secondaire ainsi que les trois buts principaux et tous cela est impossible... Le premier est que les sens secondaires du Coran et sa signification pour ses caractéristiques suprêmes qui font l'objet d'éloquence et son inimitabilité comme indiqué précédemment, et

[1] Mona Al-Qattan – recherches sur les sciences su Coran – Dar Arabie Saoudite – Page 159-160.

la prière, par un argument spécial, et cela a été éclairci avant, c'est une sorte de distorsion, de changement et d'altération, la parole de Dieu doit être équitable à ce propos, et d'être préservé, car même si le traducteur connait bien les deux langues, sachant ses caractéristiques, ils ne peuvent pas garder tous les privilèges des systèmes rhétorique dans la traduction , autant qu'elle soit identique, sans déviation de ce rang, les incapacité ayant des différents rangs, puis la traduction s'est produit par rapport à l'origine d'un style et sens faible ne l'indique jamais, comme la photo amputé de l'ombre pénombre[1]. Chaque traduction du Coran n'ayant pas une conformation similaire au style pur et à sa structure formidable, son harmonie sa cohérence, sa beauté du commencement, l'éclat de ses pièces et ses étranges virgules malgré la précision de la traduction.

Que la traduction soit bien précise et haute ainsi que le traducteur connait tous les systèmes et le style du Coran, il ne peut garder les avantages et caractéristiques de la rhétorique et des utilisations telles que l'avancement, le retard, la mise au masculin, l'omissions, la séparation, la conjonction, brevète, le pléonasme, la confirmation, la non-confirmation a ce qui bonifie sa couleur sa situation et ne se conforme qu'avec la langue arabe pure.

II n'est pas à la portée et la capacité humaine de créer une chose similaire et équivalant le Coran qui a atteint le sommet de la rhétorique, et le style éloquent jusqu'au ce qu'il devient inimitable par ses systèmes, ses styles de la part des détenteurs des pures langues, la rhétorique, parmi les Imams de langue, la rhétorique et la déclaration de l'habileté, mais ces avantages font défaut pour la traduction mot à mot.

Le Professeur Al-Adawi dit (les éloquents des arabes et les détenteurs de la langue arabe ont encore dès la révélation du Coran jusqu'à maintenant trouvé des secrets et la déduction dans ses décisions ont empêchés de connaitre les jugements de ses systèmes, n'atteint pas leur but et ils répètent encore le début, et comment ça se déroulera pour des intrus de la langue traités d'une manière parallèles)[2].

C'est pour cela il n'a pas trouvé de soupçons à traduire le Saint Coran d'une traduction mot à mot, le Saint Coran est la parole de Dieu révélé a ses prophètes, inimitable par ses mots, ses sens, personne ne dit que le mot vient du coran lorsqu'il est traduit, il est dit que c'est la parole de Dieu, la traduction ne vient pas par l'inimitabilité parce qu'il est spécifique de la révélation en arabe, adorant par sa lecture, c'est le Coran arabe, éclairci par ses mots, ses lettres, le classement de ses mots, la

---

1 Mohamed Hassanein Al-Adawi – une thèse dans le jugement de la traduction du Saint Coran et sa lecture non-arabe – Imprimerie Matar (Egypte) – Page 25.

2 Mohamed Hassanein Al-Adawi – une thèse dans le jugement de la traduction du Saint Coran et sa lecture non-arabe – Imprimerie Matar (Egypte) – Page 7-8.

Comme nous savons que le monde islamique s'étend de l'Amérique à l'ouest, la chine à l'est, les montagnes des Alpes au nord et aux jungles du sud de l'Afrique et dans d'autres aspects dispersés dans le monde entier.

Sur cette vaste étendue de terre où vivent de nombreuses nations et Nationalités, chacune d'elles a sa langue propre.

Les musulmans aujourd'hui ne sont pas seulement les arabes mais de nombreuses nations, cependant nous trouvons que les arabes ne représentent qu'un petit pourcentage des musulmans du monde qui s'élève jusqu'à un quart de la population de la Terre et, par conséquent pour que ces Arabes non-musulmans puissent comprendre leur religion, ils doivent étudier le livre de dieu, sa compréhension et l'étude de la sunna du Prophète (S L A S).

Le Saint Coran et la noble sunna étaient venus tous en langue arabe et l'absence de faciliter l'apprentissage de cette langue, les musulmans ayant le dilemme: comment ils peuvent comprendre leur religion et de se conformer à ses ordres et d'éviter ses défenses, et ils ne parlent pas la langue arabe la langue du Saint Coran? Afin de se déjouer de ce problème, la nécessité s'est imposé de traduire le Coran dans d'autres langues afin que les musulmans et les non-musulmans puissent savoir les principes et les enseignements de l'islam qu'il invoque et entent à les réaliser en détruisant l'injustice, l'oppression et l'inégalité entre les êtres humains et de mettre les choses dans la bonne voie, aucune différence entre un arabe et un homme étranger sauf par la piété et la bon travail, tous sont égaux et chaque âme ayant ce qu' elle a gagné et ce qu'il a acquis sans distinction entre les arabes et les non-arabes , la vocation du Prophète (S.L.A.S), est générale, complète et pour tous les gens enfin, tous les gens seront interroger au temps de la résurrection, le jour où l'argent et les enfants ne servent à rien, sauf ce que est retourne à Dieu avec un bon cœur.

Chapitre I

Les points des vues des savants jadis et récemment vis-à-vis de la traduction du Saint Coran

Les points de vue des savant se différencient à propos de ce sujet, parmi lesquels il y en a qui permettent la traduction du saint coran et d'autres qui interdisent cela, on va tenter d'offrir une analyse de certains de ces points de vue, y compris:

Les savants n'approuvent pas la traduction mot à mot du Coran, personne entre eux n'a donné sa permission dans les premiers siècles de l'Islam que ce qui était rapporté de la doctrine Al-Hanafiya au devoir de

Transfert la parole d'une langue à une autre signifiant l'expression par une autre parole d'une autre langue avec l'acquittement de tous ses sens et ses prétentions.
Transfert la parole elle-même de sa langue première à sa seconde langue.
On peut définir la traduction dans la coutume générale par des mots simple en disant: "c'est l'expression du sens d'une parole dans la langue par une autre parole d'une autre langue avec l'acquittement de tous ses sens et ses prétentions"[1].
La nécessite extrême de la traduction des sens du Saint Coran pour les non-arabes.

Le Saint Coran est: la révélation orale révélé par Dieu le Tout-Puissant au Prophète prière et paix soit sur lui «en une langue arabe très claire»[2] le Tout-Puissant a dit: «Nous l'avons fait descendre, un Coran en arabe afin que vous raisonniez»[3] et pour que les gens puissent comprendre les préceptes de l'islam ils doivent étudier le Saint Coran et comprendre sa signification cela ne peut être réaliser que par la connaissance de la langue par laquelle le coran a été révélé, c'est la langue arabe, pour ceux qui le désirent ils doivent avoir une compréhension suffisante des règles ainsi que le vocabulaire de la langue arabe, sa signification et la façon d'utiliser ses mots d'une manière qu'on peut pas perdre le sens. Comme nous le savons que le prophète «prière et paix soit sur lui» est venu pour tout le monde et Dieu a dit: «Et nous ne t'avons envoyé qu'en tant qu'annonciateur et avertisseur pour toute l'humanité, mais la plupart des gens ne savent pas».[4]

Le Tout-Puissant a dit :"nous l'envoyons seulement à la clémence de l'univers ainsi le saint coran a été révélé en une langue arabe très claire effet puisque les gens ne sont pas du même sexe, mais de nations différente, puisque ils se différencient entre eux dans la race, le sexe, la couleur et la langue. Ce verset parmi les versets du Tout- Puissant qui a dit: " Et parmi ces signes la création des cieux et de la terre et la variété de vos idiomes et de vos couleurs. Il y en a cela des preuves pour les savants"[5].

Puisque le Saint Coran avait été révélé en arabe il y a une question qui se pose et qui a besoin d'une réponse c'est: comment peut-on annoncer l'appel du Saint Coran a ceux qui ne parlent pas la langue arabe qu'ont puissent les sanctionner de tous ce qu'ils ont fait de bien et de mauvais?

---

[1] Comme la référence précédente – Page 7.
[2] Verset 195 – Surat Al-Choarah.
[3] Verset 2 – Surat Youssef.
[4] Verset 28 – Surat Sabaa.
[5] Verset 22 – Surat Al-Rome.

traduction deviendra incapable de bénéficier le sens de l'origine ou contradictoire à la signification en substance totalement ou en partie.
Au cours de la traduction d'une langue à une autre il se déroule ce qui peux arriver dans la langue même quand en veux également exprimer par Une autre phrase en désirant exprimer la parole d'un débiteur à dire que la journée est terminée en disant la nuit est venu … Les propriétaires de la traduction considèrent que la traduction juste se manifeste dans le maintien de l'équilibre moral initialement muté et entre la branche où il était transféré unies à la langue où il se diffère c'est la loi général de la traduction d'une langue à l'autre et dans le changement des mots dans la même langue de la parole.
- Ainsi on désigne la traduction linguistiquement et de coutume sur: (interprétation des mots par une autre langue) c'est-à-dire éclaircir sa signification par une autre langue et simplement transférés d'une langue à une autre sans définir comme position croupier d'une seule langue comme il est dit au lion et dans la mission Sahara.
Mahmoud Mohammed Shakir – le dire arbitre à la traduction du Saint Coran aux autres langues – Imprimerie A1 Nahda en Egypte 6,7.8.
Dans le dictionnaire et son explication la couronne de la mariée (le traducteur qui a interprété la parole traduit les mots et puis ses paroles été interprété par une autre parole)... Jawhari a déclaré:
Il a été dit c'est transféré d'une langue à une autre.[1]
La traduction signifie dans la langue transmission de la parole pour ceux qui n'ont pas étaient informé.
A ce propos le poète a dit:

J'ai atteint quatre-vingt années – mon audio nécessite un traducteur.

Ainsi la traduction signifie dans la langue le transfert des mots d'une langue à une autre en disant dans Lissan Al-Arab le traducteur c'est celui qui traduit la parole c'est-à-dire il fait le transfert d'une langue à l'autre[2].
Nous avons déjà exposé le sens de la traduction en linguistique et maintenant nous parlerons de la traduction en coutume, où nous entendons ici la traduction de la coutume du dialogue général non pas la coutume d'une confession particulière et une nation précise où cette coutume est venu ainsi convenir à toutes les personnes.
Il a été attribué à la traduction le quatrième sens linguistique dans la prononciation de la langue précédente:

---

[1] Mohamed Hassanein Al-Adawi – une thèse dans le jugement de la traduction du Saint Coran et sa lecture non-arabe – Imprimerie Matar (Egypte) – Page 3.
[2] Abdel-Azim Mohamed Al-Zarqani – Manahil Al-Irfan dans la science du Coran partie 2 – Dar Alhayaa les livres arabes – Pages 5-6.

l'objet de la traduction du Saint Coran, cette recherche a été réparti en trois chapitres:

Chapitre I:

Nous exposons les points de vue des savants jadis et actuellement concernant le jugement de la traduction du Saint Coran, de sorte à savoir est-elle permise ou non? Si elle est taboue ou interdite, quelles sont les raisons qui l'empêchent? Quelles sont les raisons qui invoquent cela?.

Chapitre II:

Nous exposons quelques tentatives de la part de traducteurs concernant la traduction du Saint Coran dans différentes langues.

Enfin, au cours du **troisième chapitre** nous illustrons quelques observations qui ont été notés à propos de ces traductions et est-ce que ces traductions ont atteint leurs principaux objectifs, concrétisant à l'éclaircissement de la vision et de mettre l'accent sur l'étude de l'Islam d'une manière objective ou s'ils avaient existés à d'autres fins, toutes ces questions, nous essayerons d'y répondre, même brièvement par le biais de cette recherche au mesure le plus possible.

D'une manière objective ou s'ils avaient existés des autres fins, toutes
Ces questions, nous essayons d'y répondre, même brièvement par le biais
De cette recherche à la mesure le plus possible.

Sens de la traduction:

La traduction à plusieurs sens et de nombreuses significations parmi eux ce qui suit:

La traduction dans le sens simple est:

« Transfert de la parole d'une langue à une autre, »... et sans aucun doute que la parole dans toutes les langues est un nombre de mots où chacun d'eux a une signification particulière dont ce terme signifie sa réalité ou l'autre destiné métaphoriquement... Ce n'est pas seulement ça, mais ces mots doivent être composés par un ouvrage spécial correspondant au droit d'ouvrage de langage dans cette langue au profit de la signification de synthèse.

Le traducteur des mots doit être conscients de la signification dont ils ont été posé les lexiques de ce parole ainsi la connaissance du caractéristique d'ouvrage de ses lexiques pour renseigner la signification synthétique...

Une fois que ceci a été réalisé, il peut alors transmettre cette parole de sa langue à toute autre langue ou avoir une connaissance à la langue transféré

d'une connaissance équivalente à la langue initiale non seulement dans la sémantique ou son fait et son allégorie mais aussi ses particularités de déduction de la synthèse qui a également pour qu'il puisse équilibrer entre ses deux paroles dans les deux langues, où la

Traduction du coran aux autres langues

Dr. Soliman Shagaf
Faculté des lettres / Baniwalid

ملخص البحث

ترجمة القرآن الكريم إلى اللغات الاخرى

من أجل أن يستطيع الناس فهم تعاليم الإسلام لا بد من دراسة القرآن الكريم وتفهم معانيه، وهذا لا يتم إلا عن طريق الإلمام باللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم؛ فمن أراد ذلك لابد أن يكون على فهم كاف لقواعد ومفردات اللغة العربية ومعانيها وكيفية استخدام ألفاظها بالوجه الذي لا يضيع معه المعنى.

والمسلمون اليوم ليسوا عرباً فقط؛ بل من أمم كثيرة، ولكي يستطيع هؤلاء المسلمون غير العرب أن يفهموا دينهم لابد لهم من دراسة كتاب الله وفهمه.

ويعرض هذا البحث لموضوع ترجمة القرآن الكريم إلى اللغات الأخرى ما ينطوي عليه من فوائد وأخطار على كتاب الله وخاصة تعرضه لتحريف معانيه والتغير والتحوير.

وقُدِمَّ البحث بمدخل يوضح معنى الترجمة في اللغة والعرف، وتبين من خلاله أن الترجمة يقصد بها نقل الكلام من لغة إلى أخرى، وهي نوعين: ترجمة حرفية، وأخرى تفسيرية أو ترجمة المعنى. ومن ثم تعرض البحث لشدة الحاجة إلى ترجمة القرآن الكريم إلى اللغات الأخرى وذلك حتى يتمكن المسلمون غير العرب من فهم دينهم واستيعابه والامتثال لأوامره واجتناب نواهيه.

وعرض البحث في فصله الأول لآراء العلماء في موضوع ترجمة القرآن حيث تبين أن الفقهاء المسلمون قد اتفقوا على تحريم ومنع ترجمة القران ترجمة حرفية لأنها لا تفي بالغرض واستحالة ترجمته (نصاً) استحالة مطلقة إلى اللغات الأخرى ولكن مع ذلك نجد أن العلماء قد أجازوا ترجمة معاني القرآن الكريم وذلك حتى يتم فهم القرآن فهماً صحيحا.

وقد استعرض البحث في فصله الثاني لبعض المحاولات التي تمت لترجمة معاني القرآن مع تقديم لمحة تاريخية موجزة عن هذه الترجمات في اللغات واللهجات والألسن المختلفة، فضلاً عن التركيز على الترجمات التي ترجم فيها القرآن إلى اللغات الرئيسية العالمية.

وفي الفصل الثالث عُرِضَ لبعض الملاحظات التي لوحظت على هذه الترجمات التي بينت أن معظم هذه الترجمات قد قام عليها مستشرقين قصدوا في الأساس تحريف القرآن وتشويش أفكار المسلمين الأعاجم من خلال هذه الترجمات؛ ويرجع ذلك إلى كراهية متأصلة من أصحاب هذه التراجم أو من غير قصد نتيجة لقصور معرفة المترجم بأصول اللغة العربية وقواعدها وبلاغتها وتصريفها وعدم القدرة على الوصول الى القرآن بفهم معانيه. ومهما يكن؛ يقع على عاتق المسلمين دون غيرهم مهمة ترجمة معاني القرآن الكريم ومواكبة ما يكشف من أسرار هذا الكتاب المقدس يوماً بعد يوم.

Introduction

Le Saint Coran est le jugement divine sur l'être humain et le dernier des livres célestes a été révélé en arabe, le Grand Tout-Puissant a dit: «on l'a révélé un Coran en arabe», et pour que les musulmans puissent comprendre les jugements de l'islam, ils doivent étudier ce Saint Coran et de saisir ses sens, ceci est permis à ceux qui parlent la langue arabe, et comment ça sera à qui n'en parlent pas, d'où vient la nécessité de traduire le Saint Coran dans les autres langues considérant que les musulmans ne sont pas seulement des Arabes, mais de nombreuses nations parlant de différentes langues et l'objet de la traduction du Coran est considéré parmi les sujets ayant une sensibilité particulière abordé par les chercheurs et les jurisprudences en termes de sa permission ou pas.

Dans cette modeste recherche, nous essayons d'exposer à étudier cet important sujet pour nous en tant que musulmans, il est

Traduction du coran aux autres langues

Dr. Soliman Shagaf
Faculté des lettres / Baniwalid

The university forum magazine

The Sixth issue

Summer 2013

Faculty of arts Bani Waleed

التوثيق في دار الكتب الوطنية 2012 / 446

المراسلات

مجلة المنتدى الجامعي - كلية الآداب بني وليد

طريق الظهرة - بني وليد

البريد الإلكتروني

Email - almuntada 2012 @ yahoo.com

Http: // www.facebook.com/almuntada.bw

سعر النسخة ثلاثة دنانير